

LÓGOS-PÁTHOS: MOTIVOS DE LA CONVERSIÓN EN PLATÓN

LÓGOS-PÁTHOS: MOTIVES FOR CONVERSION IN PLATO

PIETRO MONTANARI*

Resumen: El conocimiento de la verdad, en Platón, es una experiencia que requiere conversión del alma (μεταστροφή, περιστροφή). El aspecto fundamental de esta experiencia estriba en un cierto nexo, que siempre subiste, entre los argumentos racionales y sus condicionamientos no-racionales, *lógos* y *páthos*. ¿Cómo se manifiesta esta conexión en Platón? Su importancia emerge en muchas ocasiones, al mismo tiempo a nivel narrativo (*récit*) y teórico. En los tres apartados de este artículo ilustro como este nexo se entrelaza con la noción platónica de conversión, vista como un fenómeno a doble cara: “proceso” de formación moral y “evento *noético*”.

Palabras clave: Platón; conversión; verdad; experiencia.

Abstract: The knowledge of truth, in Plato, is an experience that calls for conversion of the soul (μεταστροφή, περιστροφή). The basic feature of this experience consists in some sort of connection, which is constantly at work, between rational arguments and their non-rational conditions, briefly, *lógos* and *páthos*. How does this connection show up in Plato? Its crucial importance emerges many times at both the narrative (*récit*) and the theoretical level. In the three parts of my contribution, I show how *logos-páthos* intertwines with Plato’s notion of conversion considered as a double-sided phenomenon, as both “process” of moral education and “noetic event”.

Keywords: Plato; conversion; truth; experience.

I believe, in fact, that the logical reason of man operates in this field of divinity exactly as it has always operated in love, or in patriotism, or in politics, or in any other of the wider affairs of life, in which our passions or our mystical intuitions fix our beliefs beforehand. It finds arguments for our conviction, for indeed it has to find them. It amplifies and defines our faith, and dignifies it and lends it words and plausibility. It hardly ever engenders it; it cannot now secure it (James 2002: 337-8).

* Professor na Universidad de Guadalajara (UDG), México. <https://orcid.org/0000-0003-4888-1719>. E-mail: pietromontanari@hotmail.it

En varias obras de Platón, empezando por el *Fedón*¹, emerge esta creencia: que sea posible llegar a conocer realidades supremas mediante el uso recto y veraz del discurso (*lógos*). La ciencia de estas realidades es la que, posteriormente, con término espurio y ambiguo, se ha llamado metafísica.² En Platón, más bien, conviene hablar de una “apuesta” a favor del discurso verdadero.³ La naturaleza exacta y el alcance de la apuesta es objeto de un debate interminable entre estudiosos, puesto que Platón casi nunca dogmatiza, no propone sistemas, ni siquiera teorías, y representa sus tesis bajo forma no solo dialógica, sino anónima, poético-literaria y a menudo incluso *aporética*.⁴

Los textos de Platón, además, representan el discurso verdadero con un sofisticado realismo novelesco, a saber, como un producto humano complejo, condicionado en medida determinante por factores extra-lógicos que llamaré “residuales” (intuiciones, hábitos, sentimientos, deseos, fines). La filosofía es una práctica en la cual el *lógos* se alimenta de un cierto *páthos*, el cual proporciona la base (el residuo, la condición “material”) de los argumentos.⁵ La base del discurso racional, en otros términos, es presentada en términos existenciales (¿qué es bueno? ¿qué valor tienen las cosas? ¿qué debo hacer? ¿cuál es mi posición en el mundo? ¿cuál es mi relación con la divinidad? etc.) y nunca abstractamente epistemológicos (¿qué puedo conocer?). Con términos como *páthos*, “residuo” y “residual”, entonces, no indico algo superfluo y accesorio, sino, al revés, algo fundamental.

La importancia de los factores extra-lógicos en Platón ha sido a veces enfatizada con gran perspicacia. Por no mencionar que dos ejemplos ilustres,

¹ El *Fedón* es considerado por muchos el diálogo que empieza el giro metafísico platónico, o su “magna charta” (Reale 1998: cap. VII).

² No existe acuerdo sobre el significado del término metafísica. Para entender la variedad de enfoques y significados, ver la tipología proporcionada en Berti 2017 o la breve introducción en Simons 2009. Peter Van Inwagen (2008) identifica la metafísica con una especie de canon occidental (Common Western Metaphysics). Imprescindibles son las contribuciones de Martin Heidegger (2004a, 2004b, 2018).

³ Con discurso verdadero me refiero a la dialéctica, y, más en general, al *lóγος ὀρθός* (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ κατὰ τὸν εἰκότα, etc.), o al *λόγος ἀληθής* a saber, al uso recto y veraz del razonamiento cuando busca los principios primeros, incluso cuando lo hace expresivamente, mediante metáforas, símiles y antiguos cuentos.

⁴ Vegetti 2003 (cap. 4 y 5) y Görgemanns 2010 (cap. 3) con relativa bibliografía.

⁵ De la representación (*mise en scene*) platónica aparece que los argumentos racionales, *a fortiori* cuando se trate de cuestiones metafísicas, no son pensados como ejercicios suspendidos en la nada, sino como condicionados por hábitos, disposiciones, preferencias, sentimientos. Me refiero aquí, por comodidad, al conjunto heterogéneo de estos condicionamientos con la palabra *páthos* o también “residuo”.

Walter Burkert describe la búsqueda filosófica en Platón como una “verdadera pasión que embarga al hombre por completo” (2007: 427). Eric Dodds afirma que hay en Platón un reconocimiento creciente de la importancia de los elementos afectivos (*affective elements*), que llevó al filósofo a trascender los límites del racionalismo griego del V siglo (1957: 212). Sin embargo, pese a los importantes giros hermenéuticos de las últimas décadas (Press 2018), la tendencia general en los estudios platónicos queda todavía en amplia medida indiferente hacia estos aspectos, que, *lato sensu*, podríamos calificar como “irracionalistas.

Mi posición es que, al revés, se trate de aspectos fundamentales, por lo menos a un doble nivel, teórico y narrativo. Por un lado, el discurso verdadero, en Platón, es teóricamente concebido y articulado como un conjunto *lógos-páthos*, o argumentos-residuo, donde razón y sentimiento (mediado por la expresión literaria) componen un *unicum* que resulta imposible desentramar. En otros términos, cuando nos ocupamos de metafísica y epistemología, en Platón, no resulta posible separar el aspecto lógico-discursivo del aspecto patémico-residual. Si lo intentamos, lo que obtenemos es algo que empobrece no solo la riqueza expresiva de los textos, sino la complejidad de sus problematizaciones.⁶

Este *unicum*, por otro lado, constituye también la voz propia del *texto* platónico, la singularidad inconfundible de su narración (*récit*), donde juego literario y teoría, *mise en scene* y especulación están en relación simbiótica.⁷ Mi idea es que la originalidad de la narración platónica, incluso en las *Cartas*, estriba justamente en el nexo *lógos-páthos* y de la siguiente manera: la forma literaria representa la dimensión real, existencial y situada (*páthos*), en la cual siempre se enmarcan las varias argumentaciones y propuestas teóricas,

⁶ Este *caveat*, en realidad, tiene valor en general, más allá de los clásicos antiguos. Por no mencionar que un caso particularmente evidente, ¿cómo distinguir ciencia y experiencia de la verdad en las *Méditations métaphysiques* de Descartes? En la medida en que el texto filosófico no distingue claramente entre ciencia e introspección será siempre posible reconducirlo a una experiencia personal.

⁷ La atención hacia los aspectos literarios ha ido creciendo de manera exponencial en las últimas décadas (Press 2018: 16-19). Los neoplatónicos ya los enfatizaban por su valencia psicagógica y protréptica. Hegel mostró acumen para el aspecto expresivo y representativo del *récit* platónico, que apreciaba sumamente como producto cultural y literario, aunque lo rechazara filosóficamente (Hegel 1998: 72-99). Heidegger, al contrario, tiende a reducir Platón a un metafísico y su metafísica a una actitud lógico-teórica de la cual se originan el nihilismo y la técnica moderna. Se trata, a mi juicio, de una hermenéutica discutible y unilateral (González 2009; Trabattoni 2009). La interpretación de Nietzsche es más ambigua y matizada (Bett 2019).

incluyendo a las metafísicas (*lógos*), y no proporciona solo la escena, el pretexto o el embellecimiento de estos discursos, sino actúa estratégicamente como una especie de contrapunto crítico-irónico (*levitas*) ante sus pretensiones universalistas (*gravitas*).

Ilustraré en seguida varios aspectos de este nexo *lógos-páthos* mediante algunos ejemplos: (1) las incertezas de Simmias y Sócrates en el *Fedón*; (2) el proceso de la conversión del alma en ciertos pasajes de *República* y *Leyes*; (3) el evento de la conversión, así como se presenta en varios pasajes del *corpus*.⁸ Los aspectos mencionados merecerían sin duda un análisis más detallado, que se detenga en cada uno de los textos más relevantes. En esta contribución, sin embargo, he preferido sacrificar análisis detallados, para presentar una visión introductora al nexo *lógos-páthos*, orientada especialmente a la comprensión de un motivo a menudo olvidado del texto platónico: la “conversión” del alma hacia la verdad.

1. LAS INCERTEZAS DE SIMMIAS Y SÓCRATES

En el *Fedón*, Platón nos muestra a Sócrates próximo a la ejecución capital, sentado o supino en el centro de la escena, siempre “firme” en el ánimo,⁹ actuando y hablando suave y benignamente (*ἡδέως, εὐμενῶς*). Frente a su inequívoca serenidad¹⁰ interior, manifestación de *ἐγκράτεια*, contrasta la profunda inquietud de los amigos que lo rodean, los cuales, diríamos con Spinoza, *inter spem metumque misere fluctuant*. Sócrates pasa el poco tiempo que le queda buscando buenos argumentos acerca del alma (dualismo, pre-existencia, inmortalidad, etc.), cuyo valor es al mismo tiempo gnoseológico y protréptico-psicagógico.¹¹

⁸ Las traducciones del griego son mías, cuando no esté diversamente indicado.

⁹ La expresión que mejor describe esta actitud es *πιστὸς ἀνὴρ* (*Leyes* I 630a), que Platón retoma del poeta Teognis. La fórmula indica el hombre capaz de autodominio, sobre el cual, por esta misma razón, los demás y la ciudad pueden contar por completo (alguien puede mandar a los demás porque manda a sí mismo, *Leitmotiv* de la política antigua, reconducida a psicología).

¹⁰ La serenidad socrática, tal como Platón la representa, no coincide con una apática imperturbabilidad, y, como veremos en seguida, no parece ser ajena a las sollicitaciones del deseo y a la esperanza.

¹¹ La sensibilidad hacia los aspectos protrépticos fue muy acentuada en época antigua, constituyendo una dimensión central de las interpretaciones neoplatónicas de los Diálogos. En época moderna prevalece naturalmente la atención hacia el aspecto técnico y epistemológico, aunque el aspecto psicagógico no necesariamente desaparece (ver, por ejemplo, las *Meditaciones* de Descartes). Actualmente hay casi un *refoulement* de la cuestión, aunque hay importantes ex-

Cuando habla Sócrates, la esperanza se reanima en los amigos, para luego disiparse nuevamente cuando Simmias y Cebes, que son el resorte dialéctico del diálogo, expresan amigablemente su incredulidad (73b, 87a),¹² con la que, de nuevo, dan lugar a duda y desesperación. Tras las objeciones de Simmias y Cebes, el grupo vuelve así cada vez al temor de la muerte, un temor de niños (77e-78b),¹³ y Sócrates es llamado a infundir nueva esperanza mediante argumentos más refinados, restituyendo el miedo a una dimensión más 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, comenta el maestro, se daría si la incredulidad ganara sobre el discurso verdadero, una eventualidad que en Platón nunca queda excluida y superada una vez por todas, sino es siempre presente y actual.

Desesperación y esperanza, incredulidad y confianza, muerte de Sócrates y vida del *lógos*, constituyen así el ritmo de la obra, su diástole y sístole, la estructura de oposición que debería guiar un análisis semiótico del texto en cuestión. De ahí la *Stimmung* de la situación, cuya ambigüedad es caracterizada con gran eficacia por Fedón al comienzo de la obra.¹⁴

Entre los presentes, los pitagóricos Simmias y Cebes son los interlocutores privilegiados y también aquellos que más se aproximan a la persuasión, como lo muestra el hecho de que, al final, ambos declaren no tener razón para ser incrédulos.¹⁵ Tampoco en este caso, sin embargo, parece realizarse la íntima adhesión que la persuasión requiere, sino simplemente un consenso

cepciones. Incluso en ambiente analítico, por ejemplo, hay filósofos que enfatizan el sentido “terapéutico” de ciertas narraciones filosóficas (Rorty 2018).

¹² El incrédulo es el opuesto del *πιστός ἀνὴρ* (ver nota 8).

¹³ La imagen platónica será reivindicada por el poeta italiano Giovanni Pascoli, que con ella construye una concepción del poeta capaz de quedarse fiel a la maravilla y a la feliz intuición del niño interior (“bimbo interiore”). Escribe Pascoli: “È dentro di noi un fanciullino che non solo ha brividi, come credeva Cebes tebano, che primo in sé lo scoperse, ma lagrime ancora e tripudi suoi” (Pascoli 1907). Lejos de oponerse a la imagen platónica del filósofo, el poeta-niño pascoliano tiene con ella varios e importantes puntos de contacto, a partir de la valoración del *πάθος*.

¹⁴ *καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος (...) ἄτοπὸν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης (...) καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδὸν τι οὕτω διεκείμεθα, τότε μὲν γελῶντες, ἐνίστε δὲ δακρύνοντες (58e-59b).*

¹⁵ Cebes: *οὐκ οὖν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν οὐδὲ πῃ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. Simmias: οὐδ’ αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἐκ γε τῶν λεγομένων (107a).*

(*acceptance*) condicionado y parcial. Simmias, en particular, después de asentir al último argumento sobre la inmortalidad (*οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων*), confiesa en realidad conservar un residuo de incredulidad (*ἀπιστία*), sobre el cual, pero, decide no hablar más, por dos razones: porque detesta (*ἀτιμάζων*) la debilidad humana y porque admite temer a la magnitud de las cosas que se están discutiendo: “ὕπο μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων (107a-b)”.¹⁶ ¿Qué quieren decir estas palabras? ¿por qué Simmias sigue declarándose incrédulo, aunque admita no tener razones para dudar? ¿a qué se refiere con debilidad humana (*ἀνθρωπίνη ἀσθένεια*)? Damascio y Olimpiodoros no comentan el pasaje. Sea cual sea la respuesta que se quiera conjeturar, queda la evidencia de una disposición de Simmias: el *lógos* socrático, aun siendo persuasivo, no ha logrado disipar su incerteza. Sus palabras indican una inquietud sin texto (*παρ' ἐμαυτῷ*), un aspecto residual,¹⁷ más que una duda verbalizable que pueda resolverse mediante otros argumentos o la corrección de argumentos previos.

Los argumentos en realidad ya no parecen ser el problema de Simmias, puesto que este declara ya no tener razones para objetar. Se trata de una inseguridad novelesca, cuya tonalidad es prevalentemente realista¹⁸ y manifiesta una cierta situación del sentimiento, una pre-comprensión de la ‘cosa’ en cuestión que no concuerda con la reducción especulativa realizada por Sócrates. Las palabras de Simmias muestran un aspecto de la polimórfica ironía platónica (Montanari 2021b: 155-6). El discurso metafísico aparece estratégicamente atenuado por efecto de una voz individual y concreta, la de *este* Simmias, dudoso e inseguro.

La inseguridad no es algo nuevo en este personaje. Por temperamento intelectual,¹⁹ Simmias es particularmente sensible ante la incertidumbre y la

¹⁶ “Sin embargo, debido a la magnitud de los argumentos de los cuales vamos discutiendo, y puesto que detesto la debilidad humana, no puedo eximirme de conservar todavía en mi [un residuo de] incredulidad acerca de las cosas que hemos dicho”.

¹⁷ Entiéndase la palabra en el sentido previamente especificado (ver nota 6).

¹⁸ Platón y Aristóteles son teóricos y críticos del arte como imitación de la realidad. Con el término “realista”, pero, me refiero no solo a una teoría del arte como representación verosímil, sino a la adopción de un estilo medio, que mezcla varios registros, como ya observó Nietzsche, aunque sobresalga la influencia de la comedia (Auerbach 2000; Görgemanns 2010: 68-72).

¹⁹ El nexa entre carácter y especulación filosófica fue propuesto, entre otros, por William James (1988: cap. 1). Su planteamiento se basaba en una metafísica vitalista, inspirada en cierta medida por Bergson. Por supuesto, se trata de otra manera de resaltar la importancia del aspecto residual en el pensamiento abstracto.

precariedad de los argumentos humanos, en particular de los metafísicos. Es el mismo Simmias, de hecho, que nos ofrece una imagen famosa, que es reminiscencia homérica, del mejor argumento humano (*τὸν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων*) como una frágil “balsa” (*σχεδία*) con la ayuda de la que ojalá nos sea posible navegar en el peligro de la vida (*κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον*, 85c-d).²⁰ El registro metafórico, como tan a menudo ocurre en Platón, introduce también en este caso un tono irónico, urbano y alejado, que atenúa las hiperbólicas pretensiones especulativas del *lógos*.

La *ἀπιστία* de Simmias vuelve así explícito el sentimiento que en la metáfora de la balsa quedaba implícito. La duda no revela un contenido porque quizás propiamente no lo tiene o, si lo tiene, no quiere verbalizarlo. Sus palabras nos indican así la existencia de un espacio residual, un *écart*, que se coloca entre el discurso verdadero y la persuasión. Este espacio no se manifiesta cuando hay aceptación íntima del argumento, mientras aparece cuando se verifica, como en este caso, una oposición residual ante el mismo. El *Fedón* indica que es en este espacio donde se juega el partido final de la persuasión y que este espacio resulta inalcanzable al agarre del discurso racional. Entre los dos términos, buena argumentación y persuasión, no hay la relación necesaria que intuye el sentido común (*folk psychology*). La primera no lleva necesariamente a la segunda.

La complicación no se acaba con la duda de Simmias. El texto muestra en realidad una profunda y explícita “sintonía” entre Simmias y el mismo Sócrates acerca de los límites del conocimiento humano, del discurso verdadero.²¹ Y hay en efecto “signos” manifiestos de la insatisfacción de Sócrates ante sus propios argumentos acerca de la inmortalidad, por ejemplo, sus silencios, sus metáforas, su página autobiográfica y algunas explícitas declaraciones.

Un gran silencio se hace a veces tras sus largos discursos (84c, 95e). Platón lo muestra entonces recogido en profunda meditación. El aspecto dramático de estas largas pausas es evidente y no es vana curiosidad especular acerca de sus motivos, puesto que es el texto mismo que nos obliga a ‘escucharlos’

²⁰ Metáforas que acentúan el “peligro” del camino dialéctico se encuentran, entre otras, en *Prm.*, 137a (metáfora marítima) y *Lg.* X 893a-b (metáfora fluvial). La dialéctica, en Platón, es concebida y representada como una situación de alto riesgo en la cual el sujeto que la conduce se encuentra involucrado existencialmente.

²¹ Esta simpatía es explícitamente reconocida por Simmias en 85c (*περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ* etc.).

con atención.²² No es la primera vez que Platón representa Sócrates recogido en meditación. Un caso espectacular, a veces incluso interpretado como “trance”, es narrado por Alcibíades en el *Simposio* (220c-d). Casi al comienzo del mismo diálogo hay otra imagen notable de Sócrates meditabundo (174d). En ambos casos, sin embargo, se trata de cuestiones desconocidas, que Sócrates debate por entero entre sí mismo: el contenido de los silencios ahí no cuenta, cuenta la representación de una actitud.

En el caso del *Fedón*, al revés, el marco narrativo nos obliga a atribuir a los silencios socráticos un contenido relevante. Son pausas reflexivas de quien busca las palabras adecuadas para justificar su creencia en la inmortalidad ante personas amigas que quieren escucharlas. Pero son palabras difíciles, que no encuentra o de las cuales nunca se revela plenamente satisfecho. Estos silencios proyectan una sombra de duda radical sobre los argumentos socráticos: indican una zona turbia, de donde el discurso verdadero intenta subir, en donde acaba por recaer. Una vez más observamos el mismo dispositivo irónico: el *páthos* narrativo atenúa el impulso universalista del *lógos*, muestra los límites del discurso verdadero, enfatizando la condición concreta y el carácter existencial de su producción.

Que Sócrates comparta en amplia medida la creencia de Simmias en la fragilidad del *lógos* humano, emerge además de la celeberrima metáfora de la “segunda navegación” (99d), la cual, semióticamente, hace eco a la angustiosa metáfora de la “balsa” propuesta anteriormente por Simmias, y enfatiza nuevamente el riesgo, la incerteza y las dificultades que acompañan el proyecto metafísico-dialéctico.²³ El motivo, en realidad, refleja una de las mayores preocupaciones platónicas, como muestra la centralidad que este tema adquiere en muchas otras partes del *corpus*.²⁴

²² El silencio, en literatura y en música, es siempre “elocuente”. Sobre el tema, véase Bernardini 2015, aunque el silencio socrático del *Fedón* no encuentre su lugar en ninguna de las (muchas) ocurrencias analizadas.

²³ Sobre la imagen de la segunda navegación, cuyo sentido no es fácil de entender, ver Martinelli Tempesta (2003). El autor, contra la tendencia dogmática de los escolios, recupera el aspecto escéptico del diálogo, que relaciona con las palabras de Simmias (85c-d) y con la interpretación del pasaje dada por Damascio. John Burnet interpretaba la expresión “segunda navegación” como si fuera irónica, porque entendía el significado de la metáfora como “la vía más fácil” (Burnet 1994: 82).

²⁴ El problema de la debilidad del lenguaje humano tiene implicaciones hermenéuticas fuertes. Francisco J. González (2003) argumenta de manera persuasiva que en el corpus platónico no es posible encontrar una verdadera “teoría” de las ideas, que debería contestar de manera clara a cuestiones como “de cuales entes hay ideas”, “de que género son las ideas”, “qué relación

Recuerdo también que el pasaje del *δέυτερος πλούς* se enmarca en una sección más amplia donde viene representado con tinte vivaz el inquieto antecedente biográfico en que arraiga la orientación metafísica socrática. Se trata de la famosa “página autobiográfica” (95e-100a), donde Sócrates menciona con cierto detalle los motivos personales que animaron su búsqueda: en una palabra, la “experiencia” individual de la cual emerge la teoría de las formas. Cerri (2003) la describe justamente como la indicación de “uno stile di vita” más que de un método riguroso. Así que toda la representación del giro metafísico socrático está permeada no solo por la esperanza en el éxito de la nueva vía, sino por la representación de un agudo sentimiento de la áspera dificultad del camino tomado. Una vez más la forma literaria del *récit* platónico actúa estratégicamente para redimensionar y mirar a la distancia las ambiciones teóricas del nuevo programa.

Otra declaración de la insatisfacción socrática importante llega cuando, tras escuchar la incerteza de Simmias, el filósofo se da cuenta de que no ha logrado producir el argumento deseado y deseable (107b). Comenta entonces:

No sólo en eso dices bien (*εὖ λέγεις*), Simmias, sino también que estos primeros supuestos (*ὑποθέσεις τὰς πρώτας*), por más que os resulten fiables (*πισταί*), sin embargo, habría que someterlos con más precisión (*σαφέστερον*) a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento (*ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ*) en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta su conclusión. Y si esto resulta claro (*σαφές*), ya no proseguiréis más allá (*οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω*).²⁵

Hay que observar varios aspectos importantes de esta declaración *in articulo mortis*. Para empezar, Sócrates admite ahora que sus mejores esfuerzos demostrativos no han sido que *ὑποθέσεις τὰς πρώτας*, un primer intento al cual deberán seguir otros más claros y rigurosos. Recuerdo que, según otras fuentes platónicas, el discurso dialéctico plenamente alcanzado debería poder prescindir de toda hipótesis previa (R. VI 533c), así que, al parecer, nos encontramos aquí en un nivel propedéutico, o pre-dialéctico, del discurso verdadero.²⁶

En segundo lugar, encontramos reunidos en estas palabras tanto la función positiva como la negativa que el motivo de la incredulidad (*ἀπιστία*)

hay entre ideas y entes sensibles”, todas cuestiones que los Diálogos dejan efectivamente sin resolver.

²⁵ Trad. C. García Gual.

²⁶ Vegetti 2007: 65-70.

tiene en la narración platónica. Sócrates recomienda seguir buscando el mejor argumento (en la medida de lo que es humanamente posible), pero al mismo tiempo advierte que, tras haberlo encontrado, no se habrá de continuar con búsquedas ulteriores.²⁷ La afirmación es importante y hay que recordarla *contra* lecturas que enfatizan de manera excesiva el carácter estructuralmente abierto de la dialéctica platónica.

En tercer lugar, nótese que sobre la exhortación socrática grava la cláusula limitativa “en la medida de lo posible”, que atenúa cualquier posible impía desmesura (*hybris*) en la búsqueda de la verdad mediante la expresión de un piadoso sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*).²⁸ Es éste un ejemplo de lo que, en otra ocasión, he llamado inefabilidad estratégica y nos recuerda que la finalidad de la dialéctica, en Platón, no se resuelve en sus aspectos epistémicos, sino los trasciende en dirección de una *pietas* cuya tonalidad fundamental es existencial y nunca meramente especulativa (teológica).²⁹

Hay en fin un último pasaje que es importante mencionar, donde Sócrates declara de la manera más explícita que su “bella esperanza” en la permanencia del alma después de la muerte está basada en realidad sobre una apuesta: “Así yo calculo (*λογίζομαι γάρ*), y mira bien de qué manera codiciosa (*ὡς πλεονεκτικῶς*), que si por suerte fuesen verdaderas (*τυγχάνει ἀληθῆ ὄντα*) las cosas que digo, está bien persuadirse (*τὸ πεισθῆναι*). Si, por el contrario, no hay nada para el que muere, etc. (91b).”

Blaise Pascal e William James ilustrarán de manera parecida la ventaja del ‘salto’ de la creencia. El utilitarismo de la representación platónica es únicamente irónico: el cálculo no va tomado al pie de la letra. Lo que se

²⁷ La misma fórmula en *Ti.* 29d (*πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν*). De manera análoga, las leyes (*νόμοι*) son concebidas como procesos de ajuste gradual cuya finalidad, sin embargo, es la de alcanzar un estatus de inmutabilidad: *μὴ κινεῖν τὰ ἀκίνητα*. Se trata de una expresión que recurre con cierta frecuencia en las *Leyes*, ante la cual Aristóteles muestra una actitud más crítica (*Pol.* II 7. 1267b 22).

²⁸ Igualmente, en *Ti.* 29c-d (*μεμνημένους... φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν*). Acerca del sentimiento de dependencia, ver Otto 1963. La noción llega de la obra teológica mayor de Friedrich Schleiermacher (*The Christian Faith*, 1830, 2da edición, proposición n. 4) y ha vuelto recientemente a ser empleada por Walter Burkert (1996).

²⁹ Sobre la inefabilidad estratégica ver Montanari 2021b. Lo que es relevante comunicar, en este caso, no es algún contenido informativo acerca de los límites de la mente humana, sino expresar y fomentar una disposición: la actitud de un alma piadosa a expresarse de manera conforme a un cierto estándar de devoción religiosa. La afirmación expresa una manera de sentir, una *Stimmung*, de la cual su contenido informativo depende por completo.

quiere representar con la imagen de la apuesta no es algo mediocrementemente ‘interesado’, sino la finitud del sujeto humano y, con eso, los límites constitutivos del discurso verdadero, la profunda e insuperable incerteza en la cual buscamos anclarlo a condiciones residuales favorables al desarrollo de la persuasión. Lo que es relevante en el argumento de la apuesta es su dimensión existencial.

No es la primera vez que Sócrates admite que su “bella” y “gran esperanza” no consiste en una certeza deducida de principios primeros, sino en una apuesta, es decir, en una resolución tomada sobre la hoja de una navaja. Ya lo habíamos escuchado en el final de la *Apología*, donde ponía el mismo *aut aut* con toda claridad: “La muerte es una de estas dos cosas, o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada” (40c). 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).³⁰

Recapitulando, en el marco narrativo del *Fedón*, la exigencia de una expresión y comunicación persuasiva de la verdad adquiere la máxima centralidad y urgencia. Es la última vez que Sócrates hablará a sus amigos. Debería poder testimoniar (A) que su actitud firme ante la muerte está basada en su creencia en la inmortalidad, (B) que su creencia depende de argumentos racionales que pueden ser claramente formulados, y, finalmente, (C) que estos argumentos pueden ser comunicados exitosamente a los demás, generando así en los amigos la misma firme persuasión. En realidad, como vimos, lo único que el texto propone al lector atento son dudas radicales acerca de todos y cada uno de estos puntos.

(A) ¿La actitud de un individuo depende realmente de sus creencias? Hay que dudarlo. La creencia socrática en la inmortalidad no parece ser mucho más que una apuesta, una bella esperanza, así que resulta por lo menos dudoso pensar que la serena disposición socrática ante la muerte pueda efectivamente depender de esta creencia o de los argumentos que se suceden para respaldarla. El dominio de sí tendrá otras raíces, a saber, el ejercicio del hábito virtuoso y una cierta inagotable fuerza interior. La

³⁰ Puede también tratarse de una simple atenuación del tono (*understatement*), coherente, pero, con la norma que sugiere hablar “con una seriedad (*σπουδή*) no exenta de juego y con aquella *παιδιή* que es hermana de lo serio” (*Ep.* II 323c-d). La filosofía y la religiosidad platónicas están sistemáticamente templadas por esta refinada urbanidad (*levitas*).

creencia en la inmortalidad, con la esperanza que la acompaña, puede así considerarse como una manifestación de esta fuerza y de este hábito, pero, por lo anteriormente dicho, no como su causa. Con respeto a la esperanza, en Sócrates esta es expresión de una fuerza espiritual que produce impasibilidad. En los demás, al revés, es frágil, incrédula, alimentada por un miedo ‘infantil’ a la muerte. Se trata en realidad de dos sentimientos muy distintos.³¹

(B) ¿La creencia de un individuo depende realmente de los buenos argumentos empleados para respaldarla? Hay que dudarlo. Los textos sugieren (1) que el residuo condiciona la actitud ante el argumento, determinando nuestra respuesta frente al mismo (e.g. la incredulidad); (2) que dicha respuesta queda independiente de la fuerza-validez que percibimos en el argumento, de manera que cabe distinguir entre aceptación de un argumento y adhesión al mismo (que implica la creencia);³² (3) que los argumentos no son más que intentos, por lo común fallidos o inadecuados, de justificar con palabras una cierta condición residual.

(C) ¿Los buenos argumentos tienen realmente el poder de persuadir y generar actitudes en los demás? Hay que dudarlo. Los argumentos socráticos fracasan aparentemente en el intento de persuadir a los amigos presentes.³³ Ni la firmeza socrática ni la creencia en la inmortalidad logran comunicarse a los presentes, cuya reacción, en general, es de incredulidad e incerteza.

Sócrates, finalmente, muere *πιστός ἀνὴρ*, como quien triunfe sobre sí mismo (*Lg. I 626e, R. IV 430e*), un triunfo que los textos nunca representan ingenuamente como el efecto de argumentos y creencias personales. Al contrario, muere sin haber logrado expresar satisfactoriamente ni transmitir a los amigos su inefable confianza en la inmortalidad. Un medio éxito, una

³¹ Se piensa generalmente que exista una relación inversamente proporcional entre creencia (racional) y esperanza: cuanto menos tengo razones para creer, cuanto más espero (Clayton y Knapp 2011: cap. 7). Estas constataciones nos muestran que en realidad no es necesariamente así.

³² Sobre la diferencia entre *belief* y *acceptance* (o *assent*), ver Engel 2000: 9. La aceptación, como en Simmias, puede darse sin la disposición sentimental a creer, por razones que pueden depender del contexto o de otras creencias que la bloquean.

³³ Esta incerteza recuerda la impotencia de los argumentos defensivos de Palamedes, que, pese a ser buenos y magistralmente articulados, son declarados de por sí incapaces de persuadir a los jueces. Ver Untersteiner 2009: 309-331, fragm. B-11a (en particular la sección 35). En Gorgias, sin embargo, hay una manera para salir del problema: mirar a los hechos (*πράγματα*) y tener jueces capaces de observarlos. En Platón las cosas no son tan sencillas, puesto que el valor de los hechos depende integralmente de una teoría que los identifique adecuadamente y sobre esta teoría grava una incerteza substancial.

media derrota. La literatura socrática nos cuenta la historia de un maestro que ha logrado echar la semilla de la persuasión entre sus discípulos (Kahn 1996), pero esto es el tema de otras narraciones, otros mitos. A Platón le interesa contar otra historia, la historia de una “disonía” entre actitudes, creencias y argumentos, con la cual se muestra con sofisticado realismo el difícil camino individual hacia la persuasión y conversión interior ante los argumentos metafísicos.

El *Fedón*, celebrado por varios intérpretes como la obra que inaugura el giro metafísico en Platón filósofo, es asimismo el diálogo en que Platón escritor ironista da voz a la precariedad del discurso verdadero, hacia el cual sus mismos personajes, Sócrates *in primis*, pueden mirar únicamente con esperanza, desconcierto, incerteza.

2. LA EDUCACIÓN DEL SENTIMIENTO: LA CONVERSIÓN DEL ALMA COMO PROCESO

La existencia de una disonía entre argumentos y creencias, a saber, entre *lógos* y *páthos*, constituye con toda evidencia el obstáculo fundamental de la persuasión y de la conversión, términos que en este artículo, por comodidad, consideraré sinónimos.³⁴ La conversión se realiza cuando la disonía es neutralizada y en su lugar se instaaura acuerdo y afinación. ¿Cuándo y cómo se alcanza esta afinación? ¿Existe la posibilidad de propiciarla? ¿Existe una reflexión platónica explícita acerca de estos temas? Los siguientes dos apartados son dedicados a contestar a estas preguntas.

Antes de proseguir, sin embargo, hay que eliminar una fuente de malentendido. Estamos acostumbrados a cargar la palabra “conversión” con un sentido frenético y exasperado que, en Platón, es por completo ausente. La conversión platónica nunca denota un estado de alteración de la conciencia. Más bien indica una experiencia ajena a los excesos cognitivos del misticismo tardo-antiguo, medieval y moderno. Ciertamente, para un griego de la época de Platón, entusiasmo (posesión), trance, éxtasis, frenesí, incubación y disociación son fenómenos de alteración de la conciencia ampliamente conocidos y practicados. De una manera u otra se reflejan, por ejemplo, en rituales (dionisiacos), danzas (coribántica, báquica), improvisaciones rapsódicas, oráculos, incubaciones y otras experiencias análogas. Normalmente,

³⁴ Persuasión indica en general la adhesión íntima y espontánea que acompaña las creencias, mientras la idea de la conversión implica un cambio mental de carácter sistémico: la reorganización de las creencias alrededor de un nuevo centro (James 2002: lecture IX, “Conversion”).

en Platón, estas manifestaciones no reciben mucho crédito. A veces el texto muestra incluso mofarse de ellas. Al mismo tiempo, sin embargo, Platón adopta varios términos de estas creencias tradicionales llenándolos de un significado nuevo, moralizado y racionalizado, según un procedimiento de “transposición”.³⁵

Volviendo a nuestro tema, la conversión, en Platón, está relacionada con dos problemas fundamentales, aunque a una mirada superficial puedan parecer marginales puesto que aparecen solo episódicamente en los textos: (1) la inefabilidad que surge de la imposibilidad de expresar y comunicar el contenido (subjetivo) de la creencia (*unspeakability*); (2) la inefabilidad que surge de la imposibilidad de conceptualizar el evento (objetivo) de la aprehensión de la verdad (*unrepresentability*).³⁶

El segundo problema se refiere a la imposibilidad que el sujeto experimenta en pensar el acto noético que, al final de un largo proceso, siendo la suerte favorable,³⁷ lo lleva a la aprehensión *objetiva* de la cosa en sí (la idea-forma), realizando así la ciencia (*ἐπιστήμη*) o contemplación (*θεωρεῖν*) en su sentido propio y eminente. Este es el acto final de la conversión. Recordaré que en Platón es necesario admitir la posibilidad de este acto, aunque se trate de algo remoto y difícilmente accesible (elitismo).³⁸ Sin embargo, el evento de la aprehensión como tal, su modalidad, queda inaccesible al pensamiento. La dificultad surge debido a una limitación estructural del discurso racional como tal y no solo, como a menudo se plantea, de su variante escrita (*Ep.* VII 343a 1-4).³⁹ Es este un caso de inefabilidad fuerte, que volveré a analizar en el tercer apartado de la presente contribución.

³⁵ Alberto Bernabé Pajares retoma el término de Auguste Diés. Con respeto a las antiguas creencias órficas, por ejemplo, Platón sigue ciñéndose a determinados esquemas formales (“modelo de iniciación”), aunque a menudo las rechaza o trasforma para adaptarlas a su propio pensamiento (Bernabé 2011: cap. 12 y 13).

³⁶ Sobre la diferencia entre *unspeakability* e *unrepresentability*, ver Kukla 2005: 135-9, 146-8. Kukla distingue además tipos de *unspeakability* y grados de *unrepresentability*.

³⁷ Ver infra, nota 73.

³⁸ Sobre el rechazo de la inefabilidad divina y la posibilidad de la ciencia suprema en Platón, ver Montanari 2021a. Sobre el carácter irrepresentable del evento noético, ver Montanari 2021b y la bibliografía en la nota siguiente.

³⁹ Basándose en el *excursus* filosófico de la séptima carta, González (1998, 2003) sostiene que, según Platón, las ideas pueden conocerse, pero mediante un acto de intelección que no es de tipo proposicional y sería justamente por eso que no existe en el corpus una teoría de las ideas, a saber, porque no es posible. Mario Vegetti coincide en que existe en Platón una “una tensione della dialettica” que consiste en la “simultanea necessità di restare radicata nell’ambito dell’esprimibilità argomentativa e linguistica [...] e di superarlo in direzione della

El primer problema, al contrario, es un problema de inefabilidad débil, o relativa: indica la incapacidad del lenguaje en expresar y transmitir el contenido “subjetivo” de la creencia, puesto que este, como vimos, arraiga en factores residuales que simplemente no son adecuadamente verbalizables. Por ejemplo, sentimos no poder expresar un estado mental porque nos faltan las palabras (como ocurre a Simmias y Sócrates) o de no poder comunicar ciertos contenidos a ciertos interlocutores porque creemos que no sean capacitados (‘maduros’, ‘competentes’, etc.) para captar lo que es “relevante” en nuestro mensaje. Esta última eventualidad indica una vez más la importancia del residuo como condición de la comprensión del mensaje. Lo más importante, en comunicación, no es en efecto que el destinatario decodifique exactamente un cierto contenido informativo, sino que capte lo que es relevante en la información comunicada (Wilson y Sperber 2004). Y la relevancia arraiga en el contexto pragmático del discurso y en elementos residuales.

De esta manera, al parecer, el mismo Platón justificó el rechazo en transmitir oralmente sus *δόγματα* al tirano de Siracusa (VII 344d). Dionisio parece ser perfectamente capaz de entender su significado, pero ‘Platón’ lo considera incompetente en interpretarlo, es decir, en captar la relevancia de las doctrinas.⁴⁰ Emerge otra vez el problema de la distonía entre *lógos* y *páthos*. El problema de la comunicación escrita no es que un caso especial de la misma cuestión: con un texto escrito podemos comunicar a todo el mundo el contenido de una teoría (competencia proposicional), pero no controlar que el lector aprenda lo que es relevante (competencia moral). Al mismo problema se refieren Sócrates, cuando menciona el discurso “que sabe con quien hay que hablar y callar” (*Phdr.* 276b), y el Ateniese, en un pasaje importante de las *Leyes*, cuando dice:

Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden expresar (*ἀπόρρητα μὲν*), sino que habrá que decir que no se pueden expresar antes del tiempo (*ἀπόρρητα δὲ*), porque evidencian que no

comprensione intuitiva del fundamento” (Vegetti 2007: 69, cursiva nuestra). Esta comprensión intuitiva no es otra cosa el “atto extra-linguistico della visione” (p. 66).

⁴⁰ Empleando otros términos, Dionisio puede ser capaz de tener un conocimiento “proposicional” de los *δόγματα*, pero no un conocimiento “competencial”, a saber, basado sobre la experiencia (Vassallo 2003: 21-4). En este caso se trataría evidentemente de una competencia *moral*. Para casos análogos de reluctancia en Platón, ver Montanari 2021b: 150-2.

se puede decir antes del tiempo (*προρρηθέντα*) nada de lo que se procura decir.⁴¹

¿Cómo se puede neutralizar el problema o por lo menos controlarlo? La respuesta más general que Platón ofrece, a mi juicio, estriba en la formación (*παιδεία*) que imagina para sus dos ideales de ciudad, el modelo (*República*) y el *second best* (*Leyes*). Este proceso es concebido en Platón como un ‘giro’ gradual del alma hacia la luz, una conversión interior. Lejos de identificarse con una repentina alteración del estado normal de la consciencia, conversión significa aquí un largo y continuo proceso formativo, mediado externamente por la comunidad (la *polis*) e internamente por una conciencia que aprende a permanecer en condición de autodomínio, equilibrio y presencia ante sí misma. La formación se divide en varias etapas siendo dos las más evidentes.

La primera consiste en una *παιδεία* musical básica reformada (actualizada con base en las exigencias morales e intelectuales de una nueva época), proporcionada a todos los ciudadanos gracias a la intervención de magistrados y a la mediación activa de instituciones específicas, así como a la movilización de la comunidad política en su conjunto. Se trata de motivos igualmente importantes en la *República* y en las *Leyes*.⁴² La formación empieza ya desde los primeros tiempos de vida del niño, mediante el ejemplo de los familiares, los cuentos y los juegos. En esta primera etapa se construye lo que podría ser descrito como “non-language bound emotional loadings for narratives facilitating belief acquisition” (Seitz y Angel 2020), donde las creencias que se mira a desarrollar son de tipo conceptual (*conceptual beliefs*), a saber, de orden superior (ético, estético, político-religioso, etc.), vinculadas al lenguaje y discursivas, aunque todavía prevalentemente connotadas en términos emocionales (amor, odio, placer, etc.).

De las implicaciones psicológicas de esta pedagogía temprana Platón muestra estar muy consciente y probablemente se le pueda considerar como un primer teórico. En esta fase el alma (la mente) del niño y del joven es llevada tempranamente a “amar” lo que hay que amar y “odiar” lo que hay

⁴¹ Lg. XII 968e, trad. de F. Lisi (*οὐτω δὴ πάντα τὰ περι ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο, ἀπόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν προρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων*).

⁴² 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 así 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.

que odiar,⁴³ aun antes de que la razón sea capaz de argumentar y entender el porqué. Las creencias así desarrolladas difícilmente van a perder el primer anclaje o arraigo a nivel residual-afectivo en que se han venido implantando, aunque cada individuo las reelaborará a su manera y desarrollará respuestas idiosincráticas.

La segunda etapa es donde desarrollamos, gradualmente, la capacidad de justificar el sentimiento moral para el cual hemos sido preparados de la niñez a la adolescencia, donde la mediación estética y político-social sigue ejerciendo un papel esencial (diálogo interpersonal, simposios, etc.). Se trata propiamente de una psicagogía. Platón la describe como una “sinfonía” entre sentimiento y razón y la identifica con la *παιδεία* en su sentido más alto y perfecto (Lg. II 653b, 659d).⁴⁴ Como se aclara en el libro VII de la *República*, sin embargo, la parte más sofisticada de esta formación la reciben sólo aquellos (pocos) que pueden aspirar a ser filósofos, mediante un tirocinio científico superior (*προπαιδεία*, 536d) que debería culminar en la adquisición de la habilidad dialéctica. El motivo de la conversión adquiere en este libro del *opus magnum* una fuerza particular: significa el arte (*τέχνη*, 518d) de hacer *girar* gradualmente el alma desde la oscuridad-ignorancia hacia la luz de la verdad y del bien; o también la disciplina (*μάθημα*, 521d) que trae (*ὄλκόν*) el alma del devenir al ser. En este caso la palabra ‘conversión’ (del latín *convertere*) traduce casi literalmente términos griegos como *μεταστροφή*, *περιαγωγή* o *περιστροφή*, que, en Platón, sólo aparecen en este pasaje con el sentido técnico que acabamos de ilustrar.⁴⁵

⁴³ En Lg. II 653b-c, la *παιδεία* es *πρῶτον παισὶν ἀρετήν*, 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 (*φιλία*) y el odio (*μῖσος*). Sobre este mismo punto, ver también II 659d. Se recomienda además la educación mediante ciertos tipos de juegos (II 643b-d, VII 797a ss, 819b-c).

⁴⁴ Cuando no se realiza esta *συμφωνία* entre sentimiento y razón se derrumban incluso los reinos más poderosos, como, por ejemplo, la antigua confederación del Peloponeso (cf. Lg. III 689a, 689d, 691a).

⁴⁵ El verbo *περιάγειν* 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 *μεταστρέφειν* es un verbo común que indica un cambio de dirección, o un trastornar y confundir las cosas, y sólo en estos pasajes adquiere un sentido espiritual exacto. En la alegoría de la caverna los dos verbos denotan la torsión del cuello del prisionero que logra desatarse (514b2, 515c7) y conservan este fuerte sentido simbólico-religioso en todo el pasaje (518c8, 518d5, 526e3). Los sustantivos *περιαγωγή* (518d4, 518e4, 521c6), *μεταστροφή* (525c5, 532b7) y *περιστροφή* (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

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 no es solo un recurso expresivo, sino que, incluso teórica y formativamente, tiene una singular prominencia sobre la dimensión estrictamente lógico-discursiva: el *lógos* de la verdad arraiga en el residuo desarrollado durante el previo proceso de formación, que es su condición necesaria. Se reconoce de esta manera que el deseo (amar y odiar) tiene un papel no solo fundamental, sino legítimo, en condicionar nuestra elección entre creencias y nuestra justificación de la elección, lo que es una idea central de cierto pragmatismo (James 1992).

Este breve recorrido por la pedagogía platónica vuelve entonces a proponer, desde una perspectiva más general, el mismo tema que ya comentamos al analizar las dudas de Simmias y Sócrates. Puesto que los argumentos no son de por sí suficientes para generar e implantar la creencia en el alma, como cree el sentido común, es necesario preparar el alma, formarla sentimentalmente, para que luego pueda recibirlos, aceptarlos y producirlos ‘espontáneamente’. La pedagogía platónica es constructivista. La educación, por lo menos en su primera fase, consiste en construir en el sujeto la disposición moral y sentimental adecuada, en plasmar su manera de sentir, al fin de que un día el *lógos* pueda ‘naturalmente’ concordar (*συμφωνεῖν*) con este *páthos*. La definición platónica de las virtudes, de la valentía en particular,⁴⁶ hace hincapié en este mismo proceso. Aristóteles no hará que retomar este planteamiento y hacerlo general al hablar de las virtudes como el desarrollo de hábitos mediante un continuo ejercicio desde la temprana edad.

En síntesis, la posibilidad de una plena conversión intelectual del alma hacia el bien (en edad adulta) sienta sus bases en el desarrollo de un residuo “subjetivo” propicio desde la edad temprana. La formación del sentimiento es propedéutica a la formación de la razón y al ejercicio del discurso verdadero. Únicamente un individuo bien formado será capaz de captar no solo el significado, sino el contenido relevante de la comunicación del maestro, haciendo una recta experiencia del contenido proposicional de los *δόγματα*. Es

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).

⁴⁶ 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.

ahora el momento de considerar la vertiente “objetiva” del condicionamiento residual: la conversión como evento de aprehensión noética o iluminación.

3. INTUICIONES NOÉTICAS: LA CONVERSIÓN COMO EVENTO

Hay varios pasajes platónicos donde la conversión es observada no como proceso de formación (*facies* subjetiva), sino esta vez como un evento objetivo y más exactamente como el retoño del proceso formativo antes mencionado. Interviene ahora en el sujeto una iluminación repentina: algo “ocurre” que lo afecta “desde afuera”, algo que parece ser independiente del control consciente e incluso de todo condicionamiento subjetivo. En este caso, a diferencia de la conversión-proceso, que predispone el sujeto sentimentalmente y lo orienta a perseguir activamente ciertos fines, es entonces más adecuado hablar de una *facies* objetiva de la persuasión, en la cual este se ve pasivamente afectado.

En Platón todo el léxico de la racionalidad (dialéctica, razonamiento, ciencia, principios, ideas-formas y divinidad) viene representado en términos que definiré como *patémicos*. El adjetivo *patémico* indica que el efecto de la realidad inteligible sobre el sujeto es concebido de manera análoga al efecto de la realidad sensible sobre los órganos de percepción: a saber, como un estímulo ‘externo’ que golpea el sujeto y produce una reacción ‘interna’ (Vegetti 2002: 159, 180). El léxico de la racionalidad no atestigua solo, en Platón, la autonomía del sujeto epistémico y moral, como ocurre en algunas representaciones racionalistas modernas, sino también su heteronomía, su dependencia de un poder real y superior (en Platón y Aristóteles⁴⁷ de carácter divino), que lo mueve y condiciona objetivamente, sin que esto implique, como vimos, alguna mística alteración de la consciencia.

Un indicio de lo anterior es proporcionado por un análisis del léxico de la búsqueda filosófica, en particular por las imágenes y metáforas con las cuales se describe la fase superior de la formación, donde el ejercicio de la racionalidad se vuelve predominante. Destaca el uso abundante de ciertos verbos (ver, tocar, aferrar, etc.), así como la idea de lo racional como tracción (*ἔλξις, ὀλκή, ἀγωγή*), con lo que queda enfatizado el momento de la receptividad y de la pasividad a la hora de alcanzar el objetivo epistémico supremo.⁴⁸

⁴⁷ *De anima* I 408b 28-9, III 430a 22-5.

⁴⁸ 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 implica

Estos aspectos de la cuestión se muestran aun más en una serie de pasajes que han sido a menudo, y creo erróneamente, interpretados en sentido místico. Lo que generalmente observamos cuando queremos reportar el contenido de una experiencia subjetiva, que sea mística o no, son limitaciones del hablante en la expresión y comunicación de una cierta experiencia. En los pasajes a los que nos referimos ahora, sin embargo, no solo se describen los límites de la escritura⁴⁹ o del lenguaje en general, sino se adumbra una incapacidad de conocer *tout court* el momento del acceso a la verdad.⁵⁰ La diferencia es la que subsiste entre un problema subjetivo de expresión y comunicación (*unspeakability*), ilustrado en el apartado anterior, y un problema objetivo de acceso a la conceptualización (*unrepresentability*).⁵¹

No es posible analizar estos textos detenidamente, así que habrá que considerarlos en su conjunto y limitarse a evidenciar una cierta secuencia del discurso, que podríamos llamar mística o iniciática, puesto que utiliza y, al mismo tiempo, “transpone” un patrón que caracteriza la experiencia en las iniciaciones rituales (por ejemplo, la *ἐποπτεία* eleusina).⁵² Lo básico de esta secuencia consiste en tres motivos (tres metáforas, en realidad) que caracterizan la búsqueda y el alcance de la verdad por parte de un sujeto:

- 1) INTERIORIDAD (adentro). Se hace hincapié en la interioridad del camino que acerca el sujeto a la verdad de la cosa: la ciencia escrita en el alma, el sembrar en el alma, el estar llenos (*ἐγκύμονες*) en el alma, etc.⁵³
- 2) DIFICULTAD (dolor, cansancio, lucha). Se pone énfasis en la larga duración y en la dificultad del camino,⁵⁴ mencionando a veces aspectos metodológicos específicos.⁵⁵
- 3) ILUMINACIÓN (luz, vista, vigilia). Se evidencia finalmente el momento en que de repente (*ἐξαιφνης*)⁵⁶ hay captación, solución de la búsqueda, una

una tracción del alma del devenir al ser (*ὄλκόν*, *R.* VII 521d).

⁴⁹ *Prot.* 329a, *Phdr.* 274b-278b, *Ep.* VII 341b-342a, 343a-d, *Lg.* XII 968d-e.

⁵⁰ *Smp.* 209e-212a, *Phdr.* 230d, 246e (ss), 250b-c, 274e-275a, *Tim.* 28c, *Ep.* VII 343e, 344b.

⁵¹ Ver supra, nota 37.

⁵² Ver Da Paz y Cornelli (2021) sobre la influencia del modelo eleusino sobre la triada Sócrates-Diotima-Alcibíades en el *Banquete*. Sobre las transposiciones del modelo órfico, ver Bernabé 2011.

⁵³ *Phdr.* 276a-b, 276e-277a, 278a; *Smp.* 209a, 212a; *Lg.* XII 968e; *Ep.* VII 341c-d, 342c, 344a.

⁵⁴ *Phdr.* 247b, 248a-b; *Smp.* 210a-e; *Ep.* VII 340e-341a, 341c, 343e.

⁵⁵ *Phdr.* 276e, 277b-c; *Smp.* 211c; *Ep.* VII 342a ss, 343e, 344b; *Lg.* X 895d ss, XII 964a 967d-e.

⁵⁶ *Smp.* 210e, *Ep.* VII 341d.

“visión” que impredeciblemente, en un tiempo dado (*καιρός*),⁵⁷ ocurre en nuestra alma con respeto a la cosa de la cual se está ocupando.⁵⁸

Los tres aspectos muestran que el sujeto, encaminado en la búsqueda de una cierta verdad, finalmente la ‘alcanza’ tras muchas dificultades y de manera impredecible, modificándose así radical e irreversiblemente su situación cognitiva previa, caracterizada por metáforas de sentido opuesto.⁵⁹ El ‘alcance’ de la verdad es un evento inefable (irrepresentable), conceptualmente inaccesible, metafóricamente representado como ‘contacto’ entre el sujeto que busca y el objeto buscado: este es ‘recibido’ por aquel, así como un órgano de sentido ‘recibe’ la relativa impresión externa (pre-comprensión patémica de la verdad).

Puede además ponerse mayor o menor énfasis sobre otros aspectos, que enriquecen y complican la secuencia base: (4) el carácter singular de este cambio, de modo que cada quien llega a su manera y según sus tiempos;⁶⁰ (5) el carácter elitista del evento, solo un pequeño número de personas es capaz de lograrlo,⁶¹ que es otra manera para subrayar la dificultad de la empresa (punto 2); (6) la ayuda proporcionada por un maestro o por la divinidad;⁶² (7) la estabilidad y la firmeza de los conocimientos adquiridos;⁶³ (8) el carácter reproductivo (espermático) de la ciencia adquirida;⁶⁴ (9) el aspecto dialógico y oral del proceso, como discurso vivo y animado (*ζῶντα καὶ ἔμψυχον*, *Phdr.* 276a), en oposición a la escritura, discurso muerto e inerte; (10) se subraya a veces el carácter serio del discurso vivo en contraste con el aspecto lúdico del discurso escrito.⁶⁵

Capta la atención en algunos textos el empleo del adverbio “repentinamente” (*ἐξαίφνης*), con lo cual se expresa la idea de que este cambio interior ocurra en un ‘instante’ individualmente significativo (*πρὸς καιρόν*).⁶⁶ Esto podría inclinarnos a pensar que Platón esté describiendo una especie de conmoción

⁵⁷ *Lg.* XII 968e.

⁵⁸ *Phdr.* 247b-c, 248a; *Smp.* 209e, 210d-211b, 211d-e.

⁵⁹ Luz-sombra, vigilia-sueño, son metáforas centrales en el lenguaje metafísico antiguo, ya en los fragmentos heracliteos.

⁶⁰ *Phdr.* 278b, *κατ’ἄξίαν*; *Lg.* XII 968d-e.

⁶¹ *Phdr.* 248a-b; *Lg.* XII 968c-d; *Ep.* VII 344a.

⁶² *Phdr.* 247a, 248a; *Smp.* 209e-210a, 210c, 212b; *Lg.* XII 968d; *Ep.* VII 344d ss.

⁶³ *Phdr.* 248c, 275c; *Smp.* 212a; *Ep.* VII 341d, *αὐτὸ ἐαυτὸ ἥδη τρέφει*.

⁶⁴ *Phdr.* 276b/d; *Smp.* 212a.

⁶⁵ *Phdr.* 276c-d, 277e; *Ep.* VII 344c.

⁶⁶ Me refiero a los pasajes mencionados en el punto 3 de la secuencia, en particular *Smp.* 210e (ss), *Ep.* VII 341c-d, *Lg.* XII 968d-e.

repentina, algo que parecería confirmar las supuestas evidencias acerca del “élan” místico platónico. No cabe duda, sin embargo, de que sería una conclusión que los textos no autorizan.⁶⁷ Mas bien, estos pasajes reafirman la idea de que el cambio cognitivo se produce repentinamente en el alma, en un momento determinado y oportuno que varía de manera impredecible según el sujeto, acerca de un hecho (*πράγμα*) con el cual ya hay mucha familiaridad, tras un largo esfuerzo de asimilación intelectual y, sobre todo, “de una manera que no resulta transparente al sujeto que la experimenta” (lo que indica la existencia de una limitación epistémica radical).

Singularidad, pasividad, aleatoriedad y opacidad son aspectos del proceso marcadamente enfatizados. El cambio repentino es una “iluminación”, la cual se verifica, cuando se verifica, sólo en índoles predisuestas y entrenadas. Pero ¿por qué se produce el cambio cognitivo objetivo en el sujeto? ¿Cuál es el origen de este evento? ¿Qué es que lo determina? La respuesta a estas preguntas resulta en amplia medida conjetural, debido a la falta de indicaciones textuales claras en Platón. Hay sin embargo que evidenciar por lo menos tres creencias fundamentales que parecen implicadas en la representación platónica de la conversión como evento.

En primer lugar, la iluminación parece depender de una afinidad sustancial entre el alma (*ψυχή*) y la cosa en sí (la idea-forma). Los textos sugieren que entre estos dos términos subsista una identidad común, en ocasiones connotada como afinidad-parentesco (*συγγένεια*).⁶⁸ La visión noética inefable se realizaría al nivel de esta afinidad extra-discursiva, o mejor, su misma posibilidad estaría garantizada por este parentesco primigenio y natural entre alma y cosa, llevando a una especie de re-conocimiento y re-encuentro entre afines (*ὄμοιος ὁμοίῳ φίλος*).⁶⁹ En la idea de este recuerdo (*Wiedererinnerung*), que es reencuentro y reconocimiento, parece estar la raíz más profunda de la *ἀνάμνησις* platónica, en un sentido que puede coincidir con la interpretación idealista (Hegel 1998: 134-43). Otra metáfora para expresar este reencuentro

⁶⁷ Sobre este tipo de trastornos repentinos, o raptus, como ya sabemos, Platón ironiza a menudo. Un ejemplo, entre varios posibles, lo leemos en el *Crátilo*, donde el adverbio *ἐξαιφνης* es empleado para denotar una ciencia divinamente inspirada que repentinamente habría “caído” encima de Sócrates (396c-d).

⁶⁸ Ver, por ejemplo, *Alc.* I 133c, *Phaedo* 79b-c, *R.* VI 490a, X 611e, *Ep.* VII 342a, 344a.

⁶⁹ *Ὁ ὄμοιος τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὄμοιος φίλος* (*similis simili, qua ratione similis, amicus*). Se trata de un principio rector del pensamiento antiguo, omnipresente en Platón, que seguido encontramos aplicado explícita o implícitamente en sus reflexiones físicas, epistemológicas, teológicas y ético-políticas.

es la del espejo (*ἔνοπτρον*), que aparece en el *Alcibíades I* (133b) y en el *Fedro* (255d), sin mencionar un hermoso pasaje en Plotino (I, 4, 10, 6-18). El *lógos* es sin duda capaz de propiciar el recuerdo-reflejo, es incluso indispensable (Vegetti 2002: 159-60), pero de por sí no basta: es condición necesaria pero no suficiente (González 2003: 64-5).

En segundo lugar, Platón parece concebir este reconocimiento como el resultado final de un proceso a dos caras: una humana y consciente, que el sujeto en cierta medida determina y dirige mediante su propio esfuerzo (*lógos*, dialéctica, educación), otra que es representada como una manía inspirada, divina, que escapa al control del sujeto, lo determina y lo sorprende (la buena *τύχη*, *ο ἔρως ὀρθός*).⁷⁰ En este caso la relación con el alma del otro adquiere un papel mediador esencial, expresado de nuevo mediante la imagen del espejo.⁷¹ El discurso humano, por un lado, y lo que podríamos definir como “dios propicio”, o “dios amigo”,⁷² por otro lado, constituyen las dos vertientes de una misma dinámica mediante la cual el sujeto logra trascender sus propias limitaciones epistémicas (metáforas del ascenso, de la luz, de la contemplación hiper-urania, etc.). Incluso el discurso humano, sin embargo, depende del viento favorable de *τύχη*.⁷³

⁷⁰ Semiológicamente, este tema de la doble naturaleza del proceso epistémico (divina y humana, inconsciente y consciente) ya está en el *incipit* del poema de Parménides: Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, πέμπων (I, 1-2). Sobre una lectura psicoanalítica de esta duplicidad, ver Konstan 2005.

⁷¹ Una vez más, el *Alcibíades I*, que tantos contemporáneos, a partir de Schleiermacher, han considerado inauténtico, es al revés indispensable para reflexionar sobre la relación entre noética y erótica. Resulta esencial, a este respecto, el comentario de Proclo.

⁷² Montanari 2022 (cap. V).

⁷³ Se me permita a este propósito un breve *excursus*. En un pasaje del *Parménides*, antes de que el viejo filósofo empiece sus ejercicios dialécticos, Zenón recomienda a Sócrates la utilidad de la divagación, del andar errando (*πλάνη*), sin el cual sería imposible reconocer la verdad, aún cuando se topara con ella (136e). Esto indica que la verdad es algo con lo que se tropieza quien la busca. Es un motivo bastante común, en Platón, que el discurso filosófico se desarrolle en virtud de 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 (*ὥσπερ πνεῦμα*). En *R.* IV 443b-c la definición de justicia aparece encontrada como en sueño y bajo la guía de un dios. En las *Leyes* el motivo es igualmente presente y no hay razón para sospechar intenciones irónicas: el discurso se *mueve ὥσπερ κατὰ θεόν* (III 682e, IV 722c), es aparentemente errático (*πλάνη τοῦ λόγου*, III 683a), no procede sin inspiración divina (*οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν*, VII 811c, *ὥσπερ φερόμενον*, IX 857b-c). En el *Político*, el Extranjero recomienda a Sócrates aplicar el método diairético de preferencia haciendo cortes amplios, pues existen mayores probabilidades de toparse con los rasgos característicos de las cosas (*ιδέαις... προστυγχάνοι*, 262b). En todos estos casos, la

La visión noética sería entonces el (posible) resultado final de una cooperación entre humano y divino, consciente e inconsciente, donde se manifiestan al mismo tiempo autonomía y heteronomía del sujeto, es decir, *dialéctica* y *erótica*, esfuerzo consciente del sujeto hacia la verdad de la cosa y tracción-ayuda por parte de la divinidad propicia. Sin la convergencia de estos procesos el hombre ‘natural’ no podría superar sus propias limitaciones epistémicas, que en Platón son estructurales e indican un profundo pesimismo antropológico.⁷⁴

En tercer lugar, Platón identifica en esta remota posibilidad de la visión noética (y de la ciencia) su propia vía hacia la redención del individuo, a saber, hacia la creencia en la posibilidad que “este” o “aquel” hombre en particular logre rescatarse permanentemente de su dolorosa condición de finitud (metáforas de las cadenas, de la lucha, representaciones del más allá, etc.), volverse símil al dios en esta vida (*ὁμοίωσις θεῷ*), inmortal y libre de pena después de la muerte. En este sentido la visión noética adquiere su característica connotación religiosa: catártica y escatológica. La superación de los límites epistémicos coincide en Platón con una creencia de liberación (*redemption belief*).⁷⁵

En conclusión, en el centro mismo de la apuesta metafísica platónica encontramos una dimensión *patémica* y residual, que, empleando los términos de la teoría jamesiana de la conversión, actúa volviendo “caliente” el contenido “frío” de las razones formales que respaldan ciertas creencias.⁷⁶

argumentación parece desarrollarse bajo la guía de *τύχη* benigna y no solo de la habilidad de quien la conduce. El discurso del filósofo no es enteramente bajo el control del hablante. Si éste logra centrar a su objetivo, lo debe también a un favorable viento divino. Como la poesía, el discurso del filósofo permanece en buena medida inspirado. De ahí las magníficas palabras de Timeo: “Nosotros dependemos en gran medida de la casualidad y en cierto modo hablamos al azar” (*Ti.* 34e).

⁷⁴ Vegetti (2003) habla de un arraigado pesimismo platónico, basado sobre su idea que el alma humana esté en una situación de *strutturale squilibrio energetico*, debida a la inferioridad y debilidad constitutivas de su parte racional (lecciones 7 y 9).

⁷⁵ Estoy persuadido que el platonismo, con respeto a su psicología, al método dialéctico y a sus objetos últimos, pertenece a una especie de creencias de tipo religioso que denomino “liberatorias” (ver Montanari 2019). Su reducción a la sola vertiente epistemológica, que sigue siendo actualmente mainstream, me parece insuficiente y unilateral.

⁷⁶ “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

Las nociones platónicas de ciencia y racionalidad hay que enmarcarla en una *forma mentis* en que la verdad y su aprehensión son concebidos como una experiencia vivida que requiere conversión. En este marco los aspectos residuales constituyen el sujeto a nivel primario (educación sentimental), escapan a su control, aunque lo acompañen en todo momento de su búsqueda (convergencia entre dialéctica y erótica), determinan el lenguaje (conceptos y metáforas) y finalmente caracterizan el éxito de la misma (visión, aprehensión noética). El sujeto epistémico se constituye a la raíz en el nexo *lógos-páthos*, que lo caracteriza ambiguamente como ni por completo autónomo ni por completo heterónomo, de acuerdo con una mentalidad que, antes de Platón, vemos ampliamente reflejada en *epos*, tragedia y filosofía arcaica. El discurso verdadero platónico, y la tradición metafísica a la cual dio comienzo, resultan difícilmente comprensibles una vez que los separemos de esta mentalidad originaria.

[Recebido em setembro/2021; Aceito em janeiro/2022]

REFERENCIAS

- ANGELI, P. (ed.) *Le funzioni del silenzio nella Grecia antica*. Antropologia, poesia, storiografia, teatro. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2015.
- AUERBACH, E. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 Vol. Torino: Einaudi, 2000.
- PAJARES, A. *Platón y el orfismo*. Diálogos entre religión y filosofía. Madrid: Abada, 2011.
- BERTI, E. *Introduzione alla metafisica*. Torino: UTET, 2017.
- BETT, R. Nietzsche and Plato. In: KIM, A. *Brill's companion to German platonism*. Brill, 2019.
- BURKERT, W. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada, 2007.
- BURKERT, W. *The creation of the sacred: tracks of biology in early religions*. Harvad: Harvard University Press, 1996.
- BURNET, J. *Interpretazione di Socrate*. Sarri, F (ed.). Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- CERRI, B. La pagina autobiografica del *Fedone*. Da Socrate a Platone. In: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, v. 75, n. 3, 2003, p.51-62.
- CLAYTON, P., KNAPP, S. *The predicament of belief: science, philosophy and faith*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- DA PAZ, A., CORNELLI, G. Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do *Eros* de Diotima no Banquete de Platão. *Hypnos*, n. 46, 2021, p. 40-60.
- DODDS, E. *The Greeks and irrational*. Boston: Beacon Press, 1957.
- ENGEL, P. (ed.) *Believing and accepting*. Springer, 2000.

and alive within us, everything has to re-crystallize about it. [...] our explanations then get so vague and general that one realizes all the more the intense individuality of the whole phenomenon” (James 2002: 193).

- GONZÁLEZ, F. *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2009.
- GONZÁLEZ, F. Perché non esiste una teoria platonica delle idee. In: BONAZZI, M., TRABATTONI, F. (ed.), *Platone e la tradizione platonica*. Studi di filosofia antica. Milano: Cisalpino, 2003, p. 31-67.
- GONZÁLEZ, F. Nonpropositional knowledge in Plato. In: *APEIRON*, 1998, p. 235-284.
- GÖRGEMANNS, H. *Platón*. Una introducción. FERNÁNDEZ, J. (trad.) Santiago de Chile: IES, 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Platone*. CICERO, V. (trad. e ed.) Milano: Rusconi, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2, 2008.
- HEIDEGGER, M. Was ist Metaphysik? In: M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, 2004, p. 103-122.
- HEIDEGGER, M. Brief über den Humanismus. In: M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9, 2004, p. 313-364.
- JAMES, W. *Varieties of religious experience*. A study in human nature. Centenary edition, London-New York: Routledge, 2002.
- JAMES, W. The will to believe. JAMES, W. *Writings 1878-1899*. Library of America, 1992, p. 457-79.
- JAMES, W. A pluralistic universe. In: JAMES, W. *Writings 1902-1910*. New York: Library of America, 1998, p. 669-871.
- KAHN, C. H. *Sokratikoi logoi: the literary and intellectual background of Plato's work*. In: KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KONSTAN, D. Plato's *Ion* and the psychoanalytic theory of art. *Plato Journal*, v. 5, International Plato Society, Imprensa de Universidad de Coimbra, 2005.
- KUKLA, A. *Ineffability and philosophy*. London-New York: Routledge, 2005.
- TEMPESTA, S. M. Sul significato di *δέυτερος πλοῦς*, nel 'Fedone' di Platone. In: Bonazzi, M., Trabattoni, F. (eds.) *Platone e la tradizione platonica*. Studi di filosofia antica. Milano: Cisalpino, 2003, p. 89-125.
- MONTANARI, P. El mal y el 'ateísmo funcional' en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre las *Varieties of religious experience* de William James". *Contextualizaciones Latinoamericanas*, v. 11, n. 21, 2019, p. 1-24.
- MONTANARI, P. Epistemic and divine ineffability in Plato. In: *Diálogos*, LII, n. 108, 2021, p.7-35.
- MONTANARI, P. Strategic ineffability in Plato and Plotinus. In: *Diálogos*, LII, n. 108, p.148-75.
- MONTANARI, P. *Religiosidad platónica 1. Relaciones de proximidad y lejanía entre hombre y divinidad*. Universidad de Guadalajara, forthcoming, 2022.
- OTTO, R. *Das Heilige*. Munich: C. H. Beck Verlag .1 ed. 1963.
- PASCOLI, G. *Pensieri e discorsi (1895-1906)*. Bolonha: Zanichelli, 1907.
- PRESS, G. A. The state of the question in the study of Plato: twenty-year update. In: *The southern journal of philosophy*, v. 56, n.1, p. 9-35.
- REALE, G. *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: Rizzoli, 1998.
- RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- SEITZ, RÜDIGER J., HANS-FERDINAND ANGEL (2020), "Belief formation. A driving force for brain evolution", en *Brain and Cognition*, Vol. 140, April.
- SIMONS, P. Metaphysics: definitions and divisions. In: JAEGWON, K, Ernest Sosa & Gary S. Rosenkrantz (eds.), *A companion to metaphysics*. 2 ed. Wiley-Blackwell, 2009, p. 413-15.

- TRABATTONI, G. *Attualità di Platone*. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci. Milano: Vita e pensiero, 2009.
- UNTERSTEINER, Mario (2009), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Milano: Bompiani, 2009.
- VAN INWAGEN, P. *Metaphysics*. 3 ed. London-New York: Routledge, 2008.
- VASSALLO, N. *Teoria della conoscenza*. Roma: Laterza, 2003.
- VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Laterza, 2007.
- VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi, 2003.
- WILSON, D., Sperber, D. Relevance theory. In: HORN, L. R., WARD, G. (eds.) *The handbook of pragmatics*. Blackwell, 2004, p. 607-632.