

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1622>

Mímesis and Prâxis: Republic I, II, III and X

Mímesis y prâxis: República I, II, III y X

Ariel Vecchio

Universidad Nacional de San Martín

Argentina

avecchio@unsam.edu.ar

Recibido: 21 – 10 – 2019.

Aceptado: 15 – 02 - 2020.

Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper presents an updated reading of the Platonic confrontation of *Republic* I, II, III and X with poets. Specifically, opposing the traditional readings that tend to focus on the ontological plane, this writing will investigate the Platonic warning about the plasticity and, consequently, the functionality of images. It is proposed as a contribution to redirect the criticism of poets to one of the central topics of *Rep.*, the tension between appearance and reality, to account for their connection with the forms of (self)deception in $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. In this sense, the objective is to show that the capacity of myths to form character and the social imaginary, as a dispositive of power, is anchored in the types of access and the ways of knowing that guide $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. This will then allow us to rethink a current topic: the capacity of $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$, in a broad sense, to produce subjects and social values, as well as the ways of practical knowledge.

Keywords: myth; image; Plato; *prâxis*; *mímesis*.

Resumen

El presente escrito presenta una lectura actualizada de la confrontación platónica de *República* I, II, III y X con los poetas. Específicamente, frente a las lecturas tradicionales que tienden a focalizar el plano ontológico, este escrito indagará en la advertencia platónica sobre la plasticidad y, por ende, funcionalidad de las imágenes. Se propone como aporte reconducir la crítica de los poetas a uno de los tópicos centrales de *Rep.*, la tensión entre apariencia y realidad, para dar cuenta de su conexión con las formas de (auto)engaño en la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. En este sentido, el objetivo es mostrar que la capacidad de los mitos para formar el carácter y el imaginario social, como un dispositivo de poder, se ancla en los tipos de accesos y los modos de saber que orientan la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Esto nos permitirá entonces repensar un tópico aún actual: la capacidad de los $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$, en un sentido amplio, para producir sujetos y valores sociales, así como formas de saber práctico.

Palabras clave: mito; imagen; Platón; *prâxis*, *mímesis*.

Introducción¹

El tratamiento platónico de la μίμησις ha sido limitado tradicionalmente, a partir de un pasaje clave de *Rep.* (X, 596a-602b), a un problema del orden ontológico: los μιμήματα serían objetos terciarios (copia de copia) en la jerarquía ontológica. Según esta interpretación, la actividad mimética, sin distinción alguna, no sería más que imitación servil. En este sentido, Belfiore (1984) afirma, por un lado, que en *Rep.* III y X se presenta una teoría de la imitación de las artes visuales y poéticas, y, por otro, remarca muchas características compartidas por ellas,² a partir de lo cual sostiene que Platón distingue un sentido general (μίμησις) y otro técnico (μιμητικὴ τέχνη), pero enfatiza que el ataque se debe a que se producen εἰδωλα sin conocimiento.

Ahora bien, Tate (1928) puso de relieve el valor funcional de la μίμησις, siguiendo su veta político-educativa, al resaltar que el μίμημα tiene la capacidad tanto de dar acceso a las doctrinas verdaderas como de imprimir cualidades sobre el carácter de los jóvenes. De este modo, destacó el carácter performativo de la poesía mimética y, por ende, su utilidad o peligrosidad de cara a la educación, la ética y la política.³ En esta línea, Asmis (1992) analiza, por un lado, el libro X de *Rep.* y, por otro, *Leyes* para poner de manifiesto que la crítica platónica es conciliadora, pues admite un tipo de poesía políticamente correcta. Esta

¹ Agradezco profundamente a los revisores anónimos por sus recomendaciones, que permitieron que el texto sea más preciso tanto en contenido como en forma. Además, agradezco al Dr. A. Vigo (UNAV) por sus comentarios en aspectos decisivos. Resta por destacar que algunos elementos de este artículo han sido presentados y discutidos en el Simposio “Mito y violencia en el mundo clásico y sus lecturas contemporáneas”, organizado por el Dr. Hugo F. Bauzá, Director Académico del Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

² Cfr. Nehamas (1982). Brancacci (2013, p. 213) afirma que, en los libros II y III, el análisis se aplica al papel positivo de la poesía y la música en la formación del alma. En cambio, en el libro X no se estudia su condición de posibilidad, sino la cosa en sí tras el estudio ontológico, psicológico y pragmático desarrollado a lo largo de la obra.

³ La tesis principal de Tate es que existen de dos tipos de μίμησις: uno malo, por el cual la poesía es desterrada; otro bueno, por el cual la poesía es aceptada. Contra esta tesis, cfr. Nehamas (1982).

tensión entre aceptación y rechazo se debe, afirma Asmis, a que tanto los poetas como los legisladores son “creadores” (ποιηταί) e “imitadores” (μιμηταί) de los valores morales, lo cual los convierte en rivales en la configuración o representación de los códigos de conducta de la πόλις. En una palabra, la autora pone de manifiesto que Platón concibe al poeta principalmente como un productor de códigos de conducta y ya no como un mero artesano de objetos ontológicamente degradados. Esto se debe a que la educación por medio de la palabra poética en el programa político de la Πολιτεία cumple un papel central, dado que se trata de la formación no solo de los guardianes, sino de cada uno de los estratos cívico-socioculturales que conforman la ciudad ideal bajo el principio regulativo de que, en ella, cada individuo, cada grupo social, cumple su propia función, cuyo resultado general sería la unidad orgánica de la ciudad (cfr. *Rep.* 346d y 370a-c; *Timeo* 17c).⁴

En línea con esta indagación ético-política, donde se pone el acento en el aspecto teleológico de la actividad mimética, Soares (2004) desarrolla un análisis actualizado que pone a la luz el poder de influencia de la producción mimética discursiva sobre los espectadores. En un trabajo reciente, Castillo Merlo (2016) da cuenta de que la tematización platónica comprime perspectivas complementarias y, a la vez, enfatiza, en sede ya no solo estética ni gnoseológica, sino también ético-política,

⁴ En *Rep.* se establece que cada uno es apto para realizar una única tarea, a su vez, en el momento propicio para desarrollarla. Por ello, cada uno trabaja en una única tarea, liberado de las demás ocupaciones, en el momento oportuno y según sus aptitudes naturales. De allí que se halle al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego (cfr. 379e y ss.). En este punto se conectan tres tópicos fundamentales en la filosofía platónica: la ontología, la ética y la búsqueda de la ἀρετή en sentido amplio (esto es, no restringido al ser humano) (cfr. X, 601d). Esto se debe a que lo que la cosa es conlleva un “en vistas de lo cual la cosa es” y “por medio de lo cual la cosa se realiza”, en sentido teleológico —cerrarse sobre sí, completándose—, de modo mejor o peor. De manera que el qué, su caracterología y el para qué están inherentemente vinculados: un individuo (o grupo), sea un útil o un ser animado, deviene excelente, si ejecuta correctamente la actividad por y para la cual es: del modo correspondiente según el fin. Para un ejemplo, cfr. *Rep.* I, 353a y ss. o *Crát.* 390a-d. Remitimos también a las notas 8 y 28 del presente texto.

el surgimiento del problema de cómo el carácter (ἦθος) del ser humano es “moldeado” a través de las imágenes dichas.⁵

En relación con las imágenes, Sekimura (2009, pp. 43-52), tras llevar a cabo una distinción entre εἰκόν y φάντασμα, afirma que la perspectiva de la crítica al poeta se relaciona con la crítica al sofista, debido a que la producción de ambos se apoya sobre la técnica de hacer aparecer simulacros (φαντάσματα)⁶ y no imágenes (εἰκόνες). En otras palabras, ambos miméticos, a la manera del mago (γοῆς), productor de θαῦμα, desarrollan con sus dispositivos de espectáculo un juego preciso de φαντασῖαι que penetra en el oyente como si lo representado fuera lo real, para cumplir, de tal modo, su fin: engañar.⁷

En una palabra, el complejo tratamiento platónico de los simulacros poéticos posibilita, al menos, tres enfoques: 1) la perspectiva de su estatuto ontológico, 2) el de su producción, y 3) la perspectiva de su recepción, esto es, la asimilación.

A continuación presentaremos una interpretación sobre el problema de los mitos-imágenes en *República* I, II, III y X desde la perspectiva de la recepción. Específicamente, nos centraremos en la advertencia platónica sobre la plasticidad y, por ende, funcionalidad del mito como dispositivo de poder a partir del cual se forma el carácter de los ciudadanos.⁸

Ahora bien, es conveniente enmarcar esta línea interpretativa en el asunto central de *Rep.*, esto es, utilizando los términos de Wieland (1996):

⁵ En los últimos años se ha dado lugar a trabajos sobre el uso platónico de la μῆσις —la composición del marco narrativo, el diálogo, la caracterización, etc.— como vía de acceso no solo a la comprensión platónica del término, sino también a la propia filosofía platónica. Para un análisis de la tensión entre la teoría y la práctica narrativa en Platón, cfr. Halliwell (2009). Para un estudio sobre la práctica mimética en Platón y su papel formativo en relación con lector, cfr. Blondell (2014). Además, Johnson (1998), Blondell (2002) y Morgan (2004).

⁶ Para un análisis del término φαντασία en el pensamiento antiguo, cfr. Sheppard (2014). Dentro del marco de la relación entre percepción (αἴσθησις), representación (φαντασία) y acción (πρᾶξις) tanto en Aristóteles como en Platón, cfr. Boeri (2007, pp. 87-144 y 209-266).

⁷ Para la definición de la producción mimética de los sofistas, cfr. *Sof.* 265e-268d y Vasiliu (2012).

⁸ Lo cual podría dar sentido a que la dimensión estética esté sujeta a la dimensión ética de la poesía, dado que cada individuo debería ser educado de cara a su función propia (remitimos a la nota 4). Para el vínculo entre παιδεία y οἰκιοπραγία, cfr. Brancacci (2013, pp. 201-203) y Sekimura (2009).

un problema de filosofía práctica. No solo cuál es el saber que orienta la *πρᾶξις*, cómo los agentes se abren a determinadas experiencias de sentido, qué vínculo hay entre norma y situación particular desde una perspectiva teórica, etc., sino también cómo alcanzarlo y producir modificaciones a través de él. En términos de Platón:

[...] debemos investigar [σκεπτέον] mejor [βέλτιον]:
pues, no es un discurso sobre cosas fortuitas
[ἐπιτυχόντος], sino sobre de qué manera es menester
vivir [περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ᾗ] (352d).⁹

La pregunta inicial, “¿qué es la justicia?” —originariamente sobre el obrar individual y luego proyectada al nivel político (libros I y II) para retornar a aquel (IX, 591d-592c)—, no tiene un alcance exclusivamente teórico, sino que Platón busca una respuesta que motive y guíe el obrar, como también dar cuenta de determinados modos de comprender del agente en sede de trato práctico. Como sostiene Mas (2009, pp. 17-19), quien sigue a Wieland (1999): “el problema de Platón consiste en determinar el contenido de la norma y el verdadero interés del sujeto que actúa de tal modo que, dada una adecuada intelección tanto de la norma como del interés, no se le planteen problemas de motivación”. Ahora bien, Platón pone en evidencia que tanto quien conoce realmente (en este caso) la justicia como quien solo accede a su apariencia actúan con base en un paradigma que motiva el obrar.

En este sentido, no es anecdótico que la crítica de los poetas sea presentada en conexión con el fenómeno base del obrar, esto es, la tensión entre conocer realmente y en apariencias. Desde esta perspectiva, Mas (2009, p. 18) afirma acertadamente (aunque no desarrolle esta conexión): “la *República* es en gran medida, entre otras muchas cosas, un sutilísimo análisis de las formas y estrategias del engaño y autoengaño, sobre su necesidad, pertinencia e impertinencia”.

Entonces, el objetivo central del artículo, no siempre adecuadamente atendido en la bibliografía especializada, es reconducir, con base en una metodología hermenéutico-filológica aplicada al texto fuente, el

⁹ Las traducciones son nuestras. Para un estudio de este pasaje y el uso de *χρῆ* y su campo semántico, cfr. Merker (2011, pp. 21-76). Esta frase es empleada también en el marco de una reflexión sobre la opción de un modo de vida, donde se contrapone el fin de la retórica y la filosofía. Cfr. *Gorgias* 500a-e y su variante *πῶς βιωτέον* en 492d.

tratamiento de la μίμησις a la tensión presentada por Platón desde el inicio de *Rep.* entre parecer y ser, y sus posibles formas de (auto)engaño, para comprender de manera orientada tanto su complejidad y, por momentos, ambigüedad, como la “rehabilitación práctica” de la poesía, en la cual se trata de gestionar la tensión en sus formas adecuadas.

Este enfoque propuesto nos permitirá seguir el entramado conceptual y temático del problema base y, por ende, enmarcar en un horizonte más amplio la crítica de los poetas, sus planos y constituyentes. A su vez, nos dará oportunidad de reinterpretar la crítica platónica de los poetas de cara a un tópico actual.¹⁰ la capacidad —y gestión— de los εἶδωλα para producir sujetos éticos y su imaginario político, entendido como la red simbólica compartida, y los tipos de saber impresos en el marco educativo.

El problema de la apariencia: de lo epistémico-ontológico a lo ético-político

γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ.
Platón, *Rep.* 413c

Es habitual ubicar la crítica platónica de los poetas en *Rep.* II, III y X.¹¹ Ahora bien, el tópico de la producción de apariencias y su potencial autoengaño, según intentaremos mostrar a partir de a un análisis terminológico y la construcción de su campo semántico, recorre varios momentos de la obra, puesto que para Platón es central en el programa de su Πολιτεία —i. e. sistema político-social en sentido amplio—: las apariencias están involucradas en el proceso de formación del ἦθος y, por ende, de la psicología humana, tanto en su acceso individual a la πρᾶξις como en el nivel político-organizativo.

A modo de resumen, presentaremos a continuación tres momentos de tensión entre apariencia y realidad:

¹⁰ En esta última línea, Cerri (2007) abre un punto de contacto, actualizando la temática, entre los cambios tecnológicos actuales en materia de comunicación y el que experimentó la antigua Grecia entre los siglos V y IV, esto es, el paso de una cultura oral a una escritural. Específicamente sobre Platón en cuanto escritor y compositor poético, y la revalorización de este aspecto para un análisis filosófico, cfr. Tanner (2010) y en especial Wieland (1991). Además, cfr. Janaway (1995).

¹¹ Para un breve estado de la cuestión, cfr. Vecchio (2016, pp. 1-8).

1) En el debate sobre la definición de la justicia. Desde el inicio de *Rep.*, Platón pone en escena la tensión entre apariencia y realidad en sus dimensiones ontológica, epistemológica y ética, lo cual será conectado con el tratamiento de la poesía y los poetas. En primer lugar, en el libro I Sócrates le pregunta a Polemarco cuáles son los amigos: o bien aquellos que a cada uno (ἐκάστῳ) parecen buenos (δοκοῦντας), o aquellos que son buenos aunque no lo parezcan (ὄντας - μὴ δοκῶσι). Tal distinción es clave debido a que los seres humanos yerran (ἀμαρτάνουσιν), justamente, en la apreciación:

—¿Dices que son amigos los que a cada uno parecen buenos, o bien quienes son buenos aunque no lo parezcan, y de la misma manera los injustos? —Es razonable —dijo— amar a los que se *considerare* [ἡγήται] buenos, y odiar a los que se *considerare* malos. —¿Acaso ciertamente no yerran los hombres sobre esto, de modo que les parece que muchos son buenos no siéndolo, y muchos lo contrario? —Yerran. —Entonces, para ellos los buenos *son* enemigos y los malos, amigos (I, 334c; el resaltado es mío).

En otras palabras, Platón pone en escena, aunque no de manera directa, el acceso originario al mundo de la προᾶξις humana, el trato directo con los entes, donde el agente percibe las cosas de *cierta manera*, y muestra que está inserto en el marco de la tensión entre apariencia y realidad, lo que trae como consecuencia, desde la perspectiva platónica, la necesidad de desarrollar una habilidad para, mediante criterios adecuados, guiar dicho trato con el mundo circundante y, de este modo, no dar inmediato asentimiento al plano perceptual. En el trato directo con los entes —por excelencia con otros seres humanos, capaces de fingir o hacerse pasar por lo que no son— se abre un campo interpretativo en el que el agente puede acertar, esto es, ser competente de manera efectiva en el trato con el caso o no. Razón por la cual en el texto platónico se afirma que es necesario considerar amigo al que *parece* y *es* bueno (δοκοῦντα - ὄντα), mientras que, en cuanto al que *parece* bueno pero *no es* bueno (δοκοῦντα - ὄντα μὴ), habría que considerar que parece amigo sin serlo (δοκεῖν - μὴ εἶναι). En uno y otro caso se pone en juego el límite del asentimiento. Es decir: mientras que en el primero aquello experimentado por el agente, el conocimiento de orientación que media y las notas del objeto coinciden, en el segundo, en cambio,

el acierto tiene doble dirección: dar certeza de que parece bueno desde el plano sensitivo y, al mismo tiempo, desde el plano judicativo de que los atributos de su apariencia no coinciden con los reales —piénsese en el ejemplo típico del remo debajo del agua—. Luego concluye que es necesario hacer el bien a quien *es* bueno y perjudicar, siguiendo la definición de Polemarco, al enemigo que *es* malo (I, 334b-335b).

En segundo lugar, en el libro II (357a y ss.), donde, entre otros asuntos, se debate sobre si es mejor ser justo o injusto, se tematiza también el conflicto entre parecer (δοκεῖν) y ser verdaderamente (εἶναι ἀληθῶς)¹² como un tópico que comprime los planos ontológico, epistemológico

¹² En la propia pregunta que Glaucón le realiza a Sócrates subyace también la tensión entre apariencia y realidad: “Oh Sócrates, ¿cuál de las dos deseas: *parecer* (δοκεῖν) estar persuadidos o estar convencidos por lo tanto *verdaderamente* (ἀληθῶς) de que en todo sentido es mejor ser justo o injusto?” (357a-b). El resaltado es nuestro. Al respecto, cfr. Boeri (2007, p. 65). En la fórmula “εἶναι ἀληθῶς” es necesario remarcar el valor del adverbio, pues cobra suma importancia en el tratamiento de la producción de imágenes discursivas. Para el valor ontológico de la imagen, mezcla de ser y no ser, cfr. *Sof.* 240a y ss. En tal contexto se define al sofista como productor de imágenes, esto es, figuras semejantes a lo verdadero y, por ende, entidades que son (existen), pero que *no* son *verdaderamente*. El sofista —válido para nuestro caso, los poetas— manipula el ser y el no ser, y hace uso de la semejanza, que es el género más resbaladizo (cfr. *Sof.* 231a; en esta línea, cfr. *Lis.* 217d). La tensión entre apariencia y realidad, y la opción por el modo de vida que le corresponde a cada uno, constituyen un tópico de gran alcance en los diálogos platónicos; de hecho, por ejemplo, sobre la base de ella lleva a cabo también la crítica de cierta retórica y de la poesía, definida en tal contexto como oratoria popular de tipo retórico (cfr. *Gorgias* 502a-d, 520b y 527b-d). En este marco, los poetas se comportan de cierta manera como los oradores en la medida en que su fin es complacer a los ciudadanos en lugar de apuntar al mayor bien, esto es, hacerlos mejores (cfr. *Gorg.* 501e-503a). Como veremos, Platón afirma en *Rep.* 378b-e que se debe poner el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto con vistas a la excelencia. Opera, pues, un cambio de finalidad de la poesía: del placer a la excelencia. Esto se debe a que la educación por medio de la poesía tiene la capacidad de moldear el carácter del individuo, esto es, imprimirle un tipo de imagen de la virtud práctica. Razón por la cual es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados, cuyo ejemplo es la θεολογία positiva (cfr. 379b-382a), para que los individuos, tras el proceso de habituación, no sean formados bajo una matriz que no sea afín a cierta comprensión de la virtud práctica conforme a la función propia, la cual, en Platón, no está dissociada del ámbito político-

y ético. En tal contexto, a partir del mito de Giges, Glaucón pone en evidencia que el justo obraría como el injusto, puesto que cometer injusticias brinda en lo individual mayores beneficios (cfr. II, 360a-d). A continuación, Glaucón plantea el argumento de dos hombres (cfr. II, 360e y ss.): uno que es justo con apariencia de injusto, y otro que es injusto con apariencia de justo, y pone a prueba cuál de los dos es más feliz.

Por una parte, se da cuenta de la necesidad de que el hombre injusto actúe como los artesanos hábiles (δεινοί), que deben discriminar las cosas posibles (δυνατά) de las imposibles (τὰ ἀδύνατα) para embarcarse exclusivamente en iniciativas que sean realizables y, de este modo, no ser descubiertos. De manera que si desea ser excesivamente injusto (cfr. II, 361a) será necesario que las lleve a cabo correctamente (ὀρθῶς) para no ser descubierto en su injusticia. De tal modo, no tendría fama de injusto, apariencia, y, así, lo sería en el más alto grado, pues “la más alta injusticia es parecer justo, no siéndolo” (δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα, 361a). Esta apariencia de justo le brindará todo tipo de beneficios: será provisto para llevar una vida mejor que la del justo, como veremos, por dioses y hombres (cfr. II, 362b-d). Según interpretamos, conectado con lo visto líneas arriba, el injusto que obre de tal modo será aquel que sea capaz de componer una apariencia de X de tal modo que los agentes que traten con él en el ámbito inmediato yerren en la apreciación, esto es, confundan el plano perceptivo con el judicativo, cometan un paralogsismo al juzgar que *es* X porque *parece* X.

Por otra parte, debido a que no es evidente si el hombre justo obra de tal manera por la justicia o por sus honores y recompensas, deberá quitársele el parecer justo (τὸ δοκεῖν) con el fin de que, vedada la imagen, se desoculte el verdadero fin (cfr. II, 361b). Aún más: es necesario que, sin cometer injusticias, tenga la mayor fama (δόξαν) de injusto para probar su consagración a la justicia durante toda la vida. De lo cual Glaucón deriva, con cierta ironía, que a causa de que el hombre injusto no desea parecer injusto (οὐ δοκεῖν), sino serlo (εἶναι), se ajusta más a la verdad (ἀληθείας) (cfr. II, 362b). El justo, en cambio, tras ser mal reputado (κακοδοξίας) y castigado con todo tipo de torturas por su apariencia de injusto, aprenderá que es menester no ser justo (οὐκ εἶναι), sino parecerlo (δοκεῖν) (cfr. II, 362a), lo cual se debe, insistimos, a que los

comunitario. Para un ejemplo de una reconfiguración platónica del sentido del Hades, en este caso en relación con la educación del filósofo, cfr. *Fedón* 80d y ss.

agentes tienden a cometer el paralogismo de juzgar que *Y es X* porque *Y parece X*, pero, a su vez, a partir de este error categorial, se deriva un tipo de orientación práctica hacia *Y* al juzgarlo *X*. En suma, previo a la crítica de los poetas —quienes tratan con las imágenes— y, en especial, los miméticos —quienes hablan “como siendo otro”—, Platón pone a la luz las relaciones entre ontología, epistemología y ética en el marco de la tensión entre apariencia y realidad en sede práctica.

Adimanto, por su parte, hace ingresar y pone en el centro de la escena los relatos de los poetas y evidencia que afectarán el alma de los jóvenes con determinado paradigma (cfr. 365a): conforme a lo que ellos narran, por ser (ὄντι) justo sin parecerlo (μὴ δοκῶ) no se obtendrá ventaja, pero por ser injusto habiéndose procurado fama (δόξαν) de justo se esperará una vida digna de dioses. De manera que, aunque inicialmente intente posicionarse en la tesis contraria a Glaucón (cfr. 366d), concluye, en un pasaje rico terminológicamente, en la misma línea:

[...] puesto que, como los sabios me lo hacen visible, “el parecer” [τὸ δοκεῖν] obliga por fuerza [βιάται] a la verdad [ἀλάθειαν] y es señor de la felicidad [κύριον εὐδαιμονίας], por esto uno debe dedicarse a ello por completo [ὅλως]. Uno debe trazar [περιγραπτέον] a su alrededor una mera ilusión de excelencia [σκιαγραφίαν ἀρετῆς], como las puertas principales y las apariencias exteriores (II 365c).¹³

¹³ Incluso hay maestros que enseñan una sabiduría adecuada para tales fines en asambleas y juicios (cfr. *Rep.* II, 365d). La σκιαγραφία es una técnica que produce una impresión de relieve, esto es, mediante el juego de colores y sombras desde un determinado punto de distancia genera una ilusión en la vista del espectador. Sekimura (2009) dedica un capítulo especial al estudio de las artes de la representación en el mundo griego, entre las cuales se encuentra la σκιαγραφία. Platón utiliza este término en el contexto de la tensión entre parecer y ser verdaderamente, lo cual no es anecdótico, pues se dice que, si la apariencia vence a la verdad, es necesario producir alrededor de uno una apariencia de excelencia, es decir, hacer una σκιαγραφία de excelencia, un juego de sombras y contornos cuyo conjunto organizado, visto desde determinada posición, proyecte la impresión de excelencia. Sekimura traduce este término como “pintura que engaña al ojo”, y afirma que este sentido es el que le permite a Platón vincular la σκιαγραφία con la φανταστική, pues ambas convergen en producir simulacros y engañar al espectador. A su vez, vincula la σκιαγραφία

2) En el tratamiento específico sobre los poetas. Si trasladamos este análisis hacia la producción del poeta, revelaremos que también subyace el conflicto entablado entre el parecer y el ser verdaderamente, con especial énfasis en lo tocante a la μίμησις. Lo que se pone en juego aquí es el lugar que toma la apariencia dentro del ámbito de producción lingüística, en este caso, poética, y su nocividad o utilidad cara a los fines formativos, pues, para Platón, el uso útil de la apariencia tiene como fin último la unidad o armonía psíquica y política.

Como es sabido, Platón (cfr. III, 392e-394a)¹⁴ establece tres clases de λέξις poética: por un lado, la narración simple sin μίμησις (cfr. III, 394b), que es aquella en la cual el narrador expone el discurso no como si fuera el personaje, sino *como uno mismo*, esto es, jamás ocultándose (μηδαμοῦ ἑαυτὸν ἀποκρύπτειτο); por otro, la narración mediante μίμησις, en la cual el poeta se presenta *como siendo algún otro* (ὥς τις ἄλλος ὢν); por último, una mixta.

Según nuestra interpretación, la verdadera polarización se da entre las dos primeras. De ello podemos decir que, por un lado, el punto nodal de esta distinción es el uso modal del “como si”, y, por otro, que la μίμησις, en su sentido de representación o personificación, se vincula con el modo de tratar con las apariencias y tomarlas atemáticamente como si fueran lo que es, tal como hemos visto en 1). La búsqueda del asemejarse (τό ὁμοιοῦν) en la apariencia uno mismo a otro (ἑαυτὸν ἄλλῳ), sin serlo, como en el caso del libro II, es propia del ocultamiento de la actividad mimética (μιμεῖσθαί)¹⁵ y su efectividad se apoya en el modo en que los espectadores están orientados al mundo.

con la situación de los prisioneros de la caverna: en la proyección de sombras los prisioneros, en plena pasividad, ignoran los mecanismos de producción de la proyección de las sombras, del mismo modo que los espectadores frente a las intervenciones de los poetas. En este marco, la σκιά, la sombra, no es la imagen de otra cosa, de un modelo, sino aquello que se toma por la cosa real. Este teatro de simulaciones es una máquina de producir ilusiones sobre el espectador, es decir, cautiva y modifica al espectador, quien deviene en un alienado. Según Sekimura la estructura del espectáculo de simulacros pone en evidencia el efecto mental producido y la *puissance* que ejerce la técnica de la μίμησις sobre el alma humana.

¹⁴ También Aristóteles tematiza este valor de la actividad mimética (cfr. *Poét.* 1448a20).

¹⁵ Cfr. Jérôme (2013). Platón sostiene que es conveniente estar siempre en guardia respecto de las semejanzas, pues es el género más resbaladizo (cfr. *Sof.*

3) En la clasificación tanto de los objetos de una producción como de los agentes (cfr. X, 597a-e) está latente, del mismo modo, la tensión entre el ser verdaderamente y el parecer.

En primer lugar, presenta tres tipos de producciones (cfr. X, 597b): I) la esencial, que está en la naturaleza, identificada con la Idea; II) el objeto producido por el artesano, y III) la apariencia que realiza el pintor. En segundo lugar, clasifica los tres tipos de agentes (cfr. X 597c-d), relacionados respectivamente con aquellas producciones: I) la divinidad, que es procreadora (φυτουργόν) de las Ideas, que son lo realmente existente; II) el carpintero, considerado un demiurgo (δημιουργόν), y III) el pintor, que es un mero “mimético” de lo que aquellos son demiurgos, hacedores (μιμητής οὐ ἐκεῖνοι δημιουργοί) (cfr. X 597d-e).¹⁶ Evidentemente hay en esta clasificación una jerarquía ontológica: la pintura, como ejemplo de actividad mimética, está alejada en la escala ontológica jerárquica de lo que es, por lo cual su agente se dedica a una actividad que por su propia definición está degradada (cfr. X, 596a-602b).¹⁷ En esta línea, Sócrates pregunta retóricamente:

¿Crees, ciertamente, que si alguien fuera capaz de producir ambas, lo que será representado [μιμηθισόμενον] y su apariencia [εἶδωλον], se entregaría él mismo a la producción [δημιουργία] de apariencias [εἰδώλων] para dedicarse seriamente [σπουδάζειν] a ello y colocarlo a la cabeza de su propia vida por considerarlo óptimo (X, 599a-b)?

En otros términos, nadie que tenga la capacidad para crear (δύναιτο ποιεῖν) lo que es representado se dedicaría a la actividad degradada, ontológicamente hablando, de la producción de apariencias. Como hemos visto, la Idea, lo que es realmente, no podría ser creada por

231a y *Crátilo* 432b-c). El problema de base es que, además del peso ontológico de la distinción entre apariencia y realidad, la semejanza abre un problema en el ámbito de la percepción. Como afirma White (2002), se suele distinguir entre epistemología y ontología, pero en Platón se deben tomar en conjunto — agregamos: junto a la ética —.

¹⁶ En X, 599a-b considera la acción del poeta como δημιουργία.

¹⁷ Para el uso positivo de la metáfora de los pintores, cfr. II, 472d y en especial VI, 500e — donde se habla de los pintores que hacen uso del paradigma divino para representar la ciudad, esto es, los filósofos — y 501c.

ningún artesano (cfr. X, 596c), menos aún por un poeta, cuya actividad es comparada con un espejo (κάτοπτρον): muestra las cosas en sus apariencias (φαινόμενα), no en lo que son verdaderamente¹⁸ (οὐ ὄντα τῇ ἀληθείᾳ) (cfr. X, 596d-e). Platón profundiza aún más la crítica: en la actividad mimética no se “reproduce” el objeto con relación a lo que es (πρὸς τὸ ὄν), tal como es (ὥς ἔχει), sino con relación a lo que aparece (πρὸς τὸ φαινόμενον), tal como aparece (ὥς φαίνεται), es decir, la apariencia (φαντάσματος)¹⁹ (cfr. X, 598b). El poeta, en consecuencia, crea apariencias (εἰδώλων) por medio de nombres y verbos conjugados por medio del metro, el ritmo y la armonía. A decir verdad, el creador de apariencia (ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής) y, dentro de tales miméticos, el poeta no conocen lo que es (τοῦ ὄντος), sino que su acceso queda restringido al plano de la apariencia, lo que parece (τοῦ φαινομένου) (cfr. X, 601b). Por lo cual no tendrá ni ciencia (ἐπιστήμην) ni opinión recta (δόξαν ὀρθήν) respecto de *lo que es*. De manera que los poetas crearán sus exposiciones conforme a lo que a la multitud (τοῖς πολλοῖς) le *parece* cosa bella (φαίνεται καλὸν εἶναι) (cfr. X, 602 a-b), no conforme a una simetría de las cosas mismas (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 99-104). Ahora bien, esto tiene otra consecuencia no siempre atendida: lo que le parece a la multitud, como hemos visto anteriormente, no es criterio adecuado, dado que los agentes tienden a tomar lo que parece por lo que es. Al respecto, Sekimura (2009, pp. 40-41) sostiene que lo principal en el análisis de la triada idea-objeto-apariencia no es únicamente el punto de vista ontológico,²⁰ pues esto es simplemente insuficiente para

¹⁸ En lugar de contraponer “parecer” (δοκεῖν) y “ser verdaderamente” (εἶναι ἀληθῶς), en este caso contrapone “apariencias” (φαινόμενα) y “lo que son realmente” (ὄντα... τῇ ἀληθείᾳ). Por el momento, traducimos los cognados de δοκεῖν, εἶδωλον y φάντασμα por “apariencia” o “imagen” indistintamente. A continuación presentaremos la distinción de Sekimura (2009).

¹⁹ La argumentación desplegada desde X, 598b hasta 599a es en extremo elocuente desde la perspectiva de la semántica griega. Presentamos algunos pares de términos que construyen el campo semántico de la crítica platónica:

Ser verdaderamente

εἶναι ἀληθῶς

ἀλήθεια

τὸ ὄν

ὥς ἔχει

Parecer

δοκεῖν

εἰκὼν – φάντασμα

τὸ φαινόμενον

ὥς φαίνεται

²⁰ Brisson (2005) distingue netamente el plano ontológico en el libro X de los planos ético y político en los libros II y III. En el apartado sobre el libro

comprender el arte mimético: no es suficiente el análisis objetivo, es necesario además el análisis subjetivo, esto es, el modo de apropiación del espectador y la imagen mental producida (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 138-150), y, como adelantamos, sus consecuencias en las órbitas ética y política (cfr. Merlo Castillo, 2016, p. 50).²¹

En esta línea, en un análisis que combina el *Sof.* y *Rep.*, Sekimura (2009, pp. 21-35) propone una distinción terminológica dentro del ámbito de la producción de εἶδωλα: por un lado, el εἰκών, imagen, que tiene una conexión proporcional con un modelo X (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 103-104), y, por otro, el simulacro, φάντασμα, que es una apariencia ilusoria o engañosa. Sostiene además que Platón se ve

X afirma que Platón lleva allí la discusión al plano ontológico. Ahora bien, el plano ontológico en la crítica platónica no está desvinculado de los planos epistemológicos y ético-políticos. De hecho, Brisson, en su análisis ontológico, conecta dicha discusión con la “decadencia de la ciudad” (2005, pp. 33-34).

²¹ Una vez más, el punto subjetivo abriría toda una línea de indagación sobre el problema epistemológico entre percepción, conocimiento y acción. En 602c-d se sostiene que las mismas cosas parecen curvas o rectas según se las contemple dentro del agua o fuera de ésta, o cóncavas y convexas por el error de la vista. En este marco Sócrates sostiene que en el alma se da este tipo de ταραχή y que precisamente a estos παθήματα de la naturaleza (τῆς φύσεως) que se dan en el ser humano apunta la σκιαγραφία. Por ello, a continuación, sostiene que en nada se alejan la σκιαγραφία, la θαυμαστοποιία y todos los artificios de tal clase (αἱ ἄλλαι πολλὰι τοιαῦται μηχαναί) de la γοητεία (cfr. VII, 523b). En cambio, afirma que el medir, el contar y el pesar se han acreditado como los auxiliares para evitar el error. En términos del *Prot.* (357a), la técnica métrica (μετρικὴ τέχνη), que es ciencia y técnica, es la que dota al agente de προᾶξις de la recta elección del placer y el dolor, esto es, cumple la función de determinar la correcta acción, pues al mostrar lo verdadero (δηλώσασα τὸ ἀληθές) genera poseer una ψυχὴ serena que habite (μένουσα) en la verdad (τῷ ἀληθεῖ). Es decir, ella es la mejor garantía de la conducta y, a su vez, un φάρμακον para la δύναμις de las apariencias, las cuales engañan y hacen cambiar muchas veces de opinión y, por ende, generan arrepentimiento en las acciones y elecciones. Es decir, las apariencias generan un carácter débil, fluctuante, de cambio constante de opiniones (cfr. 356d y, de Aristóteles, *Fís.* VIII, 3, 256a29, donde la φαντασία y la δόξα son presentadas como κινήσεις τινές). Una mirada de conjunto de *Rep.* podría mostrar que en ella se trata de dar con una educación que permita que el ser humano se baste a sí mismo (αὐτάρκης) en lo tocante a vivir bien (τὸ εὖ ζῆν) (cfr. 387d-e). Además, para el juego del autogobierno o ser gobernado por otro y el conocimiento, cfr. *Lis.* 208a-210b.

obligado a redefinir el estatuto ontológico de la apariencia, que es el estrato común entre la imagen y el simulacro. Ahora bien, la puesta en cuestión del simulacro tiene como fuente el poder de influjo, como intentamos mostrar, en su recepción, y puntualmente se debe a que se apoya en proporciones no vinculantes con un modelo, sino de cara a la perspectiva del espectador: afirma, pues, que la técnica φανταστική es una ἀπατητική.²² De allí que según su interpretación el conflicto de Platón con los sofistas y poetas, tanto el *Sof.* como *Rep.* tienen como hilo conductor la distinción fundamental entre apariencia y realidad, específicamente el arte de producir imágenes-simulacros y su eficacia en la recepción (2009, p. 217). A su vez, tanto Grube (1987, p. 282) como Brancacci (2013, p. 206) sostienen que la μίμησις platónica no puede ser comprendida en su totalidad sin tener en cuenta su valor asimilativo, pues ella no solo es un hecho artístico desvinculado, sino que, una vez más, se traduce en acciones, y por ende es susceptible de una crítica moral. Si bien es cierto que la crítica a las imágenes tiene su aspecto de verdad, es necesario remarcar que el correlato de la capacidad de las imágenes es la tendencia práctica de los agentes a dar crédito de modo inmediato a las apariencias, tópico, según mostramos aquí, que atraviesa todo el marco del diálogo y es la fuente de reflexión de la necesidad de criterios normativos de acción, tal como hemos revelado desde el punto 1).

Entonces, la peligrosidad de los simulacros y, por ende, de aquellas

²² En su análisis del *Sof.*, Heidegger (2012) sostiene que Platón pone en el centro de la escena las condiciones de posibilidad de la comunicación con otros: el λέγειν καλῶς y el λέγειν μὴ καλῶς. A su vez, considera al primero como el modo auténtico del decir y al segundo como el modo inauténtico. En este modo inauténtico prima la ἀπάτη: la ilusión o engaño. Ahora bien, en la lectura heideggeriana, la ilusión o engaño tiene mayor éxito cuando las apariencias se posan sobre las cosas que se distinguen poco: el ser humano es más fácilmente engañado allí donde “vague”, allí donde reine el caos de las habladurías (*Gerede*), entendidas como el modo de ser de la caída en la cotidianidad, esto es, el *Man*. Remitimos a la nota anterior. Para la relación entre habladuría, carencia de fundamento, forma de interpretar propia de este fenómeno que oculta el acceso originario y genuino e impropiedad como modo eminente de estar-en-el-mundo, cfr. *SuZ* §35-38. Para el poder de encantamiento del εὖ λέγειν de la palabra retórico-poética, el cual cuenta con mucho tiempo de preparación, cfr. *Menéx.* 235a-d. Además, *Eutid.* 289e-290a y *Prot.* 315a-b.

disciplinas²³ que se centran, no en el ser verdaderamente —aspecto ontológico—, sino en la manipulación de las apariencias, está dada en el marco de la antropología platónica de *Rep.*, en el que, además ellas se dirigen hacia la fragilidad humana y develan la maleabilidad de la ψυχή (cfr. X, 602c-e)²⁴ y los errores categoriales, parallogismos, más comunes. En otras palabras, la producción poética-mimética (cfr. X, 601 a-b), sin un τύπος normativo correcto en función de a quién se esté educando y, fundamentalmente, para qué, produce un régimen perverso (κακὴν πολιτείαν ἐμποιεῖν) en el alma (τῇ ψυχῇ), puesto que complace (χαριζόμενον) su parte no intelectual (τῷ ἀνοήτῳ), que es, en términos platónicos, inactiva (ἀργὸν) y amiga de la debilidad de carácter (δελιῆς φίλον)(cfr. X, 605 b-c).

Con base en el simulacro, la poesía imitativa, por un lado, se dirige al placer (πρὸς ἡδονήν) (cfr. X, 607c) de la parte irracional del alma (cfr. *Gorgias* 501e-503a, *Leyes* 657b, 659b-c y 668a y ss.). Por otro, tiene la facultad de generar una compenetración en la realidad del τύπος representado: las imágenes miméticas, cuando son reiteradas durante largo tiempo desde la juventud, se instauran (καθίστανται, i. e. ‘poner abajo’) en el hábito y en la naturaleza (ἔθῃ τε καὶ φύσιν) en lo tocante al cuerpo, la voz y el pensamiento (σῶμα - φωνὰς - διάνοιαν) (cfr. III, 395c-d y I, 335c-d), razón por la cual Platón pone a la luz y pondera la funcionalidad de la μίμησις (398e) en detrimento del posible placer que podría suscitar. De lo contrario, según el lenguaje plástico de Platón, no solo riegan (ἄρδουσα) las cosas que deberían estar secas (αὐχμεῖν) —i. e. lo vinculado a lo apetitivo (ἐπιθυμητικῶν)—, sino que las instauran (καθίστησιν) como gobernantes (ἄρχοντα) cuando deberían ser gobernadas (ἄρχεσθαι) para devenir mejores (βελτίους) y más felices

²³ Siguiendo el método de la διαίρεσις, el sofista es definido por su actividad mimética, productora de imágenes, del siguiente modo: “Extr.: la actividad mimética propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de lo conjetural, del género simulativo de la técnica —no divina, sino humana— de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos: quien dijera que esta es realmente ‘la estirpe y la sangre’ del sofista, diría, según parece, la verdad máxima” (*Sof.* 268d).

²⁴ Para las partes del alma, cfr. X, 604b-605b y Cooper (2013). Sekimura (2009, p. 265) hace hincapié en la plasticidad el alma y remite a *Teet.* 191e9, donde se le asemeja a un bloque de cera.

(εὐδαιμονέστεροι) en lugar de peores y más infelices (ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων) (cfr. X, 606d).

De manera que la crítica platónica tiene una perspectiva ontológica, pero este plano, por cierto, no es conclusivo ni no vinculante, puesto que la creación poética es caracterizada, tal como hemos visto, como poseedora de un gran poder de seducción, razón por la cual, a su vez, conlleva un plano funcional que se ancla en el modo en el que los agentes se orientan al mundo de la *πραξις*. Al respecto, Grube (1987, p. 312) sostiene: “nadie ha creído más profundamente ni ha expresado con mayor insistencia la poderosa influencia que las artes ejercen sobre el desarrollo del alma humana”.

En términos de Platón: “estas mismas cosas por naturaleza (φύσει) tienen un determinado gran encantamiento (κίηλῃσιν)” (X, 601b). En esta línea, consideramos que Platón pone a la luz la necesidad de tener conciencia del encantamiento de la poesía y su influjo, en el marco educativo, sobre el ser humano, quien es seducido involuntariamente. En otros términos, reconduciendo el tópico de la poesía y en especial la mimética al trato no siempre adecuado del par apariencia-realidad, lo muy terrible (πάνδεινον) es que corrompe (λῶβᾶσθαι), a excepción de unos pocos, incluso a los hombres virtuosos (X, 605c) (cfr. Brancacci, 2013, pp. 209-211).

Posicionados ahora desde el plano funcional, la producción poética es central en la educación de los niños. Para Platón, la infancia, en calidad de origen (ἀρχή), es lo más importante: es el momento en que, más que en cualquier otro, se moldea (πλάττεται) y se marca (ἐνδύεται) con el τύπος que se desee estampar a cada uno (ὅν ἄν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω) (cfr. II, 377b y *Teet.* 191c). A su vez, advierte que el niño no es capaz de discernir (κρίνειν) qué es alegórico y qué no (ὑπόνοια καὶ ὁ μή), y las opiniones que a esa edad recibe son habitualmente las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas (378e).²⁵

²⁵ Como Platón, Aristóteles, en *EN* 1104b, afirma que es necesario ser educados desde jóvenes de cierto modo en relación con el placer y el dolor para devenir agentes correctos de *πραξις*. Sobre el carácter temporal de la educación de los niños de cara a la excelencia o el vicio, donde el acostumbramiento cumple un papel fundacional, cfr. Platón, *Rep.* I, 335b-d y III, 395b-d, y *Leyes* II 653a y ss., así como Arist. *EN* 1103b6-35.

En el proceso formativo-educativo hay, pues, afirma Platón, dos géneros de discursos (λόγων): uno verdadero (ἀληθές) y otro falso (ψεῦδος) (cfr. II, 377a). Lo importante es que, según Platón, ambos en conjunto son necesarios para la formación del niño (cfr. II, 376e-377b), pues su educación comienza en primer lugar (πρῶτον) narrándoles μῦθοι, cuyo conjunto es falso (ψεῦδος) aunque contengan algo verdadero (ἀληθῆ).²⁶ De allí que Platón insista en censurar el mentir “in-noblemente” (μὴ καλῶς ψεύδεται),²⁷ esto es, el modo. La acción de mentir o simular, de hacer uso de o gestionar la imágenes, no es censurada por sí misma (cfr. III, 414b y ss.). Antes bien, el propio filósofo considera que la mentira es, para los seres humanos (ἀνθρώποις), útil²⁸ (χρήσιμον)

²⁶ El siguiente paso de la educación será dado, en su debido momento, con los discursos verdaderos (cfr. II, 277a y ss.). Además, la crítica no apunta a que el mito esté compuesto de partes irracionales. De hecho, la θεολογία platónica es un ejemplo del aspecto positivo del mito. Cfr. Brancacci (2013, p. 202), Sekimura (2009, p. 274) y Teisserenc (2010, p. 257 y ss.).

²⁷ Cfr. II, 377 a-e. La censura recae en el modo (μὴ καλῶς) y no en la mentira en sentido propio. Platón mismo habla de las mentiras que llegan a ser necesarias dentro del programa educativo de la buena ciudad. Al respecto, Wieland (1989), en un artículo profundo, sostiene que la fundamentación racional del obrar humano tiene como marco la pregunta por la verdad, esto es, de qué modo puede referirse a sí mismo, alcanzar la autoconciencia. A su vez, afirma que ninguna instancia supraindividual es capaz de existir si no está presente, de alguna manera, en la conciencia de los que pertenecen a él. La pauta superior de la acción de las instancias políticas en *Rep.* es el cuidado de la unidad del Estado y la estabilidad de su existencia; por esta razón, no solo está permitido, sino incluso es indicado engañar y mentir a los ciudadanos. Según Wieland, el hecho de que el contexto de licencia del engaño esté en el marco de la crítica a los poetas no es anecdótico, sino intencional: no se apunta a que Homero y Hesíodo mientan, sino a que se trata de mentiras no bellas para ser mostradas (cfr. 377d): es menester representar a los dioses solamente como modelos que sirvan también para los hombres. En esta línea, concluye: por un lado, el autoengaño es una exigencia de la propia estructura del Estado, y, por otro, nunca concuerda el saber del Estado-modelo con el saber que es posible dentro de él. Por último, interpreta el autoconocimiento délfico como conocer los propios límites, actitud en excelencia de la cual los hombres acepten la opacidad de los fundamentos sobre los que descansa su existencia individual y política.

²⁸ Sobre el valor central de la utilidad, del uso, en el pensamiento platónico de *Rep.*, cfr. X, 601c-602a. En tal fragmento, Platón clasifica las artes

como una especie de remedio. Debido a que es un φάρμακον, siguiendo la metáfora platónica, debe ser manipulada por los conocedores, quienes poseen un saber de uso, no por los legos (cfr. III, 389b y, además, 342e y la comparación con la ιατρική τέχνη de 342a). Esta gestión tiene un doble nivel: a partir del origen fundacional, por ejemplo, el mito de los metales (415a y ss.), queda un residuo ineliminable de ocultamiento (norma constitutiva, nivel de los fundadores; cfr. 414c-d)) y, a su vez, se da cuenta de una gestión interna del ocultamiento (normas regulativas, nivel de los gobernantes; cfr. 389b-c).

En esta línea, no corresponde a los fundadores de la ciudad narrar mitos (μυθολογεῖν), sino conocer las pautas o tipos (τύπους) conforme a los cuales los poetas deben forjar sus relatos sin apartarse de ellos en sus creaciones (cfr. II, 379a). Su tarea, entonces, es supervisar e imponer *imágenes* del carácter bueno (εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ἤθους) tanto en los poemas como en las creaciones de los restantes artesanos (cfr. III, 400b) o, en caso contrario, no permitir componer poemas en la πόλις.²⁹ Deberán, pues, impedirles representar lo malicioso (κακότηες, i. e. “lo que tiene un ἦθος κακός”), lo intemperante (ἀκόλαστον), lo servil (ἀνελεύθερον) y lo indecente (ἄσχημον, i. e. “lo carente de forma”).

según su actividad y la relación con los objetos: 1) el arte que los fabrica (ποιήσουσαν), 2) el arte que produce μίμησις (μιμησομένην), y 3) el arte que los utiliza (χρησομένην). Además, afirma que la excelencia, belleza y corrección (ἀρετή καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης) de una cosa, en sentido amplio y genérico, tienden al uso para el que dicha cosa ha sido hecha, bien por naturaleza, bien por fabricación (πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός). Este, por supuesto, es un tema fundamental en la teleología de Aristóteles (cfr. *Física* II; *Met.* 1015a10, 1044b1 y b27). Cfr. Solans (2017).

²⁹ Este vínculo entre legislación, normativa práctica y poesía es corroborado, por ejemplo, en *Leyes* 663e y ss. —i. e. no solo en esta ciudad creada en λόγῳ: determinados mitos son ejemplo “para el legislador (νομοθέτη) de que uno puede persuadir las almas de los jóvenes de aquello que se proponga; de modo que es menester (δεῖ) que ninunga otra cosa (οὐδὲν ἄλλο) descubra en su investigación que de qué cosa ha de persuadir a la ciudad para producir el mayor bien (μέγιστον ἀγαθὸν ἐργάσαιτο ἂν πόλιν), y encontrar todo mecanismo (πᾶσαν μηχανὴν εὐρίσκειν) para ello: de qué manera la comunidad entera se expresaría en eso todo lo unitariamente que fuera posible a lo largo de toda su existencia, tanto en sus cantos como en sus creencias y en sus razonamientos (ἐν τε ᾠδαῖς καὶ μύθοις καὶ λόγοις)”. Tomamos la traducción de Lisi (2007) con leves modificaciones.

Como contrapartida, a quien no sea capaz de ello (ὁ μὴ οἶός τε ὢν) no le permitirán ejercer su arte (δημιουργεῖν) en la πόλις. Ello con el fin de evitar que los guardianes crezcan (τρέφομενοι, i. e. “sean educados/alimentados”) entre imágenes del vicio (ἐν κακίας εἰκόσι) sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas (κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ). De manera que deberán buscar a los artesanos capaces de seguir la naturaleza de lo bello (καλοῦ) y de la gracia (εὐσχήμονος, i. e. “lo bien formado”) (401b-c), para que:

[Sócrates:] ἤ[...] como si fueran habitantes de una región sana, los jóvenes extraigan provecho de todo, en cada lugar que les llegare algo desde las obras bellas a su vista o su audición, como la brisa secretamente les trae salud desde lugares propicios y los conduce ya desde niños hacia la afinidad [ὁμοιότητά], la amistad [φιλίαν] y la sinfonía [συμφωνίαν] con el λόγος καλός? [Glaucón:] De ese modo serían educados muy bellamente [κάλλιστα] (401c-d).

La desfiguración (ἄσχημοσύνη, i. e. “lo carente de forma”), la arritmia (ἄρρυθμία) y la desarmonía (ἄναρμοστία) son hermanas del λόγος κακός (κακολογίας) y del ἦθος κακός (κακοηθείας); en cambio, las cosas contrarias (τὰ δ’ ἐναντία) son hermanas e imitaciones (ἀδελφά τε καὶ μιμήματα) de lo contrario (τοῦ ἐναντίου): del carácter prudente y bueno (σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἦθους) (cfr. 400d-401a). El fin de la educación de los guardianes tiene como fundamento que el lenguaje correcto (εὐλογία), así como el equilibrio armonioso (εὐαρμοστία), la gracia (εὐσχημοσύνη, i. e. “buena forma”) y el ritmo perfecto (εὐρυθμία), son consecuencia de la simplicidad del alma (εὐηθεία),³⁰ el pensamiento que produce verdaderamente bien y bellamente el carácter. De allí que los jóvenes deberán buscar por doquier tales cualidades (cfr. 400d-401a y *Cármides* 157a).

Ahora bien, ¿en qué se basa la preponderancia de la enseñanza musical? Para Platón, la educación musical es de suma importancia a

³⁰ En buena parte del argumento Platón pone en tensión raíces acompañadas de prefijos que denotan carencia, ausencia, privación o desproporción (cognados de κακός) y sus contrarios (sea εὖ o términos cognados de καλός).

causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma (εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς) y lo que se aferra formidablemente a ella; por llevar consigo la gracia (εὐσχημοσύνην, i. e. “buena forma”), produce gracia (εὐσχήμονα, “buena forma”). Este poder también puede producir lo contrario (τὸναντίον). Tras lo cual, aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es quien, por un lado, percibiría (ἂν αἰσθάνοιτο) más agudamente las deficiencias, esto es, que algo sea por naturaleza o por la técnica no bellamente (μὴ καλῶς), y, por otro, acertadamente (ὀρθῶς) alabaría (ἐπαινοῖ) las cosas bellas (καλὰ), y, debido a que las toma y acoge en su ψυχή, se nutriría de ellas y se convertiría en un hombre καλός τε καὶ γαθός. A su vez, reprobaría las cosas feas (αἰσχροῖ) acertadamente (ὀρθῶς) y las odiaría ya siendo joven, antes de ser capaz de alcanzar el λόγος (λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν), y, al llegar al λόγος (ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου), les daría la bienvenida a las cosas bellas por estar en contacto con ellas a través de la conformidad con ellas (cfr. 401d-402a).

En suma, es necesario establecer rectamente los criterios de composición poética para gobernar sus efectos extra-discursivos en el contexto pragmático, debido a que, como sostiene contundentemente Platón, “con los mitos (μύθοις) moldearemos (πλάττειν) las almas (ψυχὰς) de ellos mucho más que a sus cuerpos (σώματα) con las manos (χερσίν)” (II, 377c). El punto central en este desarrollo es que la educación permite gestionar y orientar el modo de acceso a la πρᾶξις y, una vez encarnado este tipo de saber no proposicional y no temático, el agente ha sido moldeado de tal modo que es capaz de ejecutar un tipo de saber disposicional, que será, en oportunidad, la base para el tipo de saber teórico, al saber dar con lo bello y tratar con él incluso antes de alcanzar el λόγος (cfr. *Leyes* 653b-c).

Debido a la función modélica —i. e. modelación del ἦθος—, Sekimura (2009, pp. 264 y ss.) sostiene que la conformidad del mito está dada por el uso del término griego τύπος y establece tres niveles en los que operaría: 1) su impresión sobre el alma del espectador, 2) lo creado por el poeta en el mito, y 3) como paradigma o ley, cuyo ejemplo es la θεολογία positiva que se presenta en tal contexto del diálogo, donde es menester retirar todo mito que presente una imagen de los dioses

y héroes no concordantes con los principios regulativos apropiados,³¹ dado que:

[...] además, [esos mitos] son perjudiciales para quienes los escuchen: cualquiera se perdonará a sí mismo (ἑαυτῷ) por ser malo (κακῷ), tras haberse persuadido de que de hecho cosas semejantes ponen y ponían en práctica (πράττουσιν τε καὶ ἔπραττον) también [los dioses y héroes] [...]. En vistas de lo cual se debe poner fin (παυστέον) a mitos de tal clase, no sea que infundan en nuestros jóvenes gran proclividad hacia la mala condición (391e).

Teisserenc (2010), en el cap. “Eikasia et identité personnelle”, sostiene que la crítica de Platón a la poesía y su teoría de la educación tienen que ver con la jerarquía epistémica de la Línea y el simbolismo de la Caverna. En particular está asociada al subsegmento llamado εἰκασία, que da cuenta de un tipo de disposición psíquica vinculada a determinadas artes o la cultura en general. En otros términos, sostiene que la εἰκασία es un πάθημα del alma producto del encuentro con las imágenes, reflejos o sombras —u opiniones comunes que circulan—; es la aprehensión del objeto a través de su imagen. Ahora bien, la εἰκασία, según esta línea interpretativa, se caracteriza menos por su efecto de conjeturar que por la creencia indubitable de estar en la verdad. De lo cual concluye que en la raíz del libro X de *Rep.* se encuentran las consecuencias afectivas y psicológicas de la εἰκασία, estado que corresponde, según Platón, no solo a la mayoría de los seres humanos, sino de las ciudades. De manera que el mecanismo proyectivo de la caverna, según el autor, permite interpretar el vínculo inherente de las imágenes culturales y la representación de sí. En nuestros términos, podríamos decir que el problema del mundo de las imágenes en sede educativa, pero también en el marco de las opiniones no acreditadas que circulan, pone al descubierto, no el hecho de tomar de modo no vinculante el objeto a través de su imagen, sino que, como figura desde el libro I, tal como intentamos mostrar, este modo de dar por verdadero lo no acreditado conlleva un autoengaño; por ende, parafraseando aquí

³¹ Sobre la θεολογία y sus dos principios, cfr. Brancacci (2013, p. 205). Para un análisis de Platón de la relación entre μίμησις, habituación de un modelo y, por ende, educación, cfr. *Gorgias* 510d-513d.

a Platón, quien vive entre sombras se vuelve una sombra (cfr. 520c-d). El alcance de esta gestión, como hemos visto, se instala tanto al interior del nivel político como en el nivel fundacional, dado que todo agente, incluidos los gobernantes, puede verse involucrado en el autoengaño:

Sin embargo, de los otros el discurso es menor. Pues, si los zapateros se vuelven malos, se corrompen y fingen ser lo que no son (εἶναι μὴ ὄντες), no hay ningún peligro para la comunidad; pero si los guardianes de las leyes y de la ciudad no son tales, sino que parecen (μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες), ves que arruinan completamente toda la ciudad, y a su vez solo ellos tienen la oportunidad de organizarla bien y hacerla feliz (IV, 421a).

De modo que homologar el parecer al ser o, en otros términos, el autoengaño en la instancia que ha de guiar, sea en la ciudad, sea en el individuo, conlleva la destrucción de la organización armoniosa de los constituyentes y, por ende, del conjunto orgánico.

Por su parte, Brancacci (2013, pp. 203-205) sostiene que la tipología platónica pone de relieve el control del poder político sobre la cultura artística y que la παιδεία platónica focaliza la injerencia política sobre el amplio dominio del lenguaje y, por ende, las opiniones (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 259-266), lo cual, según aquí sostenemos, es el correlato, en un nivel macro, del fenómeno práctico elemental aquí propuesto. Ambas instancias son constantemente intercaladas en el propio texto platónico con base en la metáfora de la ciudad como si fuera un individuo. La normativa platónica, pues, opera completamente (παντελῶς) tanto en el contenido (ἃ λεκτέον) como en la λέξις, el modo (ὡς λεκτέον) de narrar los mitos³² (392c): en la gestión interna del organismo como en la del nivel fundacional. De manera que la formación del individuo como agente no consiste en la mera imitación externa de patrones socialmente aceptados, sino en un complejo proceso de formación del carácter, que incluye la propia capacidad de sentir y (auto-)evaluar en los contextos situacionales de la πρᾶξις. De allí que el tópico apariencia-

³² Platón restringe determinadas armonías por su vínculo con lo emotivo y pondera el instrumento de Apolo, la lira, dado que conduce a un ἥθος sabio y moderado (cfr. 398e-399e). Lo mismo sucede con el ritmo (cfr. 399e-400e).

realidad tenga gran alcance tanto en este diálogo como en otros.³³ Por ello, según interpretamos, es menester cuidar la determinación de lo expresado sobre el alma, cuyo resultado es un cierto estado cognitivo-afectivo del agente, un modo de interpretar el mundo y, por ende, una orientación al mundo de la acción y hacia sí mismo. Boeri (2007, p. 29) sostiene que las categorías de “bueno” o “malo”, en este caso plasmadas en los mitos, no solo deben ser entendidas en un plano descriptivo, sino fundamentalmente en el plano evaluativo y, por ende, ser comprendidas como criterios de acción. Pues, casi de manera circular, lo que está en el alma es aprendido o moldeado, en este caso, por medio de los relatos de poetas y λογοποιοί (cfr. 392b), y, a su vez, los discursos, que se producen luego de esta asimilación, son reproducciones de lo experimentado, en este caso, discursivamente. De manera que los ciudadanos adquieren criterios de manera no temática, lo que constituye el fin del proceso educativo, y los reproducen en una especie de círculo: hay una producción de apariencias de excelencia, estas son encarnadas y, por último, reproducidas no solo en la creación de nuevos λόγοι sino también en las acciones. Por ello, según Platón, quien oye la poesía debe estar en guardia contra ella, temiendo por la πολιτεία que está dentro de sí mismo (περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας) (X, 608b).

³³ Heidegger (2015) utiliza la alegoría de la caverna nada menos que para interpretar la doctrina de la verdad de Platón. El punto que nos interesa remarcar es que al inicio sostiene que hay un vínculo entre la esencia de la πόλις (sobre lo que versaría la *Rep.*), la esencia de la παιδεία y la esencia de la verdad. En esta triada se pone en juego un acostumbamiento de la vista, del modo de comprender el mundo. De hecho, sostiene que παιδεία, en el sentido griego, debe ser comprendida como *Bildung*, proceso en el cual se acuña la ψυχή. Razón por la cual educar no es un mero verter contenidos proposicionales en un alma desprovista de tales. Por el contrario: educar es transformar el alma, que es la esencia de la cultura, y la alegoría de la caverna mostraría tal proceso. Además de las notas filosóficas profundas, nos interesa ver aquí que, si la educación es acuñación de un modo de dirigir la mirada, lo que opera en el fondo es el problema de hacia qué hay que dirigir la mirada, quién y por qué se le dirige. Platón, en *Leyes*, 653b-c, define la educación como la ἀρετή que se desarrolla, en primer lugar, en los niños cuando, tras un proceso de habituación —i. e. εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν—, se odie lo que es necesario odiar y se ame lo que hay que amar directamente desde el principio hasta el final. La excelencia completa es que estén presentes en las almas de los que aún no son capaces de captar el λόγος correctamente (ὁρθῶς) el placer, la amistad, el dolor y el odio, y que, cuando el agente sea capaz de captar el λόγος, esté en sinfonía con él.

De esta manera llegamos a uno de los puntos centrales de la aguda crítica platónica de los poetas:³⁴ como sostiene Sekimura (2009, p. 222), la cura de Platón sobre la producción y recepción de *lógoi*-simulacros pone de relieve su advertencia con respecto a las opiniones que circulan sin acreditación y que producen desarmonía tanto en el alma como en la sociedad (cfr. Teisserenc, 2010, pp. 265-268). En el fondo, entonces, como bien lo ha señalado Teisserenc (2010, pp. 239-259), está en juego, antes que el realismo (o la falta de este) de las obras artísticas, su capacidad de hacer aparecer φάντασμα en contextos ontológicamente neutralizados, puntualmente su uso político, que mediante sus τύποι produce la representación de sí de cada individuo y la identidad política de la comunidad (cfr. Grube, 1987, p. 279). En otros términos, Platón presenta de manera indirecta el problema de la producción de opiniones no acreditadas que devienen “verdad” por la reiteración, no solo teórica, sino como guía práctica.

En una sociedad en la que el aparato comunicacional imponga a través de los mitos un tipo de comprensión de excelencia, sea aparente o real, por ejemplo, en el régimen llamado “oligarquía”, con impronta en los bienes materiales, los agentes formados bajo esa directriz, incluidos los gobernantes —i. e. el nivel que ha de guiar—, tenderán, tras haberles creado tal paradigma³⁵ y autocomprendido en el marco de tal imagen, a competir bajo toda circunstancia por el beneficio material y la estima de los demás (cfr. 553a y ss.): ese será el punto de orientación o de articulación de sus acciones.

Por ende, el mito transmite no solo un tipo de saber proposicional, sino fundamentalmente disposicional (Brisson, 2004), y, en tal marco, la imaginación, en el sentido de representación simbólica común, es fuente de orientación al mundo de la *πρᾶξις* y hacia sí. De este modo, la unidad de la *πόλις* es una construcción imaginaria basada en medios no racionales para fines racionales:³⁶ Platón en su meta política develó la eficacia del mundo simbólico en cuanto organización social de

³⁴ Tanto la crítica de los poetas como la de los sofistas (cfr. *Sof.* 256e-268d).

³⁵ Para un análisis profundo de las motivaciones racional, apetitiva y del θυμός, cfr. Cooper (2013, pp. 166 y ss.).

³⁶ Contra esta interpretación del imaginario, cfr. Grube (1987, pp. 314-316).

orden y valores.³⁷ Como afirma Boeri (2017, pp. 234-235), “el genio de Platón visualizó con una interesante precisión aspectos decisivos de las relaciones entre ‘relato político’, por un lado, y realidad social, por el otro”, razón por la cual “Platón aún tiene algo que decirnos, no solo desde el punto de vista de la discusión teórica, sino también desde la perspectiva del discurso político actual”. Platón deviene una pieza clave en este asunto, como sostiene Ivan de los Ríos (2018, p. 112), porque “no solo en la antigua Atenas de Platón, sino incluso actualmente, el impacto de las instituciones políticas y las prácticas socioculturales en la configuración individual, por un lado, y en la repercusión política de las subjetividades autónomas, por otro, son incuestionables”.³⁸

A modo de conclusión

Desde nuestra perspectiva, la tensión entre filosofía y poesía — extensible a las producciones sofísticas—³⁹ debe ser enmarcada en el horizonte de la tensión entre “ser” y “parecer” que da inicio y recorre toda la dramatización de *Rep.* Esta perspectiva proporciona la posibilidad de reconstruir los estratos que conforman la interpretación tradicional y revela las amplias proyecciones y aristas de la μίμησις discursiva y, por ende, su sentido proteico.

³⁷ Luego de su análisis, Teisserenc (2010, pp. 272-273) concluye en una reconstrucción coherente de los usos de la imagen discursiva de Platón: 1) uso pedagógico, 2) uso heurístico y 3) uso protréptico. Incluso el uso de imágenes es parte del camino de ascenso hasta alcanzar τὸ ὄν, tarea de la filosofía (cfr. *Rep.* 520c-535a). Para una introducción, cfr. Eggers Lan (2000, pp. 99-100) y Grube (1987, pp. 359 y ss.). Sobre el filósofo como moldeador de la sociedad humana, cfr. Eggers Lan (2000, pp. 104-105).

³⁸ “[...] not only in Plato’s ancient Athens but even today, the impact of political institutions and socio-cultural practices on the individual configuration, on one hand, and on the political repercussion of autonomous subjectivities, on the other, are unquestionable”. La traducción es nuestra.

³⁹ Presentamos esta tensión resumiendo lo dicho por Castillo Merlo (2016, pp. 40-53), a lo cual adscribimos, en dos movimientos que Platón llevaría a cabo en vistas de los miméticos: 1) cuestiona la cualidad de la representación mimética desde una consideración metafísico-epistemológica de la realidad (cfr. *Rep.* X, 596a-602b y *Sof.* 234c), y 2) pone en evidencia la manipulación de los estados emocionales, proposicionales, representacionales, etc., del auditorio (cfr. *Rep.* II, 377bss.).

Puntualmente, tras resaltar su aspecto receptivo y sin dejar de lado su aspecto productivo, hemos visto que el planteamiento platónico no responde meramente a cuestionamientos estéticos, sino a una comprensión compleja de la epistemología, la ontología y la antropología: el ámbito perceptivo-representativo accesible mediante el lenguaje desempeña un papel preponderante en vistas de la determinación ético-psicológica en lo tocante a la constitución del mundo humano.⁴⁰ En este sentido, haciendo eco del desplazamiento interpretativo desde el aspecto estético, pasando por el gnoseológico, hasta el ético-político, hemos podido introducirnos en la instancia ético-psicológica y revelado que las proyecciones representativas tienen, en su repetición, una importancia capital en el propio desarrollo humano, puesto que imprimen un *τύπος* que forma el *ἦθος* del modo de apropiación y habitación del mundo.

Si nuestra hermenéutica textual es correcta, puesto que la *μίμησις* está vinculada a la producción de simulacros, Platón lleva a cabo, como es sabido, al menos una doble crítica: 1) por su degradación en el nivel ontológico y, fundamentalmente, 2) por la capacidad formativa en el nivel ético-político, puntualmente su fuerza homeopática, puesto que lo que se representa lingüísticamente es asimilado e incorporado como paradigma. La *μίμησις* platónica, pues, posee un fuerte matiz poiético que extralimita las fronteras que establece la idea de mera copia e, incluso contra las lecturas tradicionales, la concepción de “copia de copia”. A su vez, esta interpretación, ya defendida en la bibliografía especializada, puede ser mejor comprendida si se reconduce el problema al inherente modo atemático de orientarse de los agentes al mundo de la *πρᾶξις*, allí donde la diferencia entre “ser” y “parecer” juega un papel relevante, dado que los agentes no solo tratan interpretativamente de modo no orientado con los fenómenos, sino que también se autocomprenden en tal horizonte, como hemos presentado, en sus aspectos básicos, en este texto.

Además, hemos puesto de relieve que en *Rep.* la excelencia humana es producto de un conglomerado de relaciones funcionales entre los componentes de la psicología (cfr. 435b). En este estado de cosas, la formación del carácter depende fundamentalmente de la asimilación de los discursos formativos, tales como los mitos, que son factores de

⁴⁰ Cfr. Castillo Merlo (2016, p. 50). Para el vínculo entre retórica, poesía y, específicamente, representación teatral (*ὑπόκρισις*) y su valor performativo-persuasivo, cfr. *Ret.* 1386a 33-35, 1404a 12-13 y 20-25. Cfr. Nagy (1989, 2002).

motivación que producen una disposición particular a partir de una cierta comprensión del bien y el mal, aparentes o reales (cfr. Cooper, 2013, pp. 149-150). Platón pone en evidencia que el acceso al mundo de la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ está determinado por el modo en el cual las cosas se muestran o son percibidas, junto con el tipo de asentimiento otorgado y el trato concomitante, esto es, el agente de acción está inserto en el marco de la tensión entre apariencia y realidad, como hemos visto en el tratamiento de tres momentos de su tensión. En este marco, la comprensión ética presentada en el mito será la guía a partir de la cual, una vez encarnada, el agente de acción se oriente hacia el mundo de la $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$: es el punto de articulación en vistas del cual el agente de $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ejecuta sus acciones y se autocomprende en tal marco. De manera que, en este sentido, el mito, componente primario de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, es un dispositivo de poder político cuya capacidad es formar el carácter de los ciudadanos y, así, imponer modelos de acción.

El desarrollo platónico también pone de relieve que lo aprendido es una especie de segunda naturaleza⁴¹ (cfr. Eggers Lan, 2000, p. 93; y Cooper, 2013, p. 162), y que existe una conexión intrínseca entre el estado cognitivo y afectivo, y el curso de su acción (cfr. Boeri, 2007, p. 33). En suma, detrás del tópico de la educación se esconde el fenómeno del comprender, pues la educación es un tipo de acostumbamiento del modo de comprender el mundo y el autocomprenderse: la función de la $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ es justamente este acostumbamiento, lo cual puede ser llevado a cabo, en términos de Ryle, bajo un “saber cómo” —esto es, intencional y con método (dialéctica)— o bajo la modalidad de un hábito ciego.

En este punto es necesario poner en claro las conexiones intrínsecas que Platón concibe entre la costumbre ($\xi\theta\omicron\varsigma$) y el carácter del individuo ($\eta\theta\omicron\varsigma$).⁴² La vida virtuosa del individuo y de la comunidad son el mismo problema desde dos enfoques, pues la vida plena del individuo se realiza en el marco reglado en y por la comunidad. En este contexto, la frontera entre la ética y la política es fluida, esto es, permeable. El problema de cómo hay que vivir y de la gestión de las apariencias, tanto en el plano

⁴¹ Para *Bildung* como un estado adquirido (*ein erworbener Zustand*) moldeado (*geprägt*) por un ideal histórico dado y que deviene una segunda naturaleza (*zweite Natur*), cfr. Jaspers (1946, pp. 33 y ss.).

⁴² Este es un tópico central tanto en Platón (*Leyes* 792e: $\pi\tilde{\alpha}\nu \eta\theta\omicron\varsigma \delta\iota\tilde{\alpha} \xi\theta\omicron\upsilon\varsigma$, y *Carta VII*, 326c-d) como en Aristóteles (*EN* II, 1, 1103d15, donde sostiene que la excelente ética $\xi\tilde{\xi} \xi\theta\omicron\upsilon\varsigma \pi\epsilon\rho\gamma\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$).

existencial como en el común, punto del que parte *Rep.*, como hemos visto hacia el final de nuestra introducción, se inserta en la cuestión de cómo, de qué modo se debe desarrollar la excelencia ética entendida como excelencia del carácter, esto es, un compendio de disposiciones del agente regulado de manera armónica en vistas a su propio *ἔργον* y reglado por el marco comunitario. En este sentido, además de lo dicho hasta aquí, el tratamiento de la *μίμησις* por parte de Platón nos pone de manifiesto las conexiones entre ética y política en el sentido de que todo individuo se realiza dentro y por la *πόλις*.

Así, podemos decir que la crítica de los poetas se ejecuta en el marco de puesta de relieve de los modos de acceso a la *πρᾶξις* y la pertinencia o impertinencia de la gestión de las imágenes. Tras su análisis (no siempre directo), Platón deja abierta una posible rehabilitación práctica del uso de las imágenes y de la poesía, puntualmente aquella cuya finalidad no sea el placer, género de lo ilimitado, sino el bien en sentido formal, plasmado en la unidad medida y orgánica del plano general y, por ende, en la conformidad de los fines de cada constituyente —de la ciudad o del individuo—. En términos del plano político de la “ciudad”, este tipo de gestión de las imágenes desde el plano fundacional sería la base de la fundación poética de la comunidad y, por ende, de la educación tanto de los guardianes como del resto de los ciudadanos, cuyo objetivo final es persuadir al conjunto —incluidos los guardianes— y obtener la armonía de todos los constituyentes de la *πόλις*.

En suma, la perspectiva hermenéutica que hemos presentado del texto platónico nos permitiría pensar, por un lado, los tipos de acceso temático y atemático y los modos de saber que orientan la *πρᾶξις* humana, con su doble estructura, teleológica (con vistas a la representación de un bien) y autorreferencial (el modo de autocomprenderse); por otro, cómo y a través de qué se constituye el mundo simbólico de una comunidad en la cual se forma y se desenvuelve el individuo. De esta manera, un estudio profundo de los saberes prácticos en Platón y la recepción de las imágenes discursivas en el marco educacional desde un enfoque sistemático del *corpus* platónico nos permitiría indagar toda la serie de motivos implicados allí (ontológicos, epistemológicos, éticos, políticos, etc.) y sus niveles de relaciones, de lo cual hemos intentado realizar una pequeña muestra aquí.

Bibliografía

Primaria

- Burnet, I. (1988). *Platonis Opera*. Oxford University Press.
- Platón. (1967). Œuvres complètes. VII. 1re partie. *La République : livres IV-VII*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (1970). Œuvres complètes. VI. *La République : livres I-III*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (1973). Œuvres complètes. VII. 2ème partie. *La République : livres VIII-X*. É. Chambry (trad). Les Belles Lettres.
- ____ (2007). *Diálogos*. VII. *Leyes (I-IV)*. F. Lisi (trad). Gredos.

Secundaria

- Asmis, E. (1992). Plato on Poetic Creativity. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. (pp. 338-364). Cambridge University Press.
- Belfiore, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 121-146.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Colihue.
- ____ (2017). ¿Quién custodia a los "custodios"? Platón, el poder del discurso y la relevancia de la educación en la formación del gobernante. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 6(7), 231-255.
- Branacci, A. (2013). Mimèsis, poésie et musique. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 201-214). Ellipses.
- Brisson, L. (2004). Two: Plato's Attitude Toward Myth. En L. Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. (pp. 15-28). C. Tihanyi (trad.). The University of Chicago Press.

- (2005). Les poètes, responsables de la déchéance de la cité. En M. Dixsaut (ed.), *Études sur la République de Platon : 1. De la justice, éducation, psychologie et politique*. (pp. 25-41). Vrin.
- Castillo Merlo, M. (2016). A través del espejo y lo que Platón encontró allí. *Mimesis entre lógos y alétheia*. *Praxis Filosófica*, 42, 33–58.
- Cerri, G. (2007). *La poetica di Platone: una teoria della comunicazione*. Lecce.
- Cooper, J. (2013). La théorie platonicienne de la motivation humaine. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 149-172). Ellipses.
- Cotton, A. K. (2014). *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford University Press.
- De los Ríos, I. (2018). Chapter 6: Politics of the Soul in Plato's Republic. En M. Boeri, Y. Kanayama y J. Mittelman (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. (pp. 111-129). Springer.
- Eggers Lan, C. (2000). *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Gredos.
- Halliwell, S. (2009). The Theory and Practice of Narrative in Plato. En J. Grethlein y A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation: The Content of Narrative Form in Ancient Literature*. (pp. 15-41). Walter de Gruyter.
- Heidegger, M. (2012). *Platão: O Sofista*. M. A. Casanova (trad.). Forense Universitária.
- (2015). *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*. H. Morchen (ed.). Herder Editorial.
- Jaspers, K. (1946). *Die Idee der Universität*. Springer.
- Jérôme, L. (2013). L'être et le non-être selon Platon. En M. Dixsaut, A. Castel, y G. Kévorkian (eds.), *Lectures de Platon*. (pp. 131-148). Ellipses.
- Johnson, W. A. (1998). Dramatic Frame and Philosophic Idea In Plato. *The American Journal of Philology*, 119(4), 577-598.
- Mas, S. (2009). Introducción. En Platón, *La república*. R. M. Mariño Sánchez-Elvira, S. Mas Torres y F. García Romero (eds.), Akal.
- Merker, A. (2011). *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*. Les Belles Lettres.
- Morgan, K. A. (2004). Plato. En I. J. F. de Jong, R. Nünlist y A. Bowie (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative. Volume One*. (pp. 357-376). Brill.

- Nagy, G. (1989). *Poetry as Performance. Homer and Beyond*. Cambridge University Press.
- (2002). *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Center for Hellenic Studies.
- Nehamas, A. (1982). Plato on Imitation and Poetry in *Republic X*. En J. Moravcsik y P. Temko (eds.), *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts*. (pp. 47-78). Rowman and Littlefield.
- Sekimura, M. (2009). *Platon et la question des images*. Éditions OUSIA.
- Sheppard, A. (2014), *The Poetics of Phantasia. Imagination in Ancient Aesthetics*. Bloomsbury Academic.
- Soares, L. (2004). El rol del poeta legislador en *Leyes* y su antecedente en la figura del poeta guardián en *República*. En M. I. Santa Cruz, G. Marcos y S. Di Camillo (eds.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotino*. (pp. 159-179). Colihue.
- Solans, M. (2017). Platón en Alemania. Reflexiones en torno a la recepción de la doctrina platónica de las ideas en Kant y Wieland. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 21-35.
- Tanner, S. (2010). *In Praise of Plato's Poetic Imagination*. Lexington Books.
- Tate, J. (1928). 'Imitation' in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, 22(1), 16-23.
- Teisserenc, F. (2010). *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Vrin.
- Vasiliu, A. (2012), *Dire et voir : la parole visible du Sophiste*. Vrin.
- Vecchio, A. (2016). *El efecto mimético en Poética: ¿reproducción o creación?* [Tesis de licenciatura]. Universidad Nacional de San Martín. URL: <https://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/142>.
- White, P. N. (2002). La epistemología metafísica de Platón. En G. Marcos y S. G. Di Camillo (eds.), *Lecturas sobre Platón y Aristóteles. V*. (pp. 5-35). M. G. Casnati. (trad.). OPFyL UBA.
- Wieland, W. (1989). Estado y autoconciencia. Apuntes a la *República* de Platón. En M. Cruz, M. Á. Granada y A. Papiol (eds.), *Historia, lenguaje, sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*. (pp. 90-103). Editorial Crítica.
- (1991). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Méthexis*, 4, 19-37. A. Vigo (trad.).
- (1996). *Razón y su praxis: cuatro ensayos filosóficos* (trad. e introducción A. Vigo). Biblos.