

Análisis del concepto de *mímesis*: un acercamiento al *pathos* y la educación

Trabajo para optar al título
de licenciado en filosofía

Modalidad

Monografía

Presentado por

Jose Luis Cuervo Wellman
2020132005

Directora

Juana Catalina Bastidas Elorza

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Trabajo de Grado

Bogotá, D.C.

2026

*Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo;
Porque fuerte es como la muerte el amor¹*

¹ Cantares. 8:6

Tabla de Contenido

Introducción	5
Metodología de rastreo e investigación	5
El concepto de mimesis.....	7
Implicaciones del concepto de mimesis en la República de Platón	12
I. La utilidad práctica de la mimesis: implicaciones ético-políticas.....	14
La poesía imitativa en la educación emocional de los ciudadanos	15
La mentira como phármakon	18
Lo atractivo de la poesía y lo atractivo en la poesía	20
Imitación productiva e imitación improductiva.....	22
Ética, política y mimesis.....	25
El privilegio de una creación con poder ético.....	27
Poetas como seres agentes	29
La teorización desde el ejemplo	31
Alegoría de la caverna.....	32
Mito de los metales	34
Mito de Er	35
II. Implicaciones metafísicas del concepto de mimesis	39
Lo sensible y lo inteligible.....	39
La dialéctica	41
Dialéctica y mimesis.....	42
III. Mimesis y educación	44
La afección (Pathos).....	44
Lo paradójico del proceso mimético.....	45
Lo educativo explicitado	46
Conclusiones	51
Bibliografía	54

Resumen

El presente trabajo busca hacer análisis del concepto de *mimesis* desde la *República* de Platón. Para este fin se usarán principalmente los libros III, VII, y X de esta obra con el objetivo de buscar cuales son las implicaciones: ético/políticas, metafísicas, y epistemológicas del concepto *mimesis*. Todo esto con el fin de aliar la *mimesis* platónica con algunos acercamientos hacia la educación y el *pathos*. Las implicaciones ético/políticas pondrán como centro del discurso el papel que tienen los poetas en la *polis*. Las implicaciones metafísicas estarán enfocadas en la explicación del concepto de *mimesis* como aquel que degrada lo máximamente real (el Bien) a lo máximamente sensible. Las implicaciones epistemológicas del concepto *mimesis* se encuentran en explicitar que el proceso educativo es la contra cara del proceso metafísico, o sea, muestran a la *mimesis* como posibilitadora del proceso de conocimiento de un alma en tanto que la misma se ciñe de imágenes sensibles para poder llegar a las máximamente inteligibles.

Abstract

This paper seeks to analyze the concept of mimesis as presented in Plato's *Republic*. To this end, it will draw primarily on Books III, VII, and X of this work to explore the ethical/political, metaphysical, and epistemological implications of the concept of mimesis. The ultimate goal is to link Platonic mimesis with certain approaches to education and pathos. The ethical and political implications will place the role of poets in the polis at the center of the discourse. The metaphysical implications will focus on explaining the concept of mimesis as that which reduces the most real (the Good) to the most sensible. The epistemological implications of the concept of mimesis lie in making explicit that the educational process is the flip side of the metaphysical process; that is, they show mimesis as enabling the process of knowledge for a soul, insofar as it draws upon sensible images in order to reach the most intelligible ones.

Palabras clave español: *Mimesis*, *Pathos*, Educación, Platón, ética, metafísica.

Palabras clave inglés: Mimesis, Pathos, Education, Plato, ethics, metaphysics.

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo proponer una visión consolidada de la función de la *mimesis*, y relación con la educación, por medio del estudio de las implicaciones ético-políticas, y metafísicas² del concepto de *mimesis* que se muestran, principalmente, en los libros III, VII y X de la *República* de Platón. Sin embargo, a pesar de que la ética, la política, la metafísica aparecen aquí como líneas iniciales de la investigación, este trabajo no se cierra a otras implicaciones del concepto de *mimesis* que la fuente pueda mostrar.

La función de la *mimesis* en la educación no se da por supuesta en el inicio de este trabajo. Esta situación inicial combina la carencia de una conclusión con la riqueza que puede dar el descubrimiento. Así, este trabajo no busca postular un supuesto con el fin de comprobarlo por medio del estudio del concepto de *mimesis*, sino permitir que este concepto revele sus alcances en la educación.

Esta introducción se dividirá en dos puntos principales: primero, se expondrá la metodología de este trabajo, con el fin de sustentar la elección de los recursos empleados; segundo, se explicitarán algunos elementos del concepto de *mimesis* en la *República*, para su posterior profundización.

Metodología de rastreo e investigación

La lectura realizada por mí y mis propios intereses me llevaron a escoger la filosofía antigua como el periodo de la filosofía que quería usar para este trabajo, y a Platón como el autor de cabecera para esta tesis que tiene como foco el estudio de la *mimesis*. Ya escogido

² En la construcción de las implicaciones metafísicas se busca tocar algo de las implicaciones epistemológicas.

el autor, se presentó otro problema: ¿cuál obra de la gran amplitud de diálogos platónicos se va a tomar como texto base? Las opciones eran: *Ión*³, *Timeo*⁴ y *República*.

La *República* tiene la mayor fertilidad y amplitud de implicaciones del concepto de *mimesis*, pues en ella se pueden encontrar lecturas metafísicas, éticas, políticas, epistemológicas, entre otras. Adicionalmente, esta variedad de lecturas parece estar destinada a un fin común —generar la mejor *polis* posible—, lo cual propicia que la *República*, a diferencia de otros diálogos, presente planteamientos más unificados y menos provisionales.

Lo problemático de la *República*, y su mayor virtud, es que se compone de diez libros, cada uno susceptible de ser tratado por separado como un diálogo platónico cualquiera. Por lo mismo, la *República* es un texto demasiado extenso como para poder estudiarlo en su totalidad en un trabajo de grado. Entonces, ¿cómo escoger el texto que se estudiaría principalmente? Por un lado, la respuesta provino de la búsqueda directa, en el texto griego y con ayuda de la asesora, de las apariciones tanto del término *μίμησις* como de todos los términos emparentados (formas del verbo *μιμεόμην* y de otras palabras que comparten su raíz, como *μίμος*, *μιμεῖα*, *μίμημα*, etc.). Este rastreo mostró que las apariciones de estos términos están concentradas en los libros III y X, con sólo dos apariciones adicionales en el libro II. Por esto se decidió estudiar principalmente los libros III y X de la *República* en este trabajo. Por otro lado, aunque en ninguna parte del libro VII se encuentra el término *μίμησις* de manera explícita, se decidió estudiar adicionalmente este libro debido a que allí está la llamada “alegoría de la caverna”, pues, desde el acercamiento previo al texto, se comprendió que esta alegoría hace uso del concepto de *mimesis* de manera implícita, y muestra la riqueza que tiene el mismo: en esta alegoría se encuentran temas como los objetos de la sensibilidad,

³ En *Ión* se puede rastrear la *mimesis* desde un abordaje técnico, o sea, artístico. La *mimesis* entendida como inspiración sería la herramienta usada por los dioses para transmitir lo que será dicho por el poeta para dirigir a los hombres las palabras del dios, de esto se pueden extraer algunas implicaciones éticas.

⁴ Esta obra tiene la particularidad de ver la *mimesis* desde una posición mayoritariamente metafísica, en la que la acción del Demiurgo sería la representación de la *mimesis* en tanto que está entre, lo inteligible, que es su modelo, y el mundo que sería el resultado, lo copiado. Sería como si un niño viera un dinosaurio en la televisión y tratara de copiarlo con plastilina, el niño es el Demiurgo, el dinosaurio televisivo lo inteligible, y la figura de plastilina resultante el mundo. El Demiurgo permíte preguntarnos por la verdad, la constitución del mundo, y la comparativa entre “lo inteligible y la copia”. Si bien es un libro interesante y tiene todo que ver con la *mimesis*, “peca” de lo mismo que *Ión*, es decir, no parece tener la suficiente amplitud.

la inteligibilidad, el conocimiento y sus progresiones, las obligaciones políticas asociadas a ciertas situaciones epistémicas, el estatus metafísico de las imágenes, y la naturaleza del alma, entre muchos otros. Así, se espera que quede claro que las decisiones metodológicas de este trabajo no son producto de elecciones azarosas o descuidadas, sino de la reflexión sobre una bibliografía que incluso sobrepasa los textos que se estudiarán aquí.

El concepto de *mímesis*

El concepto de *mímesis* es especial e importante para mí debido a que de él nació una duda que marcó el futuro de este trabajo: ¿existe una línea divisoria entre educación y filosofía o, por el contrario, tal línea es inexistente?

A modo de anticipación me permito recordar que en el libro VII se dice sobre la formación de los gobernantes de la *polis* lo siguiente:

—¿quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como voleo de concha, sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos ‘filosofía’⁵.

Este pasaje plantea una relación de identidad entre educación y filosofía, que se intentará reconstruir por medio del tratamiento que se hará del concepto de *mímesis*.

La *mímesis* es un concepto curioso, pues parece difícil de asir, pero, a su vez, su propia amplitud permite dilucidarlo desde varios lugares interpretativos. Por lo anterior, el significado de la *mímesis* sigue siendo objeto de disputa hasta la actualidad. Autores como

⁵ Platón, *República*, 521c.

Leon Golden⁶ y Elizabeth Belfiore⁷, entre otros, se preguntan por las implicaciones de este concepto, pues, el concepto de *mimesis* articula conceptos de diversos ámbitos en la obra platónica. Este trabajo no busca definir de manera taxativa el concepto *mimesis*, sino mostrar cómo se expresa el concepto en diferentes lugares de la *República*, de la misma forma en que lo hacen los dos autores mencionados. El debate sobre la *mimesis* no solo sirve para aclarar cuáles son las formas imitativas que Platón prohíbe y exilia de la *polis* “[a]l no aceptar de ningún modo la poesía imitativa”⁸, sino que explicita ciertos elementos de la realidad y de nuestra relación con ella. Golden muestra que la *mimesis* está presente en un gran número de los diálogos platónicos y, aunque parezca contradictorio con respecto a la recién referida prohibición de la poesía imitativa en la *polis*, Platón hace uso de figuras imitativas, como lo hace en la *República*, para llegar a conclusiones o para dirigir al alma a ciertos lugares que el educador busca alcanzar: “All the dialogues exemplify the procedure described in the *Republic* (588 B) of learning about reality by 'forming an image of the soul in conversation'”⁹. Esto da a entender que un acercamiento sólido al concepto de *mimesis* podría conducir a una interpretación más robusta de la educación en la *República*, que se despliega en varios ámbitos de la vida humana, la apertura de la educación en varios ámbitos no es ajena a la polivalencia de la propia *mimesis*. La *mimesis* no sólo se expresa en la comprensión de la realidad, sino también en la técnica al imitar la naturaleza visible, y su amplitud llega al relacionamiento de los hombres. Existen posturas como la de Belfiore, que explican esta amplitud al mostrar que no existe una diferenciación clara en los objetos propios de la *mimesis*: “Plato not only ignores this distinction, he also fails to distinguish imitation of human beings from imitation of animals or of inanimate objects, shifting without warning from discussion of the one to the other”¹⁰. Así, la imitación se abre por muchos linderos. Ante esta amplitud se prefiere simplemente hablar de la *mimesis* como concepto esencialmente educativo, es decir, se encuentra en las áreas en las que la educación hace presencia.

⁶ GOLDEN, L. “Plato’s Concept of Mimesis.” *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975).

⁷ Cfr. BELFIORE, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato’s Republic. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 114.

⁸ Platón, *República*, 595a.

⁹ GOLDEN, L. “Plato’s Concept of Mimesis.” *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975), p. 125.

¹⁰ BELFIORE, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato’s Republic. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 114, p. 126.

Las interpretaciones de la *mimesis* son no solo bastas, sino también diversas. Por ejemplo, hay autores que explicitan dos diferentes versiones de la *mimesis* en la *República*: la de libro III y la del X. Por un lado, en el libro III la *mimesis* parece referirse a la suplantación realizada por los poetas al ser inspirados por los dioses o al actuar como si fueran otro hombre. En esta modalidad de la *mimesis*, la función del imitador es ser otra persona o cosa, de modo que imitará al carpintero cuando hable por su voz, y del mismo modo lo hará con el gobernante, el héroe y todos los demás imitados por él. Esto parece ser un acto imposible y a la vez indeseable, porque aquel que alegue que puede copiar todas estas formas solo lo hará de manera aparente, porque “el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio”¹¹, y de existir un hombre que haga la imitación exacta de todas las cosas, se le darían todas las dignidades posibles y después se le mandaría a otro Estado¹², pues en la *polis* que se quiere organizar no existen, ni están permitidos para que existan hombres de esas características que van en contra de lo que se considera un hombre adecuado para la *polis*. Platón explica que el hombre adecuado será aquel que haga una sola labor “porque en nuestro Estado el hombre no se desdobra ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa”¹³.

Por otro lado, en el libro X la *mimesis* parece mostrarse como reproducción. Al observarla en el ámbito de la técnica se habla de dos diferentes movimientos de la *mimesis*, que son: de lo ideal a lo material, y de lo material a lo representativo, o sea, de la idea de mesa a la mesa hecha por el carpintero, y de esta mesa del carpintero al cuadro de la mesa hecha por el pintor. Ya se observa una diferencia en la presentación de la *mimesis* en el libro X con respecto al libro III: mientras que la labor del productor de *mimesis* en el libro III (suplantación) está prohibida en la *polis* perfecta, la labor del productor de *mimesis* en el libro X (reproducción de elementos) está limitada, mas no prohibida. En el libro X, con

¹¹ Platón, *República*, 602b.

¹² Cfr. *República*, 398a.

¹³ Platón, *República*, 397e.

independencia de la modalidad de imitación, la *mimesis* muestra su potencia mediadora, en tanto sirve de puente entre un modelo y quienes contemplan la imagen del mismo.

El concepto de *mimesis* está rodeado de una bruma muy difícil de retirar. Esta dificultad podría derivar en conclusiones rápidas como que Platón tiene inconsistencias: “The most extreme position is that Plato has no coherent concept of the imitation he attacks, but simply strings together a series of bad arguments”¹⁴. Por un lado, en este tipo de interpretaciones extremistas se entrega la posibilidad, y el infinito reto de mostrar que el concepto de *mimesis* no puede ser definido como bueno o malo, esta sería una opción simplista frente al reto que ofrece el concepto. Estas definiciones maniqueas quedan por fuera del concepto, ya que este es parte del orden de lo real, como se explicará más adelante, y al querer darle esos apelativos, bueno o malo, tiene que ser por medio de un estudio riguroso de las consecuencias que el mismo presenta. Esto resulta en que no hay forma rápida de definirlo como bueno o malo. Por otro lado, la *mimesis* es un concepto que no tiene una aplicación única: “mimesis is not a term which has a single specific meaning or application. Rather it undergoes a series of extensions as it is used in various contexts in the dialogues”¹⁵. De hecho, es posible ver cómo la *mimesis* se despliega en varios ámbitos:

En primer lugar, en el ámbito de la metafísica, la *mimesis* hace de puente entre planos de la realidad, pues produce instancias menos reales a partir de modelos más reales. Esta degradación es explicada por McKeon (citado por Golden) así:

In its expansion and contraction, the word 'imitation' indicates the lesser term of the proportion of being to appearance: if God is, the universe is an imitation; if all things are, shadows and reflections are imitations; if the products of man's handicraft are, his representations of them are imitations. If imitation is to be avoided, it is because of the danger of imitating, through

¹⁴ BELFIORE, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 114, p. 121.

¹⁵ GOLDEN, L. “Plato's Concept of Mimesis.” *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975), p. 120.

*error, ignorance, or falsehood, that which is not or that which is less than it might be or is less than that which imitates it*¹⁶.

En segundo lugar, y como permite verlo la explicación de McKeon, la *mimesis* también tiene valor epistemológico, pues de ella tomamos las imágenes que nos permiten entender lo real. Sin embargo, la *mimesis* nos expone a un peligro que debe ser evitado: creer que las imágenes son equivalentes a la realidad. La *mimesis* es parte integral de nuestro conocimiento, pues necesitamos el concepto de *mimesis* para aproximarnos al conocimiento de lo real, es decir, para comprender los objetos de nuestra experiencia como imágenes de lo real.

En tercer lugar, la *mimesis* también puede ser tomada desde sus implicaciones éticas, ya que la *mimesis* también necesita ser vista desde su aplicación o uso por parte de los hombres. Decir esto es pensar que cualquier objeto de la realidad es susceptible a la *mimesis*, pues no solo los artesanos técnicos hacen un proceso mimético al copiar una mesa desde la idea de mesa, sino que las acciones de los hombres también son vistas como obras artesanales, al mismo nivel que la creación mesa. Todo esto porque en la *República*, contrario a otros textos, “Plato treats actions, like artifacts, as works of craftsmen, which require knowledge to be made (done) well”¹⁷. Esta ambigüedad permite abrir, por un lado, las interpretaciones éticas que tiene el proceso de imitación (*mimesis*) realizado por los artesanos hacia los demás ciudadanos de la *polis*, y, por otro lado, abre la posibilidad de considerar la calidad de la imitación.

Estos dos elementos que se abren de aquella ambigüedad pueden ser vistos en la forma en la que Platón se refiere a los guardianes: “nuestros guardianes debían ser relevados de todos los demás oficios para ser artesanos de la libertad del Estado”¹⁸. Aquí se puede notar que, al igual que el buen carpintero contempla la idea de mesa para la construcción de una

¹⁶ GOLDEN, L. “Plato’s Concept of Mimesis.” *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975), p. 121.

¹⁷ BELFIORE, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato’s Republic. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 114, p. 138.

¹⁸ Platón, *República*, 395c.

mesa, el guardián también se relaciona con una idea, la de libertad, para poder instanciarla. Así, los dos fungen como artesanos, el tinte ético viene cuando se pregunta por la calidad de la imitación hecha por cada artesano, en el caso del guardia tiene que ser un buen artesano para que la copia que produzca de la idea de “libertad” sea lo más parecida para que funja como un buen artesano de la libertad, al igual que el carpintero necesita tener la idea clara de mesa para poder construirla de la mejor manera. Aquí entra el conocimiento que se tiene sobre la idea que se piensa imitar y materializar. Así mismo, el poeta debe de ser medido en su calidad de buen imitador, las consecuencias de su obra, producida de una imitación adecuada o inadecuada, llevan a unas consecuencias éticas en el accionar de los miembros de la polis que reciban tal obra. A su vez, esto conlleva a unas consecuencias políticas que dictaminarán la pertinencia de tal o cual obra, para revisar si es una obra proscrita o aceptada para el ideal de *polis* que se quiere alcanzar. Cabe aclarar que no se desconoce la actividad de los artesanos, fuera de los que representan cosas¹⁹, como los productores de artefactos tales como la mesa antes mencionada, o artesanos de la libertad como los guardias también fungen como seres agentes de responsabilidades éticas que también pueden configurar elementos de la *mimesis*. Para el presente trabajo el foco serán los artesanos de representaciones, y principalmente los poetas, aunque en algunas ocasiones se hará mención al otro tipo de artesanos.

Implicaciones del concepto de mimesis en la República de Platón

La *mimesis* se presenta en la *República* como un concepto transversal a la obra. Lo que se propone este estudio es dar cuenta, de la manera más detallada y precisa que sea posible, del despliegue que tiene el concepto en los libros escogidos. El método que se usará para dar cuenta de lo que se encontró de la *mimesis* en la *República* será hacer explícitos los diferentes momentos en que el concepto salga a la luz, y mostrar cuáles son sus implicaciones metafísicas, éticas, políticas, epistemológicas, técnicas, etc. El estudio buscará separar cada implicación del concepto en su propio operar para dejar en claro cada uno de sus aspectos de

¹⁹ Poetas, pintores, músicos, etc.

manera diferenciada. Se debe tener en cuenta que, a lo largo de los planteamientos ofrecidos por Platón, la diferenciación de implicaciones del concepto que se hará en este trabajo es artificial, ya que en la *República* las implicaciones de la *mímesis* están mezcladas y funcionan como un conjunto. Por lo mismo, no será raro encontrar que un planteamiento sobre la *mímesis* tenga implicaciones éticas y metafísicas, metafísicas y epistemológicas, las tres juntas, o cualquier combinación posible con las demás implicaciones.

I. La utilidad práctica de la *mimesis*: implicaciones ético-políticas de la poesía.

“Por ello solicitaremos a Homero y los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole no porque no sean poéticos... sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte”²⁰.

En esta sección se verá cómo se despliegan las implicaciones ético-políticas del concepto de *mimesis*. Cabe aclarar que en Platón no hay una diferencia radical entre lo ético y lo político, ya que ambos funcionan como figuras análogas en Platón, la diferencia estaría en la dimensión de cada uno, como Platón muestra al indagar sobre la justicia en ambos casos: “indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de los más grande en la figura de lo más pequeño”²¹. Hombre y Estado como lo ético y lo político comparten que tienen una estructura triple en el estado: “[...] en ningún sentido olvidaremos que el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo.”²², y “Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”²³. Las dos citas muestran la relación análoga que existe entre hombre y *polis*-Estado, que a su vez son las figuras de la ética y la política respectivamente. Con una característica adicional que marca más esta relación, y es que ambas son justas cuando cada una de sus partes actúa en lo que le corresponde. No se habla de una relación unívoca entre hombre y *polis* porque también existen elementos que permiten diferenciarlos, pero para el presente trabajo la relación análoga que existe entre ambos permite, a su vez, tratar las implicaciones éticas y políticas del concepto de *mimesis* de manera indiferenciada. Se insiste en esta aclaración porque el texto pasará por ambos registros sin distinciones tajantes.

¿Platón busca proscribir o direccionar la producción mimética? Esta pregunta es relevante para lo que viene porque habla de los dos elementos en discusión: lo ético en tanto

²⁰ Platón, *República*, 387b.

²¹ Platón, *República*, 369a.

²² Platón, *República*, 441d.

²³ *Ibidem*.

que se pregunta por el ejercicio imitativo y sus posibles repercusiones en el afectado por la producción mimética, y, lo político porque se habla de medidas que afectan al conjunto de la *polis*, como puede ser una prohibición y las razones que la motivan.

Para abordar la *mimesis* desde la perspectiva de la poesía, el presente apartado se ocupa de la poesía imitativa. Platón presenta una lista de tres modalidades en las que se hace el relato de los poetas o narradores de mitos: “simple, o bien producida por medio de la imitación, o por ambas cosas a las vez”²⁴. Según explica, a diferencia de la narración, la *mimesis* se da “cuando se presenta un discurso como si fuera otro el que habla” y “asemeja lo más posible su propia dicción a la de cada personaje”²⁵. Procedo a explorar las implicaciones ético-políticas de este tipo de poesía.

La poesía imitativa en la educación emocional de los ciudadanos

Platón reconoce claramente la relevancia educativa de la poesía: “me parece que esta índole de cosas es la que debemos permitir o prohibir que, ya desde niños, oigan quienes hayan de honrar a los dioses y a sus propios padres”²⁶. Sin embargo, para comprender el mecanismo por el que la poesía imitativa incide en la vida ética y política, es necesario aclarar cómo se estructuran el alma humana y la *polis*.

Para ello, es necesario aclarar cómo se estructura el alma humana. En *República* el alma está dividida en tres partes²⁷, que pueden ser caracterizadas como inferior, media y superior. La parte inferior también es llamada apetitiva porque los deseos la impulsan; la parte media o fogosa, llamada irascible, es la que se enardece y es combativa; y la parte superior, también llamada racional, es la que posee “el conocimiento de lo que es provechoso para cada una y para la comunidad que integran las tres”²⁸. Si la parte superior del alma

²⁴ *República*, 392d.

²⁵ *República*, 393c.

²⁶ *República* 386a.

²⁷ *República*, 440e-441a.

²⁸ *República* 442c.

manda, hace que cada una de las partes del alma vaya hacia su fin más acorde y mejor; cuando la parte media o la inferior manda, busca que las demás estén subordinadas al fin de la que está gobernando²⁹.

La estructura de la *polis* también se divide en tres partes, como el alma: en lo más alto estarán los gobernantes; en la parte media, los guardias; y en la parte inferior, los artesanos y labradores³⁰. Cada una de estas partes de la *polis* actúa de la misma manera que las partes del alma: Al gobernante le corresponde mandar al conjunto para asegurar el bien; a los guardianes, ser “‘auxiliares’ de la autoridad de los gobernantes”; y a los labradores y artesanos, obedecer.

El anterior paralelismo entre el alma y la *polis* permite comprender que el bien de ambas reside en la justicia, comprendida como moderación: “Pero la moderación, en lo que concierne a la multitud, ¿no consiste principalmente en obedecer a los que gobiernan y en gobernar uno mismo a los placeres que conciernen a las bebidas, a las comidas y al sexo?”³¹. La moderación consiste en la preservación de la jerarquía natural de la cosa, por ejemplo, en que se mantenga la soberanía de quien debe gobernar, y esto no solo es un tema de cada hombre³², sino que también es un tema político³³, pues en ambos casos se necesita de la moderación para que el conjunto no falle. De este modo, Platón le entrega a la parte racional del alma la soberanía sobre la misma y, a los gobernantes, la soberanía sobre la *polis*.

Por último, para comprender la valoración que hace Platón de la poesía imitativa como dispositivo educativo, es necesario entender las consecuencias que esta poesía tiene en aquellos que son afectados por ella. Hay que recordar cuál es la situación inicial del alma frente a los estímulos de la poesía imitativa:

²⁹ Cfr. *República* 442a.

³⁰ Cfr. *República*, 415b.

³¹ *República* 389e.

³² La separación del alma del hombre en donde el alma superior debe mandar.

³³ En donde el soberano gobierna sobre sus gobernados.

*[L]a parte del alma que entonces reprimíamos por la fuerza en las desgracias personales, la que estaba hambrienta de lágrimas y de quejidos y buscaba satisfacerse adecuadamente —pues está en su naturaleza el desear tales cosas—, ésta es la parte a la que los poetas satisfacen y deleitan*³⁴.

Platón muestra como obvio que estos discursos ofrecidos por los poetas dan placer al que los escucha³⁵. Esto genera emociones descontroladas tales como la alegría desmedida o las lamentaciones excesivas, lo cual afecta de manera directa al ejercicio de la moderación: por ejemplo, si los poetas hablan de la muerte como algo que debe generar emociones excesivas, como estremecimiento o pánico, esto hará que los hombres actúen con debilidad y esto se vuelva costumbre; y así, en situaciones de guerra, los guerreros terminarán por preferir la esclavitud a la muerte. Esto haría que un estado fuera propenso a volverse esclavo ante cualquier mínima amenaza. Esto tiene relevancia para el bien del alma y de la *polis*, pues Platón muestra que las emociones exacerbadas o no controladas son signo de un alma que está controlada por su parte inferior o media, es decir, una alma sometida a la falta de moderación. Un alma que esté desorganizada de esta manera no encontrará nunca un fin que la satisfaga, ya que aquellos que “carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado”³⁶.

Al desborde emocional producido por la poesía imitativa se suma otra inconveniencia: abundantes expresiones de debilidad provienen de “varones de alta consideración”³⁷. En consecuencia, para lograr esta moderación, Platón insta a los poetas, y específicamente a Homero, a no hacer uso de héroes o dioses para estos fines³⁸, como con el

³⁴ *República*, 606a.

³⁵ Cfr. *República*, 390a.

³⁶ *República*, 586a.

³⁷ *República*, 387 d.

³⁸ Platón reitera: “les pediremos que no representen a divinidades lamentándose y exclamando: ¡Ay, desgraciada de mí! ¡Ay, desdichada madre del mejor de los héroes!” (388c).

caso de Aquiles, que es hijo de una diosa, y llora desconsoladamente a las orillas del mar³⁹, o que no se exponga a los dioses riendo a carcajadas⁴⁰.

Con lo dicho hasta aquí, ahora es posible ver por qué, para Platón, la poesía imitativa es un tema de relevancia educativa ética y política: si el bien del alma y de la *polis* dependen de la moderación, y la poesía imitativa puede promover la falta de moderación, el ejercicio del poeta entra en conflicto con los intereses del ciudadano y de la *polis*. La labor del poeta puede poner en peligro al hombre y a la *polis* porque, a través de su imitación, el poeta puede afectar a un hombre de modo que no permita gobernar a su parte racional, y puede afectar a la *polis* de modo que cause la insubordinación de los ciudadanos ante el gobernante. Entonces, si el poeta hace que los receptores de su imitación escuchen que seres que son ejemplares se expresan y actúan como esclavos de las pasiones incontrolables, “todo hombre se perdonará a sí mismo tras obrar mal, si está convencido de que cosas semejantes hacen y han hecho también *los parientes de los dioses*”⁴¹. Por esto Platón habla de prohibir la poesía como narración de historias con héroes y dioses que pasan por emociones imposibles de controlar, ya que esto puede terminar en que los ciudadanos imiten a hombres ejemplares que realizan acciones impropias de su dignidad. Esta prohibición muestra que la poesía imitativa tiene incidencia ética y política, pues puede perjudicar el bienestar del alma y de la *polis*, y explica la importancia que Platón entrega a que, como mínimo, el quehacer de los poetas sea supervisado⁴², pues, aunque a los poetas se les atribuye la educación de los ciudadanos, la forma de imitación que ejercen no le ha traído ningún beneficio a la *polis*⁴³.

La mentira como *phármakon*

La poesía imitativa está expuesta a otro riesgo importante: puede contener mentiras. Platón se pregunta si los dioses, a quienes los poetas imitan, pueden mentir, y llega a la

³⁹ Cfr. *República*, 388a.

⁴⁰ Cfr. *República*, 389a.

⁴¹ *República*, 391e.

⁴² *República*, 386b.

⁴³ *República*, 599d.

conclusión de que “la mentira es en realidad inútil para los dioses”⁴⁴. Así, el nacimiento de la mentira quedaría en manos de los hombres. Pero ¿cuál es la motivación de una mentira? La motivación por parte de los hombres del común es sacar provecho del ocultamiento de algo que les beneficia. Sin embargo, a pesar de que un ciudadano pueda argumentar por qué ha dicho una mentira, eso no hace que mentir sea un acto legítimo, pues “la verdad debe ser muy estimada”⁴⁵. Así, es necesario entender la mentira como un recurso muy delicado. Platón se expresa sobre este recurso de la siguiente manera:

*[...] si hace un momento hemos hablado correctamente, y la mentira (pseûdos) es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio (pharmákou), es evidente que semejante remedio debe ser reservado a los médicos (iatroîs), mientras que los profanos (idiótais) no deben tocarlos*⁴⁶.

Como señala el diccionario Liddell-Scott, el término *phármakon* hace referencia a una droga, “sea curativa o nociva”⁴⁷. Al describir la mentira como un *phármakon*, Platón reconoce que la mentira tiene una naturaleza indeterminada. Que la mentira adquiera carácter curativo o nocivo es explicado de la siguiente manera:

*Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan al Estado, y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado; a todos los demás les estará vedado*⁴⁸.

De este modo, la mentira muestra de qué depende su carácter curativo o nocivo: una mentira será curativa si es usada por aquel que funge como médico del Estado —es decir, el gobernante— y tiene la intención de hacer un beneficio a la *polis*; y será nociva en los demás

⁴⁴ *República*, 389b.

⁴⁵ *República*, 389b.

⁴⁶ *República*, 389b.

⁴⁷ “Phármakon”, en: H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940.

⁴⁸ *República*, 389b.

casos, o sea, que la diga el gobernante, pero no en beneficio del estado, o que sea dicha por alguien que no sea el gobernante, incluso si tiene la intención de beneficiar al estado. En ningún momento se prohíbe la mentira: solo se la limita, ya que la mentira no es mala *per se*, sino que es como una lanza que se usa de manera distinta en las manos de un guardia a las de un delincuente —solo que en este caso están en juego las manos del poeta y las del gobernante—.

Puesto que el poeta no es el gobernante, su mentira es una insubordinación, en tanto que el poeta desconoce que la capacidad de mentir está reservada al gobernante. Si el poeta miente, está usurpando el lugar del gobernante. Esto es inconveniente porque, incluso con las mejores intenciones, el poeta está tomándose atribuciones que no le pertenecen, lo cual rompe la justicia de la *polis*, es decir, la moderación de la misma. Una *polis* justa es aquella donde cada quien hace lo que le corresponde y el poeta no cumpliría con esta condición.

Todavía se puede plantear un escenario extremo: ¿qué pasaría si un ciudadano toma el privilegio del gobernante y lo utiliza contra él? O sea, ¿qué pasa si un ciudadano miente a su gobernante? Platón dice que sería lo mismo que un marinero que no le cuenta los daños del barco al capitán⁴⁹. La mentira del poeta, al ser usada contra el gobernante, es peor que si fuera usada contra cualquier otro ciudadano, porque, por un lado, mentirle al gobernante evita que este tenga una verdad completa de la situación que debe afrontar; por otro lado, esto sería la peor insubordinación posible, porque el poeta, amparado en la inspiración de un dios, eliminaría la moderación de la *polis* al apoderarse de la soberanía que le pertenece a otro.

Lo atractivo de la poesía y lo atractivo en la poesía

Conviene entender por qué, por un lado, la figura de los dioses y héroes es tan llamativa, y, por otro lado, por qué la poesía también lo es. En primer lugar, se diría que el atractivo de ciertos dioses y héroes es dado por estas actuaciones luminosas que los separan de la mayoría, es decir, por los actos que los hombres quieren emular porque es una idea

⁴⁹ Cfr. *República*, 389c.

tentadora que nosotros seamos los próximos de los que se hable como se habla de los héroes que nos cautivan. Sin embargo, estos personajes están insertos en relatos vívidos e historias grandiosas. Esto hace pensar a su vez en la figura de Homero como la de un poeta que cautivó y cautivará a todos con la *Iliada* y la *Odisea*: “Cuando los mejores de nosotros oímos a Homero o a algunos de los poetas trágicos que imitan a algún héroe en una aflicción, extendiéndose durante largas frases en lamentos, cantando y golpeándose el pecho, bien sabes que nos regocijamos”⁵⁰.

Parece que, cuanto más emocional es la poesía, más satisface a la parte inferior de nuestra alma, la cual está “hambrienta de lágrimas y de quejidos”⁵¹. Esto a su vez aleja más a la poesía de ser agradable a la parte superior del alma cuando esta parte está bien educada. Si se piensa que la parte inferior del alma puede ser atraída únicamente por emociones extremas, ¿estaría condenada la poesía a ser prohibida sin excepción en una *polis* justa? Platón reconoce que, así como dicha parte del alma puede ser alimentada con sollozos y lágrimas, también puede ser alimentada con acciones de hombres “valientes, moderados, piadosos, libres y todos los de esa índole”⁵². Parece, entonces, que la parte inferior del alma puede ser educada para que se aproxime a figuras que la hagan brillar y se aleje de otras que pueden hacerla envilecer:

*Me parece que, cuando un varón cabal llega, en la narración, a alguna frase o acción propias de un hombre de bien, estará dispuesto a interpretar dicho pasaje, sin avergonzarse de tal imitación, máxime si imita al hombre de bien que obra de modo firme y sabio; pero estará menos dispuesto, y en menos ocasiones, si se trata de imitar a alguien presa de enfermedades, o de amores, o de ebriedad o algún otro padecimiento*⁵³.

⁵⁰ República 605d.

⁵¹ República 606a.

⁵² República 395c.

⁵³ República 396d.

Este pasaje parece sugerir que la poesía imitativa podría ser admisible en una *polis* sana. Sin embargo, esto acarrearía problemas sobre la identidad del ciudadano, pues la poesía imitativa convierte al poeta en un hombre múltiple, lo que es inadmisibile:

*Con mucha probabilidad dirás, sin embargo que ese tipo no se adecua a nuestra organización política, porque en nuestro Estado el hombre no se desdobra ni se multiplica, ya que cada uno hace una sola cosa (...). Por esa razón, en nuestro Estado únicamente hallaremos zapatero al que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego (...)*⁵⁴.

Por esta razón, ni siquiera “la imitación pura del hombre de bien”⁵⁵ cabe en una *polis* justa. Con esto se entiende el rechazo que expresa Platón frente a la modalidad de la mimesis que se da en la poesía imitativa, y que da como conclusión la expulsión de los poetas⁵⁶.

Imitación productiva e imitación improductiva

Como ha quedado visto hasta este punto, la mimesis se realiza de maneras diversas y multidireccionales. Sin embargo, no todos los procesos miméticos o imitativos son del mismo tipo, pues, en algunos casos, la imitación es el medio por el que se produce algo nuevo; pero, en otros, la imitación es el producto último. Llamo “imitación productiva” a lo que ocurre en los primeros casos que mencioné, e “imitación improductiva” a lo que pasa en los últimos. Platón ilustra una secuencia de la imitación productiva a través de la descripción de la producción de artefactos:

— *¿No son tres las camas que se nos aparecen, de una de las cuales decimos que existe en la naturaleza y que, según pienso, ha sido fabricada por Dios? ¿O por quien más podría haberlo sido?*

⁵⁴ *República*, 397 d-e.

⁵⁵ *República* 397d.

⁵⁶ Cfr. *República*, 398a-b.

- *Por nadie más, creo.*
- *Otra, la que hace el carpintero*
- *Sí.*
- *Y la tercera, la que hace el pintor. ¿No es así?*
- *Sea.*
- *Entonces el pintor, el carpintero, Dios, estos tres presiden tres tipos de camas.*
- *Tres, efectivamente*⁵⁷.

Esta cita nos habla de tres movimientos: primero, la fabricación la cama que existe en la naturaleza —en este caso, “la Cama que es en sí misma”⁵⁸— por parte de Dios; segundo, la fabricación de la cama sensible por parte del artesano —en este caso, el carpintero—; tercero, la reproducción pictórica de la cama sensible por parte del pintor. Como se ve aquí, no toda producción es mimética o imitativa, pues la fabricación de la Idea de Cama no se hace con base en un modelo. Esto permite ver que, aunque *mímesis* y producción pueden ir juntas —como en el segundo y tercer movimiento—, no es necesario que así sea.

Así como se puede pensar en una producción sin imitación, también se puede pensar en una imitación sin producción. La relación entre el pintor y el poeta se muestra así:

- *¿Acaso diremos que también el pintor es artesano y productor de una cama?*
- *De ninguna manera.*
- *Pero ¿qué dirás de éste en relación con la cama?*
- *A mí me parece que la manera más razonable de designarlo es 'imitador' de aquello de lo cual los otros son artesanos.*
- *Sea; ¿llamas consiguientemente 'imitador' al tercer producto contando a partir de la naturaleza?*
- *De acuerdo*

⁵⁷ República, 597b.

⁵⁸ República, 597c.

— *Entonces también el poeta trágico, si es imitador, será el tercero contando a partir del rey y de la verdad por naturaleza, y lo mismo con todos los demás imitadores*⁵⁹.

De aquí se puede entender que pintores y poetas tienen funciones análogas, y por lo mismo comparten estar en el tercer movimiento mimético. Este movimiento imita todo de manera aparente. Lo que buscan el pintor y el poeta es que su producción parezca real sin serlo. Esta semejanza con lo real causa en el público una afección que solo es imitativa, y no productiva. Platón señala:

*Y en cuanto a las pasiones sexuales y a la cólera y a cuantos apetitos hay en el alma, dolorosos o agradables, de los cuales podemos decir que acompañan a todas nuestras acciones, ¿no produce la imitación poética los mismos efectos? Pues alimenta y riega cosas, cuando deberían secarse, y las instituye en gobernantes de nosotros*⁶⁰.

Esto lleva a pensar en el receptor de la poesía como producto mimético, y cuál es la relación que él tiene con la *mimesis*. Se han tratado las características del que produce con la *mimesis* y las características correctas de su producto, pero cabe preguntarse directamente por el afectado por dichos productos. Lo anterior lleva a pensar que la *mimesis* no solo tiene tres movimientos, sino que existe un movimiento que no parece ser tan evidente, y que consiste en la afección última de quien recibe la obra pictórica o poética.

Que los productos de la *mimesis* actúen de la misma forma que las pasiones sexuales indica la fuerza que tienen en el alma. Así, de ser usada de mala manera, la poesía imitativa puede malograr cualquier alma; pero también puede ayudar a mejorarla, después de tamizar su producción con directrices como no presentar a ilustres como impíos o intemperantes. En este último caso, se lograría que, por un lado, sea más fácil para los hombres actuar de manera correcta, y, posteriormente, ayudar a sus almas a “contemplar el Bien y llevar a cabo aquel

⁵⁹ *República*, 597 d -e.

⁶⁰ *República* 606d.

ascenso”⁶¹; y, por otro lado, diezmar la parte de nuestra alma que es “hambrienta de lágrimas y de quejidos”, “ésa es la parte a la que los poetas satisfacen y deleitan”⁶².

Así como en el ámbito de la metafísica los poetas y pintores generan productos que no tienen vínculo con la verdad, y por ello pueden generar una *mímesis* improductiva — incapaz de producir realidad o verdad—, así también en el ámbito ético los poetas y pintores muestran que pueden generar una *mímesis* improductiva, estéril, que consiste en la mera afección de quien recibe el producto imitativo. La relevancia ética y política de esta *mímesis* improductiva es que señala el peligro de que el alma confunda lo real con lo aparente, al ser afectada de la misma manera por lo que parece verdad y por lo verdadero:

*Y 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 lo relativo a los colores, y es patente que se produce todo este tipo de perturbación en nuestra alma*⁶³.

Esta capacidad de la poesía de mostrar lo aparente como real, y que en el alma tenga una misma afección estos dos elementos, muestra la vulnerabilidad que tienen el hombre y la *polis* ante las imitaciones del poeta y el pintor. Esto vuelve a mostrar la necesidad de que este tipo de ejercicio sean como mínimo vigilados por el Estado.

Ética, política y *mímesis*

La implicación ética que se ve más claramente es que los productos miméticos no son pasivos en la Polis, el buen actuar se hace cuando se conoce lo que está bien, pero ¿qué pasa en una sociedad de poetas desinteresados por la educación del prójimo? el hombre que reciba el arte de estos se convertiría en alguien vil para la sociedad, porque el conocimiento que le fue dado lo llevó a creer que hacía las cosas bien. En otras palabras, que ya se utilizaron, este

⁶¹ República 519d

⁶² República, 606a.

⁶³ República, 602d.

pobre hombre viviría dentro de una “mentira verdadera⁶⁴” y así viviría de la manera más despreciable, con la realidad trastocada, no hay nada peor que no saber siquiera lo que está mal. Así se ve el papel fundamental de la *mímesis* en esto, puede generar seres comprometidos, buenos y provechosos para los demás, así como también puede generar déspotas, viles y despreciables ciudadanos, y lo peor de todo es que los mismos podrían no darse ni por enterados. Que la *mímesis* toque de manera tan profunda la parte inferior del alma hace mucho contrapeso contra la educación que se pueda dar a dicha alma para que en ella la parte superior sea la vencedora, parece que con ese influjo la parte inferior es dócil a las directrices de la parte superior del alma.

Si Platón busca que el hombre actúe en pro de la justicia, para después alcanzar el Bien, es claro que la *mímesis* está dada a enseñar esto:

Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, más no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno [...] al no permitir a las especies [partes del alma] que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio⁶⁵

Si la justicia es aquella potencia que permite al alma hacer que se armonicen sus tres partes, y la *mímesis* puede ayudar a que coopere la parte más problemática del alma que sería la inferior; todo porque después de direccionados los productos *miméticos* pueden servir para que dicha parte del alma sea alimentada con imágenes de hombres valiosos. Ya adormecida esta parte inferior del alma, entonces, se puede hacer sin más complicación el ascenso del alma hacia la contemplación del Bien, sin que exista algo que la empuje a seguir mirando hacia abajo, que no sería otra cosa que tener un alma justa.

⁶⁴ República, 382a

⁶⁵ República 443d.

La idea de prohibición a toda profesión que trabaje con la *mimesis* es un claro ejemplo del miedo que da no saber controlar esta espada de doble filo, que corta con mirarla, lo más fácil para cualquier sociedad es prohibir su práctica. Platón no va por ahí, aún más se elogia en diferentes partes a Homero, y se nota que cuando se le debe reprochar algo se hace con un poco de pudor. Se entiende lo que ha causado la historia de Troya e Ítaca en el imaginario de muchos hombres, y se sabe cuántos de ellos gracias a esas líneas fueron seres virtuosos y útiles para la *Polis*. Platón no se puede dar el lujo de evitar que los jóvenes pierdan el chance de sentirse afectados por un Néstor, un Áyax, un Aquiles, etc. Sería perder demasiado por salvarse de un miedo que no es del todo salvable ni aún al hacer esta prohibición. ¿Qué clase de conocimiento queda después de eliminarlo de raíz? Exacto, ninguno. ¿Qué examen se puede hacer si lo que está para ser examinado es eliminado? Sería como pedirle a un niño que muerda una manzana que le quitamos previamente, y más al saber que Platón es el que quita la manzana y el niño a la vez. Entonces, ¿Qué ofrece Platón para poder usar la *mimesis* de manera correcta? Ya se han dado varias luces para esta pregunta.

El privilegio de una creación con poder ético

La *mimesis* debe ser un producto exclusivo de aquellos que están capacitados e interesados en la educación y mejoramiento de la *Polis*. El uso de los cantos, la música y la pintura para la mejora del alma es una opción que se ha visto cada vez más real a lo largo de este capítulo sobre las implicaciones éticas de la *mimesis*. La *mimesis* es la viva imagen de la palabra griega *pharmakon* en ella está contenido el significado de remedio o veneno, así queda de manera explícita en un mismo término que aquello a lo cual se describe como *pharmakon* puede curar o matar según como se use, esto es lo que se ve en lo que se ha tratado de la *mimesis*: su producción puede curar los males de la polis, o empeorar sus síntomas. Parece que los productos miméticos entran de manera directa en relación con nuestra alma, algunos más que otros, y también unos en ámbitos particulares como se habló de los cantos con la parte inferior del alma o la música con el alma en general: “el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente, trayendo consigo la gracia, y crea gracia si la persona está debidamente educada, no si no lo

está.”⁶⁶ La cuestión es que se debe enseñar al sujeto a usar y recibir de manera correcta lo que se produce por la *mimesis*, de ser acostumbrado de tal forma al niño con los recursos que la *mimesis* ofrece tendrá la capacidad en su edad adulta de cumplir con lo que Platón espera de los jóvenes:

*[...] alabará las cosas hermosas, regocijándose con ellas y acogiéndolas en su alma, se nutrirá de ellas hasta convertirse en un hombre de bien. Por el contrario, reprobará las cosas feas. también justificadamente – y las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas*⁶⁷

Además del fin noble que quiere Platón para los jóvenes, se ve otro elemento que es importante de recalcar, porque ayuda a entender otra ventaja de los productos *miméticos*. La ventaja es que adelanta el buen actuar en los jóvenes cuando es bien utilizado, el sujeto no necesita llegar a la contemplación del Bien para saber lo que es correcto. La *mimesis* ayuda a que este proceso de discernimiento moral llegue antes, el joven que es bien educado en la *mimesis* sabe lo correcto e incorrecto porque entiende lo que es “bello” y “feo”. Así parece claro que la *mimesis* no es ni buena ni mala, *per se*, depende totalmente del uso que se le dé para que desemboque en uno u otro resultado, porque siempre la *mimesis* estará en conexión con el pensar, lo único que hacemos es direccionarlo hacia lo mejor. El pensar está hecho para que los usemos y al usarlo tendremos la bendición de actuar con bases que defiendan esa manera de actuar. Al censurar algo del pensamiento, como la *mimesis*, el pensamiento se tulle, se vuelve lento, y se vuelve perezoso. La infinita grandeza del pensamiento sólo puede ser detenida por la infinita desconfianza en lo que ella puede crear. Y Platón muestra esto al final, que lo último dicho por Platón sea la reflexión a un mito que él mismo inventa demuestra que en ningún momento se busca prohibir la práctica *mimética*, solo se debe generar un ambiente justo para que el pensar se pueda desenvolver sin trampas.

⁶⁶ República, 401d.

⁶⁷ República 401e.

Poetas como seres agentes

Para generar este ambiente de juego limpio se debe tocar el tema sobre la expresión de los poetas. Y otro punto que nace es ¿A quién le entregamos la agencia de lo que se dice? La respuesta rápida es que debe de ser para el que crea la pieza que se produjo. Esto tiene algo que no se ve a simple vista. El poeta siempre escapa a las acusaciones al alegar que él hace cantos solo de lo que escuchó o lo que vivió de los personajes que describe. Si bien esto puede ser cierto, la verdad es que el poeta está blindado con ese argumento. Platón idea algo interesante, hacer que los poetas cambien de tiempo narrativo. Parte de la fuerza del argumento sobre ser la voz de otros es que se utilizan unos tiempos verbales que hacen parecer que el que habla no es el poeta sino el personaje que puede ser blasfemado: “Pero después de los versos citados habla como si él mismo fuera Crises, e intenta hacernos creer que no es Homero el que habla si no el sacerdote, que es un anciano”⁶⁸.

Si hablo por la voz de Crises no tengo que responder como el poeta porque mi nombre no aparece en ningún lado. En cambio, si se hiciese lo propuesto por Platón hace que siempre se dé cuenta del papel que tiene el poeta en la obra artística. Si el poeta hace blasfemar un héroe en voz del héroe no recae de primera mano la culpa en el poeta. En cambio, si el poeta escribe todo como si se tratara de una crónica, él tendrá que dar cuentas por cada una de las palabras que están escritas en su trabajo. La mera intemperie en que quedaría el poeta lo haría reflexionar y ser más consciente de su creación. Según Platón esto convertiría al creador del producto *mimético* en un sujeto mucho más comprometido en tanto que estaría mucho más conectado con la palabra dicha, así se evitan ligerezas por parte del poeta.

La *mimesis* puede venir por inspiración divina, los cantos en su mayoría son dados por los propios dioses que cuentan historias a los hombres por medio de los poetas. En *República* se encuentra una construcción argumental que contradice a los poetas cuando hablan de los dioses como mentirosos y malos, sirve para hablar de esta inspiración, o, proceso *mimético*, entre dioses y poetas. Esta construcción argumental es que si los dioses

⁶⁸ Platón, *República*, 393b.

adoptan formas múltiples con la intención de engañar tendrían que ser otra cosa. Esta otra cosa si ellos son infinitamente perfectos y buenos deberá ser menos buena y perfecta para funcionar. De no ser así solo adoptarían la forma de otro dios. Aquí se pregunta, de ser así ¿Algún dios u hombre querría ser peor voluntariamente? Al dar un claro no ante esta pregunta ¿Qué otra opción queda? Que el dios no haga uso de su ser, sino que simplemente engañe a los hombres con una apariencia externa falsa. Para entenderlo hay que ver que existe: verdadera mentira, y la mentira por imitación. La primera es la que se da con información viciada que el alma toma por verdadera, como el que está encerrado en la caverna y entiende a las sombras como lo real. La segunda sería la que se transmite al trastocar una realidad y darla viciada a los demás, como el que crea una historia para que los demás la tomen por cierta. La primera se queda dentro de nuestra forma de entender la realidad, la segunda no es parte del que emite el mensaje, pero sí de quienes la reciben; la primera es odiosa para dioses y hombres porque genera un engaño que afecta a todos los implicados, la segunda puede ser conveniente para los hombres porque en ella se puede lograr que otros hombres hagan acciones basados en lo que se cuenta. Nadie puede mentir por gusto sobre lo que más valora que es la realidad ¿Cómo creer que un dios pudiera crear mentiras que hagan de él la víctima de su farsa? Es imposible que un dios engañe o utilice una mentira verdadera. En la mentira por imitación su utilización se haría por medio de la palabra. La palabra mentirosa se volvería útil para los hombres, como remedio para solucionar un mal. El mal se daría frente a un enemigo, ante una traición, y también cuando se usa desde el desconocimiento sobre hechos antiguos para intentar asimilarlos lo máximo posible a una verdad. Así “la mentira es en realidad inútil para los dioses, aunque útil para los hombres bajo la forma de un remedio”⁶⁹

Con los anteriores casos en que una mentira por imitación es útil se puede llegar a la conclusión de que los dioses no pueden formar parte de ninguna de las dos categorías de mentira. Porque un dios no podría actuar ni por desconocimiento, ni por temor a un enemigo, o por la traición de un amigo, y por lo mismo no necesitaría hacer uso de una mentira por imitación.

⁶⁹ *República* 389b.

Entonces, es reprochable cualquier intento de un poeta por mostrar a un dios como mentiroso, más al saber que el mismo dios lo inspira. Mostrar este tipo de descripciones podría causar hombres que no crean en las deidades que los guían por considerarlas mentirosas o haría que los hombres mintieran amparados en las palabras falsas de un poeta, porque si dios miente cualquiera puede mentir⁷⁰.

Esta mentira también afectaría a los hombres que están al cuidado de este gobernador. Parece que ese poder entregado al gobernante le permitiría crear historia de los dioses y héroes, y puede hacer uso de estas poderosas figuras para la corrección y guía de la sociedad en su conjunto, esto es muy provechoso para un gobernante que sepa controlar esa historia. No solo sirve para generar una visión de grandeza hacia el gobernante mismo, como muchos hicieron al completar o modificar historias para decir que eran nietos lejanos de héroes o dioses, sino para que los héroes y dioses digan y hagan hazañas que sean provechosas para el gobierno de la sociedad y el gobierno de cada uno sobre sí mismos. Platón mismo es un ejemplo de este uso de una mentira, él hace uso de este recurso en varios lugares de la *República* uno de esos lugares es el *mito de Er* donde se ve hablar de un “armenio, de la tribu panfilia”⁷¹ con la excusa de mostrar qué es el buen vivir⁷².

La teorización desde el ejemplo

Quiero darle más estudio a los recursos miméticos que utiliza el propio Platón para su obra, pues Platón hace uso de los mismos recursos miméticos que los usados por los poetas, como en el “Mito de Er” en libro X, relatos que utiliza para dar ejemplo sobre cómo se utilizan de manera correcta estos recursos de la *mimesis*: “Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente, a los gobernantes y a los militares, y después a los demás

⁷⁰ Cfr. Platón, *República*, 382a – 383a.

⁷¹ Platón, *República*, 614b.

⁷² Más adelante se profundizará en este mito.

ciudadanos”⁷³. Me parece coherente porque si se juzga el mal manejo también se muestra que sería un manejo correcto del recurso, por ello se procederá a analizar algunos relatos.

Alegoría de la caverna

¿Por qué Platón no hace uso de la mera teorización? La pregunta se engloba en educar desde el ejemplo, Platón hace uso de los mismos recursos que un poeta para mostrar cómo es su buen uso. En este mito se toman elementos como la luz y la oscuridad, la realidad y la sombra, para mostrar la forma en la que se debe educar un sujeto y se muestra porque debe educar a sus congéneres “haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad.”⁷⁴ El camino de la oscuridad a la luz es todo el camino que necesita tomar aquel que quiere ver hacia lo eterno y bueno, y alejarse de lo perecedero. Este camino es puesto por Platón como un camino lleno de suplicio y dolor a causa de las múltiples veces en que el hombre se encontrará deslumbrado. Sus ojos tendrán que acostumbrarse poco a poco a mayor cantidad de luz. Según la alegoría el hombre pasará de sombras a reflejos, de reflejos a cuerpos iluminados, y de cuerpos iluminados a la luz. Al llegar a esta luz que es el extremo Bien sus ojos se adaptarán lo suficientemente bien a dicho conocimiento que no le incomodará. El hombre que está allí no quiere retirarse de esa contemplación, toda figura del mundo le parece vana y vacía. Platón indica que es necesario que, aunque sea algo indeseable para el sabio, debe alejarse de esta contemplación, igual que pasa con el que retorna a la caverna. La razón de la obligación a retirarse de la contemplación es que la vida del hombre de sociedad no puede estar basada en esto, aún si se debe obligar a este sujeto para que no permanezca en esta vida contemplativa. Parece un contrasentido que se aleje al sabio de la permanencia de la contemplación del Bien, pero nada más lejos de la realidad. El sabio necesita salir de la contemplación, porque se le necesita para formar a los demás. Aquí toma protagonismo lo que ya se dijo sobre el movimiento de la *mímesis* en el relacionamiento de un enseñante y un enseñado. Platón priva del placer perpetuo de la contemplación al sabio para hacer que se mejore el bienestar de todos en la

⁷³ Platón, *República*, 414d.

⁷⁴ *República* 520a.

Polis, ya que la sociedad no se puede dar el lujo de educar ciudadanos que no terminen por brindar ningún apoyo al conjunto. Y así esta acción no es injusta para con los sabios, sino que si dicho sabio ya ha contemplado el Bien sabrá que tiene que responder a lo correcto. Esto que es correcto es sin duda que se preste como servidor para que desde su alma iluminada guíe a otras almas a observar un poco más la luz, y que no se queden como en la caverna mirando a las sombras. Así no hay injusticia en la acción de privación de la contemplación del Bien para los sabios, más bien es la mejor forma para que el grueso del estado viva mejor, además de estar retribuyendo lo que el estado les dio para que se educaran en un principio: “observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse y cuidar a los demás”⁷⁵.

Hay un punto más por tocar, este se decanta del anterior, el hecho de que los sabios aborrezcan el mundo que representa la caverna da otra ventaja. La ventaja que da esto es que son los mejores gobernantes posibles, son personas que no tienen interés en nada material. Están en un cargo para educar y cuidar a un pueblo, todo lo demás no les importa, los que gobiernan con el conocimiento de que hay algo mejor que gobernar harán bien su trabajo: “lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones”⁷⁶ Solo el que entiende como su mayor riqueza la virtud y el saber, puede despreciar el oro, porque ya les sobran riquezas. En cambio, si se tiene a un pordiosero por gobernante no hay mayor desdicha que alguien que por medio del poder quiere alimentar lo que siente que le falta “Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan.”⁷⁷. Por eso es necesario que el mando de un estado lo tenga el que ya salió de la caverna, su interés estará muy alejado del orden material, el oro que tenga a disposición lo usará para ayudar a los otros y no para él, porque ya tiene suficientes riquezas de mejor calidad que el oro.

⁷⁵ Platón, *República*, 520b.

⁷⁶ *República* 520d.

⁷⁷ *República* 521b.

De estos sabios se encontrarán las herramientas que puedan hacer mover a su pueblo, una herramienta que puede ser usada es justamente por medio de la *mimesis*, y su práctica en la creación de relatos con los que la *Polis* puede identificarse y actuar en consecuencia, así sea con mentiras útiles que permitan convencer al conjunto.

*Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?*⁷⁸

Mito de los metales. En la anterior cita se muestra claramente la visión de Platón sobre la correcta utilización de la *mimesis* como herramienta. Platón confía tanto en el poder de este tipo de discursos que piensa que harán actuar a los ciudadanos según el propio mito. El mito que utiliza para generar esta “mentira noble”⁷⁹ es el mito de los metales⁸⁰. En él Platón habla en un primer momento de que “vosotros, todos cuantos habitáis en el estado, sois hermanos”⁸¹. Es necesario este primer inciso porque sin él se generarían unas disputas sectarias entre los diferentes grupos⁸². Después de esto, habla del dios que nos crea a todos, este mismo habría utilizado una aleación de varios metales para nuestra construcción. Los metales son oro, plata, hierro/bronce, puestos así también por su nivel de valor, este material primario de cada hermano será el valor común que hará escoger las profesiones de las que cada uno es más propio. Así los gobernantes deberán de ser en su mayoría de oro, los guardianes de una aleación de plata con un poco de oro, y los artesanos o labradores serán escogidos de los que en su composición sea mayoritariamente bronce/hierro, de esta manera será más fácil que cada uno acepte con buen ánimo el destino que le tocó, la fuerza de esta idea es muy grande, pues con base en ella se puede organizar toda una sociedad.

⁷⁸ *República* 414c.

⁷⁹ *República*

⁸⁰ *Cfr.* 415a.

⁸¹ *República* 415a.

⁸² Los que se forman de las diferentes constituciones con los metales: oro, plata, bronce, hierro.

Platón pone toda la organización del estado en manos de un mito con alto valor mimético, los sujetos ya no se sentirán obligados por la autoridad a quedarse de labradores toda su vida, ahora creerán que cumplen con su fin último por actuar según su composición natural. Hay una mentira nacida del mito, que también es mentira, que me parece muy interesante para mirar el alcance que se puede tener cuando la sociedad está unida bajo un discurso. Platón dice que los guardias no pueden tocar nada que sea de oro o plata, nada que lleve un valor que puedan poseer, los guardias deben de tener lo justo para sobrevivir y nada más, sus casas deben de ser tiendas de campaña humildes y todos recibirán un pago de los demás ciudadanos que les haga que no les falte, ni les sobre. La mentira usada para que los guardias acepten es que “sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal”.⁸³ Esto hace referencia a lo que dicta el mito, los guardias están hechos por constitución de oro y plata, por ese motivo no pueden tener metales preciosos mortales, cada guardia ya tiene en su interior la mayor riqueza que es este oro divino, no necesitan más. Este argumento muestra el alcance que puede tener un pequeño discurso en su entorno, y por lo mismo lo que la *mímesis* como posibilitador puede lograr en términos políticos.

Mito de Er

El valor de la justicia es el tema que se trata previo al mito y posteriormente, como se ha visto en otros casos, Platón termina el argumento con algún relato. En este caso es el mito de Er, el mito sirve para resumir lo que se dijo en la última parte del libro X. La justicia en este mito es la mejor compañera del alma, un alma justa evita muchos de los males que el alma injusta sufre. El alma es inmortal, pero va sufriendo los vejámenes producidos por las acciones que comete, si bien no puede morir si queda “afectada en su condición natural por miles de males”⁸⁴. Se busca la utilidad de la justicia y se ve que su principal valor es el de salvaguardar el alma. Algún desentendido podría preguntarse ¿y qué me importa si al vivir injustamente ni siquiera lo noto? Aquí entra un debate que empieza desde el libro II, en él se muestra que los justos sufren una vida de complicaciones y dolores, mientras los injustos

⁸³ Platón, *República*, 416e.

⁸⁴ *República* 611d

poseen todo en cuanto se desea y su vida es mucho más acomodada⁸⁵. En el libro X se hace la contra a esto, en ojos de Sócrates los papeles se invierten porque tarde o temprano las afectaciones hechas al alma tienen sus consecuencias. ¿Qué no pasó nada en vida? No hay problema, el alma tendrá que responder por las acciones que hizo cuando estaba encarnada. Aquí entra el mito de Er, en él se ve a este personaje de viaje por la morada de los muertos y describe cada uno de los procesos que tiene que sufrir el alma para volver a reencarnar nuevamente.

De lo más relevante encontrado en el mito, es el hecho de que los cien años, o menos, que la mayoría vive en esta tierra definirán los próximos mil años después de morir, en donde pueden pasarlos en condena o premiados en el cielo. Alguno dirá que es injusto, Sócrates aclara que no existe ninguna injusticia porque si bien el alma encarnada no lo recuerda, ella misma escogió su destino para la vida que se venía⁸⁶. Así, los que tuvieron una vida sin examen, y posiblemente bien acomodada, suelen cometer errores al escoger el mejor de los diferentes destinos. Todos tienen la posibilidad de escoger el que quieran, y parece que es inescapable que exista un cambio para bien o para mal en el alma mientras recorre ese ciclo. Los que allí escogen su destino, y que Er pudo contemplar, mostraron este cambio en sus decisiones por medio de las decisiones que ellos mismos habían tomado en vidas pasadas: algunos desearon volverse animales, la mayoría por rencor al ser humano, estos, pareciese que por voluntad propia y por la consecución de sus malas decisiones, terminan por descender en la contemplación de la perfección al ser animales. Otras almas despistadas por no pensar nada de su propia existencia no tienen el papel activo⁸⁷ de las que escogieron animales, pero tienen en mi opinión hasta un peor destino por ejemplo: el primero que tenía que escoger su destino “fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó lo suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otra desgracias”⁸⁸ y así terminó por escoger el peor de los destinos, y cabe aclarar

⁸⁵ Cfr. Platón, *República*, 361a – 362c.

⁸⁶ Para explicitar, lo que Platón habla es de una reencarnación cíclica, en donde se escoge una vida, y según lo escogido y lo vivido en esa vida se determina lo que ocurrirá mil años después, después de eso se volverá a escoger con lo que se aprendió de la anterior vida para repetir todo el ciclo.

⁸⁷ Para lo malo, para descender

⁸⁸ Platón, *República*, 619c.

que este sujeto había pasado los anteriores mil años en el cielo, aunque “sin filosofía”⁸⁹, es decir no hizo nada particularmente mal, pero no pensó en su propia vida. Había otros que por su costumbre en el análisis de las cosas del mundo, y su prudencia en el accionar, escogieron destinos que mantuvieron su buena vida pasada, o mejoraron lo que aquellos habían considerado como malo, como fue el caso de Ulises.

Aquí se nota la doble intención por parte de Platón de, por un lado, mostrar el buen uso de los relatos como recursos miméticos, y por otro, el mostrar la importancia de mantener una vida que busque la justicia, que por lo visto sería lo mismo que tener una vida guiada por la filosofía. Así la filosofía como disciplina que se dedica a preguntar, por su propia hambre de conocimiento tendría un papel vital, el papel de salvar las almas al darle las herramientas necesarias para que escojan bien su destino, y así no pasen 1000 años condenados. Fuera de preguntarnos por la veracidad de la historia, este es un recurso muy poderoso que utiliza Platón como cierre. En él se cierra la discusión sobre la justicia, con figuras como la de los imperdonables, se ve que Platón busca mostrar que la vida del injusto no es para nada la mejor forma de vivir, como es el caso de Ardio. Ardio era un tirano de un Estado de Panfilia, el cual había cometido actos despreciables como asesinar a su padre y a su hermano, entre otros muchos sacrilegios. Al querer subir como cualquier otra alma malvada, después de su condena de mil años, la propia salida generó un ruido y evitó que pasara él y otros que como él habían cometido grandes crímenes, después de esto se le hace pasar muchos suplicios para terminar por ser condenado al Tártaro⁹⁰. Este sería el destino de todo aquel que no le toma importancia a vivir una vida justa, todo aquel que lo lea, incluyéndome, sentirá la necesidad de mantenerse por el camino de lo justo por medio de la filosofía.

Porque si cada uno, cada vez que llegara a la vida de aquí, filosofara sanamente y no le tocara en suerte ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relata acerca del más allá probablemente no sería solo feliz aquí, sino que

⁸⁹ República 619d.

⁹⁰ Cfr. Platón, República, 616a.

*también haría el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial*⁹¹.

En esta cita se ve que la labor del sabio para con su pueblo, no solo es guiarlos para tener una buena vida en el mundo terreno, sino que después de muerto este pueblo solventará su futuro gracias a las enseñanzas y guías del sabio. O sea, el que practica la filosofía se está preparando para su muerte, y por medio de la *mimesis* ayuda a sus congéneres a prepararse también.

Todo lo ya dicho nace de un mito bien estructurado, Platón muestra con maestría todos los beneficios que tiene el usar un recurso mimético de la manera correcta. Cuando se teoriza se genera, hasta cierto punto, algo así como una pared que funciona en nuestra cabeza para limitar o contener ideas que van juntas, o separadas, este recurso es bueno cuando se habla de elementos concretos “la hoja es verde”, pero al hablar de fenómenos que no son tangibles, se ve la relevancia del recurso usado en el mito de Er. En el mito de Er, se dicen muchas cosas sobre la justicia, pero en ningún momento se dice que la justicia es algo en específico. La idea de este tipo de discursos es que el propio receptor de este llegue a conclusiones. En un todo Platón invita a pensar por nosotros mismos, porque cabe recordar que, para Platón, el alma que poseemos ya tiene la capacidad de llegar a los máximos conocimiento, lo único que hay que hacer es atraerla al conocimiento bueno⁹².

Así se muestra otro argumento que permite decir que Platón no prohíbe la *mimesis* como ejercicio, sino que la direcciona. Estos ejemplos muestran que el propio Platón utilizó este recurso a lo largo de su obra. Esto se evidencia a lo largo de este capítulo, pues se ha mostrado la utilidad del concepto de *mimesis* mientras se explicitan sus implicaciones éticas.

⁹¹ Platón, *República*, 619e.

⁹² Cfr. Platón, *República*, 518d.

II. Implicaciones metafísicas del concepto de *mímesis*

“Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible [...] en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final y con dificultad es la Idea del Bien”⁹³.

Platón ilustra la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible por medio del tránsito del que sale de la caverna y va hacia la luz. Esta división entre lo inteligible y lo sensible será el punto de partida para estudiar las implicaciones metafísicas del concepto de *mímesis*. El lugar principal que se usará será el libro VII, ya que las implicaciones metafísicas que se encuentran en la “alegoría de la caverna” son bastante fructíferas. Cabe aclarar que en este lugar de la *República* hay la posibilidad de tratar algunas implicaciones epistemológicas de una manera un poco más evidente que en lo ya estudiado.

Lo sensible y lo inteligible

De lo sensible nacen todas las experiencias básicas que tiene un hombre: comer, andar por el bosque, mirar un pájaro, luchar, sentir frío, emocionarse, escuchar el viento, sentir el césped, saborear comida, etc. Estas experiencias sirven al individuo para navegar por su entorno, aprender a sobrevivir poco a poco por mano propia, y empezar a disfrutar de su existir. Lo sensible también se caracteriza porque sus objetos son perecederos.

Lo inteligible es todo aquello que solo se ve con los ojos de la razón, es decir, las Ideas o Formas que constituyen la realidad. Lo inteligible abarca desde Ideas como la de Cama hasta Ideas más abstractas, como las Ideas de Belleza, Bien, etc. Por su parte, lo inteligible se caracteriza porque abarca realidades imperecederas.

⁹³ Platón, *República*, 517b

Los dos registros, el sensible y el inteligible, tienen objetos que son captados por facultades distintas —la sensibilidad y el pensamiento—: “de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas”⁹⁴. La *mimesis* aparece como articulación entre lo sensible y lo inteligible. Así, podemos ver que, en el campo de la metafísica, la *mimesis* adquiere una función mediadora entre el mundo sensible y el inteligible en tanto que lo sensible, por ser múltiple y cambiante, debe de ser la imitación de esto único e inmutable que es lo inteligible⁹⁵.

Con lo dicho hasta este momento, hemos visto dos ámbitos en los que se expresa una y la misma *mimesis*: en el primer ámbito, el ético-político, la *mimesis* provoca afecciones en un público; en el segundo ámbito, el metafísico, la *mimesis* explica y fundamenta tanto la existencia del mundo sensible —imagen del inteligible— como la posibilidad de remontarse a lo inteligible a partir de lo sensible.

Este ascenso epistemológico necesita de la ciencia dialéctica para su perfeccionamiento. Lo sensible es el primer piso del camino del pensar para poder pensar en lo inteligible, pero hay que cuidar que aquel que se basa en lo sensible no se quede ahí, como aquel que dibuja un cuadrado y solo se queda con el dibujo⁹⁶. Para llevar al pensamiento más allá de lo sensible se hace uso de la dialéctica. Los primeros niveles de la dialéctica son convenientes para la ciudadanía en general, pero los demás niveles serán destinados para aquellos que quieran alcanzar, o acercarse lo máximo posible, a la Idea de Bien. La dialéctica da cuenta de cómo lo sensible ayuda a entender lo inteligible, y muestra que al final lo sensible es superado y aquel que lo supera solo se relaciona con lo inteligible: “desciende de una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección de Ideas, hasta concluir en Ideas”⁹⁷.

⁹⁴ Platón, *República*, 507b.

⁹⁵ Cfr. Platón, *República*, 532a.

⁹⁶ Cfr. Platón, *República*, 510e.

⁹⁷ Platón, *República*, 511c.

La dialéctica

En el marco del libro VII⁹⁸, en donde se trata cuáles son los estudios básicos para que se pueda dar la dialéctica, parece que el pensar se mueve por diferentes niveles y puede utilizar un objeto de estudio como objeto sensible, y ese mismo objeto de estudio puede acercar al pensar a lo inteligible. O sea, pensar en la unidad de un objeto me puede llevar, después de muchas preguntas, a formarme en un estudio que se dedique a eso, como puede ser el cálculo. El matiz es que a su vez el cálculo puede ser utilizado para lo sensible o para lo inteligible; se usa para lo sensible si sirve para contar monedas o enseres como es el caso del comerciante; o puede ser usado para lo inteligible si se pregunta por el Número en sí mismo. Si se usa este objeto de estudio de la segunda forma pasará lo que Platón dice: “Así este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles”⁹⁹.

Después de esto, cabe aclarar que, en general, el conocimiento es dialéctico desde los niveles; a su vez, estos niveles están insertos en dos categorías, *opinión* e *inteligencia*. A continuación, explicitaré de mejor manera los cuatro niveles¹⁰⁰ en que se compone la dialéctica. Los niveles comprendidos como cuarto y tercero se engloban en la categoría de *opinión*. Si bien Platón no se detiene mucho en la diferenciación exacta de cada una por sus propios nombres, se dirá que: el cuarto nivel es la “conjetura”, que se encarga de “la creación y fabricación de objetos, o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente”¹⁰¹. Aquí se cumple la condición anteriormente mencionada: lo que se ve no se piensa y lo que se piensa no se ve; de modo que la conjetura pertenece a lo que se ve y no se piensa. Este cuarto nivel es a su vez el que más contacto tiene con la materialidad al crearla o cuidarla. El tercer nivel es el de “creencia”, que se ocupa de las opiniones de los hombres, en tanto que muestra la relación con lo sensible.

⁹⁸ Platón, *República*, 533d.

⁹⁹ Platón, *República*, 525e.

¹⁰⁰ Cfr. *República*, 534a.

¹⁰¹ Platón, *República*, 533b.

Todos los conocimientos que dirijan al pensar a Ideas eternas entran en una categoría dialéctica que Platón llamó *inteligencia*. De la inteligencia salen los dos niveles restantes: el segundo nivel, en prioridad, es el “pensamiento discursivo”, que se encarga de Ideas como el Número o las Formas, estudiados por el cálculo y la geometría respectivamente¹⁰². Si bien el cálculo y la geometría trabajan con Ideas aisladas, Números y Formas, todavía tienen la posibilidad de ser usadas para lo sensible, de ahí que estén en segundo lugar al hacer de bisagra con el tercer y cuarto nivel dialéctico. Además, está en segundo lugar porque genera versiones disgregadas de la Idea primordial, que es la Idea de Bien. La Idea de Bien es el fundamento de la inteligibilidad de las demás Ideas, que son captadas en el segundo nivel dialéctico¹⁰³. Por último, el primer nivel en este orden dialéctico es la “ciencia”, que intentaría acercarse lo máximo posible a la Idea de Bien. Este conocimiento no capta algo que se pueda ver, aunque se llega a él por medio de los niveles dialécticos anteriores.

Dialéctica y mimesis

La *mimesis* parece ser explicitada por los movimientos que tiene en su funcionamiento la dialéctica, desde el momento en que empieza su avance como simple conjetura hasta los momentos más elevados cuando puede contemplar el Bien. En todo el recorrido dialéctico existe la *mimesis* en tanto que la dialéctica asciende por niveles que son imagen de niveles superiores.

Como se explicó anteriormente, de la dialéctica nacen dos categorías, la *opinión* y la *inteligencia*, que se unen porque el fin del primero, *opinión*, es el inicio del segundo, *inteligencia*: uno es el que empieza con lo sensible y termina con una conclusión de lo aprehendido en lo sensible, el segundo toma esta conclusión sensible y la eleva a Ideas de la que no saldrá nada más que no sean Ideas hasta llegar a la Idea de Bien. En cada parte de este camino se nota que cada subida necesitó del reflejo de la anterior, o sea, la *mimesis* se encuentra como base a lo largo de todo ese camino.

¹⁰² Cfr. *República*, 533d.

¹⁰³ Cfr. *República*, 508c.

Así es mucho más clara y poderosa la alegoría de la caverna, en la que se describe por medio de una imagen el camino o ascenso dialéctico que realiza un ser que deja poco a poco lo sensible, que son las sombras, para acercarse más a la Idea de Bien, que es el sol, por medio del alma, que son los ojos, y que es la única capaz de llegar al conocimiento de la verdad:

*Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no giro todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien*¹⁰⁴.

Así, el método dialéctico, fundamentado en la *mímesis*, sería el único que empuja poco a poco al alma de la contemplación de las sombras a salir de la caverna y enfrentarse al sol. De este modo, habrá algunos que se quedarán en los niveles cuatro y tres de la dialéctica. Platón lo reconoce, y si juzga, lo hace como un padre cuando su hijo no come algo delicioso por su aspecto desagradable. Deja claro que, de no tomar la labor con el rigor que se necesita, nunca se podrá decir que se tiene un conocimiento de la Idea de Bien. Si se tiene tal conocimiento será desde la opinión y no desde la ciencia: “no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *República*, 518c.

¹⁰⁵ *República* 534c

III. *Mimesis* y educación

*“me hace gracia —repliqué—, porque das la impresión de temer que a la muchedumbre le parezca que estas estableciendo estudios inútiles. Pero en realidad se trata de algo no insignificante pero difícil de creer: que gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones”*¹⁰⁶.

La afección (*pathos*): educación emocional

El alma está en la discusión interna de quedarse en la caverna o salir al sol, de quedarse en lo sensible o ver a lo inteligible. Este debate es claro con la diferencia de intereses que existen entre la parte superior y la inferior del alma: “en tal caso, si en ese momento algo impulsa al alma sedienta en otra dirección, habría en ella algo distinto de lo que le hace tener sed y que la lleva a beber como una fiera”¹⁰⁷. El alma ya tiene la capacidad para ver lo inteligible y lo sensible “más no como si le infundiera la vista puesto que ya la posee”¹⁰⁸. La labor de la educación es encontrar la forma para que dicha alma deje de mirar lo sensible únicamente y mire también lo inteligible. Esta labor no solo se da de forma ascendente, como se dijo anteriormente, pues los sabios deben descender para enseñar a la *polis*¹⁰⁹. La discusión interna del alma parece estar relacionada con su división de intereses: que el sediento pueda decidir no tomar agua hace pensar que en nuestra alma hay una maraña de “especies”¹¹⁰.

En lo tocante a la *mimesis*, parece que por constitución esta puede ser muy útil para la labor de guiar al alma en estas afecciones, debido a que la *mimesis* está implicada en la dialéctica, y solo la dialéctica puede direccionar el alma hacia el conocimiento verdadero. El método dialéctico es además el mejor, pues tener la *mimesis* como base le permite lograr que, en conjunto, las diferentes partes del alma trabajen para un fin común y ayuden al alma a ascender. Por ejemplo, en elementos discursivos como los que ya se analizaron dentro del

¹⁰⁶ Platón, *República*, 527e.

¹⁰⁷ *República*, 439b.

¹⁰⁸ Platón, *República*, 518d.

¹⁰⁹ Cfr. Platón, *República*, 519d.

¹¹⁰ *República* 439e.

mito de Er, este tiene la capacidad de ocupar a la parte superior del alma al ponerla a pensar, y a su vez generar placer al estudiar, lo que es perfecto para la parte inferior. Así, un recurso como el mito de Er puede ser útil para dar gusto a la parte superior o racional, apaciguar la parte media o fogosa, y dar placer a la parte inferior o concupiscente.

Lo paradójico del proceso mimético: *mimesis* y educación intelectual

Recapitulemos: la *mimesis*, desde un punto de vista metafísico, brinda la posibilidad de comprender todo el armazón de lo real. Como se citó anteriormente,

*In its expansion and contraction, the word 'imitation' indicates the lesser term of the proportion of being to appearance: if God is, the universe is an imitation; if all things are, shadows and reflections are imitations; if the products of man's handicraft are, his representations of them are imitations. If imitation is to be avoided, it is because of the danger of imitating, through error, ignorance, or falsehood, that which is not or that which is less than it might be or is less than that which imitates it*¹¹¹

En esta cita no solo se encuentra explícito el movimiento descendente que realiza la *mimesis* en cada uno de sus estadios, sino que también se ve representada la posibilidad que brinda la *mimesis* para el propio entendimiento de lo más elevado. Si se sigue lo planteado en los acercamientos de la *mimesis* al proceso de conocimiento, que sería dialéctico¹¹², como ya se explicitó anteriormente, que nosotros comprendamos esta sucesión de movimientos de la *mimesis* solo hace notar que ya hicimos el proceso contrario al querer entender todo el movimiento de lo real. O sea, si el conocimiento dialéctico en Platón y la *República* se basa en ir de lo más evidente para nosotros —que es lo sensible— hacia lo más elevado —que es lo inteligible—, queda claro que el orden que se ve en la cita solo es resultado de que

¹¹¹ GOLDEN, L. "Plato's Concept of Mimesis." *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975), p. 121.

¹¹² Si se tiene en cuenta lo que se mencionó más arriba sobre la dialéctica.

empezamos a entender dicho movimiento, desde lo más cercano que serían las sombras o las representaciones. Desde este primer nivel se avanza en un camino ascendente hacia lo real y lo máximamente inteligible, y no es injusto ni abrupto pensar que, si el argumento funciona de manera correcta para hacer el camino descendente hacia lo más próximo para el hombre, es porque la *mímesis* sirvió primero para construir el conocimiento desde lo más evidente hasta lo máximamente inteligible.

Así, la *mímesis* es mediadora para que el hombre pueda ver las conexiones de lo menos real con lo más real. De esta manera, la *mímesis* no solo sería la que degrada lo más real, sino que es la escalera para que podamos entender esto real que se vio diluido por la propia *mímesis*. En consecuencia, se muestra que lo paradójico del proceso mimético es que su mismo funcionamiento ayuda a llegar a lo que fue antes de encontrarnos con lo más degradado, o sea, lo más real.

Lo educativo explicitado

El tema de la *mímesis* en la educación ha estado presente a lo largo de este trabajo. Intentaré resumir ahora algunos elementos sobre la relación entre *mímesis* y educación. Como se ha visto, desde una visión metafísico-epistemológica, la *mímesis* fundamenta tanto el tránsito entre niveles de realidad como entre niveles de conocimiento; y, desde una visión ético-política, la *mímesis* es mostrada como herramienta que incide en el gobierno del alma. De este modo, la *mímesis* termina por ser un componente de la educación tanto intelectual como emocional.

Sobre la educación emocional, Platón indica:

Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos

*que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos*¹¹³.

De este modo se ve que el alma es vulnerable ante algunas modalidades de la *mímesis* —como la producida por los poetas—, y a lo que se invita es a que haya un compromiso real para que la *mímesis* sea usada en algo que dé provecho al alma de cada uno.

Desde la cita anterior se ve que este compromiso debe ser tomado desde los momentos de infancia, donde es más necesaria la guía de alguien mayor y de provecho para esa alma. Las figuras que entregarán estos recursos *miméticos* en un primer momento son las cuidadoras del niño, que harían un doble cuidado al cuidar el cuerpo del niño y entregarle los mitos, es decir, al cuidar su alma.

El alma del hombre desde Platón no se educa en la adquisición de conocimientos que le permitan pensar: “Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos”¹¹⁴. El alma ya tiene la capacidad de pensar, y lo que necesita es ser direccionada. Por eso es necesario que la educación entre en acción, pues, de no ser así, el alma puede terminar en la contemplación de la mayor oscuridad, y peor aún, creyendo que lo que ve es la luz del sol:

*¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?*¹¹⁵

¹¹³ *República*, 377c.

¹¹⁴ *República* 518c.

¹¹⁵ *República* 519a.

En esta cita se ve claro que, si el alma no es direccionada, puede tomar el mal como su foco. Si se entregan los productos de la *mimesis* a temprana edad, al ser algo que llega antes al alma que cuando la razón está completamente formada, es perfecta para poder evitar que se dé tal corrupción. Se necesita que esta corrección sea dada lo antes posible, porque parece que, cuanto más tiempo pase el alma sin ser corregida, es más difícil de corregir. Si la corrección es dada en los momentos de la juventud, el alma de dicho hombre llegará mucho más fácil a la contemplación de lo real:

*[...] si desde la infancia se trabaja podando en tal naturaleza lo que, con su peso plomífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero*¹¹⁶.

Así, parece que la *mimesis* desde su producción ayudaría al proceso de ascenso del alma hacia la contemplación de la Idea de Bien, al cambiar el foco que naturalmente tiene el alma sobre las cosas perecederas y que más generan placer a la parte inferior del alma. Esto se logra con la capacidad de la *mimesis* de mostrar el mejor camino para el alma antes de que el alma esté siquiera formada. Como ejemplo, Platón muestra esto con la música:

*[...]aquel que ha sido educado musicalmente como se debe es el que percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, tanto en las obras de arte como en las naturales [...] alabará las cosas hermosas [...] reprobará las cosas feas [...] las odiará ya desde joven, antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas; pero, al llegar la razón, aquel que se haya educado del modo descrito le dará la bienvenida, reconociéndola como familiar*¹¹⁷.

Así, la *mimesis* desde sus producciones prepara al alma para que pueda tomar las razones del Bien de manera más simple. El que se educa de esta forma recibe al Bien como

¹¹⁶ República 519b.

¹¹⁷ República 401e – 402a.

quien recibe a un familiar que no ve hace mucho tiempo. Solo hay que aclarar que, si bien las producciones miméticas ayudan al proceso de dirección del alma, este proceso de dirección del alma es doloroso e incómodo: la caverna con sus sombras parece ser más cómoda, por lo que sacar al hombre de ella no es algo placentero. Esto muestra que la educación también tiene que forzar al alma a cambiar su punto de enfoque. Para el alma con ausencia de educación es mejor quedarse en donde está, de modo que la educación también está en contra de la inercia que presenta el alma, pues busca que esta alma cambie, la obliga a esto. En la propia alegoría de la caverna, todo empieza con un prisionero que es forzado: “uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto [sufre]”¹¹⁸. Además, el propio accionar del hombre por medio de un alma que se está educando, y quiere actuar correctamente, tampoco es fácil. Esto se puede ver en las propias almas que no han sido educadas cuando dicen: “todos a una voz, en efecto cantan a la sobriedad y a la justicia por ser algo bello, aunque también difícil y penoso; la intemperancia y la injusticia, en cambio, son algo agradable y fácil de adquirir”¹¹⁹. En parte esta complicación puede ser solventada con la *mímesis* porque para Platón tiene que existir un nivel óptimo entre forzar el alma a dejar su naturaleza, pero sin forzarla de más. “Entonces, excelente amigo, no obligues por la fuerza a los niños en su aprendizaje, sino edúcalos jugando”¹²⁰. Parte de esto puede ser alcanzado por la *mímesis*: como se dijo, la *mímesis* por medio de su producción tiene la capacidad de afectar emotiva y directamente a la parte inferior del alma. Esta parte inferior es la que hace que todo este proceso de mejora del alma sea mucho más difícil de lograr.

Para sumar a lo anterior, al educar al alma, se fortalece a la parte de la misma destinada al gobierno para que actúe como soberana de las demás. De este modo, esta parte del alma encuentra, por medio de la justicia, la manera para que las tres partes vayan de manera armonizada hacia el mismo fin, que es el Bien, que “los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica”¹²¹.

¹¹⁸ *República* 515c.

¹¹⁹ *República* 364a.

¹²⁰ *República* 537a.

¹²¹ *República* 443e.

Queda claro que Platón busca generar almas íntegras que con sus diferentes orientaciones, que chocan unas con otras, se logre llegar a un punto donde las tres convergen de la manera más pacífica que se pueda. Las tres partes del alma son importantes y las tres ayudan al hombre a alcanzar la Idea de Bien: la inferior, desde su apetito, parece que da un impulso inicial al conocer, cuando este es bien direccionado, porque la apetencia no solo lleva a los excesos, sino a todo lo apetecible, que también incluye el Bien; la parte media es la que hace de puente entre los dos extremos, pues su función mediadora es comunicadora¹²²; y la parte superior es aquella que guía al alma en su conjunto a las cosas que convienen para toda ella, por lo que le “corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera”¹²³. La justicia no puede prescindir de ninguna de las partes —del alma o de la *polis*—, pues “cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”¹²⁴. Es necesario que cada una cumpla con lo que corresponde para el conjunto. Si se ve lo que sucede en el alma del hombre de manera más grande es lo mismo que pasaría con el Estado propuesto por Platón, donde cada cual debe hacer lo que le corresponde: “el Estado es justo por el hecho de que las tres clases que existen en él hacen cada una lo suyo”¹²⁵. El rey sería la parte superior del Estado, los guardias, la parte media, y los artesanos y campesinos, la parte inferior.

¹²² Así lo describe Platón al atribuirle a la parte media del alma estas palabras: “«Mirad, malditos, satisfacéos con tan bello espectáculo»” (440a).

¹²³ *República* 441e.

¹²⁴ *República* 441e.

¹²⁵ *República* 441d.

Conclusiones

El trabajo en su conjunto ha sido realizado con la intención de entregar conclusiones a medida en que se investiga y se desarrolla. En principio, se inició la investigación a partir de unos intereses que orientaron el curso del trabajo, sin tener del todo claro qué se iba a ganar en cada momento. Esto presentó la ventaja de generar un trabajo más honesto en términos investigativos, ya que no se buscaba comprobar una hipótesis, sino disfrutar del camino recorrido con las conclusiones que iban naciendo. La desventaja de este método que se usó es que las conclusiones y ganancias quedaron esparcidas a lo largo del propio trabajo. En consecuencia, por respeto al lector, me tomaré la labor de explicitar de manera sucinta qué fue lo que se ganó con la presente investigación. No busco hacer un resumen exacto del trabajo, sino resumir elementos que ya se trataron:

- La *mimesis* no es directamente provechosa o perjudicial, sino que depende de cómo se dé. Al ser la *mimesis* un concepto transversal que se investiga en las implicaciones¹²⁶ que tiene en la *República*, es necesario verla en su despliegue para entender cuáles son las consecuencias de su aparición. Esto hace que la *mimesis* no sea de suyo cuestionable o prohibida. Sin embargo, los riesgos que implica su uso exigen ciertos compromisos por parte de los imitadores.
- Por su mismo carácter, la *mimesis* se despliega en todos los diferentes niveles de lo real, al ser la que explicita el cambio de lo más inteligible a lo sensible. De esto se sigue que cada nuevo producto de este movimiento será menos real que el anterior. Una conclusión que salió del estudio de este movimiento es que lo máximamente degradado de este proceso mimético nace de la imitación de los poetas, pintores, escultores, etc. Su producción llega a un receptor que seguirá el movimiento de la *mimesis*, pero solo lo hará de manera improductiva, o sea, de la afección producida por los cantos, las pinturas, las esculturas, etc.
- Platón, al igual que los poetas, hace uso de recursos miméticos¹²⁷. Esto da cuenta de que tales recursos no son inútiles, sino una gran herramienta que ayuda a llegar al

¹²⁶ Ético-políticas y metafísicas.

¹²⁷ Alegoría de la caverna, Mito de Er, Mito de los metales, etc.

hombre a la contemplación del Bien. Lo importante de tales recursos es que se usen desde el conocimiento y puestos para el provecho del alma, y no para empeorarla.

- Los productos de la *mimesis* pueden contribuir a la armonía del alma, requerida para que esta llegue a la contemplación del Bien, porque genera recursos que hacen que las tres partes del alma se pongan de acuerdo con un fin común.
- Así como la *mimesis* explicita el movimiento descendente de lo máximamente inteligible a lo sensible, también es una escalera para que el hombre llegue por medio del pensar a lo máximamente inteligible. Muestra de este proceso ascendente que se da en la *mimesis* es la función de la dialéctica. La dialéctica muestra cómo desde lo más sensible llegamos a la contemplación del Bien, siempre por medio de la superación e imitación de lo que ya dispone el pensar.
- Si bien no se trató con mucha profundidad, de manera directa, el tema de los afectos (*pathos*), en el apartado dedicado a esto se nota la importancia de los afectos en la efectividad de los recursos miméticos.
- Desde los puntos anteriores se nota el influjo que tiene la *mimesis* en la educación del hombre. Cada lugar tratado con cualquiera de las implicaciones de la *mimesis* dio cuenta de un elemento que es propio de la educación.
- Si la educación es evocada en cada lugar de la *mimesis* y sus implicaciones, es porque la educación aparece cuando los elementos de la realidad son ubicados¹²⁸, aprendidos¹²⁹, y usados para la vida¹³⁰, y también para la vida en comunidad¹³¹. La educación, como fenómeno complejo, abarca el perfeccionamiento intelectual y ético-político del hombre, es decir, su perfeccionamiento metafísico como hombre en cuanto orientado al pensamiento.
- Si los principales recursos que se usaron en el tratamiento de la *mimesis* son a su vez los recursos paradigmáticos de la filosofía, se ve un primer acercamiento a una de las preguntas iniciales de este trabajo: ¿existe una línea divisoria entre educación y filosofía o, por el contrario, tal línea es inexistente? La identidad que plantea Platón

¹²⁸ Metafísica.

¹²⁹ Epistemología.

¹³⁰ Ética.

¹³¹ Política.

entre la conducción del alma hacia la luz y la filosofía¹³² sugiere que la exploración que hemos hecho sobre la educación nos muestra el quehacer de la filosofía.

¹³² Cfr. *República*, 521c.

Bibliografía

Ediciones primarias

PLATÓN, *Diálogos IV: República* (trad. Conrado Eggers Lan) Madrid: Gredos, 1986.

PLATÓN, *República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

PLATON, *La République* (edición crítica, bilingüe griego-francés), París, Les Belles Lettres, 1947.

Otras fuentes

BELFIORE, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 114, 121–146.

GOLDEN, L. "Plato's Concept of Mimesis." *The British Journal of Aesthetics* 15, no. 2 (Spring 1975): 118–131.

LIDDELL, H. G. SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940.