

# Eikasía y pístis. Sobre la complejidad de dos conceptos platónicos



Raúl Gutiérrez\*

Pontificia Universidad Católica de Perú

## Resumen

Tradicionalmente, los conceptos de *eikasía* y *pístis* han sido aplicados en el mismo sentido a la línea y la caverna. Algunos intérpretes piensan que la condición de los prisioneros en la caverna es absurda y, consecuentemente, que la *eikasía* ha sido introducida por una mera cuestión de simetría. Asimismo, se dividen en torno al concepto mismo de *eikasía* pues algunos piensan que quienes se encuentran en esa condición ven, en efecto, única y exclusivamente imágenes, mientras que otros señalan que, a través de esas imágenes, ven ya sus originales. Aquí proponemos diferenciar las perspectivas determinantes en cada caso, la ontoepistemológica en la línea, y la formativa en la caverna, para intentar distinguir diversas perspectivas tanto en la concepción de la condición de *eikasía* y *pístis*, como en los objetos a los que estarían orientadas, en cada caso, esas dos *pathémata* en el alma.

## Palabras clave

*eikasía*  
*pístis*  
sombras  
imágenes

## Abstract

The concepts of *eikasía* and *pístis* have been traditionally understood as having the same meaning in both the divided line analogy and the allegory of the cave. Some interpreters argue that the prisoners' condition inside the cave is absurd and that, therefore, *eikasía* has been introduced merely out of a concern for symmetry. Furthermore, they are divided on the concept of *eikasía* itself, since some authors consider that those who find themselves in such a state actually see only images and images alone, while others point out that through such images they already see their originals. This paper intends to distinguish between the particular perspectives that determine each case: the ontoepistemological perspective in the line, and the formative or educational perspective in the cave. This ought to allow us, in turn, to distinguish different perspectives concerning the *eikasía* and *pístis* conditions, as well as the objects towards which each of these *pathémata* of the soul is directed.

## Key words

*eikasía*  
*pístis*  
shadows  
images

\* Doctor en Filosofía (Universidad de Tubinga). Profesor principal (Pontificia Universidad Católica del Perú).

1. El pasaje decisivo en este sentido es *R.* 517 a4-b5. Cfr. 509 c5-6.

2. Una versión reciente de esta objeción es la de Dominick (2010: 6): "It is widely acknowledge that it is absurd to think that (outside of the cave story) anyone usually makes conjectures about shadows and reflections while ignoring the originals [...]. It seems absurd to claim both that *eikasia* deals with actual shadows and that *eikasia* necessarily involve mistaking images for originals".

3. Cfr. Annas (1981, 1992: 250). Ya Shorey afirmaba que la *eikasía* y los *eikónes* son "playfully thrown in" en virtud de la "simmetry", cfr. H. J. Paton (1922: 69).

4. En verdad, se trata de un solo símil, el del sol como Idea del bien. Es esta la que, como fin último, determina e ilumina el camino de acceso a una presencia en ella misma, de modo que la línea y la caverna solo desarrollan aspectos de ese camino, uno con una perspectiva más estática, el otro desde una perspectiva más bien dinámica. Cfr. Vegetti (2003: 23).

Una de las mayores dificultades que enfrenta la interpretación que defiende la correspondencia entre el símil de la línea y la alegoría de la caverna<sup>1</sup> es la de ofrecer una concepción de la *eikasía* y, consecuentemente, de la *pistis* aplicable a ambas. Sin duda, en la medida en que, por un lado, la línea refiere la *eikasía* a imágenes (εἰκόνες) y dice llamar así a las sombras y reflejos de los animales, plantas, artefactos y todo lo de este tipo (509 e1-510 a3) y, por otro, los prisioneros de la caverna solo ven sombras de sí mismos y los demás, de los artefactos y estatuas de hombres y animales transportados tras el muro que se encuentra a sus espaldas (514 b8-b2), parecen coincidir ambos niveles. Sin embargo, según algunos intérpretes, el problema surge cuando Sócrates dice, sin más, que los prisioneros son "como nosotros" (515 a5) pues nosotros no pasamos, según ellos, todo el tiempo, o su mayor parte, mirando sombras y reflejos.<sup>2</sup> Por contraste con la naturalidad de la mencionada comparación socrática, estos intérpretes se quedarían más bien con la expresión de extrañeza inicial por parte de Glaucón cuando califica de *atopía* la imagen misma de la caverna tanto como la condición de los prisioneros (515 a4). Esa extrañeza se acentúa si en ambos casos llevamos al extremo la correspondencia entre la línea y la caverna, y asumimos que la *eikasía* está referida a imágenes de lo mismo, esto es, de objetos visibles como los que se mencionan en la línea. En este sentido, J. Annas afirma que la "*eikasía* no parece corresponder a algo significativo en nuestras vidas, y no obstante parece estar allí por amor a la analogía entre mundo visible y mundo inteligible".<sup>3</sup> Sin embargo, aun aceptando la correspondencia que nos permite decir que la condición de los prisioneros es la de la *eikasía*, pienso: (1) que hay que distinguir entre los originales de las imágenes de la línea y los de la caverna, y (2) que, por eso mismo, hay que establecer a qué tipo de objetos están referidas, en cada caso, la *eikasía* y la *pistis*. Comenzaré haciendo una propuesta sobre lo aparentemente más extraño, las imágenes de los objetos visibles mencionadas en la línea y, después, examinaré las imágenes de los objetos transportados tras el muro al interior de la caverna. En este último caso, distinguiré dos perspectivas diferentes sobre la *eikasía*, una en *R.* I-II y otra en *R.* X. El resultado, como veremos, es que, lejos de ser un concepto introducido en la línea en virtud solamente de mantener una simetría con la división del segmento de lo inteligible, forma parte integrante y fundamental de la obra maestra de Platón y, por tanto, de su concepción sobre el desarrollo del conocimiento.

## I

Como sabemos por declaración expresa de Sócrates, los símiles del sol, la línea y la caverna solo constituyen un bosquejo (ὑπογραφήν) de lo que Platón tiene para decir (505 d; cfr. 506 d).<sup>4</sup> El texto mismo de la línea no nos ofrece más información sobre la *pistis* y la *eikasía* que la distinción entre los originales y sus imágenes a los cuales se refieren respectivamente, esto es, entre los entes sensibles y sus sombras y reflejos (509 d). Necesariamente, entonces, hay que recurrir al resto de la obra para ver si encontramos alguna aclaración, ante todo, sobre la referencia de la *eikasía* a las imágenes de los entes sensibles. El comentario que sigue inmediatamente a la caverna (517 b ss.) es sumamente valioso. Allí Sócrates vuelve a referirse a todo el proceso formativo que ha de conducir a los filósofos hacia la luz del ser (521 c). Surge, entonces la, pregunta por las enseñanzas capaces de arrastrar el alma desde lo que deviene hacia lo que es. Después de mencionar y excluir la gimnástica y la *mousiké* de las enseñanzas que disponen de ese poder, se lo atribuye al número y el cálculo (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν), que, según él, constituyen una enseñanza "común" (κοινόν) a todas las artes, pensamientos y ciencias, es decir, una forma del conocimiento útil en todos los ámbitos del saber y que, por eso mismo, no está desprovista de cierta ambigüedad (522 c): la aritmética y el cálculo tienen el poder de conducir hacia la intelección y atraer hacia la esencia, "pero nadie se sirve correctamente (ὀρθῶς) de ello(s)" (523 a). Para explicar esa ambigüedad, Sócrates recurre a la distinción entre aquellos

objetos de la sensación que incitan al intelecto (νόησις) a examinarlos y aquellos que no. Estos últimos no requieren la intervención del intelecto porque son juzgados de manera suficiente (ικανώς) por la percepción sensible, mientras que, en el caso de los primeros, la sensación “no produce nada saludable” (523 b2-4), sino más bien la confusión de los opuestos: “la percepción sensible no muestra más esto que lo opuesto, sea que venga de cerca o de lejos” (523 c2-3). Pues bien, todo esto parece indicar que aquí se sigue teniendo en cuenta la claridad o falta de ella como criterio para distinguir los distintos niveles ontoepistemológicos de la línea (509 d9; 511 e2-3), que ahora nos permiten distinguir dos modos de ser en el género visible; el de aquellas cosas que producen sensaciones opuestas y, por eso mismo, confusas, y el de aquellas que la sensación considera suficientemente claras o determinadas. De ese modo, creo, tendríamos los equivalentes de las imágenes y sus originales como referentes de la *eikasía* y la *pístis*, respectivamente. Los ejemplos que ofrece Sócrates para aclarar lo que quiere decir parecen confirmar nuestra interpretación.<sup>5</sup>

Así pues, Sócrates menciona tres dedos –“el más pequeño, el segundo y el medio”– como ejemplos de aquellas cosas que no incitan a la intervención del intelecto pues, independientemente de su posición o de sus diversas cualidades, el “alma de la mayoría” parece tener claridad y certeza sobre la naturaleza de su objeto ya que “la vista jamás le ha indicado al alma que un dedo sea el opuesto de un dedo” (523 d5-6). Como objetos directos de la visión sensible, los dedos son, sin duda, ejemplos de los entes visibles a los que está referida la *pístis*. Por el contrario, la misma vista, aun manteniendo los dedos en su horizonte de visión, si dirige su atención a las propiedades de los dedos, no distingue suficientemente su grandeza y su pequeñez como para que le resulte indiferente la posición de los dedos. Así pues, la visión ve lo grande y lo pequeño como una sola cosa, “no como algo separado, sino confundido” (ὁὐ κεχωρισμένον ἀλλὰ συγκεχυμένον τι, 524 c3-4). Lo mismo sucede con el tacto y los demás sentidos pues transmiten al *alma* sensaciones opuestas. Ἀποτοι ἐρμηνεῖται, “extrañas comunicaciones”, comenta Glaucón (524 b1-2), es decir, las califica del mismo modo en el que se refiere a la condición de los prisioneros (515 a4). Estas son, a mi parecer, las comunicaciones propias de la *eikasía*, que surgen cuando nuestra atención está dirigida a las propiedades de los entes sensibles y que son menos claras y definidas que la percepción de estos entes en sí mismos al nivel de la *pístis*. Las primeras son las “imágenes” de las segundas, de manera que, a mi parecer, no es necesario entender “imágenes” literalmente.<sup>6</sup> Pero quien juzga así no es quien recibe esas comunicaciones, los prisioneros en estado de *eikasía*, sino el intelecto o, en términos de la caverna, el filósofo que interviene en ayuda de quien cae en aporía en razón de esas extrañas comunicaciones. A decir verdad, quien dice en cada caso que X es pequeño o grande, blanco o negro (*sic*), grueso o delgado, afirma lo que afirma como si fuera efectivamente uno u otro, es decir, solo le atribuye a X una de esas propiedades en un determinado momento. En un momento posterior podría atribuirle la propiedad opuesta. En ese sentido, podríamos decir que aquí rige la posición protagórica que identifica la sensación con el saber<sup>7</sup> pues, de esa manera, las cosas parecen ser para cada uno tal cual cada uno las siente o percibe cada vez que las siente o percibe.<sup>8</sup> Solo en un segundo momento, cuando “siente” (αἰσθανομένη) que lo que primero “era” caliente ahora resulta “ser” frío (522 a1-4) y lo problematiza, *podría* caer en aporía sobre el significado de esas confusas comunicaciones<sup>9</sup> y recurrir al intelecto o al filósofo para separar y distinguir lo que percibe confusamente como una sola cosa. En ese sentido, Sócrates, el filósofo de la *República*, puede distinguir entre las imágenes de la *eikasía* y los objetos que las proyectan como referentes de la *pístis*. En cambio, quien se encuentra en *eikasía* no sabe de su condición<sup>10</sup> y, puesto que no sabe si las propiedades percibidas en cada caso son una o dos,<sup>11</sup> tampoco distingue entre ser y apariencia, y, por consiguiente, entre las imágenes y sus originales.<sup>12</sup> Tal vez una reflexión sobre esta diferencia podría haber llevado a la distinción aristotélica entre la *ousía* y sus accidentes.

5. He defendido esta interpretación en una versión ligeramente diferente en Gutiérrez (2009).

6. Como, por ejemplo, Dominick (2010).

7. Sin embargo, el principio protagórico del *homo mensura* ofrecería una explicación de la percepción confusa de la *eikasía*, y, como tal, su lugar sería más bien en la caverna, como una de las estatuas que proyectan sus sombras en el fondo de ella. Formulado como principio, “rige” la manera en que piensan los prisioneros.

8. Cfr. *Teeteto* 151 e ss.

9. Es el alma la que cae en aporía ante esas extrañas comunicaciones de la percepción sensible: ἀναγκαῖον ἔν γε τοῖς τοιοῦτοις αὐτὴν ψυχὴν ἀπορεῖν τί ποτε σημαίνει αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὸ σκληρόν (524 a6-8).

10. En ese sentido, sigo la interpretación tradicional defendida, entre otros, por Annas (1981, 1992: 225), Cross y Wooldley (1964: 223); Ferguson (1922: 21); Lizano-Ordovás (1995: 386); Szlezák (1997: 209); White (1979: 186) y Wieland (1982: 219). Si los prisioneros supieran que se encuentran en *eikasía*, dispondrían de alguna forma de conocimiento de sí mismos, conocimiento que, sin embargo, le es negado al prisionero, cfr. 515 a5-7.

11. Cfr. 524 a1-4; b5.

12. Una reciente defensa de lo contrario puede encontrarse en Dominick (2010), quien precisamente no toma en cuenta que esa distinción es propia de la conciencia filosófica. Allí mismo (p. 1, n. 1, 2 y 3) puede verse la bibliografía de quienes defienden esa posición.

## II

La alegoría de la caverna es presentada como una imagen sobre la condición humana según el lugar que ocupa en un proceso formativo que ha de llevar al hombre a la realización plena de su propia naturaleza (514 a1-2). Como tal, el proceso no concluye en la visión de la Idea del bien, sino en el retorno a la caverna o el descenso de las contemplaciones divinas a los males humanos. Ubicado nuevamente allí, el filósofo se vería forzado a disputar, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre las sombras de lo justo o sobre las estatuas de las que proceden las sombras (περι τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί) con quienes no han visto jamás la justicia en sí (517 c-e). En la *República*, posibles candidatos de estas disputas son, por una parte, Céfalo, Polemarco y Trasímaco, y, por otra, Glaucón y Adimanto en la medida en que asumen el papel de abogados del diablo al intentar defender la posición de Trasímaco.<sup>13</sup> Precisamente en este sentido se dirige Sócrates a Glaucón diciéndole que ha pulido “como estatuas” (ὥσπερ ἀνδριάντα)<sup>14</sup> al hombre justo e injusto en su discurso.<sup>15</sup> Por extensión, se puede decir lo mismo de Adimanto. Pero, además, el mismo Glaucón se refiere más adelante a Sócrates como un fabricante de estatuas (ἀνδριαντοποιός, 540 c4) pues, sin duda, ha construido un modelo de hombre justo, el verdadero filósofo, cuya concepción de la naturaleza humana y divina contrasta con la de los poetas y sofistas que sirven de apoyo a las estatuas de ambos hermanos. No puedo desarrollar este punto aquí,<sup>16</sup> pero sí puedo mostrar brevemente cómo Glaucón incluye en su defensa no solo a Trasímaco, sino también a Céfalo y Adimanto, de manera que podamos efectivamente referir las disputas sobre las estatuas de la justicia –correspondientes a los objetos de la *pistis*– y sus sombras –correspondientes a las imágenes de la *eikasía*– a *República* II y I, respectivamente.

Aun cuando es cierto que Glaucón entiende la justicia desde la perspectiva de los temores de los más débiles y Trasímaco, desde la de los apetitos del más fuerte, pienso que una es la contraparte de la otra y que ambas tienen como fundamento la teoría sofística del “estado natural” expuesta por Glaucón. Pues, según esa teoría, en ese estado prevalece la fuerza incondicionada de la naturaleza, el apetito, la *pleonexía* y la tendencia a cometer injusticias (344 a1; 359 c), que, solo en un segundo momento, en virtud de la necesidad de los débiles de defenderse del más fuerte, da lugar a un pacto social (συνθήκη) y al establecimiento de leyes que permitan vivir sin cometer ni padecer injusticias. Entonces, se identifica lo justo con lo prescripto por la ley y la obediencia a ella, al igual que la posición inicial de Trasímaco, como justicia convencional (338 e-339 a). Sin embargo, desde esta perspectiva, la ley violenta el estado natural y, por ello, el “verdadero varón” jamás aceptará semejantes pactos (395 b; 360 d), sino que, antes bien, al igual que el tirano (568 b3), pretenderá actuar como un dios (ἰσόθεον) entre los mortales (360 c3). Así pues, a pesar de las diferencias, Glaucón ofrece un fundamento teórico a la idea de que “lo justo es conveniente para el más fuerte”. Más aún, así como Trasímaco se ve obligado a considerar la injusticia perfecta, la tiranía (344 a), ahora Glaucón asume esta necesidad y contrapone al hombre perfectamente injusto con el injusto introduciendo, además, la distinción entre ser y aparecer de la que no dispone su defendido (359 e ss.; cfr. 338 e-339 b)<sup>17</sup> y que, como tal, lo ubica en un nivel superior de reflexión, el de la *pistis*. Así pues, la perfección del injusto consistiría en parecer justo sin serlo (361 a) y la del justo, en ser justo sin parecerlo (361 b). Pero si tal perfección no fuera alcanzable, el injusto tendrá que recurrir al poder de la persuasión e incluso a la violencia, lo cual requiere valentía y fuerza, amistades y riquezas como medios para imponerse sobre los demás (361 b). Por último, y esto es en lo que quería insistir, Glaucón articula las tres concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco en su caracterización del hombre injusto poniendo en evidencia que entiende su discurso como una defensa de las tres posiciones:

13. Cfr. Smith (1999) y Gutiérrez (2003; 2013).

14. ἀγάλμα y ἀνδρίας no se usan en los pasajes en cuestión para contrastar entre las estatuas de los dioses y de los hombres, respectivamente, sino que el primero se entiende como una denominación genérica que incluye al segundo, cfr. LSJ (ἀγάλμα, 5 y 4).

15. Cfr. R. 361 d4-6. El desconocimiento de este pasaje lleva a Dominick (2010: 7) a decir, en contra de Smith (1999), que, en ese contexto, Platón “is not [...] describing the prisoners contests, but rather the ‘evils of human life’ (τὰ ἀνθρώπεια ... κακά) (517 d5). The prisoners are like us (515 a5), but they are not us; they compete identifying shadows not of justice, but ‘of people and other animals’ (514 c1-515 a1)”. En verdad, Sócrates está hablando sobre el retorno del filósofo a la caverna en ese sentido, del tránsito de “las contemplaciones divinas a las miserias humanas”, y una vez allí, se verá “obligado, en los tribunales o en cualquier otro lugar, a discutir sobre las sombras de lo justo o sobre las estatuas de las que son sombras”, y añade: “y a disputar sobre esto: cómo son concebidas esas cosas (ταῦτα) por quienes no han visto jamás la justicia en sí”, se entiende, los habitantes de la caverna, que son divididos en dos grupos, los que ven las estatuas y los que ven sus sombras, que, por supuesto, están asociadas a las miserias humanas. Como hemos visto, las ἀνδριάντα a las que se refiere Sócrates no son, simplemente “people” (como dice Dominick), sino los modelos de hombres justos e injustos que han presentado tanto Glaucón y Adimanto en R. II como el filósofo y los modelos de regímenes y almas deficientes o injustas que ha “fabricado” Sócrates, el primero a lo largo de toda la *República* y los segundos en R. VIII y IX. Las estatuas y las sombras se refieren, pues, tanto a las concepciones de la justicia y la injusticia como a los hombres justos e injustos presentados como modelos por cada uno de ellos. Cfr. Gutiérrez (2003; 2013).

16. Defiendo esta interpretación más ampliamente en Gutiérrez (2003; 2013).

17. Trasímaco, incluso, confunde los niveles de argumentación, esto es, la descripción empírica y la abstracción, razón por la cual Sócrates le pregunta si habla conforme al decir común o en el rigor de la palabra, cfr. 341 b.

... cuando entable una contienda en forma privada o pública, predomina y saca ventaja (πλεονεκτεῖν) a sus adversarios (Trasímaco, R.G.), y sacándoles ventaja se enriquece, hace bien a los amigos y daño a los enemigos (Polemárcos, R.G.), ofrece sacrificios a los dioses y consagra ofrendas de modo adecuado y magnífico, honra mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres que quiera (Céfalo, R.G.) (362 b5-c6).

El justo, en cambio, padecerá infinidad de injusticias, razón por la cual “no hay que querer ser justo sino parecerlo” (362 a). Esta es, según Glaucón, la verdad de las cosas (362 a5). Consecuentemente, tanto la idea de que nadie es justo voluntariamente, sino por la fuerza, como la idea de que la injusticia es más provechosa que la justicia, tendrían su justificación en una concepción reduccionista de la naturaleza humana, conforme a la cual Glaucón construye sus estatuas del hombre justo y del injusto. *Mutatis mutandis* vale lo mismo para el discurso de Adimanto.<sup>18</sup>

18. R. 363 a ss. Cfr. Gutiérrez (2013: 241-242).

Lo interesante es que Adimanto introduce aquí una reflexión sobre el efecto que producen estos discursos en el alma de sus receptores:

Todas estas cosas [...], tantos y tales discursos sobre la virtud y el vicio, y el valor que les conceden dioses y hombres, ¿qué efecto pensaremos que producirán en las almas de aquellos jóvenes que los escuchan, y que, siendo bien dotados naturalmente y capaces de reflexionar, casi abalanzándose sobre estos discursos, infieran a partir de ellos qué clase y qué modo de vida deberán escoger para vivir la mejor vida posible? (365 a).

De igual modo se expresa Sócrates precisamente cuando inicia su reflexión sobre cómo educar a los futuros guardianes, es decir, sobre el tema que ha de ser ilustrado por la caverna: “El inicio –señala– es lo más importante en toda obra”, sobre todo cuando se trata de moldear las almas de los más jóvenes con la impronta (τύπος) que se quiera dejar grabada en ellos (377 a-c). Como durante la niñez se forman nuestras opiniones sobre las cosas justas y bellas (538 c6), Sócrates se pregunta si, en la posible polis justa, se ha de permitir que los niños escuchen cualesquiera mitos y acojan en sus almas *opiniones* generalmente *opuestas* (ἐναντίας δόξας) a las que deberán tener cuando sean adultos (377 b, cfr. 392 b). Esas opiniones son las que encuentra el filósofo en la caverna y han moldeado las almas de los ciudadanos de las comunidades realmente existentes que el filósofo, Sócrates, encuentra al descender a la caverna. En ese sentido, esas opiniones son las estatuas que, como modelos formativos propios de la *pistis*, han dejado su huella o sus imágenes en las almas de quienes han sido formados por ellos y, como tales, se encuentran en *eikasía*. Son las estatuas del hombre justo e injusto elaboradas por Glaucón y Adimanto las que han dejado su imagen en las almas de Céfalo, Polemárcos y Trasímaco. Pero, como maestros y, como tales, fuentes y autoridades del modelo tradicional de *paideia*, podría incluirse a los poetas entre los fabricantes de esas estatuas<sup>19</sup> y, en ese sentido, representantes de la *eikasía*. Expresado en los términos que usa Sócrates en su análisis del papel formativo de los mitos, podría decirse que los prisioneros han sido formados por un *pseudos logos* que, además, no es *kalós* pues transmite un *typos* falso, y, en ese sentido, instauran en el alma del receptor una “verdadera mentira” (ἀληθῶς ψεῦδος). Esa es, justamente, la condición del prisionero que se encuentra en *eikasía* pues está engañado en la mejor parte de su ser –la racional– y sobre lo más importante, sobre *tà ónta* (382 a-b). Por esa razón, los fundadores de la polis deben sustituir los mitos y modelos formativos que no se basan en la verdad (382 d1-2) y no están orientados hacia la *aretē* (378 e), propósito con el cual habrá que establecer los *typoi* conforme a los cuales los poetas han de componer sus mitos (379 a) y que han de adquirir el carácter de leyes (νόμοι, 383 c6-7). De esta manera, se abre la posibilidad de que los poetas tradicionales, cuyos modelos formativos habíamos ubicado al nivel

19. Es de notar la constante referencia de Céfalo y Polemárcos a los poetas como autoridades.

de la *pístis*, sean reubicados en la *eikasía*. Pues ellos deben componer sus mitos conforme a los nuevos *typoi* introducidos por los fundadores de la ciudad, en verdad, por el filósofo Sócrates. Que esto es así se verá confirmado en *República X*.

Ahora bien, el nuevo *typos* (443 c1) y estatua que construye Sócrates es el de la correspondencia entre *physis* y *érgon* (370 b). Precisamente en contraste con la posición defendida por Glaucón, Sócrates niega la autosuficiencia de la naturaleza humana y más bien reconoce sus múltiples necesidades (369 b5-7). Es decir, el hombre es un ser social por naturaleza. En este nuevo modelo formativo se basan los argumentos finales de *República I*, el argumento de la *pleonexía* (394 b-350 d), de la cooperación (350 d-352 d) y de la correspondencia entre *aretē* y *érgon* para todos los entes tanto naturales como artificiales (352 d-354 b).<sup>20</sup> Como expresiones o imágenes de ese modelo formativo en el alma de los ciudadanos, las ideas defendidas en esos argumentos han de hacer posible el surgimiento de un nuevo y justo orden político. Dicho esto, debe quedar claro que la *eikasía* no necesariamente es negativa pues más bien constituye el modo en que el nuevo modelo formativo de la *paideia* platónica puede ser concebido por los ciudadanos de una posible polis justa. La creación de modelos formativos que reemplacen los modelos forjados por poetas o sofistas es, entonces, necesaria si, entre otras cosas, se quiere que la mayoría considere efectivamente a los filósofos como los mejores candidatos para el gobierno (500 e).<sup>21</sup> De ello depende la presencia de la virtud de la *sophrosyne* en los diversos estratos sociales, virtud sin la cual no sería posible la construcción de *Kallipolis*. Precisamente por ello, Sócrates elabora una estatua del filósofo y es calificado como un fabricante de estatuas (ἀνδριαντοποιός, 540 c4).

### III

A estas alturas, parece que la complejidad de las nociones de *eikasía* y *pístis* comienza a salir a la luz. Hasta aquí creo haber mostrado que las imágenes y los originales son entendidos en sentidos diferentes en la línea y en la caverna. Además, las imágenes no necesariamente tienen que ser valoradas negativamente pues forman parte esencial de la *paideia* en la polis. El mismo Sócrates confiesa, además, ser alguien ávido de imágenes (γλίσχωσ εἰκάζω, 488 a1-2). Y, como acabo de señalar, las imágenes proyectadas por el nuevo modelo formativo platónico son una fiel expresión de su modelo original, la correspondencia entre naturaleza y función que, a su vez, es una imagen de la justicia psíquica (443 c) que, por su parte, es también imagen de la justicia intrínseca al orden inteligible (500 c). Esas imágenes han sido diseñadas, conforme el proyecto platónico de desarrollar un arte de la conversión, para posibilitar de la manera “más fácil y eficaz” la salida de la caverna (518 d). Son, en ese sentido, imágenes unívocas. En cambio, las imágenes proyectadas por las estatuas elaboradas por Glaucón y Adimanto en las almas de los tres interlocutores de Sócrates en *R. I* son equívocas pues son y no son justas. En la medida en que son justas, abren cuanto menos la posibilidad de ir más allá de ellas mismas y de su modelo formativo. Pero, en la medida en que son injustas, forman un círculo vicioso con su propio modelo y, de esa manera, constituyen un obstáculo para la liberación de los prisioneros. Así pues, refiriéndose a los sofistas, dice Sócrates que “no enseñan otras cosas que las opiniones de la multitud (τὰ πολλῶν δόγματα)” elevándolas con ese fin al nivel de una *téchne* y dándoles el nombre de “sabiduría” (σοφία) aun “sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o injusto” (493 a-c). En este sentido, en *R. X* se expresa también, en general, sobre los imitadores que se limitan a imitar “lo que le parece bueno a la mayoría de la gente que no sabe nada” (602 b). Por contraste, los verdaderos filósofos han de intentar instituir (τίθεσθαι) en este mundo las normas relativas a las cosas bellas, justas y buenas dirigiendo la mirada al modelo inteligible o, si la polis justa ya existiera, han

20. Es necesario tomar en cuenta que no es sino hasta *R. II* que Sócrates formula explícitamente la correspondencia entre *physis* y *érgon* refiriéndolo exclusivamente a la naturaleza humana, que, sin embargo, en *R. I* aparece en un modo más general referido indistintamente a los entes tanto naturales como artificiales.

21. Ver la “sorprendente” cuestión planteada por Sócrates en este sentido: “... si la mayoría de gente se da cuenta de que decimos la verdad sobre ese hombre, ¿se irritará con los filósofos y desconfiará de nosotros cuando digamos que una ciudad nunca podrá ser feliz si no la han proyectado los dibujantes que utilizan el modelo divino?”. A continuación responde Glaucón: “No se irritarán si se dan cuenta”, *R. 500 e*.

de esforzarse en preservarlas (σώζειν) (484 c-d). En este caso, el círculo vicioso de las formas deficientes de almas y gobiernos se convertiría en un círculo virtuoso.

Tomando esto en cuenta, el libro X se ubica ya en la polis justa, pero sin dejar de reconocer que lo dicho anteriormente sobre la poesía es tan correcto como el modo en que se ha construido la polis (595 a), solo que ahora puede hacer explícito en el argumento lo que entonces solo era manifiesto para el filósofo. Y, consecuentemente, se trata de explicar la expulsión de la poesía, en tanto y en cuanto es imitativa (ὄση μιμητική), recurriendo a todo el aparato conceptual elaborado a lo largo de la obra (595 a-b).<sup>22</sup> Sin embargo, ese aparato debe ser explicado a los ciudadanos de *Kallipolis* si se quiere que ellos sigan dando su asentimiento al gobierno de los mejores. Dicho de otra manera, la crítica de la poesía imitativa debe ser explicada recurriendo, sí, a ese aparato teórico, pero este debe ser puesto en un lenguaje comprensible para esos ciudadanos y, por lo tanto, adoptar una forma no muy rigurosa. Eso explica el recurso, al igual que en *República I*, al lenguaje de la *téchne* o la producción artesanal y de la religión. Eso mismo debe advertirnos que no podemos admitir como válidos todos los detalles de la argumentación como, por ejemplo, la afirmación de la existencia de Ideas de artefactos, la concepción de un demiurgo o dios productor de las Ideas o incluso la atribución de un conocimiento de las Ideas al artesano (596 b).<sup>23</sup> Pero precisamente estos recursos “artificiales” le permiten a Sócrates hacer comprensible la distinción entre tres niveles ontológicos: (a) el de la única cama que realmente es y es hecha por el dios; (b) el de la cama particular, semejante a aquella y hecha por el carpintero, y, (c) el de la cama hecha por el pintor. Tomando como ejemplo a este último, el imitador es caracterizado como autor de la tercera creación comenzando por la naturaleza (ἀπὸ τῆς θύσεως, 597 e3-4), esto es, por la Idea. Como tal, esta distinción nos permite ubicar este tipo de imitación entre las imágenes a las que está referida la *eikasía*, pero, como veremos, manteniendo la diferencia que hemos querido subrayar entre la concepción de las imágenes o sombras en la línea y la caverna.

Así pues, desde la perspectiva de esta distinción de niveles ontológicos, la pintura mimética no es considerada más que como una imitación no de la verdad, sino solo de la apariencia (φαντάσματος, 598 b3-4), es decir, solo del aspecto visual determinado en cada caso por nuestra perspectiva. La representación pictórica es, como tal, bidimensional, al igual que las sombras que ve el prisionero. A partir de este ejemplo, Sócrates concluye que, en general, el arte de imitar (ἡ μιμητική) apenas capta “un poco de cada cosa” (σμικρὸν τι ἑκάστου), un simulacro (εἰδωλον) de cada una (598 b7-8). Como acabamos de señalar, en el caso de la pintura se trata de la representación de lo que aparece como aparece (τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται), es decir, como uno de sus aspectos visibles y, como tal, bidimensionales, cuando en realidad la cosa representada es un todo tridimensional que permanece idéntico a pesar de su infinita variedad de apariencias (598 b-c), que, sin embargo –podría añadirse teniendo en cuenta el esquema ontológico mencionado–, son integradas en un todo por la participación en la Idea. La pintura mimética está limitada por la percepción del aspecto exterior de los objetos representados, el color y la figura (601 a1-2), es decir, su superficie coloreada. Ahora bien, Sócrates se refiere posteriormente al carácter perspectivista de la percepción sensible, cuando examina los efectos que produce la pintura mimética en un pasaje que indudablemente nos remite al contexto de los símiles, es decir, al pasaje sobre el estudio de la aritmética y el cálculo en el *curriculum* del filósofo y, más específicamente, a la alegoría de la caverna.<sup>24</sup> Ante todo, compara allí la técnica de la “pintura sombreada” (σκιαγραφία) con la magia y la prestidigitación (θαυμαστοποιία) y “otras muchas ingeniosidades” que, sin duda, producen las perturbaciones que vuelven prisionera al alma (602 d; cfr. 514 b5). Como ejemplos de esas perturbaciones menciona no solo la misma magnitud que aparece (φαίνεται) grande o pequeña según la veamos de cerca o de lejos, sino los mismos objetos que

22. Cfr. 595 a-b, especialmente b7-8; 596 a6-8; 597 a10-11.

23. Toda esta sección es introducida por un condicional: εἰ θέλεις, es decir, por una posición que podría ser arbitraria. Cfr. Ferrari (2007).

24. Cfr. Büttner (2000: 198). Halliwell (2002, 57-58, n. 53) duda al respecto.

a-parecen curvados o rectos según los veamos en el agua o fuera de ella, “y cóncavos o convexos a causa de la ilusión óptica que afecta a los colores” (602 c). En definitiva, Sócrates se refiere aquí al mismo fenómeno que hemos examinado anteriormente sobre los “contrarios que a-parecen a la vez en los mismos objetos” (602 e; 523 c2-3). Pero esta vez se dice expresamente que no solo es la intervención del *logistikón* lo que permite superar esa confusión, sino que es a él a quien, en realidad, se le hace manifiesta.<sup>25</sup> La percepción sensible propiamente dicha se limita a percibir el aspecto visible que en cada caso se le muestra, o, en el lenguaje de *República* VII, cuando no sabe si lo que se le muestra es uno o dos, se lo transmite al alma. En ese sentido, es aquello en el alma “que opina sin atenerse a las medidas” (603 a1). La aporía, en cambio, es propia de lo racional en el alma. Y es esta la que ofrece una salida, el *logistikón*, cuya función a este nivel es medir, contar y pesar (μετρῆν καὶ ἀριθμῆν καὶ ἰστάναι) corrigiendo así las deficiencias de la percepción sensible (602 d5-9). Podría uno, entonces, suponer que una pintura que toma en cuenta estos aspectos matemáticos correspondería a las imágenes unívocas anteriormente mencionadas y se aproximaría más a la verdad de las cosas, mientras que la pintura mimética, entendida como representación de la mera apariencia, “podría engañar a los niños y los hombres necios (ἄφρονας)” (598 c2-3).

25. 602 e1-6. El pasaje es, sin duda, sumamente controvertido, pero eso cuanto menos queda claro. Sin embargo, después de medir, contar y pesar, vuelve a reaparecer el problema al examinar la unidad visible.

Ahora bien, análogamente a la pintura mimética, Sócrates examina el arte imitativo de la poesía, aunque sin dejar de especificar su medio –la palabra y la audición (601 a; 599 c)– y su contenido –los personajes y sus acciones (603 c)–. Pero, en esta ocasión, el punto de comparación no es tanto ontológico cuanto epistemológico: en general, el artista mimético es considerado como un hombre omnisciente (ἀνθρώπων πάσας ἐπιστάνων τὰς δεμιουργίας, πάσσοφος), pero, según Sócrates, quien así piensa es un ingenuo (εὐήθης) que no es capaz de distinguir entre conocimiento, ignorancia e imitación (ἐπιστήμην καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ μίμησιν) (598 c-d).<sup>26</sup> Conforme a este criterio, examina si, como cree la mayoría, los poetas tradicionales conocen aquello sobre lo que escriben (599 a). En efecto, algunos (τινες) dicen que esos poetas “conocen todas las artes y oficios y todos los asuntos humanos relativos a la virtud y al vicio, así como las divinas”.<sup>27</sup> En estas últimas centra Sócrates su atención, esto es, en “las cuestiones más importantes y más hermosas”, como las guerras, el mando de los ejércitos, la organización de las ciudades y la educación del hombre, en última instancia, la *areté*. Y, respecto de estos temas, se pregunta si Homero y, con él, los demás poetas no se encuentran, como el pintor, en tercer lugar respecto de la verdad por ser productores de un simulacro (εἶδωλον), esto es, imitadores, o si más bien no ocupan el segundo lugar y son capaces “de conocer qué comportamientos hacen mejores o peores a los hombres en los asuntos públicos y privados” (599 c-d). Esta segunda opción implicaría una competencia en el campo de la política y la educación que, según refiere Sócrates, Homero y los poetas no han mostrado. Siendo así, estos no disponían de un real saber sobre la virtud, y, por tanto, se encuentran en un tercer lugar respecto de la verdad. El objeto de la imitación de los poetas tradicionales no es, entonces, la verdad de la virtud, sino solo un simulacro de ella (εἶδωλον ἀρετῆς) y de lo demás sobre lo que componen versos (600 e). Pero lo fundamental para nosotros es que no se trata ya de la imitación de artefactos o, en general, de entes sensibles, como en el caso de la línea y de la pintura de la cama, sino de formas del saber o del no saber, como en la alegoría de la caverna. Naturalmente, el arte imitativo imita acciones humanas, pero el punto de la crítica platónica es que el artífice de un simulacro, el imitador, “no entiende nada de lo que es” (τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει) (601 b10), sino solo la apariencia (φαινομένου) de la virtud y de las *téchnai*; menos aún, y esto es lo decisivo, podrá saber u opinar correctamente sobre la bondad o maldad de lo que imita (602 a). Una vez más, es válido el juicio general sobre los imitadores en el sentido de que solo captan “un poco” de cada cosa (σμικρὸν τι ἐκάστου). Pero ¿a qué se refiere ahora de esta manera? Como hemos dicho, no puede ser a los objetos sensibles, sino, si tomamos la justicia como

26. Menos aún distinguiría entre las afecciones del alma expuestas en la línea.

27. Cfr. 598 d8-e2: ἐπειδὴ τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ θεῖα.



ejemplo de virtud, a las concepciones de la justicia que han sido examinadas en *República* I, que, como dijimos, son solo parcialmente justas, es decir, captan un poco de la justicia como tal, mas no la justicia verdadera o en su totalidad. Son justas e injustas. Son imágenes parciales y equívocas de la justicia. De todos modos, no dejan de mostrar un poco de la justicia, sin lo cual el filósofo estaría condenado a un diálogo de sordos. Y todas ellas refieren como sus fuentes a los poetas o a los sofistas.

En conclusión, de los maestros tradicionales de Grecia y, por extensión, de los sofistas, valdría desde esta perspectiva la afirmación según la cual:

...harán su imitación, aun sin saber a propósito de cada cosa en qué sentido es mala o de valía (πονηρὸν ἢ χρηστόν), sino que, probablemente, imitarán lo que le parece bueno a la mayoría de la gente que no sabe nada (602 b).

He ahí el círculo vicioso al que nos referíamos y la razón por la cual Platón, como hemos visto, se siente en la necesidad de sustituir los modelos formativos tradicionales por otros nuevos, podría decirse por una nueva mitología, de la cual él sería el *poietés*. De esa ambición da testimonio en la *República*<sup>28</sup> y, por eso, califica a Sócrates de *andriantopoiós*. La nueva estatua que él ha producido es la del filósofo y, con él, la de la justicia política y psíquica según “el modelo divino”. Sin embargo, siguiendo la distinción de *R. X* entre el saber del que sabe usar una cosa, el saber del que la produce siguiendo las instrucciones del primero y el (no-)saber del que la imita (601 c-602 b), queda otra posibilidad, la del poeta que sigue las instrucciones del primero, del filósofo gobernante que, como se dice en *R. II*, establece los *typoi* siguiendo los cuales ha de componer sus mitos (379 a). Ese sería un poeta que, basándose en el conocimiento del filósofo, dispondría de una recta opinión, pero no por ello abandonaría el ámbito de la *eikasía*, solo estaría en condiciones de elaborar imágenes unívocas de la justicia. Completamente despojada de su rol formativo y de la autoridad que tenía tradicionalmente, la poesía mimética solo estaría en condiciones de elaborar falsas o, en el mejor de los casos, equívocas imágenes de la virtud –dicho de otro modo, mitos o imágenes “falsas” que tienen algo de verdad–.

28. Cfr. *R. II* 376 d: A la pregunta de qué modo debemos criar y educar a estos hombres, responde: “Adelante, pues, y, como si estuviéramos contando mitos (ἐν μύθῳ μυθολογούντες), mientras dispongamos del ocio para ello, eduquemos con la palabra (λόγῳ) a estos hombres”. Y *R. VI* 501 e4: “... hasta que la clase de los filósofos se haga del poder en la ciudad, ni la ciudad ni los ciudadanos darán descanso a sus males, ni encontrará su realización de hecho el sistema político que míticamente hemos ideado en palabras” (ἡ πολιτεία ἦν μυθολοούμεν λόγῳ). Cfr. *Phaedr.* 277 s-e: μυθολογεῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης.

Recibido: noviembre de 2013. Aceptado: diciembre de 2013.

## Bibliografía

- » Annas, J. (1981, 19928). *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- » Büttner, S. (2000). *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Basilea, Fancke.
- » Cross, R. C. y Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London, MacMillan.
- » Dominick, Y. H. (2010). "Seeing through Images: The Bottom of Plato's Divided Line", en *Journal of the History of Philosophy* 48, 1, 1-13.
- » Ferguson, A. S. (1921). "Plato's Simile of Light", en *Classical Quarterly* 15, 131-152.
- » ——— (1922). "Plato's Simile of Light", en *Classical Quarterly* 16, 15-28.
- » Ferrari, F. (2007). "Il problema dell'esistenza di idee di artefacto", en Vegetti (ed.). *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M.V.*, Vol. VII, Libro X, Napoli, Bibliopolis, 151-171.
- » Gutiérrez, R. (2003). "En torno a la estructura de la República de Platón", en *Apuntes Filosóficos* 22, 81-94.
- » ——— (2009). "Algunas consideraciones sobre el símil de la línea", en *Areté* XXI, 1, 123-142.
- » ——— (2013). "Disputas sobre las sombras de la εἰκασία y las estatuas de la πίστις", en Gutiérrez, R. (ed.). *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, Lima, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 231-251.
- » Halliwell, S. (2002). *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- » Lizano-Ordovás, M. A. (1995). "Eikasia und Pistis in Platons Höhlengleichnis", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 49, 378-397.
- » Paton, H. J. (1922). *Plato's Theory of Eikasía*, en *Proceedings of the Aristotelian Society [New Series]* 22, 69-104.
- » Smith, N. D. (1999). "How the Prisoners in Plato's Cave are 'Like Us'", en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 187-204.
- » Szlezák, T. A. (1997). "Das Höhlengleichnis", en Höffe, O. (ed.). *Platon. Politeia*, Berlin, Akademie, 205-228.
- » Vegetti, M. (2003). "Introduzione", en Platone, *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M. V. Vol. V. Libro VI-VII*, Milano, Bibliopolis, 13-33.
- » White, N. P. (1979). *A Companion to Plato's Republic*, Indianapolis-Cambridge: Hackett.
- » Wieland, W. (1982). *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.