

Wolfgang Gil Lugo*

Platón: la imaginación en la escala del saber

RESUMEN

El propósito del presente artículo es determinar si la imaginación [*eikasta*], tal como Platón la presenta en la alegoría de la línea dividida, posee un objeto propio así como un estado cognoscitivo también propio. Aprovecharemos la ocasión para comprobar si es válido lo que podríamos denominar «principio de proporcionalidad de la línea». En otras palabras, pondremos a prueba si la línea realmente puede enseñarnos, a través de su simetría, algo de la naturaleza de *eikasta*. Creemos que es una originalidad el restringirnos nosotros mismos a la línea, para revelar el contenido de la *eikasta*, sin referencias inmediatas a la caverna o la filosofía del arte del libro X. A partir del principio de proporcionalidad de la línea obtuvimos un resultado epistemológico. La diferencia entre facultades es una diferencia de claridad. De la sección sensible son posibles dos conocimientos: *doxa* inferior [*eikasta*] y *doxa* superior [*pistis*]. Y respecto a la sección inteligible: *episteme* inferior [*dianoia*] y *episteme* superior [*noesis*]. Y el resultado metafísico es que la diferencia entre objetos es una diferencia de realidad. Todo lo que es conocido es real en algún sentido. De la sección sensible son posibles dos realidades: los visibles inferiores y los visibles superiores. En otras palabras, las copias sensibles, las imágenes, tanto objetivas como subjetivas, son reales en algún sentido, pero irreales en comparación con los objetos de *pistis*: los animales reales, plantas y artículos manufacturados entre los cuales transcurre nuestra vida despierta. Y la relación original-copia que existe entre las subsecciones sensibles es una imitación de la que existe entre las inteligibles.

Palabras clave: LÍNEA, EPISTEMOLOGÍA, ONTOLOGÍA, OPINIÓN, *EIKASTA*.

ABSTRACT

The aim of this paper is to determine whether imagination [*eikasta*] in Plato's allegory of the divided line holds its own object as well as its own cognitive state. At the same time we will test the validity of what might be called 'the principle of proportionality of the line', that is, we will look into the question whether it is possible to learn from the line symmetry anything about the nature of *eikasta*. We believe we are original at attempting to investigate the content of *eikasta* restricting ourselves to the line alone, without direct regard to the Cavern myth or the philosophy of Art in Book X. From consideration of the principle of proportionality of the line, an epistemological result is reached: the difference among faculties is a difference in clarity. Two forms of knowledge [*doxa*] arise from the sensible section: lower [*eikasta*] and higher [*pistis*]; and other two [*episteme*] from the intellective section: lower [*dianoia*] and higher [*noesis*]. Metaphysically, the result is that the difference among objects is a difference in reality. Everything that is known is real in some way. In the sensible section two realities are possible: the lower visible and the higher visible. That is, sense-copies, images both objective and subjective are real in some sense, but unreal in comparison with the objects of *pistis*: real animals, plants and manufactured items amongst which our awake life happens. And the original/copy relation between the sensible subsections is reproduced at the intellective subsections as well.

Keywords: LINE, EPISTEMOLOGY, ONTOLOGY, OPINION, *EIKASTA*. (Editorial Staff.)

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Cuando uno trata de introducirse en el concepto de imaginación de Platón, es recomendable tener en cuenta dos hechos. El primer hecho es que Platón está fascinado con las imágenes. Ante todo, imagen, metáfora, alegoría y mito laten en la médula del pensamiento platónico, ya sea como recursos metódicos, o como rasgos de su estilo, pero más aun como auténtica expresión de su pensamiento. Porque imagen, metáfora, alegoría y mito forman parte esencial del discurso filosófico y literario de Platón. Y el segundo hecho es que ningún grupo de textos importantes es más breve sobre la imaginación. El primer hecho, explica Brann¹, da cuenta ampliamente del segundo: el gran esfuerzo de Platón fue investigar el ser de la imagen.

Si tal afirmación es verdadera, la problemática de la imaginación en la filosofía de Platón, por lo mismo que es fundamental, resulta muy compleja. En consecuencia, tratar de determinar la naturaleza de la imaginación en Platón es una investigación de gran envergadura que excede el espacio de un artículo.

En vista de lo dicho, delimitaremos nuestra investigación. De ser así, diferiremos para otro lugar si existe una teoría unitaria de la imaginación en toda la obra platónica o si tan sólo existen atisbos fragmentarios que corresponden a diferentes planteamientos y diferentes etapas del desarrollo intelectual del filósofo. Tomaremos la decisión de centrarnos en *República*, la obra más conocida y donde existen referencias sistemáticas a la imaginación tanto en el «símil de la luz»² como en la filosofía del arte del libro X³.

Pero todavía tendremos que restringirnos más. Hay indicios que niegan que exista una doctrina unificada de la imaginación en *República*, a pesar de que Platón ha anunciado insistentemente el paralelismo entre la línea y la caverna⁴.

¹ *The world of imagination. Sum and substance*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1991, p. 35.

² Término acuñado, al parecer, por A. S. Ferguson para designar al conjunto de las tres famosas alegorías platónicas, en sus famosos artículos «Plato's simile of light: Part I, The similes of the sun and the line», *Classical quarterly* 15 (1921), pp. 131-152; «Part II, The allegory of the cave», *ibid.* 16 (1922), pp. 15-28.

³ Nos referimos al pasaje comprendido entre 595a-608b, donde hace un análisis metafísico y psicológico de la poesía, para fundamentar la expulsión de los poetas del estado ideal.

⁴ «—Pues bien —dije—, esta imagen hay que aplicarla toda ella, ¡oh, amigo Glaucón!, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del Sol» (517a-b) (versión castellana

En ésta última se describe a los prisioneros contemplando sombras de títeres, productos humanos, las cuales parecen simbolizar la sumisión de la gente a los discursos de los políticos y los sofistas. Mientras que en la línea, el nivel inferior de conocimiento son proyecciones de objetos físicos. De allí que una corriente interpretativa⁵ haya negado tajantemente el paralelismo entre esas dos grandes analogías.

Por esa razón, en este artículo nos centraremos en establecer el lugar de la imaginación con respecto a la gradación de jerarquía que del ser y el conocer establece Platón en la alegoría de la línea.

Tal decisión posee tres supuestos. El primero de ellos es que es, en la línea, donde Platón utiliza por primera vez el término «imaginación». El segundo, que la alegoría de la línea es el lugar más explícito para conocer la concepción platónica de los niveles de realidad y conocimiento. El tercero es que esas alegorías proporcionan el punto de partida adecuado, aunque no de llegada⁶, para establecer la posición de Platón respecto a la imaginación.

La palabra griega utilizada por Platón para «imaginación»⁷ es *eikasia*, un término literalmente cercano a imaginación, pero que significa más bien conocimiento de imágenes [eikones]. Es un nombre formado, explica Brann⁸, por el verbo nominativo *eikazen*, hacer algo con semejanza, un *eikon*. Pues

de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano). Después que se expone la alegoría de la caverna, lo primero que hace Platón es extraer su lección metafísica, es decir, en la que establece las equivalencias entre los elementos poéticos de la caverna con los elementos racionales de la línea.

⁵ Los ataques más frontales contra el paralelismo se deben, entre otros, a Richard Robinson, *Plato's earlier dialectics*, Oxford: Clarendon, 1953, esp. pp. 180-3, y a A. S. Ferguson, «Plato and poets Eidola», *Philosophical essays presented to John Watson*, Kingston, Canadá: Queens University Press, pp. 115-157.

⁶ Pues Platón no se quedará tanto sólo en la visión de la imaginación que pueda desprenderse de *República*, negativa y fundamento de su crítica cultural, sino que, luego, encontrará nuevas dimensiones para ese concepto. Creemos que Platón desarrolla en el *Timeo* una interesante aplicación de la imaginación para el conocimiento positivo del devenir.

⁷ J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, aunque conscientes de la dificultades de traducción del término *eikasia*, han decidido traducirla por «imaginación». Y se apoyan en la autoridad de Adam, para quien *eikasia* es el estado de ánimo en que las *eikónes* son tenidas por cosas verdaderas, esto es, algo así como imaginación, además también encuentran apoyo en la corriente que forman Lindsay, Diès, Cornford y Baccou (cf. p. 367, n. 108).

⁸ *Ob. cit.*, p. 37.

eikasia puede significar tanto la semejanza misma así como el reclamo que algo es probable, una conjetura. Es una palabra raramente utilizada, y Platón deja que Sócrates la use en un sólo contexto, los libros VI y VII de *República* (511e, 534a).

Una lectura inicial nos dirá que Platón expone, en el pasaje de la línea, una teoría de la realidad según la cual existen cuatro niveles. Primero, el nivel ínfimo de los reflejos y las sombras, al cual corresponde el estado mental de la imaginación [*eikasia*]. Segundo, el nivel de los objetos físicos, al que corresponde la creencia [*pistis*]. Tercero, el nivel de los inteligibles inferiores, al cual conocemos por medio del pensamiento [*dianoia*]. Y, cuarto, el nivel de los inteligibles superiores, ideas propiamente dichas, conocidas por la inteligencia [*noesis*].

En este trabajo estudiaremos la *eikasia* desde el punto de vista de la proporcionalidad de la línea. Paton⁹ ha sido el campeón¹⁰ de dicho modo de abordar la línea para determinar la naturaleza de la *eikasia*. Pero en este esfuerzo ha encontrado mucha resistencia. Ha existido una tendencia, anterior y posterior a Paton, que no reconoce el lugar que ocupa la *eikasia* entre los niveles cognoscitivos. Un autor tan influyente como Ross¹¹ afirma:

Muchos intérpretes de la línea dividida han pensado que el ámbito de la *eikasia* excedía los ejemplos que daba Platón: la mirada a las sombras o reflejos. Quizá el empeño de darle a la *eikasia* una mayor importancia sea un error, por no caer en cuenta de que la distinción *eikasia-pistis* no tiene interés por sí misma, sino en cuanto aclaración de la oposición *dianoia-nóesis*. Al caer en cuenta de esto, ya no hay necesidad de entender que la *eikasia* representa una fase importante, la primera etapa de todo desarrollo intelectual (Cf. 11).

⁹ «*Plato's theory of eikasia*», *Proc. Ari. Soc.*, ns 22 (1921-2), pp. 69-104. «en primer lugar, estamos levantando un mapa de las diferentes facultades del espíritu humano, las primeras formas en que se manifiesta, las primeras etapas que pasa hacia el conocimiento completo. Y también estamos inventariando la diferencia de objetos de estas diferentes facultades. La diferencia de facultades va de la mano con la diferencia de objetos. Este principio está claramente asentado por Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, 1139 a b» (p. 73).

¹⁰ Hart escribe: «En el presente punto de vista, cuyo campeón es Paton, según el cual 'las cuatro secciones de la línea representan diferentes tipos de actividad, y los objetos de estas diferentes actividades son objetos diferentes' («The imagination in Plato», *Int. Phil. Quart.* 5, 1965, pp. 436-461, p. 442).

¹¹ *Teoría de las ideas de Platón*, versión castellana de José Luis Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1986, pp. 97 - 8. Antes que Ross, esta posición fue sostenida por Shorey (cit. por Paton, *Ob. cit.*, p. 69)

En consecuencia, en esta monografía nos proponemos comprobar si es válido lo que podríamos denominar «principio de proporcionalidad de la línea». En otras palabras, pondremos a prueba la convicción de Paton de que la línea realmente puede enseñarnos, a través de su simetría, algo de la naturaleza de la *eikasia*. También comprobaremos si son confiables los resultados a los que llega Platón respecto a la naturaleza de la *eikasia*.

Creemos que es una originalidad el restringirnos a nosotros mismos a la línea, para revelar el contenido de la *eikasia*, sin referencias inmediatas a la caverna o la filosofía del arte del libro X. Hemos diferido para una próxima entrega la discusión sobre el paralelismo entre la línea y la caverna. Mucho menos nos referiremos a los interesantes pasajes¹² del *Sofista* y *Timeo* que contribuyen a constituir la filosofía platónica de la imaginación.

Nuestra pregunta general será: ¿Establece Platón una imagen de la línea dividida que funciona sólo en sus líneas generales y falla cuando trata de aplicarla a los detalles? Y nuestra pregunta específica: ¿Podemos saber algo del contenido de la *eikasia* ateniéndonos tan sólo a la proporcionalidad de la línea?

Aunque estamos convencidos de que la línea debe interpretarse a partir de la caverna, el orden expositivo de Platón es el inverso. De allí que nos aventuraremos a determinar cuál es el resultado que se obtiene siguiendo la presentación establecida por el autor.

En nuestra investigación, nos dedicaremos a seguir el orden de pensamiento que sigue el texto platónico para describir la *eikasia*. Y eso dará estructura a nuestra monografía. En la primera parte, examinaremos la fundamental diferencia entre *doxa* y *episteme*. Luego, en la segunda parte, el establecimiento de las dos subsecciones sensibles. En la tercera parte, veremos cómo Platón establece los segmentos superiores a partir de la analogía con los inferiores. En la cuarta parte, determinaremos el contenido de la imaginación a través de los resultados de las comparaciones que se harán de ella respecto a la *dianoia* y a la *pistis*. Y, finalmente, en la quinta parte, clarificaremos la naturaleza de la imaginación al determinar su relación con la percepción.

Para comprobar la validez del principio de proporcionalidad de la línea, lo aplicaremos para revelar la esencia de la imaginación, así constataremos si

¹² Tal como hace Murray Bundy: «Plato's view of imagination», *Studies in Philology* 19 (1922), pp. 362-403, esp. 377 ss.

existen tanto evidencias textuales como coherencia sistemática que lo corroboren. Y polemizaremos, muy puntualmente, con algunas interpretaciones discordantes.

1. Las secciones principales

Comenzaremos nuestra investigación en el esquema diagramático de la alegoría de la línea dividida (509c-511e)¹³. La línea es una ampliación de la alegoría del Sol, por lo cual es una continuación de la exposición sobre el bien. Recuérdese que el pasaje comienza cuando Glaucón interrumpe burlescamente a Sócrates. Sócrates le recuerda que le obligaron a exponer esta teoría. Glaucón se disculpa y le pide que continúe (509c). Sócrates insiste en que el Sol reina en el mundo sensible, así como el bien en el inteligible. Y para explicar esto, desarrolla la alegoría de la línea: una línea que se divide desigualmente¹⁴ en sensible e inteligible, secciones que, luego, se subdividirán a su vez (509d).

La sección inteligible corresponde al conocimiento y la sección sensible a la opinión. Pero en este pasaje, Platón es excesivamente parco. No nos dice más sobre esa división. Afortunadamente, contamos con otro lugar al cual recurrir. Ya Platón había adelantado, al final del libro V¹⁵, la fundamentación de dicha división. En ese libro lo hace a través del concepto de *facultad* o *potencia* [*dynamis*].

Hagamos un resumen del pasaje de *República* V (476d-480a)¹⁶. El ser absoluto es objeto de la ciencia y la nada absoluta es objeto de la ignorancia. Y

¹³ El pasaje de la alegoría de la línea (509c-511e) posee la siguiente estructura: 1. Continúa la exposición del bien (509c). 2. Las secciones sensibles e inteligibles (509d). 3. Las subsecciones sensibles (509d-510a). 4. Analogía de proporción entre las subsecciones de la línea (510a). 5. Las subsecciones visibles (510c-511c). 5. a. sección inferior inteligible (510c-511b). 5. b. sección superior inteligible (511b-c). 6. Matemáticas y dialéctica (511c-d). 7. Grados de conocimiento (511d-e).

¹⁴ No hemos querido tomar partido en el debate si la sección mayor es la sensible o la inteligible. Creemos superflua la discusión. Ambas lecturas son válidas. Desde el punto de vista cuantitativo, es mayor la sección sensible. Y desde el punto de vista cualitativo, es mayor la sección inteligible.

¹⁵ En *República* V, Platón reexamina la distinción entre conocimiento y opinión desde un ángulo diferente a las exposiciones del *Menón* y el *Fedón*, esta vez con la intención de suministrarle una base ontológica más refinada.

¹⁶ El argumento dirigido a quienes no conocen todavía la teoría de las ideas (476d-480a) posee la siguiente estructura: 1. Existen intermedios entre ser y no-ser, y entre ciencia e ignorancia

si hay algo entre el ser absoluto y la nada absoluta, debe haber algo entre el conocimiento y la ignorancia (476 d-b). La opinión tiene una *potencia* diferente a la ciencia, pues tiene un objeto diferente (477 b). La potencia es la capacidad de cualquier ser de hacer algo. La potencia no se puede determinar por sus cualidades sensibles sino por sus objetos y sus efectos (477 b-d). Y si la ciencia y la opinión son potencias diferentes, éstas poseen diferentes objetos. Si el objeto del conocimiento es el ser, el objeto de la opinión debe ser otro. Pero no debe ser la nada, que es objeto de la ignorancia. Por tanto, no se opina ni sobre el ser ni sobre la nada. De ahí que la opinión no sea ni ciencia ni ignorancia, sino algo que está entre ambas. En conclusión, el objeto de la opinión está entre el ser y la nada (477 d-478d). Hay que determinar ese intermedio entre el ser y la nada que es el objeto de la opinión. A quien no acepta la teoría de las ideas, las esencias trascendentes, como de lo bello en sí, se le explicará que los particulares, como las cosas bellas particulares, siempre participan en su contrario, como lo feo. Los particulares están entre el ser y el no-ser, es decir, en el devenir. Y del devenir sólo se tiene opinión. En cambio, quien conoce a la esencia tiene ciencia. Ahora bien, como cada quien ama su forma de conocer, por eso a unos se denomina «amantes de la opinión» y a los otros «amantes del saber» (filósofos) (478 e-480a).

Hasta ahí el resumen. Para establecer la naturaleza de la opinión, como hemos visto, Platón utiliza una estrategia de varias etapas. En la primera etapa, parte del carácter de potencia o facultad [*dynamis*]. Una facultad difiere de otra (1) ya sea por su objeto; (2) ya sea por sus efectos epistemológicos. La segunda etapa tiene lugar cuando establece las características de la facultad como premisas. Comienza al hacer de la segunda característica la primera premisa, la cual consiste en la firme declaración de que el efecto de la opinión es diferente del conocimiento: «—¿Y tiene (la opinión) la misma potencia que el saber u otra distinta? —Otra distinta» (477b). Para el Sócrates platónico y su interlocutor, este punto no está en discusión: «¿Y cómo alguien que esté en su juicio —dijo— podría jamás suponer que es lo mismo lo que yerra y lo que no yerra?» (477 e 6-7). El conocimiento es infalible, la opinión es falible¹⁷. Es decir, debido a que los efectos de lo falible y de lo infalible son diferentes, el conocimiento y la

(476d-b). 2. La opinión es el intermediario entre ciencia e ignorancia (477b-478d). 2. i. La opinión como potencia (477b). 2. ii. Dilucidación del concepto de potencia (477b-d). 2. iii. Determinación del objeto de la opinión (477d-478d). 3. El devenir es el intermediario entre el ser y el no-ser (478e-480a).

¹⁷ Cf. *Menón*, 97 c 6 ss; 98 b 2-5.

opinión son facultades diferentes, y, por tanto, poseen objetos diferentes. Tal es el argumento platónico y está claro que Platón acepta la conclusión.

La segunda premisa es establecida en 477b 10-11: «Y así, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe para conocer lo que es el ser». Como es costumbre en Platón, la conclusión del argumento fue suministrada con anterioridad, en 477 b 7-8: «A una cosa, pues, se ordena la opinión y a otra el saber, cada uno según su propia potencia (o facultad)». El realismo epistemológico de Platón se evidencia en su supuesto que todo conocimiento es conocimiento de algo. Para que el conocimiento tenga alguna validez debe ser conocimiento de un objeto que es independiente del acto mismo de conocer¹⁸. Pero la opinión también exige validez, en la medida en que la opinión puede aprehender su objeto. En la mera aprehensión de su objeto, por tanto, no hay diferencia entre opinión y conocimiento.

La tercera etapa tiene como objetivo determinar el objeto propio de la opinión, lo cual se hace en tres pasos. El primer paso consiste en determinar el objeto de la ignorancia. Ya que la ignorancia es nada, su objeto también es nada, lo que no es. Filosóficamente hablando no podemos ser ignorantes de nada. Las afirmaciones ordinarias de ese tipo implican algún tipo de conocimiento de objeto real en algún aspecto. Por el contrario, sus objetos literalmente no existen.

En el segundo paso, se determina el objeto del conocimiento. Los objetos del conocimiento son verdaderamente reales. Ellos son las ideas o universales verdaderos: existen por sí mismos, de manera independiente, perfectos, eternos, realidad inteligible. Las ideas son lo que realmente existe y nunca cambian.

Y, finalmente, en el tercer paso, establece el objeto de la opinión. ¿Cuáles son los objetos de la *doxa*? Esperamos que estén entre lo que no es —el objeto de la ignorancia— y lo que es —el objeto del conocimiento. Los encontramos en el mundo del devenir, es decir, las cosas múltiples y cambiantes del mundo sensorial, cosas que nunca son iguales a sí mismas, sino que siempre se están convirtiendo en otras cosas, cosas que son en un sentido, pero no en otro, tambaleándose entre el ser y el no ser. En esa esfera encontramos lo que buscamos. Esos objetos están entre los objetos de la ignorancia y los objetos del conocimiento. Poseen más claridad que la mera nada, pero están lejos de poseer

la realidad y la claridad que los objetos inteligibles reales que se aprehenden por la razón y no por la sensación.

Ya finalizamos con *República V*. La lección que allí obtuvimos la podemos trasladar perfectamente a la línea. Claramente, entonces, para Platón los objetos de la *doxa* son diferentes de los *de la episteme*. Esta diferencia es la mayor posible.

2. Las subsecciones visibles

Continuemos con la línea. En 509d-510a, Sócrates pasa, entonces, a establecer las subsecciones «visibles». A la sección inferior sensible le corresponden las imágenes, las sombras y los reflejos. «[Tendrás] en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes». Y por «cosas semejantes» debe entenderse, de acuerdo a una lectura literal, como la que hace Ross¹⁹, a los efectos de la refracción y otras ilusiones visuales²⁰. Creo que también se pueden incluir los sueños y las alucinaciones, pero, para comprobarlo, debemos esperar el análisis ontológico de la copia sensible.

Y a la superior, los cuerpos, es decir, los objetos físicos. «En el segundo pon aquello de lo cual esto otro es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.»

Pero, además, existe una proporción entre las subdivisiones del segmento sensible que nos ayudará a entender la relación que existe en la subdivisión de lo inteligible: la misma relación que hay entre las imágenes y los cuerpos debe existir entre las dos subsecciones inteligibles (510a).

¿Cuál es la relación? La relación entre las dos secciones sensibles, es decir, entre los cuerpos y sus proyecciones, fue presentada como la existente entre original y copia. Y para interpretar el *status* ontológico de la copia, Sócrates recurre a la proporción que ya ha establecido entre opinión y conocimiento: La opinión es más oscura que el conocimiento, pero no más oscura que la ignorancia. De la misma forma, sus objetos no pueden ser llamados ni lo

¹⁸ En el *Parménides*, 132 b 3 - c 11, Platón explícitamente rechaza la posibilidad de que las ideas sean pensamientos.

¹⁹ Cfr. *Ob. cit.*, p. 65.

²⁰ Cfr. En 602 c4 - d4, Platón hace de las aberraciones ópticas la base de la pintura ilusionista y de la prestidigitación.

absolutamente real y ni lo absolutamente irreal. Ahora bien, la relación entre copia y original en el segmento inferior, respecto a su verdad o a su falta de verdad, es como la relación de los objetos de la opinión a los objetos de conocimiento²¹. La previa distinción de claridad (509 d9) se convierte ahora en una distinción de grados de verdad²². En otras palabras, la proyección de los objetos, de los objetos físicos, sombras y reflejos, es menos real que los cuerpos, pero no es completamente irreal. Según este análisis, además de las imágenes exteriores y objetivas, junto con sus aberraciones ópticas, podría haber espacio en el segmento inferior para incluir las internas y subjetivas, junto con sus aberraciones: sueños y alucinaciones, pues nada impide que se les pueda aplicar el mismo razonamiento. Además, el propio Platón, en el libro V²³, describió a la opinión como el estado cognoscitivo del «amante de espectáculos», como «sueño», al ser incapaz de distinguir entre realidad y apariencia.

Sobre el establecimiento del *status* ontológico de la copia, hay que hacer dos observaciones. Primero, la copia no obtiene sus resultados de nuestra familiaridad con los objetos físicos y sus imágenes, sino de su doctrina ontogenológica de la opinión. Segundo, Platón, sin embargo, nos prepara para dar un salto, a través del razonamiento analógico, desde lo que nos es familiar, la solidez y la realidad de los objetos físicos y la evanescente materialidad de sus proyecciones, a lo que no nos es familiar, al razonamiento abstracto y sus objetos.

3. Las subsecciones inteligibles

Continuemos con el resumen. Sócrates pasa, ahora, a establecer las subsecciones inteligibles (510c-511c). En la sección inferior inteligible, el alma avanza de la hipótesis hacia la conclusión, es decir, los objetos físicos (510c-511b). En cambio, en el tope de la línea, el alma avanza de la hipótesis hacia el principio a-hipotético. Glaucón resume. La dialéctica tiene más valor epistemológico que las matemáticas o las ciencias. Las ciencias, debido a que operan con

²¹ «¿Accederías acaso –dije yo– a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado respecto a lo conocido» (510b).

²² Aquí «verdad» posee la connotación de «verdad ontológica», es decir, realidad.

²³ «El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle al conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto» (476 c).

el «pensar», no adquieren conocimiento del principio. Por eso no adquieren «conocimiento» de sus objetos sino cuando están en relación con un principio (511c-d).

Es significativo el giro que hace Platón del planteamiento. Respecto a las secciones inferiores, utilizó un acercamiento más ontológico, inventarió sus objetos. En cambio, ahora pasa a un planteamiento más metodológico²⁴. Se concentra en describir la diferencia del razonamiento matemático respecto del razonamiento dialéctico.

Es importante dejar lo más claro posible las dos características de la metodología de las matemáticas que nos presenta Platón. La primera es que el matemático da por supuestas ciertas nociones, tales como lo par y lo impar, y las figuras geométricas. De estas suposiciones que no admiten demostración, «hipótesis», es de donde parte su marcha deductiva hacia las conclusiones. La segunda característica es que en esa marcha, el pensamiento no puede apoyarse en ideas puras, sino que ha de recurrir a representaciones materiales de estas ideas.

Y estas dos características permiten distinguir, por contraste, a las dos características de la metodología dialéctica. La primera consiste en el hecho de que el dialéctico parte también de suposiciones, pero estas hipótesis no son para él más que algo provisional, verdaderas hipótesis, es decir, en sentido etimológico, peldaños, trampolines o cualquier otra cosa que sirva para pasar de uno a otro estadio en marcha. Así, va ascendiendo hasta el principio de todo, un principio no hipotético.

Y la segunda característica consiste en que en dicha marcha ascendente no se ha obligado en ningún momento a recurrir a nada que sean las ideas tomadas en sí mismas.

Es sorprendente cómo Glaucón entiende tan fácilmente una explicación tan abstracta, aunque se disculpa de no haberla entendido en su totalidad²⁵. Y queda a su cargo el establecer la diferencia metafísica entre las dos ciencias, es

²⁴ Ross comenta que Platón «a lo que apunta en realidad no es a una diferencia de naturaleza entre dos clases de conocimiento, sino a la diferencia, o mejor a las dos diferencias de procedimiento entre dos formas de conocer» (*Ob. cit.*, p. 66).

²⁵ «–Ya me doy cuenta –dijo–, aunque no perfectamente, pues me parece muy grande la empresa que refieres» (511c).

decir, saberes articulados²⁶, que ocupan las secciones superiores. La dialéctica ocupa el lugar más alto, pues tiene como objeto el «ser y [...] lo inteligible» (511c). Mientras que las matemáticas²⁷ ocupan el segundo lugar pues sus «objetos son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio» (511d).

Es importante para nuestra investigación demostrar que hay objetos matemáticos y no simplemente suponerlo. Se puede alegar que la noción misma de línea dividida implica una tensión entre la continuidad y la división. En tanto línea, continuidad entre los segmentos y subsegmentos. Y en tanto dividida, separación entre segmentos y subsegmentos. La línea dividida expresa, entonces, tanto afinidad como diferencia entre sus partes. De allí que nos veamos tentados a pensar que los entes matemáticos son afines y diferentes a los contenidos de la subdivisión superior de lo inteligible. Sería un absurdo que la subdivisión inferior inteligible estuviera vacía. Contra esa manera natural de pensar, R. Robinson alega que sí está vacío²⁸. Su razonamiento consiste en afirmar que no existe diferencia entre los objetos de *eikasia* y los de *pistis*, sólo de actitud, por tanto, análogamente, entre los objetos de *dianoia* y *noesis* no existe una diferencia ontológica sino de actitud metodológica del investigador. Tan sólo existen ideas, ya sean éticas ya sean matemáticas, todas en el mismo plano metafísico.

Hay que responderle a Robinson que sí existe una diferencia tajante entre los objetos de *pistis* y los de *eikasia*. En el pensamiento de Platón, las cosas de este mundo poseen una mayor realidad substancial que sus reflejos. Mi reflejo depende de mi existencia, no al revés. Yo ofrezco un objeto de conocimiento más confiable que mi reflejo. Los espejos pueden distorsionar mi apariencia, y puede que no informen de otras cosas, como mi peso.

Contra la existencia de entes matemáticos como copias de las ideas, todavía puede desarrollarse otra táctica argumentativa, como la de Julia Annas²⁹.

²⁶ Llama la atención que Platón no asignó ciencias a las secciones inferiores. Podemos conjeturar que se deben asignar a la más baja de las secciones, el arte y, quizás, la retórica. Mientras que a la sección superior sensible, debe asignarse la física.

²⁷ Es interesante hacer notar que, en el pasaje de la línea, Platón denomina *technai*, «artes», a las matemáticas.

²⁸ *Ob. cit.*, pp. 192-193 y 195.

²⁹ *An introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 251.

Ella hace notar que Platón habla de los entes matemáticos como si fueran ideas «discurriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal» (510 d). Por lo tanto, tan sólo existen las ideas, y la diferencia consiste en la actitud del investigador.

Pero se puede superar dicha argumentación³⁰ sacando todas las consecuencias de la analogía. En el mundo inteligible, existen las ideas propiamente dichas y los reflejos de las ideas. Éstas últimas son distintas de los objetos sensibles, pero no alcanzan a ser sus modelos.

Por tanto, existen ideas en sentido propio e ideas por extensión, o ideas originales e ideas copias, o inteligibles superiores e inteligibles inferiores.

Además, cuando Sócrates cierra su exposición sobre los dos tipos de razonamiento con la siguiente afirmación: «se ve el alma obligada a servirse de hipótesis, y como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables» (511 a), nos dice que el contenido de la segunda subsección, los cuerpos, eran las imágenes de los de la tercera (las matemáticas), así como los de la primera (las sombras y reflejos) eran imágenes de la segunda (los cuerpos).

En el análisis de las características del razonamiento dialéctico y el razonamiento matemático, obtuvimos lo siguiente: Primero, el objeto de uno es el fundamento del otro. Segundo, uno va directo al fundamento, mientras, el otro no tiene capacidad propia para elevarse al fundamento. Tercero, entre fundamento y derivado hay una verdadera diferencia ontológica.

4. La imaginación entre los estados mentales

Resumen. En 511 d-e, Sócrates asiente a la sinopsis hecha por Glaucón, y pasa a establecer los cuatro estados del alma (o «afecciones»³¹) correspondientes a las cuatro secciones de objetos: 1) *inteligencia* [*nous*] a la subsección más elevada (a la de los inteligibles superiores); 2) *pensamiento* [*dianoia*] al segundo

³⁰ Diferimos una discusión más detallada con R. Robinson para un próximo trabajo, donde discutiremos sobre el paralelismo entre la línea y la caverna.

³¹ De aquí en adelante, utilizaré el término neutro «estado mental» por *pathémata*, aunque creo está más cerca de «afección», que connota la pasividad del sujeto cognoscente mejor que el de «operación», utilizado por Pabón y Fernández-Galiano.

(a los inteligibles inferiores); 3) *creencia* [*pistis*] a la tercera (a los cuerpos); e *imaginación* [*eikasia*] a la última subsección (las de las imágenes, las sombras y los reflejos). Y así se constituye una escala epistemológica donde la verdad de cada una de estas operaciones es proporcional a la realidad de su objeto³².

Este texto es paradigmático de la intención de Platón de establecer una escala de niveles cognoscitivos y niveles metafísicos. Sin embargo, nuevamente nuestro autor es muy parco en este punto y debemos remitirnos a otro lugar de la misma obra para obtener más información.

Mucho más adelante, cuando, en el libro VII, se hable sobre el programa educativo que se aplicará a los candidatos a regir el estado, se recapitulará la escala de estados mentales y de objetos (533e-534a). El primer segmento es conocimiento; el segundo, pensamiento; el tercero, creencia, y el cuarto, imaginación. Las dos últimas están comprendidas bajo la opinión y las dos primeras bajo la ciencia. La opinión tiene por objeto el devenir. Y la ciencia al ser. Y Platón pasa a enumerar una serie de proporciones. Lo que es el ser en relación al devenir, lo es la ciencia en relación a la opinión. Y lo que es la ciencia con respecto a la opinión, lo es el conocimiento respecto a la creencia, y el pensamiento con respecto a la imaginación. Platón explícitamente se abstiene de sacar las conclusiones entre las divisiones subordinadas y sus objetos con la intención de evitar «una discusión muchas veces más larga que la anterior».

De este pasaje, hay que hacer notar tres cosas. Primero, que esta proporción se mantiene no sólo entre funciones sino también entre objetos. El ser es el objeto de *episteme*, mientras que el devenir es objeto de *doxa*.

Segundo, que se puede formular la relación de los estados mentales en forma de proporción matemática³³: *doxa: episteme* = [(*eikasia: dianoia*) = (*pistis: noesis*)].

Y, tercero, que Platón creía que el lector podía llegar, por su cuenta, a determinar estas relaciones proporcionales. Nos parece que Paton está bien

orientado, aunque algo ingenuamente, cuando sostiene que Platón no quería incurrir en un exceso de palabras, sino, seguramente, lo que quería decir era que esas proporciones ciertamente existían. Pero no estamos de acuerdo con R. Robinson respecto a que Platón evade la cuestión porque no tiene nada que brindar³⁴. Más razonable nos parece Hart, quien cree que Platón no lo hace porque está consciente de las dificultades que esto trae como consecuencia³⁵. Pero, agregamos, el que exista una conciencia de la problematicidad no implica que Platón no tenga la convicción de la existencia de las mencionadas proporciones y que tales puedan llegar a ser inferidas por el lector.

4.a Dianoia-Eikasía

Ya Platón nos ha dicho claramente cuáles son las dos características que distinguen, respectivamente, a las matemáticas y la dialéctica. Pero tan sólo nos ha dejado sugerido que existe una analogía entre *Dianoia* y *Eikasía*.

Para tratar de determinar la naturaleza de *eikasía* es imprescindible establecer dicha analogía. Y para cumplir con tal propósito es muy necesario tomar posición frente a Robinson³⁶, quien se pregunta si por *eikasía* hay que entender: o (1) aprehender realidades a través de imágenes; o (2) tomar las imágenes mismas como las realidades mismas a ser aprehendidas. Preliminarmente, descalifica la posibilidad de identificar *eikasía* con el estado de los prisioneros en la caverna, porque no acepta el paralelismo entre ambas alegorías. Pero sí acepta que hay una analogía entre *eikasía* y *dianoia*. Para hacer eso, recapitula las dos características de *dianoia*. La primera es que las premisas de las matemáticas son hipótesis sin certificar. Y la segunda es que aprehenden a sus objetos a través de imágenes.

A partir de esas dos características Robinson hace dos suposiciones. La primera es que la característica distintiva de las matemáticas es el uso de hipótesis. De esto ser así, la analogía con *eikasía* consistiría en que ambas implican una

³² *Ob. cit.*, p. 193.

³³ «Es cierto que el ser es al devenir como el conocimiento es a la creencia, como se dice en República 534 a; pero en el mismo lugar que Sócrates rehúsa las proporciones de los objetos de las divisiones subordinadas, no, como sugiere Paton, para 'evitar palabras', sino a causa de que la situación ontológica es mucho más compleja. Establecer literalmente proporciones entre niveles de realidad podría implicar a Platón en absurdos que se harán manifiestos en el *Parménides*» (Hart, *ob. cit.*, p. 441, nota 4).

³⁶ *Ob. cit.*, pp. 191-192.

confianza injustificable. Pero Robinson rechaza esta posible analogía, sobre la única base de que «no está claro que ambas impliquen una confianza injustificable». Pero reconoce que de ser cierta esta suposición, se hace plausible (2), cosa que Robinson también rechaza.

La segunda suposición es que la característica distintiva de las matemáticas es el uso de imágenes para aprehender sus objetos. Robinson acepta esta suposición. Y presenta las siguientes razones: (i) Es más fuerte y evidente el resultado de que la característica distintiva de las matemáticas es el uso de imágenes que el poseer una confianza injustificada; (ii) La *eikasia* (imaginación) está relacionada con *eikónes* (imágenes), de allí que lo más natural es que Platón la conectara a la actitud de los matemáticos respecto a las imágenes, y no a las hipótesis; (iii) La palabra *eikasia* da lugar a términos griegos que significan acceder a los originales a través de sus copias; (iv) A partir del hecho de que la mayoría de las personas, la más de las veces, no confunden a las copias con sus originales, Platón debe de haberse inhibido, con el propósito de no ser malentendido por sus lectores, de alegar que la *eikasia* consistía en un confundir copias perceptibles con originales perceptibles.

Toda esta serie de razones lleva a Robinson a concluir que sólo es verdad la alternativa (1). Y nos recuerda que llegó a esta conclusión por medio de la analogía entre la imaginación y el razonamiento de los matemáticos.

D. W. Hamlyn³⁷ se opone frontalmente a Robinson. Y hace esto al proponerse demostrar la alternativa (2), es decir, la que Robinson rechaza. Pero propone modificarla: «Debe acentuarse que, en mi concepción, la *eikasia* no consiste, como Robinson dice que hace, meramente como tomar imágenes como si fueran realidad por su propio derecho, sino en hacer consistir la realidad sólo en lo que llamamos imágenes».

Y Hamlyn pasa a oponerse a cada una de las razones expuestas anteriormente. Respecto a la razón (i), rechaza que el punto sea que la característica distintiva de las matemáticas consista en el uso de imágenes. Platón dice que la dialéctica muestra que las hipótesis del matemático son realmente hipótesis. A la luz de pasajes tales como 511b y 533c, formulándose de otra manera, se puede decir que la dialéctica muestra que son derivadas las hipótesis de las matemáticas. La analogía entre *eikasia* y *dianoia* es que son derivados sus objetos en el mismo

sentido. Se puede mantener en defensa de que son derivados en el mismo sentido en que no puede haber noción de «apariencia» sin el de «cosa real», como no puede haber noción de «hipótesis» sin el de «primer principio». Similarmente al matemático que hace consistir el mundo del conocimiento en «hipótesis», el hombre en el estado de *eikasia* hace consistir la realidad sensible en imágenes. Respecto a (ii), también rechaza la afirmación de Robinson acerca de que Platón conecte la *eikasia* naturalmente con la actitud del matemático hacia las imágenes, por el hecho de que *eikasia* está relacionada con imágenes. Hamlyn replica que las imágenes, en el sentido de «apariencias», son claramente el objeto de *eikasia* pero el papel de las imágenes en matemáticas (imágenes, incidentalmente, de un tipo distinto) es muy diferente. El punto de la afirmación de Platón, de que el matemático confía en las imágenes sensibles, seguramente es para distinguir a las matemáticas de la dialéctica amarrando a la primera en el mundo de los sentidos. Y respecto a (iii), Hamlyn rechaza que del término griego *eikasia* pueda derivarse específicamente «conjetura sobre los originales de imágenes». Y propone que sea sólo como «conjetura». Acusa a Robinson de ignorar que la única referencia de conjetura en el pasaje de la caverna es conjetura de un tipo muy diferente. Este pasaje es el de 516c-d, en el cual se nos dice que los prisioneros en la caverna se complacen en un tipo de juego de adivinar. No sabiendo nada del origen de las sombras, ellos pueden predecir qué sombras tienen más probabilidad de que en la pared de la caverna sólo sobre la base de su experiencia pasada. Platón propone la consideración de un juego en el cual el hombre proclamado como ganador es el hombre que, capacitado para ver mejor qué sombras aparecen, y recordando cuál es el orden de las sombras en el pasado, es capaz de predecir qué va a aparecer en el futuro. Platón continúa diciendo que el hombre que ha recibido iluminación, y que salido de la caverna y visto el Sol, inicialmente será muy malo en este juego. En consecuencia, será despreciado y aun asesinado por los prisioneros, quienes asegurarán que el haber abandonado la caverna ha destruido sus ojos. Y, finalmente, respecto a (iv), rechaza la afirmación de Robinson acerca de que Platón, con el propósito de no ser malentendido por sus lectores, se habría inhibido de afirmar que, en el estado de *eikasia*, las personas confunden copias perceptibles con originales perceptibles, porque, de hecho, a la mayoría de las personas no les sucede esa confusión. Hamlyn alega, primero, que este hecho no siempre ha inhibido a los filósofos modernos a inferir, a partir de ilusiones ópticas, que nuestro objeto de

³⁷ «*Eikasia* in Plato's Republic», *Phil. Quart.* 8 (1958), pp. 14-23, esp. 18-20.

conocimiento son los datos sensoriales y no los seres materiales, y segundo, que basta un caso de confusión para justificar lógicamente el punto³⁸.

Todo esto lleva a Hamlyn a concluir que debe aceptarse la alternativa (2) modificada: «En cualquier caso, la *eikasta* no es meramente tomar las imágenes como originales, sino tomar lo que llamamos ‘imágenes’ como todo lo que existe. Para el hombre cuyo estado mental es el de *eikasta*, no existe la distinción entre imágenes y originales».

¿Cuál es, en definitiva, la analogía entre *eikasta* y *dianoia*? Si Hamlyn está en lo cierto, cosa que creemos, debemos tratar de ajustar su conclusión con el esquema que obtuvimos de la comparación entre *dianoia* y *noesis*, y que hizo el propio Platón.

Primero, sus objetos son derivados, las imágenes derivan de los objetos físicos, así las hipótesis derivan del ser. Segundo, ni *dianoia* ni *eikasta* tienen capacidad propia para elevarse al fundamento, las matemáticas en tanto tal no descubren el primer principio, de la misma manera, la *eikasta* no tiene el poder para descubrir el objeto físico que produce la imagen³⁹. Tercero, que la diferencia ontológica que existe entre una imagen perceptible y un objeto físico perceptible es tan grande como la existe entre una hipótesis y el primer principio.

4.6 Pistis-Eikasta

Preliminarmente debemos tratar de superar la objeción de que la analogía sólo permite saber de los segmentos superiores a partir de los inferiores, pero que no puede deducirse nada de los inferiores a partir de los superiores. Es cierto que la analogía tiene un límite intrínseco: nos lleva desde lo que nos es familiar a lo abstracto. Éste es el logro y la limitación de la lógica del descubrimiento. Pero

³⁸ Según Hamlyn, el hombre ordinario, la mayoría de las veces, sabe cuando está frente a un objeto físico y cuando no. Pero, a veces no es así. En otras palabras, y este es el punto lógico, aunque en algunas ocasiones es capaz de decir correctamente que él ve objetos físicos, en otras ocasiones no puede ser capaz de decir que está enfrentado sólo con apariencias. El uso de la noción de «apariencia» sólo tiene sentido en contraposición con algo que no es apariencia, y el hombre que dice que sólo está frente a apariencias sólo falla en lo permitido por este contraste. En otras palabras, la noción de «apariencia» deriva de la de «realidad» (cf. *Ob. cit.*, p. 18).

³⁹ Aunque no dispongamos de evidencia textual, podemos especular que si la *dianoia* metodológicamente va de la hipótesis a la conclusión, nunca al ser, así debemos inferir que la *eikasta* va de un reflejo a un reflejo más degradado, pero nunca al objeto físico.

al haberse aprehendido la esencia de los segmentos inteligibles y el mismo Platón haber establecido las primeras proporciones, nada impide que infiramos, en un proceso de dialéctica descendente, la naturaleza de *eikasta*. Porque, realmente, la relación de copia y original que existe en el mundo sensible no es más que una imitación de la que existe en el mundo inteligible⁴⁰. En consecuencia, la tarea de ilustrar las subdivisiones inferiores a partir de las superiores no es descabellada ni contraria al espíritu general del pasaje.

Si el mismo esquema usado para comparar *dianoia* y *eikasta*, lo aplicamos a la relación entre *pistis* y *eikasta* obtenemos los siguientes resultados. Primero, el objeto de *pistis* son los cuerpos, y los objetos de *eikasta* son las imágenes que se derivan de los cuerpos. De esto tenemos evidencia textual del propio Platón cuando describió el primer segmento visible. Segundo, *pistis* va directamente a sus objetos físicos, es decir, reconoce que existen objetos materiales a los cuales se les pueden aplicar patrones interpersonales de descripción e identificación. De esto no tenemos evidencia textual, pero es un corolario natural de la relación entre copia y original. Y tercero, ontológicamente considerados, el objeto de *pistis* son los objetos físicos, y el objeto de *eikasta* son las imágenes físicas. También vimos que, al analizar los segmentos inferiores, que esta diferencia era la de realidad y semi-realidad en el ámbito de lo sensible. La *eikasta* sólo significa visión indirecta o especular, mientras que *pistis* significa visión inmediata o directa. Una es especulación, la otra certeza. Hasta aquí ha funcionado el principio de proporcionalidad de la línea. Y le podemos dar razón a Paton en lo que hemos examinado. Pero, ¿podemos darle también la razón cuando reduce *eikasta* a percepción?

5. Imaginación y percepción

Según Paton⁴¹, *eikasta* es nuestra primera visión ingenua e intuitiva de lo real. Su objeto es simplemente lo que aparece, el fenómeno. Para ella no hay distinción entre diferentes niveles de realidad. Para ella no existe todavía distinción entre lo real y lo irreal, o si lo prefiere, real e irreal no significan nada para ella. Es cognitiva y posee un objeto, pero no afirma o niega que es, y no exige que sea verdad. Verdad y falsedad, realidad e irrealidad, hecho y ficción, éstas

⁴⁰ Este argumento no es moneda corriente en la bibliografía crítica consultada.

⁴¹ *Ob. cit.* p. 76.

son distinciones que todavía no han sido hechas. Es idéntica a la *aisthesis* o percepción de la primera parte del *Teetetos*, lo que el sofista supone que es conocimiento, pero que no puede estar en contradicción con otras percepciones porque todavía no juzga, es decir, porque todavía no exige ser llamada verdad objetiva o conocimiento de imágenes, o intuición o mero mirar los objetos.

El objeto de la *eikasia*, continúa Paton, es el *eikon* o imagen tal como cabría de esperarse de su derivación. Sin embargo, no debemos llamarlo imagen mental, es un lenguaje peligroso de escritores modernos de lógica y psicología. Ni tampoco debemos llamarlo imagen real como opuesto a imagen mental. No es subjetivo como opuesto a objetivo ni objetivo como opuesto a subjetivo. Esas frases cuando significan algo significan una distinción entre lo real y lo irreal, y en este primer estado de conciencia, examinado desde dentro, tal distinción realmente no existe. Todavía menos podemos decir si está confundiendo a la imagen con la cosa, lo irreal con lo real. Si hay error, no es *eikasia*. Repetimos que para la *eikasia* no existe distinción entre lo real e irreal, y en consecuencia de confundir a uno con el otro. No hay exigencia de verdad, y, por tanto, no hay posibilidad de error.

Hart hace una magnífica síntesis de la posición de Paton, y la clasifica como la primera interpretación posible de imaginación en Platón⁴². De acuerdo a esta primera concepción, entonces, la imaginación es un modo integral de conciencia que tiene como objeto una clase de imágenes metafísicamente homogéneas. Dichas imágenes, aunque varían ampliamente, comparten el *status* de «apariencias», y en tanto tales son captadas directamente. La imaginación en tanto imaginación es puramente presentativa, no ejercitando juicio. No distingue la apariencia del Sol (es decir, doce pulgadas de diámetro) como un disco luminoso, así como no distingue las imágenes de los sueños de sus referentes. Tales distinciones implicarían juicios existenciales así como los más altos niveles de raciocinio y sus objetos.

⁴² *Ob. cit.*, p. 444. Hart distingue cuatro sentidos de imaginación en Platón: (1) La imaginación es percepción, conciencia indiferenciada de los fenómenos; (2) La imaginación es mimética, fantástica y sofística, tres veces alejada de la realidad, copia las apariencias con el propósito de estimular las pasiones e implica una falsa exigencia de conocimiento; (3) La imaginación es necesaria para el conocimiento de estructuras geométricas; y (4) La imaginación es la forma mental de máxima participación cognitiva en «proceso», la imaginación intenta ordenar las cosas y eventos en su concreción.

Si esto es así, podemos tratar de ver en qué consiste el estado mental de la *eikasia*. Paton lo ha asociado con la percepción. Pero de ser así, le niega todo pensamiento. Queda reducida a mera percepción sin pensamiento. Pero creemos que sí implica pensamiento, aun en la forma reducida en que queda su exposición en la línea. Paton se equivoca al reducir la *eikasia* a pura percepción. Así la convierte en a-cognitiva. En eso Paton descuida una de las lecciones de la proporcionalidad de la línea. A cada segmento le corresponde una facultad. Pero si las cosas son como Paton dice, entonces no le corresponde ninguna facultad a *eikasia*, sólo una previa función en la fisiología del conocimiento sensible. A esto debemos oponer que la *eikasia* está asociada a la percepción, pero es pensamiento. Tal vez el más elemental, pero pensamiento.

Pero contra la interpretación de Paton de la *eikasia* como a-cognitiva, podemos desarrollar dos estrategias argumentativas. Una basada en la propia lógica de la línea y otra basada en la correspondencia sistemática con la psicológica platónica.

La primera estrategia argumentativa la podemos presentar en tres momentos. Primero, si es cierto que las dos subsecciones de lo visible tienen una relación respecto a la verdad que es análoga a la que existe entre los objetos de la opinión y los objetos del conocimiento, existen dos tipos de seres en el mundo visible: realidad visible y copias visibles. Si el mundo sensible es un mundo de apariencias, hay unas apariencias que son más apariencias que otras. Segundo, que si hacemos una lectura epistemológica de la analogía, podemos especular que *pistis* es una forma de saber superior respecto a *eikasia*, la cual da como resultado una subdivisión de *doxa*: opinión superior o *pistis*, y opinión inferior o *eikasia*. Si el conocimiento sensible es de opiniones, hay opiniones que son más opiniones que otras. Y, tercero, si *eikasia* es opinión, aunque sea inferior, implica juicio, y, por tanto, pensamiento.

La segunda estrategia argumentativa tiene como punto de partida la afirmación de Reeve⁴³, que cada potencia [*dynamis*] correspondiente a cada una de las almas que componen la psicología humana⁴⁴ es un poder psicológico

⁴³ *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988, pp. 56 y 58.

⁴⁴ En el libro IV, Platón describe el alma como formada por tres almas: racional, pasional y apetitiva.

completo, tanto en lo cognitivo como en lo conativo. Las potencias en cuestión no son facultades de una sola *psique*. De allí que Reeve haya acuñado el término «conocimiento-perceptual» para *eikasta*, ya que la tradicional traducción de «imaginación» sugiere que es la función de una sola. Y eso no es así.

Estas potencias psicológicas son «marcos mentales» completos, continúa Reeve, de los diferentes tipos humanos: amantes del saber, amantes del honor, amantes del dinero y amantes del placer. Esta tipología supone la división del deseo establecida en los libros VIII y IX⁴⁵.

M. F. Burnyeat⁴⁶ nos proporciona buenos argumentos para reforzar esta posición. Nos dice que el conflicto es la prueba y expresión del pensamiento autónomo de cada parte del alma humana: una parte del alma se ve actuando independientemente de otra cuando encontramos impulsos opuestos en la misma persona, y Platón tiene que asignarle distintos sujetos o agentes dentro de esa persona con el propósito de evitar la contradicción de un mismo sujeto admitiendo predicados contrarios⁴⁷. La misma regla gobierna el campo de la percepción. En general, es un error suponer que las dos partes inferiores del alma son incapaces de pensar o de juzgar, así como el negar deseos y placeres a la parte superior.

Hemos llegado a establecer que la *eikasta* no es sólo percepción, sino también pensamiento. Pero ¿qué piensa? Ya vimos que la *eikasta* es el estado mental de quien sostiene que los datos sensoriales o apariencias son todo lo que existe, que es inconsciente de eso o que no reconoce que también existen objetos materiales a los cuales se les aplican patrones interpersonales de descripción e identificación.

Si es cierta la posición de Hamlyn, tal como nosotros creemos, entonces, no es verdad que la *eikasta* es un pensamiento que va de la copia perceptual al

original perceptual. Esto refuta lo que creía haber demostrado Robinson. También esto refuta la descripción que hace Klein⁴⁸, seguido por Brann⁴⁹, de la *eikasia* como la capacidad de reconocer imágenes como imágenes, es decir, la capacidad de distinguir entre copia y original genuino.

Klein⁵⁰ nos explica que, aunque en ocasiones no podamos diferenciar entre imágenes y los objetos visibles primarios, no podemos, como regla, confundir una «imagen» con un «original». Por el contrario, somos capaces de ver imágenes como imágenes. Es este estado mental, nuestra facultad de ver imágenes como imágenes, lo que Sócrates llama *eikasta*.

Se le puede objetar a Klein que la distinción entre los objetos visibles primarios y los derivados no se debe a la *eikasta*, sino a la *pistis*. Hemos aprendido de la línea que siempre es desde un nivel superior que se da cuenta del objeto del inferior.

Más difícil de refutar parece la afirmación de Ferguson⁵¹, según la cual *eikasia* no es una facultad o potencia. Pero si debemos definirla como *dynamis*, debemos ver en ella, no una real facultad de objetos, sino la *dynamis* de la vista que, al ver las imágenes naturales, «imita» la *dynamis* de *dianoia* contemplando los objetos matemáticos. Pero podemos objetar que esto contradice lo que él mismo dice al describir la *pistis* como visión directa y certeza, y a la *eikasia* como visión indirecta y especulación. Pues especular es más que mirar reflejos y sombras.

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿se reduce el pensamiento de *eikasia* a no pensar en la existencia de los objetos físicos? ¿o se puede creer que hay efectiva especulación? Es difícil tratar de responder a esto sin hacer referencia, tal como lo hace Hamlyn, al conocimiento de las sombras de los prisioneros dentro de la caverna. Pero se puede suponer que hay cierta eficacia en relacionar imágenes con imágenes, tal como el matemático relaciona hipótesis con hipótesis. Pero dicha eficacia no es ascendente, es decir, no lleva a los objetos materiales y perceptibles.

⁴⁵ Deseo de saber del filósofo, deseo de honor del timócrata, deseo de riquezas del oligarca, deseo de placeres legales del demócrata y deseo de placeres ilegales del tirano.

⁴⁶ «Plato on the grammar of perceiving», *Classical Quarterly* 26 (1976), pp. 29-51, esp. pp. 34-36

⁴⁷ Burnyeat cita las ilusiones ópticas del libro X, donde hay un conflicto entre el juicio equivocado de la percepción y el juicio correcto de la razón, también refiere a VII, 523 a-525 a, donde la percepción de nuevo juzga erróneamente al afirmar que el dedo medio es mayor y menor a la vez (cf. *ob. cit.*, p. 34).

⁴⁸ Jacob Klein, *A commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill: North Carolina University Press, 1965, pp. 112-115.

⁴⁹ *Ob. cit.*, p. 37.

⁵⁰ Cfr. p. 114.

⁵¹ *Ob. cit.*, p. 123.

La visión que hemos obtenido de *eikasia* está más cerca de la segunda interpretación⁵² de Hart⁵³, quien sostiene que ésta contradice, punto por punto, a la primera. La imaginación no es aprehensiva o intuitiva; es mimética o fantástica. No presenta «apariencias»; las copia y produce imágenes de imágenes. Al hacerlo, la imaginación no está libre de reclamos cognitivos, pues copia en relación a una intención. La intención de la imaginación no está informada racionalmente; más bien busca persuadir y estimular las pasiones a través de la semejanza con la verdad. Sobre los objetos de la imaginación (quizás deba decir, sus contenidos) no se puede generalizar, porque ellos son doblemente heterogéneos e inseguros metafísicamente: ellos representan la subjetividad de la mente al trabajar sobre las apariencias. Debido a la falta de una clase homogénea de objetos, la imaginación no puede ser un modo autónomo de conciencia. Desde el punto de vista de la pasividad es simplemente la mente bajo el poder de las apariencias, es el lugar positivo del error.

Aunque Hart ha sido muy influyente en los presentes resultados, tengo algunas reservas en aprobar su segunda interpretación, la anti-cognitiva. Creo que es importante discutirla y matizarla, pero eso requiere la comparación con la caverna. En consecuencia, debemos diferir ese examen para un próximo trabajo.

Conclusión

Para ver más claramente, haremos una sinopsis de nuestra estrategia y de sus resultados. La estrategia estuvo basada en tres hechos textuales y dos acciones interpretativas.

Primer hecho textual: Platón explícitamente distingue entre los reinos «inteligible» y «sensible», es decir, entre el ser y el devenir, a los cuales, respectivamente les asigna el conocimiento y la opinión.

Segundo hecho textual: Platón, también explícitamente, distingue dos tipos de seres visibles, entre los cuales hay una relación de original y copia. Las copias visibles son menos reales que el original visible, sin ser una pura nada. La misma relación que hay entre el ser y el devenir es análoga a la que hay entre un

⁵² Hart considera a la mimesis (imitar, copiar) como la actividad definitoria de la imaginación. Su posición tiene su base en el libro X de la *República*, donde se aborda la cuestión de las imágenes de los poetas.

⁵³ *Ob. cit.*, pp. 445-446.

objeto visible y su copia visible. Y esta relación se puede proyectar a los segmentos inteligibles de la línea.

Tercer hecho textual: Del análisis comparativo de las características de *noesis* y *dianoia*, obtuvimos lo siguiente: Primero, el objeto de *noesis*, el primer principio, es el fundamento mientras que objeto de *dianoia*, las hipótesis, son un derivado. Segundo, la *noesis* tiene una visión directa de fundamento, mientras que la *dianoia* se conforma con una captación indirecta. Tercero, entre el principio o fundamento y su derivación existe una irreductible diferencia ontológica.

Primera acción interpretativa: En el análisis comparativo de las características de *dianoia* y *eikasia*⁵⁴ obtuvimos: Primero, son derivados los objetos de ambas facultades. Las imágenes derivan de los objetos físicos, así como las hipótesis derivan del ser. Segundo, ni la *dianoia* ni la *eikasia* tienen capacidad propia para elevarse al fundamento. La *eikasia* no tiene el poder para descubrir el objeto físico que produce la imagen⁵⁵, así como la *dianoia* no descubre el principio del que deriva su hipótesis. Tercero, que la diferencia ontológica que existe entre una imagen perceptible y un objeto perceptible es tan grande como la que existe entre una hipótesis y el primer principio.

Segunda acción interpretativa: Las características de *dianoia* obtenidas en la acción anterior al compararlas con *eikasia* nos dan los siguientes resultados: Los objetos de *pistis* son los cuerpos, mientras que los objetos de *eikasia* son las copias sensibles que derivan de los cuerpos. Véase el apoyo de esto en el primer hecho textual. Segundo, *pistis* cuenta con una visión directa de los objetos físicos, es decir, reconoce la existencia de seres materiales sujetos a descripción interpersonal, mientras que *eikasia* se conforma con una visión indirecta, no reconoce la existencia de los objetos físicos. De esto no tenemos evidencia textual, pero se apoya en la segunda acción interpretativa. Tercero, ontológicamente considerados, el objeto de *pistis* es lo real dentro del ámbito de lo sensible, mientras que el objeto de *eikasia*, las imágenes, es una semi-realidad en el mismo ámbito. Esto está confirmado tanto por el primer hecho textual como por la segunda acción interpretativa.

⁵⁴ La analogía es sugerida explícitamente por Platón aunque no los resultados.

⁵⁵ Aunque no dispongamos de evidencia textual, podemos especular que si la *dianoia* metodológicamente va de la hipótesis a la conclusión, nunca al primer principio, así debemos inferir que la *eikasia* va de un reflejo a otro más derivado y degradado, pero nunca al objeto físico.

¿Qué hemos aprendido del principio de proporcionalidad? Claramente que lo que podemos decir, con Paton, de las proporciones de *episteme* y *doxa* y sus objetos lo podemos decir también, en un grado diferente, de las relaciones de las divisiones subordinadas y sus objetos. Creo que el pensamiento obliga a llegar a esta conclusión⁵⁶. Ahora, en primer lugar, hemos mostrado que los objetos de *episteme* y *doxa* son distintos unos de otros; y, por tanto, es probable que los objetos de las subdivisiones serán también diferentes entre sí.

A partir del principio de proporcionalidad de la línea obtuvimos un resultado epistemológico. La diferencia entre facultades es una diferencia de claridad. De la sección sensible son posibles dos conocimientos: *doxa* inferior (*eikasta*) y *doxa* superior (*pistis*). Y respecto a la sección inteligible: *episteme* inferior (*dianoia*) y *episteme* superior (*noesis*).

Y el resultado metafísico es que la diferencia entre objetos es una diferencia de realidad. Todo lo que es conocido es real en algún sentido. De la sección sensible son posibles dos realidades: los visibles inferiores y los visibles superiores. En otras palabras, las copias sensibles, las imágenes, son reales en algún sentido, pero irreales en comparación con los objetos de *pistis*: los animales reales, plantas y artículos manufacturados entre los cuales transcurre nuestra vida despierta. Y de la sección inteligible son posibles las siguientes realidades: los inteligibles inferiores (ideas matemáticas) y los inteligibles superiores (ideas propiamente dichas). En otras palabras, las ideas matemáticas, los objetos de *dianoia*, son reales en comparación con los cambiantes objetos de los sentidos, pero irreales en comparación con las ideas, las verdaderas realidades, los objetos de *noesis* propiamente.

Resumiendo nuestro avance hasta ahora, hemos descubierto, siguiendo el principio de proporcionalidad de la línea, que las más aberradas imágenes existen de alguna forma. Hasta aquí, le hemos dado la razón a Paton.

Pero, como vimos, según Paton, y parcialmente Hart, la imaginación tiene por objeto las imágenes sensibles directamente percibidas, pero sin pensamiento. A esta concepción opusimos dos estrategias interpretativas. De

⁵⁶ Es significativo que Hart (p. 441, nota 4), por una parte, duda del principio de proporcionalidad de la línea, y acusa a Paton de exagerar la autoridad del texto platónico a este respecto. Pero, por otra parte, reconoce que, «de todas maneras, la línea no tendrá valor si no podemos asignar significado tanto a los lados cognoscitivos y ontológicos de los varios segmentos.»

acuerdo a la primera, *pistis* es una forma de saber superior respecto a *eikasta*, la cual da como resultado una subdivisión de *doxa*: opinión superior o *pistis*, y opinión inferior o *eikasta*. Y si *eikasta* es opinión, implica juicio, y, por tanto, pensamiento. Y la segunda estrategia era compararla con la psicología platónica. De la mano de Reeve, vimos que la imaginación implica pensamiento. Y con Burnyeat, que esto lo confirma la conflictividad entre las partes del alma. Hamlyn nos aclaró que era un pensamiento que no pensaba la realidad de los objetos perceptibles que proyectaban las imágenes perceptibles. En consecuencia, las copias no conducen a sus originales.

Paton no fue lo suficientemente consecuente en su aplicación del principio de proporcionalidad de la línea. Al nosotros recrear su proceso de argumentación, comprobamos que su principio era válido. Pero sus conclusiones no eran coherentes ni con la línea misma ni con la sistemática de la psicología platónica.

Si son ciertos nuestros resultados, entonces *eikasta* ocupa un lugar entre los estados cognoscitivos. Claro que es el lugar superlativamente inferior, pero el primer escalón en la gradación epistemológica. Hart⁵⁷ escribe: «Que Platón se haya dedicado al conocimiento apodíptico y sus condiciones ontológicas no nos conduce a concluir que tenía un entendimiento menos determinado de los estados cognitivos inferiores»⁵⁸. Todo esto implica la refutación de la desvalorización de la *eikasta*, llevada a cabo por autores tan importantes como Ross y Shorey. Este último llegó a afirmar que la *eikasta* había sido introducida por Platón con la intención poco seria de mantener la simetría. Coincidimos con Paton⁵⁹ que ésta no era la intención de Platón. Pero diferimos de su interpretación a-cognitiva, según la cual la *eikasta* sería el nivel 0 de la escala cognoscitiva, más bien es el nivel 1. Preferimos la interpretación de Hamlyn⁶⁰, quien hace de

⁵⁷ *Ob. cit.*, pp. 436-461.

⁵⁸ Esto da cuenta de la afirmación de R. Robinson según la cual el sentido de la línea es la distinción entre dialéctica y matemáticas, lo cual excluye todo interés por los segmentos inferiores (cf. *Ob. cit.*, p. 193).

⁵⁹ «La tesis que buscamos sostener es que en ningún sentido la división inferior no es menos importante que ninguna de las otras divisiones, y esto indica que nuestros primeros objetos y nuestra actividad en nuestro difícil camino hacia lo real» (Paton, *ob. cit.*, p. 74).

⁶⁰ «Consecuentemente la primera etapa de su tratamiento es liberarlo de sus falsas creencias de modo que pueda regresar a la insofisticación ordinaria la cual puede ser un preludio de la

la *eikasia* la primera etapa del conocimiento, etapa exigida por los niveles superiores. Sin embargo, llegamos a esa conclusión no apoyándonos, como lo hace Hamlyn, ni en la educación ni en el paralelismo entre la línea y la caverna, sino exclusivamente en el análisis ontológico y epistemológico de la línea.

La polémica con Paton, en este punto, nos ha conducido a dos sorprendentes descubrimientos. El primero de ellos es que *eikasia* no se reduce a percepción, pues incluye también al pensamiento. Segundo descubrimiento sorprendente: la imaginación no se reduce a *eikasia*. En la propia línea hay evidencias de una imaginación matemática, o como Klein⁶¹ la denomina «una extensión dianoética de *eikasia*». Se nos presenta como un reto intelectual el averiguar la naturaleza y extensión de dicha imaginación, así como el aventurarnos a preguntarnos sus relaciones con los objetos de la filosofía. También nos conduce a pensar que su crítica a la *eikasia* no es una descalificación de toda forma de imaginación y creatividad.

adquisición de la verdadera sofisticación. La primera etapa es la práctica socrática ordinaria; el resto es lo que Platón le ha impuesto a lo que ha heredado de Sócrates. [...] He mostrado que ésta es una parte esencial de la concepción de la educación de Platón y la adquisición de ilustración que la gente puede liberada de tal punto de vista y se les puede hacer que las apariencias son solamente apariencias. *Eikasia* no es algo introducido a cuenta de la línea como un añadido por el afán de simetría. Sin ella no habría nada de que liberar, y que los hombres tiendan a adquirir creencias de las que tengan que ser deslastrados es el principal supuesto del método socrático. Éste es un rasgo muy negativo del método socrático que Platón cargó aun cuando pensó que él había fundado una vía en el camino dialéctico de descubrir la 'verdad'» (*ob. cit.*, p. 22).

⁶¹ *Ob. cit.*, p. 115.

El mundo imaginario agustiniano

RESUMEN

Éste es el resumen de la búsqueda que ocupó a San Agustín durante toda su vida: buscando a Dios se encontró primero con su creación. Después, el mundo alrededor de él lo condujo a ver el mundo en su espejo interior, en los almacenes laberínticos de su mente. Su mundo de imágenes, su repertorio imaginario, era una vasta extensión sin extensión. Era un vasto imperio de mundos jerarquizados, en los estratos de una potencia de su alma: la memoria. Explorar su catálogo de imágenes exige planear por ciertos valles de la geografía de su gnoseología: la sensación, recolectora de imágenes; la memoria, almacenadora de las cosechas de la percepción; la imaginación, obrera maestra que articula, combina y recrea las imágenes.

Palabras clave: IMAGINARIO, SENSACIÓN, MEMORIA, MENTE, IMAGINACIÓN.

ABSTRACT

This is, in short, the Agustin's whole life searching: when he was trying to find his God, he found his creation. Then, the world around him led him to see this world reflected in his internal mirror, in the labyrinthian warehouse of his mind. His internal world composed by images was like a great extension without extension. It was like a vast empire of hierarchic worlds, and those worlds have a specific place in the memory: one faculty of the human soul. In this speech I'll make a brief description of the three faculties that control the process of image formation: sensation, memory and imagination.

Keywords: IMAGINARY, SENSATION, MEMORY, MIND, IMAGINATION.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.