

EL FÁRMACO DE LA MÍMESIS EN LA PAIDEIA PLATÓNICA

David Angeles Garnica*

ὁμοιοῦσθαι δήπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὀπότεροις
ἂν χαίρη, ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται
(PLATÓN, *Leges* II, 656 b4-6)

Resumo: El fármaco de la mimesis en la *paideia* platónica

En la *paideia* platónica la mimesis es similar a un fármaco. La experiencia estética es originada por dos modos de mimesis, personificación e imitación, expuestos en *Respublica* III y X. Dicha experiencia provoca el movimiento de la parte inferior del alma que, si bien es riesgoso, es condición de posibilidad para lograr el amor a la filosofía. Así, a través de la provocación mimética –de la cual se valora el ámbito ético y metafísico– se ejercita, no sólo la memoria, sino también el reconocimiento de la verdad del modelo original.

Palabras clave: *Paideia*, mimesis, platonismo, reconocimiento.

Abstract: The Remedy of Mimesis in the Platonic *Paideia*

In the Platonic *paideia*, the mimesis plays the role of remedy. The process of mimesis brings about an aesthetic experience through two modes, personification and imitation, as Plato shows in the *Republic* III and X. Consequently, this experience provokes the movements of the inferior part of the soul. This movement, although perilous, is the condition of possibility to reach the love of philosophy. If the mimetic provocation is really to be valued within ethics and metaphysics, it needs to not only be realized by memory but also by recognition, so that the original model may be contemplated.

Keywords: *Paideia*, mimesis, Platonism, recognition.

1. PAIDEIA: IGNORANCIA Y FILOSOFÍA

En el *Symposium*, Sócrates dice que el filósofo posee una cierta ignorancia. Si supiera todo, no buscaría saber. Y si la ignorancia fuera total, ni siquiera sabría que ignora (PLATÓN, *Symposium* 204 b4-5). Una cierta ignorancia, adecuadamente tratada, da lugar

* Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma Italia, con la tesis *El caballo negro del Phaedrus. Demostrar, mostrar y armonizar el conflicto del alma* (Premio Bellarmino 2018). Saeman Scholar por el Saint John Paul II Scholarship Program (Roma, 2013-2016). Es miembro de la *International Plato Society* con la cual ha participado recientemente en el Symposium Platonicum XII con el tema de la *Mereología en el Parménides* (París, 2019). Ha realizado estancia de investigación en la Pontificia Universidad Gregoriana (2018). Médico por la UMSNH (2007). Fue voluntario por parte del Servicio Jesuitas de Jóvenes Voluntarios (Batopilas, Sierra Tarahumara 1999-2000). Actualmente es responsable del departamento de investigación en la Universidad Marista Valladolid en la ciudad de Morelia. Contribuye con diversas publicaciones y conferencias, nacionales e internacionales, sobre pensamiento clásico griego y problemas contemporáneos, en particular dentro de los campos de la metafísica y la relación estética-ética. Es un criador apasionado del caballo lusitano.

al amor a la sabiduría. Pero, por otro lado, si no es adecuadamente tratada genera hostilidad hacia la filosofía. Delcomminette identifica tres tipos de ignorancia que generan tal hostilidad: (a) la ignorancia de lo que es la filosofía y, por lo cual, se le considera como una amenaza; (b) la ignorancia del bien que aporta la filosofía y, por tanto, se le odia al considerarla inútil; (c) la ignorancia de quiénes son verdaderos filósofos, por lo que se toma por representantes de ella a impostores que la malrepresentan, y se termina descalificando a la filosofía toda (DELCOMMINETTE, 2018, p. 32). La ignorancia es ambivalente pues, si es bien tratada, puede conducir a la filosofía y, si no, a odiarla. Pero, ¿cuál es el tratamiento adecuado? Se podría sospechar que la enseñanza de contenidos determinados podría ser el primer paso en la cura de la ignorancia. Sin embargo, si el que ignora no sabe que ignora, es difícil que acepte los diversos contenidos que se le ofrecen. El tratamiento propuesto, dentro de la tradición platónica, no es la enseñanza de contenidos (διδασκαλία), sino la *paideia* (παιδεία), que conduce al reconocimiento de la propia ignorancia (PLATÓN, *Sophista* 229 e8-d3). Y si, por otro lado, todos los hombres anhelan la claridad del saber, como afirma Arsitóteles (ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 980 a21) queda claro que la diferencia no es respecto el amor hacia la sabiduría, sino respecto la actitud ante ella, es decir, o amar este amor, o serle hostil. Que se tenga el primero o el segundo resultado depende del éxito, o del fracaso, de la *paideia*.

En este sentido, «παιδεία»¹ es amar el amor a la sabiduría e indica tanto el camino como la meta de tal amor. El camino se va haciendo, teniendo repugnancia hacia lo feo y gozándose de lo bello. Así, el sujeto llega a la meta de ser, él mismo, bello y bueno (καλός τε καγαθός) (PLATÓN, *Respublica* III, 401 e1-403 a4). Dentro de esta *paideia*, la mimesis juega un rol preponderante, rol que es similar a un fármaco: en dosis adecuadas contribuye a la salud, a saber, dando lugar al *reconocimiento* de la propia ignorancia y del modelo original. En cambio, un mal administrado, conduce al olvido del modelo y ceguera ante la propia ignorancia. El presente estudio pretende contribuir a la mejor

¹ El pasaje más antiguo en que aparece el término «παιδεία» es en Esquilo (*Septem contra Thebas*, 18), aún con el sentido de τροφή. A partir de la segunda mitad del siglo V aparece con el sentido de formación adulta, en especial desde el punto de vista intelectual (BERTRAM, 1974, p. 105). Isócrates afirma que ser griego no es tanto pertenecer a una misma naturaleza, sino participar de la misma *paideia* (ISÓCRATES, *Panegyricus* 50). Para el latino la *paideia* griega es la *humanitas*, es decir, la erudición y la formación en las buenas artes. Aquel que sinceramente la desea y busca, llega al máximo de ser humano. El cuidado y disciplina de esta ciencia, de entre todos los seres vivos, toca solo al hombre y, por esta razón, se le llama *humanitas* (AULUS GELLIUS, *Noctes Atticae* 13,17). Plutarco compara la *paideia* con la actividad agrícola (γεωργία), que en su forma latina tendrá gran éxito: *cultura*, pues como la tierra es figura de la naturaleza del hombre, así el agricultor es similar al educador (γεωργῶ δ' ὁ παιδεύων) (PLUTARCO, *De liberis educandis* 4, 11).

inteligencia de la mimesis en la *paideia* platónica, con particular atención en los libros III y X de la *Respublica*.

2. SOBRE LA MÍMESIS

2.1 Presentación del fármaco: Personificación e imitación

Los libros III y X de la *Respublica* son un lugar privilegiado en el estudio de la mimesis platónica pues exponen la tensión entre los distintos sentidos del término (GIULIANO, 2005, p. 22). La problematicidad de la relación entre los sentidos se ha enfrentado de dos maneras. Por un lado, hay quienes niegan cualquier relación entre los contenidos de los dos libros (porque fueron escritos en tiempos y objetivos diversos, o porque Platón simplemente no se comprometió con el tema que escribía). Otros, en cambio, afirman una relación coherente entre ambos libros (relación que se argumenta con base en la sola *Respublica*, o apoyándose en otros diálogos) (BELFIORE, 1984, p. 121-123). Nuestra lectura propone una unidad entre ambos libros y, si bien, cada uno de ellos acentúa aspectos distintos, tal distinción no es incoherente del momento que la mimesis presentada en el libro III es un modo específico de la mimesis general del libro X.

Así, en el libro III de la *Respublica* se establece que la mentira no conviene en absoluto a los dioses, pero, para los hombres, puede funcionar como un fármaco:

Ciertamente, la verdad es de considerarse más cualquier otra cosa. De hecho, si hemos hablado correctamente, y en verdad para los dioses es inútil la mentira, en cambio para los hombres es útil, a la manera de un fármaco (φάρμακον), el que, evidentemente, debe ser administrado por médicos y no deben tocarlo simples individuos (PLATÓN, *Respublica* III, 389 b2-6).

La noción de φάρμακον indica tanto el veneno como el remedio². Este espectro del significado veneno-remedio aplica también a la mimesis. El aspecto negativo se debe a que, como señala el libro tercero y confirma el libro décimo, «muy lejos de la verdad se encuentra la mimética» (PLATÓN *Respublica* X, 598 b6). Sin duda el fármaco de la

² El LSJ reporta los siguientes cinco significados: droga, medicina curativa, poción de encantamiento, veneno, lejía.

mímesis tiene aspectos negativos, pero también efectos positivos que ejerce en la *paideia*. Pero, ¿dónde y bajo qué formas se encuentra el fármaco de la μίμησις³?

Conviene recordar los modos que puede adoptar el poeta. Uno se da cuando el poeta, ocultándose y conformándose a uno de sus personajes por la palabra o el gesto, finge hablar o comportarse como si fuera aquel personaje (PLATÓN *Respublica* III, 393 c4-5). El segundo modo ocurre cuando el poeta, sin ocultarse ni fingir hablar o actuar como uno de sus personajes, narra simplemente los hechos de su poesía (PLATÓN *Respublica* III, 393 c10-12). Un tercer modo es la combinación del primer y segundo modo (PLATÓN *Respublica* III, 394 b9-c5). El primer modo es mimético, el segundo es simple, el tercero combinado. Por tanto, según el tercer libro, la mímesis no se encuentra en toda obra poética sino sólo en aquella que, por la palabra o gesto, personifica a alguien o a algo. En breve, el libro III se considera la mímesis en cuanto personificación, es decir, cuando el poeta presenta *en* su persona otra realidad⁴. Sin embargo, en el libro X, Platón afirma que toda obra poética es mimética, pues, a partir de Homero, todos los poetas son imitadores de imágenes de la verdad (PLATÓN *Respublica* X, 600 e4-6). Siguiendo el décimo libro se tiene que la mímesis se extiende a toda representación de un original, como un espejo que refleja apariencias (PLATÓN, *Respublica*, X, 596 d7-e4). De hecho «el imitador (ó μιμητής) nada percibe del ser (ὄντος), sino solo de su apariencia (φαινομένου)» (PLATÓN, *Respublica*, X, 601 b9-e1). Este imitador ofrece solamente un simulacro (εἶδωλον), perdiendo lo verdadero (Platón, *Respublica*, X, 598 b6-8). Así, mientras la mímesis del libro III toma el sentido arcaico y restringido de personificación, aquella del libro X toma el sentido amplio de representación. La contradicción desaparece si se considera que la mímesis arcaica y de sentido restringido de personificación se encuentra

³ La primera aparición del término μίμησις se tiene en la obra perdida *Edonoi*, de Esquilo, obra reportada por Strabo (STRABO, *Geographica*, X, 3, 16). Sin embargo, esta ocurrencia ha sido fuertemente cuestionada (LE MOLI, 2018, p. 109).

⁴ Este tipo de mímesis se encuentra, no sólo en la *Respublica*, sino en otros textos platónicos como el *Ion* donde los primeros poetas están poseídos, unos por la Musa, otros por Orfeo, (PLATÓN, *Ion* 536 a7-b3). Otros textos no platónicos también muestran esta valencia. Así, Eurípides afirma que el poeta encarna aquello que produce y pregunta cómo podría el compositor de himnos transmitir alegría si él mismo no se siente alegre (EURÍPIDES, *Supplices*, 180-183). Aristófanes, por su parte, muestran a Agatón como un poeta que se imita a sí mismo, pues es necesario crear según la propia naturaleza (ARISTÓFANES, *Thesmophoriazousae*, 167). Esta personificación es el sentido original de μίμησις, el cual no proviene de Homero, ni de Hesíodo, sino de los misterios dionisiacos. Esta mímesis arcaica señalaba la actividad mediante la cual el sacerdote reproducía, no una realidad visible, sino invisible, a través de la danza, música y la mímica (TATARKIEWICZ, 2011, p. 269).

comprendida en aquella mimesis más reciente y de sentido amplio de representación (GIULIANO, 2005, p.75).

La distinción de los dos sentidos de mimesis, ha sido reconocida con anterioridad (PHILIP, 1961, p. 454) y también ha sido criticada, argumentando que Platón no está interesado en la distinción de los tipos de mimesis. De hecho, la mimesis-personificación puede ser, no sólo de personas, sino también de animales y de cosas. Se concluye que la mimesis-personificación en nada sería diferente de la mimesis-representación, pues esta última imita las mismas cosas que la primera (BELFIORE, 1984, p. 126). Ahora, si se entiende la personificación como la imitación exclusiva de personas, es decir, que un humano imite otro humano (BELFIORE, 1984, p. 125), esto tampoco lleva muy lejos, pues la mimesis-representación imita también personas mediante esculturas o pinturas.

La crítica se desliza sobre el hecho que la personificación es un modo particular de representación, no por el objeto que imita (hombre), sino por el medio en el que se da la imitación, a saber, en la persona misma que lo representa. Cuando el hombre imita en sí mismo, convirtiéndose en cierto modo, en otro hombre, animal, cosa o divinidad, es que se da la personificación. Así, la distinción personificación y representación se mantiene como oportuna.

2.2 Advertencias contra el fármaco

Platón mostró un recelo ante la mimesis (MAMARY, 2001, p. 75). Los efectos secundarios negativos que tiene la mimesis obligan a la cautela. La mimesis-personificación es vista con recelo ya que arraiga lo presentado en el cuerpo, la voz y la mente de los jóvenes que la practican (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d1-3). Por su parte, la mimesis-representación, sin el antídoto adecuado, es dañina para la mente de aquellos que la encuentran (PLATÓN, *Respublica* X, 595 b5-7) siendo capaz de corromper, no sólo a los jóvenes, sino incluso a muchos de los buenos hombres (PLATÓN, *Respublica* X, 605 c5-7). Por ello, hay productos miméticos prohibidos: se prohíben que generan miedo ante la muerte (PLATÓN, *Respublica* III, 386 a6-b2), los gemidos y lamentaciones (PLATÓN, *Respublica* III, 387 d1-2), o los que llevan a una risa descontrolada (PLATÓN, *Respublica* III, 388 e4-6). Se prohíbe a los varones guardianes imitar mujeres, esclavos, hombres de poco valor o fuera de razón (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d5-396 a6). La prohibición no se levanta bajo el argumento que lo prohibido es agradable. Por lo

tanto, aunque la personificación es la forma más agradable (PLATÓN, *Respublica* III, 397 d5-7), si no contribuye para el bien de los ciudadanos, no se aceptará. Por esta razón, al poeta simplemente agradable pero no útil, se le enviará a otra ciudad (PLATÓN, *Respublica* III, 398 a6-7). Dentro de la παιδεία platónica la selección de la mimesis se basa en la siguiente consulta:

Consultaríamos a un poeta más austero y menos agradable, es decir, a un mitólogo, a fin que nos brinde ayuda; el estilo de su discurso imitará al hombre mejor (ἐπιεικής) y dirá las cosas dichas en aquellos decretos que desde el inicio ordenamos por ley, cuando comenzamos a educar (παιδεύειν) a los guerreros (PLATÓN, *Respublica* III, 398 a8-b4)⁵.

La aceptación o rechazo de una determinada mimesis se basa en el principio que el imitador se asemeja a lo imitado (PLATÓN, *Respublica* III, 395 d1-4). Por tanto, la mimesis debe conducir al imitador a ser bueno (ἐπιεικής, ἀγαθός), si bien, en ciertos momentos, se acepta la representación de cosas malas, para conocerlas; o de las cosas risibles, por diversión (PLATÓN, *Respublica* III, 396 a4-5; d3-e2).

2.3 Contra Platón

La mimesis platónica ha sido criticada como un racionalismo incapaz de reconocer el valor de la creación artística. Un referente frecuente de tal crítica es F. Nietzsche:

También el divino Platón habla casi siempre sólo irónicamente de la facultad creativa del poeta, cuando esta no es un conocimiento consciente, y lo asemeja al don del adivino y del intérprete de sueños; el poeta no sería capaz de poeatar antes de ser inconsciente y primero que en él no se encuentre ya marca alguna del intelecto (Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, XII, 83⁶).

Y si la creatividad poética, expuesta irónicamente, es a-racional, cuando se expone verdaderamente, el arte debe seguir, no la creación artística simplemente placentera, sino la repetición racional de un modelo pues, sin el λόγος no hay arte verdadero (PLATÓN, *Gorgias* 464 e2- 465 a6).] Estas consideraciones obligan a considerar dos dificultades: (1) el racionalismo y (2) el olvido de la creación artística.

⁵ El argumento se reafirma en el libro X: la mimesis aceptada por la ciudad platónica será aquella que brinde alabanza a los dioses y a los hombres buenos (ἀγαθός), aquella meramente agradable será expulsada de la ciudad (ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν) (PLATÓN, *Respublica* X, 607 a1-b4).

⁶ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, XII, 83: «Auch der göttliche Plato redet vom schöpferischen Vermögen des Dichters, insofern dies nicht die bewusst Einsicht ost, zu allermeist nur ironisch und stellt es der Begabung des Wahrsagers und Traumdeuters gleich; sei doch der Dichter nicht eher fähig zu dichten als bis er bewusstlos geworden sei, und kein Verstand mehr in ihm wohne».

¿Es Platón un racionalista? Si fuera así, ¿cómo se explicaría entonces la atención que Platón pone a los movimientos a-rationales provocados por la mimesis, como el miedo, el dolor y el placer? No es para descalificarlos, sino para aprovecharlos para despertar el amor a lo bello (PLATÓN, *Respublica* III, 403 c5-6). Y el amor es, en la tradición platónica, una manía a-racional (PLATÓN, *Phaedrus* 249d4-e4). Por lo tanto, si racionalista significa despreciar todo movimiento a-racional, Platón no es un racionalista, pues discierne e integra lo a-racional dentro de su proyecto de *paideia*. Si racionalista indica este discernimiento e integración jerárquica de los movimientos a-rationales, entonces sí lo es.

La segunda crítica reprocha a Platón el que considere la μίμησις solo como copia, olvidando el aspecto creativo (TSUJI, 2010, p. 129). El aspecto creativo, bajo esta óptica, por artistas como Leonardo da Vinci y Giambattista Vico (WHITTICK, 1977, p. 82). Pero, ¿puede haber mimesis sin modelo? Hablar de una «imitación sin modelo que imitar» es una *contradictio in terminis*. Los defensores del aspecto creativo podrían argumentar que lo que se indica es una personificación, o representación, nunca antes vista, inspirada en la interioridad del propio sujeto. Entonces habría un modelo, todo lo interno que se quiera, pero modelo. Quizá se insista en que el artista se aleja de cualquier modelo. Este alejamiento no ha sido ignorado en la propuesta platónica. Existe, de hecho, un mimética que sigue un paradigma con el cual mantiene una cierta proporción y da lugar a «cosas parecidas» (εἰκόνα). Se le denomina mimesis εἰκαστική (PLATÓN, *Sophista* 235 d6-e2). Otro tipo de mimesis, alejándose de la proporción con el paradigma original, aparenta ser ella misma el paradigma y da lugar a «la apariencia» (φάντασμα). Esta recibe el nombre de mimesis φανταστική (PLATÓN, *Sophista* 236 c3-4). Así, una escultura εἰκαστική mantiene las proporciones debidas con el modelo de un cuerpo bello, lo que permite, eventualmente, reconocerlo. Por otro lado, una escultura φανταστική, alejándose de la proporción con el original, alarga los segmentos corporales para aparentar, ante cierta perspectiva, ser un cuerpo bello. Pero cuando se observa y calculan sus proporciones, no es bello ni proporcional (PLATÓN, *Sophista* 236 a4-6). Así, en el intento de evitar la dependencia del paradigma, se pierde la proporción con este, impidiendo al destinatario discernir la relación entre la imagen engañosa (φάντασμα) y el original (SOARES-SOARES, 2013, p. 69). Tomando el modelo del espejo, si el reflejo producido es proporcional a la cosa, la imagen es adecuada. Pero si el reflejo, que no puede escapar de la subordinación de la cosa que debe reflejar, es desproporcionado, la imagen es

inadecuada. En el primer caso podemos, a través de la reflexión, vencer el engaño y descubrir la verdad del objeto modelo. En el segundo caso, el descubrimiento es más difícil, dado que la imagen es monstruosa.

Existe, además, una producción en la mimesis que no es el objeto representado o personificado y tampoco es el mismo poeta. Pues, así como hay una conversión entre el poeta y su obra, hay una segunda conversión entre la obra y el público que contempla la obra del poeta (GIULIANO, 2005, p. 33). Esta segunda conversión puede considerarse una novedad provocada por la mimesis, no por hacer un nuevo ser, sino por producir un modo distinto de *ser* en el público, es decir, un modo de *comportamiento*. Al generar nuevos comportamientos, el fármaco de la mimesis manifiesta aspectos éticos y metafísicos.

3. MÍMESIS Y ÁMBITOS

3.1 *Cautela ética.*

Las imitaciones se fijan como costumbres y naturaleza (PLATÓN, *Respublica*, 395 d1-3). Hay, por tanto, imitaciones prohibidas y otras aceptadas, como se ha señalado. Pero ¿cómo son las aceptadas? En la *Respublica* leemos:

Entonces, dije, ¿qué hacemos? ¿cuál de todos los modos aceptaremos en la ciudad: uno de los dos modos puros [imitativo o simple] o el que es mezcla de ambos? Si la cosa me corresponde, dijo [Adimanto], la mimesis pura del hombre de bien (PLATÓN, *Respublica* III, 397 d1-4).

La distinción entre puro y mezclado no se refiere a la narración (simple o imitativa). Incluso en la narración simple, donde no hay mimesis en el sentido de personificación, existe un elemento irreductible de una mimesis en el sentido amplio de representación. La cuestión de la pureza no se refiere al tipo *técnico* de expresión, sino al modo *ético*, pues el poeta debe comportarse al expresarse como un hombre *ἐπιεικής* (GIULIANO, 2005: 55). Por el bien del poeta mismo (que se convierte en lo que imita) como de quien entrará en contacto con su obra (que se convierte en lo que le agrada) hay una exigencia ética al poeta: poetar puramente como un hombre de bien (*ἐπιεικής*). Este tipo de mimesis es el que contribuye a la salud de la ciudad, pues con el bello espectáculo que ofrece, hace

que los jóvenes, desde niños, tiendan al amor y concordancia con el bello logos (PLATÓN, *Respublica* III, 401 c7-d2). La obra maestra del poeta no se reduce a una obra externa a él, sino que incluye su propio comportamiento al realizar su obra y aquello que provoca en su público. Sin embargo, la exigencia de pureza en el comportamiento del poeta ἐπιεικής parece ser contradictoria con el modo de actuar de la mimesis, la cual se dirige a la parte inferior y a-racional del alma:

Diremos que el mismo poeta imitativo (ὁ μιμητικὸς ποιητής) produce un mal estado en su propia alma, complaciendo a la parte a-racional que ni las cosas mayores ni las menores está discerniendo, sino que las mismas cosas está pensando, a veces que son grandes, a veces que son pequeñas, representando representaciones que han sido lanzadas muy lejos de la verdad (PLATÓN, *Respublica* X, 605 b5-c3).

Aquí la raíz de los efectos no deseados del fármaco de la mimesis: la excitación de la parte a-racional del alma a través del producto mimético. La parte inferior del alma, sin calcular ni razonar, tiende al placer o huye del dolor (PLATÓN, *Respublica* X, 606 d1-4). Y como ni todo lo placentero es lo más conveniente, ni escapar del dolor es siempre lo más virtuoso, se sigue que un alma guiada sólo por estos movimientos, sin participación de la razón, dará lugar a un carácter tormentoso y caótico (PLATÓN, *Respublica* X, 605 a4). Y, desatados los movimientos a-rationales, no será posible garantizar la victoria sobre el engaño mimético (PLATÓN, *Respublica* X, 605 c5-7). Pero, si bien el movimiento desordenado no es deseable, en el alma el movimiento es inherente, incluso necesario, pues el alma es eterno automovimiento (PLATÓN, *Phaedrus*, 245 c5). La *paideia*, por tanto, no es la supresión del movimiento, sino su armonización en la vida anímica. Una tal armonización no anula el movimiento del alma, sino que lo presupone, para armonizarlo e integrarlo mediante el reconocimiento.

3.2 Reconocimiento metafísico

El imitador no produce el ser real (PLATÓN, *Respublica* X, 597 a4-7: εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἄν το ὄν ποιοῖ) sino una suerte de obscuro ser respecto la verdad (PLATÓN, *Respublica* X, 597 a10-11: ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν). La obscuridad de la copia podría iluminarse con dos tipos de intentos, o igualando el original, o negando su dependencia. Estos intentos por salvar la barca de la mimesis terminan por hundirla. Por un lado, es imposible que la mimesis sea una copia igual al original, pues, o sería el original mismo, o bien, sería una duplicación del todo inútil. Por otro lado, hablar de una imitación originaria es una *contradictio in terminis*. Y la contradicción lógica se expresa,

como se ha visto con anterioridad, perdiendo la proporción y dando lugar a una obra monstruosa. Aceptar la dependencia proporcional de la mimesis respecto un original evita, por una parte, la imposibilidad o inutilidad de la copia idéntica al original y, por otro lado, salva de la contradicción lógica y de la monstruosidad. ¿Significa tal dependencia que la obra mimética carece de valor?

El original tiene mayor valor que la copia. Pero si el original no está disponible, la copia cobra valor al ayudar en la recuperación del original ausente no directamente disponible (OSBORNE, 1987, p. 58). Así, una lira perteneciente al amado ausente hace que el enamorado lo tenga presente, o la presencia de Simias recuerda a su amigo ausente (PLATÓN, *Phaedo* 73 d5-10). Esto revela la clave de lectura de la propuesta platónica: un cosmos jerárquico en el que, entre más cerca se encuentre un ser del Ser eterno, mayor jerarquía tendrá aquel ente, mientras que, los niveles inferiores manifestarán siempre una cierta relación con el nivel superior (VERDENIUS, 1962, p. 16). En este cosmos jerárquico la mimesis permite, partiendo desde la imitación sensible, recorrer la distancia que la separa del ser original y, eventualmente, alcanzarlo (LE MOLI, 2018, p. 106). Esta es la riqueza paidética de la pobreza ontológica que porta la μίμησις: la posibilidad de recorrer la distancia hacia la realidad originaria desde la misma obra mimética.

Este recorrido desde la copia al original no es a través de la pura razón. No se pide una actitud simplemente racionalista hacia el arte producido por la mimesis (OSBORNE, 1987, p. 61). La *paideia* supone, y necesita, la experiencia a-racional de la parte inferior del alma a la que va dirigida la mimética (PLATÓN, *Respublica*, 605 c10-d4). Pero no se pide una actitud de pura emoción ante la copia, no hay sentimentalismo a-racional. Más bien, las mociones inferiores del alma son armonizadas para lograr una mayor claridad (κάθαρσις). No por esto la propuesta platónica coincide con aquella aristotélica, pues Aristóteles entiende la claridad (κάθαρσις) como la identificación de las situaciones que son realmente de temer y de tener piedad (NUSSBAUM, 1988, p. 390- 391). La claridad platónica, por su parte, consiste en el reconocimiento del fundamento original a partir del sentimiento de placer o dolor ante el producto mimético. El recorrido paidético propuesto por Platón no es pues, ni sentimentalismo, ni racionalismo, ni identificación de situaciones, sino reconocimiento de la realidad original fundante.

4. PAIDEIA: MEMORIA Y RECONOCIMIENTO

La posibilidad de alcanzar el orden jerárquico superior, es dada por la provocación a toda el alma, incluida la parte a-racional. Ahora, siendo el recorrido cuesta arriba, ¿por qué se desearía recorrer la distancia desde el movimiento inferior hacia las instancias superiores? Una razón es que en estas instancias superiores se da la semejanza con la divinidad. Pero, como sostiene Shields (SHIELDS, 2017, p.171), si el parecido con la vida divina consiste solo en la inmortalidad, nada se agregaría al alma que es ya inmortal (PLATÓN, *Phaedrus* 245c5-246 a2, *Phaedo* 91 d2-107 b9). El recorrido ascendente que propone la *paideia* platónica aspira a lograr la semejanza divina, tanto cuanto sea posible (PLATÓN, *Theaetetus*, 176 b1-2: ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν; *Respublica* 383 c3-4), lo que significa, no solo no morir, sino vivir divinamente con sabiduría, siendo justo y santo (PLATÓN, *Theaetetus*, 176 b2-3). Esta es la vida plena a la que está llamado el ser humano.

Pero, si la mimesis (sea como la personificación, sea como representación) presenta un sensible, ¿cómo es posible que a partir de la copia sensible se recupere el original no sensible sino divino? Es posible debido al doble estatus del sensible. De hecho, un sensible puede considerarse como modelo de otro sensible (Bucéfalo es modelo sensible de una escultura ecuestre). Pero también el sensible es también imagen dependiente de la forma inteligible (Bucéfalo es imagen sensible de la forma caballo). Este doble estatus permite realizar la transición entre lo sensible y lo inteligible (PITTELOUD, 2017, p. 131-132). Así, viendo la estatua en mármol puedo recordar a Bucéfalo y, a su vez, viendo a Bucéfalo puedo recuperar la forma eterna del caballo. Así, la recuperación del original tiene que ver con un ejercicio de la memoria y del reconocimiento.

4.1. La memoria

La memoria (μνήμη) es salvación de la percepción «σωτηρία αἰσθήσεως» (PLATÓN, *Philebus*, 34 a10). Pero, ¿qué es la percepción? y ¿en qué modo viene salvada?

Respecto la percepción, en el *Theaetetus* se discute la relación entre lo sentido y lo conocido. Podemos sentir –ver o escuchar– una lengua extranjera. Antes de conocerla solo se percibirán imágenes o sonidos. Una vez conocida, serán percibidas las palabras,

escritas o habladas, de dicha lengua (PLATÓN, *Theaetetus* 163 b1-7). Así, tenemos el caso de una mera percepción que llamaremos «sensación» (el simple sonido o imagen) y una percepción que implica un cierto conocimiento y que llamaremos «concepción» (los sonidos percibidos como palabras, las imágenes como letras)⁷.

¿Cómo es salvada la percepción, sensación o concepción? Se puede no percibir con los sentidos (cerrando los ojos no se ven las letras) y, sin embargo, recordar (a) las figuras de las letras y (b) saber lo que las letras significaban (PLATÓN, *Theaetetus* 163 e1-12). La memoria pues, se presenta como un desarrollo natural de la percepción que permite superar la condición aislada de los datos sensibles, colocándolos desde el externo hacia el interno de la mente (ARONADIO, 2002, p. 46). No es la simple percepción la que viene salvada, sino un modo en que tal percepción es mantenida en el sujeto. De hecho, Platón compara la memoria, a la impresión que deja un sello de anillo sobre la cera, así es como las sensaciones (αἰσθήσεις) y concepciones (ἔννοιαι) quedan impresas en la memoria (PLATÓN, *Theaetetus* 191 d4-7).⁸ La memoria no es ni una sensación ni un concepto, sino el resultado de mantenerlos en el tiempo. La memoria es, sí, un presente, pero de un pasado (BLOCH, 2007, p. 58). La memoria es, por tanto, la salvación presente de una percepción pasada. ¿Qué es lo que queda presente? Platón habla de los signos (τὰ σημεῖα), o el vestigio (τὸ ἕχθος), impresos en el alma (PLATÓN, *Theaetetus* 193 c1-4). Ahora, si lo que queda en la memoria son signos o vestigios, ¿es posible recuperar el original? La *paideia* platónica apuesta que sí es posible. El modo específico es mediante su reconocimiento, es decir, reminiscencia. Aquí el punto último de la μίμησις: dar lugar a la ἀνάμνησις.

4.2 Reminiscencia

El famoso relato de la caverna representa nuestra naturaleza respecto la cultura o incultura (τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας) (PLATÓN, *Respublica* VII 514 a-2). La *paideia* platónica es el recorrido que partiendo de la experiencia sensible (estética)

⁷ La posibilidad de una percepción sin concepto no es pacífica. Sin embargo, que no sea pacífica no significa que sea imposible. Así, puede haber una sensación dolorosa aún sin el concepto dolor, o la sensación sed aún sin el concepto agua. Sobre los dos tipos de percepción platónica se puede consultar con provecho MCCREADY-FLORA, I. «Affect and Sensation: Plato's Embodied Cognition». *Phronesis* 63, 2018, 117-147. Sobre la posibilidad de la intuición intelectual se puede consultar el trabajo de TILLIETTE, X. *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

⁸ De manera similar, pero con cambios en el vocabulario, la memoria aristotélica será una manera de tener (ἔξις), no una particular sensación (αἴσθησις) o concepto (ὑπόληψις), sino lo que de ellos queda en el sujeto a través del tiempo (ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia* 449 b24-25).

que ofrecen los simulacros de los distintos productos miméticos, pasando por la memoria, reconoce el fundamento anhipotético. Este recorrido no consiste en poner un conocimiento en el alma ignorante, pues sería como poner una visión en ojos ciegos (PLATÓN, *Respublica* VII 518 b8-c2). La *paideia* consiste, más bien, en *convertirse* (στρέφειν) con toda el alma (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ), desde lo que deviene (las diversas mímisis) hasta el contemplar el ser, a saber, el bien (PLATÓN, *Respublica* VII 518 c4-d1). LA conversión implica contemplar la prioridad, no simplemente temporal, sino lógica y metafísica de una realidad que fundamenta al sensible, a saber, la idea (PITTELOUD, 2017, p. 103). Esta contemplación no es una experiencia reducible al éxtasis místico, puesto que requiere el uso previo de capacidades abstractivas y dialécticas (ARONADIO, 2002, p. 50). Pero del hecho que la anámnesis requiera un proceso lógico previo, no se sigue la identificación de la puntual contemplación noética con el recorrido lógico dianoético. Es decir, la contemplación supone un recorrido, pero no se identifica *tout court* con él. El proceso es secuencial (ἐφεξῆς), como cuando al sujeto atado por las cadenas en la caverna «lo arrastraran por la fuerza a través del duro y escarpado ascenso, sin soltarlo hasta que lo condujeran hacia la luz del sol» (PLATÓN, *Respublica* VII, 515 e5-7). En cambio, la contemplación de la idea es inmediata (ἐξάφνης), al grado que «teniendo los ojos llenos de claridad, las cosas verdaderas no podría ver, no al menos súbitamente» (PLATÓN, *Respublica* VII, 516 a1-4).

La contemplación de la idea permite considerar la limitación del sensible, pues el sensible si bien no es la verdad, tampoco es simplemente nada, sino una sombra (PLATÓN, *Respublica* VII, 516 a1-4). El reconocimiento de la insuficiencia del sensible y la propia ignorancia que se tiene sobre él, es posible reconociendo aquella realidad que le excede. La anámnesis es pues condición de inteligibilidad (PITTELOUD, 2017, p. 105), no sólo de la cosa, sino del saber mismo. A partir del fundamento de la idea (principio anhipotético) inteligimos el complejo mundo jerárquico que nos rodea. Esta intelección es propia de los seres humanos. La *paideia* es el recorrido que humaniza la vida (ψυχή) y mundo (κόσμος).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

El fármaco de la mimesis promueve el amor a la filosofía dentro de la *paideia* platónica. Esto lo logra a través de los distintos productos miméticos de la personificación y de la imitación que provocan los movimientos de la parte inferior del alma. Estos productos miméticos, a pesar de la inferioridad metafísica respecto el original, se valoran como buenos en ámbito ético, pues son condición de posibilidad para el reconocimiento del original, logrando así reconocer la propia ignorancia y amar la sabiduría.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*, ROSS, W.D. ed., Oxford 1967.
- , *De memoria et reminiscencia*, ROSS, W.D. ed., *Parva naturalia*, Oxford 1970.
- , *Metaphysica*, ROSS, W.D. ed., I-II, Oxford 1970.
- ARONADIO, F. Il problema dell'intuizione in Platone. In: OPORTONE, A. – ARONADIO, F. – SPINICCI, P. *Il problema dell'intuizione*. Napoli : Bibliopolis, 2002. p. 23-61.
- AULUS GELLIUS. *Noctium Atticarum*. HERTZ, M. Lipsiae: Teubner, 1903.
- BELFIORE, E. A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, n. 114, p. 121-146, 1984.
- BERTRAM, G. Παιδείω. In: MONTAGNI, F. – SCARPAT, G. – SOFFRITTI, O.. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974. P. 105-190. Alem., KITTEL, G. – FRIEDRICH, G. *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954.
- BLOCH, D. *Aristotle on memory and recollection: text, translation, interpretation, and reception in Western scholasticism*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- DELCOMMINETTE, S. Plato on Hatred of Philosophy. *The Review of Metaphysics*. v. 72, n. 1, p. 29-51, 2018.
- ESQUILO, *Septem contra Thebas*. PAGE, D. L. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- GIULIANO, F. M. *Platone e la poesia: teoria della composizione e prassi della ricezione*. Academia : Sankt Augustin, 2005.
- ISOCRATES. *Discours*. MATHIEU, G. –BRÉMOND, E. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

- LE MOLI, A. *Platonismo e antiplatonismo da Nietzsche a Derrida*. Roma: Carocci, 2018.
- MAMARY, A. Redeeming mimesis. *Méthexis*, n. 14, p. 73-85, 2001.
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Gruyter, Berlin: Gryter, 1972.
- NUSSBAUM, M. C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- OSBORNE, C. The Repudiation of Representation in Plato's "Republic" and its Repercussions. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 33, p. 53-73, 1987.
- PHILIP, J. Mimesis in the Sophistês of Plato. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, n. 92, p. 453-468, 1961.
- PITTELOUD, L. *La séparation dans la métaphysique de Platon*. Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les Formes et les particuliers dans les dialogues. Sankt Augustin: Academia, 2017.
- PLATÓN, *Gorgias*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 3, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- , *Phaedo*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 1, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Phaedrus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Philebus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Respublica*. Slings, S.R. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- , *Symposium*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 2, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- , *Theaetetus*. BURNET, J. *Platonis opera*, v. 1, Oxford: Clarendon Press, 1967.
- SHIELDS, C. A Fetish for Fixity? In: DESTRÉE, P. – GIANNOPOULOU, Z. *Plato's Symposium. A Critical Guide*. Cambridge- New York-Melbourne-New Delhi: Cambridge University Press, 2017, p. 160-175.
- SOARES, L. – SOARES, L. Los paradigmas poéticos de la República a la luz de las técnicas miméticas del Sofista. *Méthexis*, n. 26, p. 59-82, 2013.
- TSUJI, A. Experience in the Very Moment of Writing: Reconsidering Walter Benjamin's Theory of Mimesis. *Journal Of Philosophy Of Education*, v.44, n.1, p. 125-136, 2010.
- VERDENIUS, W.J. *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*. Leiden: Brill, 1962.
- WHITTICK, A. Mimesis, Abstraction and Perception. *Philosophy*, v. 52, n. 199, p. 82-89, 1997.