

*EJEMPLARIDAD Y MORALIDAD. SOBRE EL ESPÍRITU  
Y LA LETRA DE LA IMITACIÓN: EJEMPLOS Y EJEMPLARIDAD PÚBLICA /  
EXEMPLARITY AND MORALITY. ON THE SPIRIT AND LETTER  
OF IMITATION: EXAMPLES AND PUBLIC EXEMPLARITY*

ARTÍCULOS

La noción de *mimesis* en la filosofía platónica: imagen y terapia  
entre el arte y la ética

The notion of *mimesis* in Plato's philosophy: image and therapy between arts  
and ethics

Jorge Benito Torres

Universidad de Valladolid

[jorge.benito.torres@uva.es](mailto:jorge.benito.torres@uva.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8684-7880>

*Resumen:* La noción de *mimesis* es una de las más complejas de la filosofía platónica. Para Platón, esta noción implica de manera integral distintas dimensiones del alma humana y las vincula a una actividad reflectiva que se da entre dichas dimensiones y aquello en lo que se proyectan, a fin de reproducirlo. La problemática de la *mimesis* gana, de este modo, una importancia mayúscula en los terrenos artístico y moral, si bien también goza de un peso importante en la ontología y psicología. Bajo esta noción, nuestro autor dibuja una suerte de ontología de la imagen que colorea su relación con la teoría de las formas. Así pues, en este análisis reflexionaremos sobre los distintos tipos de *mimesis* y en concreto sobre el sentido de la *mimesis eikástica*, lo que nos permitirá valorar su función terapéutica, aspecto que a menudo ha pasado desapercibido bajo las críticas a la concepción platónica de la actividad mimética. Todo ello apuntará, a su vez, a perfilar una concepción hermenéutica de la filosofía donde la función catártica de la comprensión quedará en primer lugar.

*Palabras clave:* Platón; *mimesis*; imagen; ética; arte.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Benito Torres, Jorge (2024) “La noción de *mimesis* en la filosofía platónica: imagen y terapia entre el arte y la ética”. *Isegoría*, 70: 1347. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1347>

*Abstract:* The notion of *mimesis* is one of the most complex in the platonic philosophy. For Plato, this notion makes different dimensions of the human soul come into play and links them to a certain reflective structure that occurs between them and the thing in which they are projected, as for reproducing it. Therefore, the quandary of the *mimesis* reaches a capital importance both in the sphere of arts and morality, as well as a big importance in the field of ontology and psychology. Under such conception, the author in question draws a sort of ontology of the image, which stains its relationship with the theory of the ideas. Accordingly, in the present analysis we will reflect on the different kinds of *mimesis* that exist, but more specifically on the *eikástica* sense of *mimesis*. This sense will allow us to assess its therapeutic function, facet that has frequently gone unnoticed within the critics to the platonic conception of the mimetic activity. At the same time, the purpose of the analysis will be to raise a hermeneutic conception of philosophy in which the cathartic function of comprehension will come first.

*Keywords:* Plato; Mimesis; Image; Ethics; Arts.

*Recibido:* 30 junio 2023. *Aceptado:* 19 septiembre 2023. *Publicado:* 30 junio 2024

## 1. INTRODUCCIÓN

El lugar de la imagen en el pensamiento contemporáneo es, lejos de toda duda, un lugar de claro protagonismo. No solo la hermenéutica ha señalado la viabilidad de reconstruir una determinada ontología en manos de la imagen, sino que, además, las distintas caras de la filosofía han abrazado las problemáticas epistémicas, éticas, políticas y ontológicas en una época donde la iconicidad parece inundarlo todo. Uno de los primeros paraderos donde podemos encontrar una primera teoría filosófica sobre la imagen es el pensamiento de Platón.

Bajo una visión negativa, algunos autores han procurado mostrar el rechazo de Platón a las imágenes como algo dañino para el filósofo y para su educación. Este tipo de lecturas terminan apoyándose en la concepción platónica de la *mimesis* a fin de explicitar su rechazo a un tipo de racionalidad poética que sustentaría un modo de conocimiento por imágenes. Como veremos, el problema de estas concepciones es, precisamente, el de invisibilizar el aspecto positivo que la imagen guarda en la filosofía platónica y el modo mediante el propio filósofo puede despertar una determinada *iconicidad de la mirada*. Tal y como señala Ritoré Ponce (1992, p. 176): «Platón, en definitiva, teoriza sobre la imagen desde su especulación general sobre la *mimesis*».

Un punto en común con ambas líneas de investigación es, entonces, la asunción de que la ontología platónica de la imagen se elabora abrazando a la noción de *mimesis*. La imitación, reproducción y proyección aparecen entonces como dinámicas esenciales a la imagen. Estas quedan imbricadas asimismo con el ámbito especulativo al que la ontología apunta. En el presente trabajo mostraremos el camino positivo de la imagen desde dos ángulos interconectados: el plano moral y el artístico. Teniendo esta concepción presente, haremos ver la complejidad presente en la valoración platónica de la *mimesis* desde donde se desarrollará no solo una concreta filosofía de las pasiones sino, también, una ética basada en el carácter terapéutico de la imagen y de la *mimesis*. De este modo las reflexiones filosóficas estarán continuamente conectadas con el ámbito psicológico, afectivo, ético y estético del filósofo.

Apoyándonos en diálogos como el *Sofista*, el *Fedro*, el *Fedón* o la *República*, indagaremos en los aspectos positivos y negativos que Platón detecta en la *mimesis*. Junto a otros estudios, finalmente analizaremos también en qué sentido la denominada *mimesis eikástica*, aquella actividad mimética que se apoya en imágenes, puede lograr una función terapéutica que será capital para el desarrollo filosófico.

## 2. LA NOCIÓN DE MÍMESIS EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

Uno de los mayores lugares de disputa de las interpretaciones de la obra platónica es, sin duda alguna, el lugar que ocupa la *mimesis*. Estas diferencias interpretativas se deben, en primera instancia, a un problema presente en las obras del autor: esta noción abre un ámbito especulativo donde la imagen vincula toda una serie de problemáticas y dimensiones en las que el alma humana se ve envuelta. No es fácil, entonces, separar algo que conecte al alma de manera tan conjunta a través de la imagen. Es el mismo Platón quien, en el libro X de la *República*, se cuestiona la naturaleza de la *mimesis*: «¿Podrías decirme en líneas generales qué es la imitación (*μίμησιν*)? Porque yo mismo no comprendo a qué apunta esta palabra»<sup>1</sup> (*Rep.* X, 595c).

Un primer paso que debemos tomar a fin de dilucidar el horizonte de sentido al que apunta este término es elaborar un estudio semántico y pragmático de su uso en el contexto de habla platónico. Algunos especialistas han llevado a cabo este ejercicio y han detectado un fenómeno cuya importancia ha de valorarse: en manos de Platón el registro semántico de dicho término se amplía. Esta es la tesis de Juan Fernando Mejía Mosquera quien, en su artículo *Las polémicas de las mimesis en Platón*, señala precisamente que Platón amplía la significación del término *mimesis* a fin de dar cuenta del fenómeno de la expresión e imitación como una dinámica compleja (Mejía, 2002, p. 112). El autor señala que tan solo en el *Timeo* Platón elabora un uso descriptivo del término y, en cambio, en otras obras pretende ensanchar su sentido a fin de ganar capacidad explicativa (Mejía, 2002, p. 113).

Este estudio es relevante porque pone de relieve, precisamente, la condición abierta de la noción de *mimesis* al vincularla no solo al fenómeno de la reproducción técnica o artística sino, también, a los fenómenos psicológicos, lingüísticos e, incluso, morales. Así, podemos encontrar distintas proyecciones de sentido aplicadas a diversas experiencias humanas y todas ellas quedan entrelazadas mediante la noción de *mimesis*. Para centrar el estudio, escogeremos fragmentos de tres de las obras donde este concepto se desarrolla. Estos diálogos son la *República*, en especial los libros III y X, el *Timeo* y el *Sofista*.

La teoría platónica de la *mimesis* arranca, pues, de la *koiné* donde dicho concepto se inserta: la *mí-*

<sup>1</sup> «μίμησιν ὅλως ἔχους ἂν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδὲ γὰρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι». Seguiremos, en lo que respecta a los textos platónicos, la traducción de Conrado Eggers Lan indicada en la bibliografía.

*mimesis* es, previamente a esta concepción, un mero reproducir de un original. Se puede hablar, entonces, de una imitación en el mismo sentido en que alguien reproduce alguna cosa o entidad. No obstante, Platón ya introduce en el libro III de la *República* un giro pragmático que hace variar el significado del término. Nuestro pensador ubica a la *mimesis* como un determinado acto que pende de una *praxis* interpretativa artística, lo que ocasionará que la *mimesis* termine respondiendo a la vivencia de la tragedia y de la comedia. Un primer desvío semántico provoca que el término ahora atienda a los géneros literarios y, a su vez, al fenómeno psicológico que le acontece al espectador cuando se inserta en sus narrativas (*Rep.* III, 395a-b). En palabras de Redfield (1992, p. 66):

El *pathos* es una parte esencial de la ficción; el poeta no solo pregunta: ¿cómo ocurre esto?, sino también: ¿qué sensación da? Mediante la imitación del *pathos*, el poeta nos hace capaces de vivir la acción, por así decirlo, desde dentro. No solo vemos las causas del suceso; también experimentamos el significado que tienen los sucesos para los actores.

Esta valoración sobre la *mimesis* puede ser rastreada tanto en el libro III como en el célebre libro X de la *República*. Platón valora de este modo la noción de *mimesis* desde diversos ángulos que apuntan, en última instancia, al modo mediante el cual reproducimos las dinámicas de determinadas narrativas, emociones y comportamientos:

Ten en cuenta que la parte del alma que entonces reprimíamos por la fuerza en las desgracias personales, la que estaba hambrienta de lágrimas y de quejidos y buscaba satisfacerse adecuadamente —pues está en su naturaleza el desear tales cosas—, esa es la parte a la que los poetas satisfacen y deleitan; en tanto que lo que es por naturaleza lo mejor de nosotros, dado que no ha sido suficientemente educado ni por la razón ni por la costumbre, afloja la vigilancia de la parte quejumbrosa (...) Pienso, en efecto, que pocos pueden compartir la reflexión de que lo que experimentamos de las aflicciones ajenas revierte sobre nosotros mismos<sup>2</sup> (*Rep.* 606a-c).

<sup>2</sup> «εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκειαῖς συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὄν τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον· τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἄτε οὐχ ἰκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνήσιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου (...) λογίζεσθαι γὰρ οἷμαι ὀλίγοις τισὶν μέτεσθιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν εἰς τὰ οἰκεία»

Este pasaje es ilustrativo principalmente por dos razones. En primer lugar, es cierto que Platón señala que tan solo unos pocos son capaces de llevar a cabo una reflexión sobre la *experiencia mimética*. Estos pocos parecen ser aquellos que, habiendo emprendido el camino de la filosofía, buscan dar con el sentido de aquello que experimentan. En segundo lugar, esta primera cuestión pone de relieve la dimensión psicológica en la que el término de *mimesis* se hunde: aquello que reproducimos atiende, en primera instancia, al modo mediante el cual entendemos nuestra propia experiencia y a la *praxis* que arranca desde ella. Estas cuestiones hacen manifiesto, de manera clara, la vinculación entre la *mimesis* y el ámbito moral.

La concepción platónica de la *mimesis* conecta de este modo con todos los niveles del alma humana y expone un problema capital: el ser humano aprende reproduciendo las acciones de los demás. Bajo esta idea descansa el núcleo duro de la *paideia* platónica. Tal es el caso, que Platón define la poesía imitativa como la imitación de «hombres que llevan a cabo acciones voluntarias o forzadas, y que, a consecuencia de este actuar, se creen felices o desdichados; y que en todos estos casos se lamentan o regocijan» (*Rep.* X, 603c). En este sentido, nuestra vía de interpretación de la *mimesis* no solo saca a relucir un aspecto neutral, es decir, no necesariamente negativo, sino que también la vincula a la concepción aristotélica, donde esta es comprendida como la reproducción de acciones que culmina con una determinada *catarsis*<sup>3</sup>.

Por otro lado, podemos desarrollar aún más nuestra tesis acudiendo a una distinción presente en el *Sofista*. Esta distinción ha sido bien valorada por especialistas (Vallejo Campos, 2018, p. 304) y descansa en la asunción de que la *mimesis* puede ser orientada en dos direcciones. Una primera dirección es la dimensión trabajada en el libro X de la *República*: la *mimesis* puede ocasionar una reproducción inverosímil que impida el conocimiento y la educación. Esta concepción de la *mimesis* como imitación de simulacros o apariencias es contemplada como una *mimesis phantastiké* y descansa en los órdenes más bajos del conocimiento. En cambio, la actividad mimética puede reorganizarse y canalizarse a fin de lograr una imitación fiel de imágenes, que sea capaz de desvelar el reproducir mismo de lo real. Esta concepción de la *mimesis* es la que queda completamente orientada a una ontología

<sup>3</sup> «Imitación de una acción seria y completa (...), que lleva a cabo mediante la compasión y el temor, la purificación de pasiones tales» (Aristóteles *Poética*, 1449b).

de la imagen y es nombrada por Platón como una *mimesis eikástica*. En palabras de Platón:

Extr. - ¿No será justo llamar figura (*εἰκόνα*) al primer tipo de imitación, pues se parece al modelo?

Teet. - Sí

Extr. - ¿Y esta parte de la técnica imitativa no deberá llamarse tal como antes dijimos, figurativa (*εἰκαστικήν*)?

(...)

Extr. - ¿Y esta parte no es la mayor, no solo de la pintura, sino también de la técnica imitativa en general?

Teet. - ¿Cómo no?

Extr. - Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias (*φάντασμα*), ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa (*φανταστικήν*)?<sup>4</sup>. (*Sofista* 236a-c)

Esta perspectiva de la noción de *mimesis* permite entender dicho fenómeno como una parte integral del quehacer filosófico. La *mimesis* de tal modo queda vinculada al ámbito mediante el cual el ser humano interpreta su manera de estar en el mundo y, consciente de ello, Platón procura dotar a la filosofía de las herramientas suficientes para que el filósofo llegue al centro de su identidad. Es evidente, tal y como señalan algunos especialistas, que nuestro autor elabora su teoría de la *mimesis* bajo la constelación de la hipótesis de las formas que dota a su pensamiento de un marcado trasfondo ontológico (Vallejo Campos, 2018, p. 302). En última instancia, la noción de *mimesis* abre un tipo de filosofía de las pasiones muy concreta que arranca de esta misma valoración del arte en la *paideia* platónica. Esta filosofía de las pasiones se apoya en un cuestionamiento crítico sobre la posibilidad de canalizar las dimensiones sensibles y fenoménicas del alma a fin de purificarlas. La noción de *mimesis eikástica* nos desvela que ciertamente es posible lograr esta *catarsis* anímica y del *pathos* a través de la imagen.

Asimismo, es en el *Timeo* donde Platón habla más claramente sobre esta dimensión positiva de la actividad mimética y la vincula de manera explícita

al ámbito de la imagen (*εἰκόν*). En dicho diálogo aparece de manera explícita el uso dicho término aplicado al proceso generativo de la propia naturaleza, es decir, a una dimensión ontológica: «Dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar un acierta imagen móvil de la eternidad»<sup>5</sup> (*Timeo* 37d).

Este pasaje es relevante porque pone de manifiesto un camino para elaborar una determinada ontología de la imagen fundida con el concepto de *mimesis*. Esta cuestión es posible en la medida en que introducimos el propio concepto de *mimesis* al ámbito de la naturaleza (*cf.* *Timeo* 50d): es la naturaleza misma la que, en virtud de expresión de sus órdenes constitutivos, se comprende como una *imagen imitativa*. La noción de imagen expone su quehacer como una determinada expresión o reproducción de sus dinámicas inteligibles, en este mismo sentido la imagen solo puede ser aprehendida a través del ámbito de la *mimesis*<sup>6</sup>.

Al igual que lo divino produce los distintos órdenes de lo real proyectándose a modo de imágenes, el ser humano es capaz de reproducir estas mismas y conseguir que no necesariamente caigan en el dominio de lo inverosímil o de lo falso. Se abre así la posibilidad de desarrollar una imitación de imágenes y acciones que sirva de *paideia* para el filósofo. Como comprobamos, no solo en el *Sofista* y en la *República*, sino que también en el *Timeo* Platón sostiene una determinada teoría de la *mimesis* que queda paulatinamente orientada al ámbito de la ontología de la imagen. Por consiguiente, la *mimesis* puede de este modo ser comprendida como una actividad reproductiva de una determinada dinámica, ya sea en el orden ontológico, psicológico, anímico o, incluso, en el orden moral. Considero que la concepción platónica de la educación hunde sus raíces en esta teoría y hace manifiesta la ambivalencia de ambas proyecciones de las *mimesis*.

<sup>4</sup> «ΞΕ. τὸ μὲν ἄρα ἔτερον οὐ δίκαιον, εἰκός γε ὄν, εἰκόνα κ αλεῖν; ΘΕΑΙ. ναί.

ΞΕ. καὶ τῆς γε μιμητικῆς τὸ ἐπὶ τούτῳ μέρος κλητέον ὅπε ρ εἶπομεν ἐν τῷ πρόσθεν, εἰκαστικήν;

ΘΕΑΙ. κλητέον.

(...)

ΞΕ. οὐκοῦν πάμπαν καὶ κατὰ τὴν ζωγραφίαν τοῦτο τὸ μ ἔρος ἐστὶ καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικήν;

ΘΕΑΙ. πῶς δ' οὐ;

ΞΕ. τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἄρ' οὐ φανταστικήν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιμεν;».

<sup>5</sup> «ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῴου φύσις ἐτύγγανεν οὐσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν ὀ υνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι».

<sup>6</sup> Este tema es desarrollado de manera clara en el neoplatonismo, donde la noción de *εἰκόν* sirve de mediadora ontológica entre los distintos órdenes de realidad (*En.* VI, 9, 11, 25-35 o *En.* II, 3, 18, 15), tal y como señalan diversos estudios (Aubin, 1953; Hermoso Félix, 2014). Esto nos permite abrir una veda hermenéutica de la filosofía (neo) platónica que abraza una problemática relativa a la ontología hermenéutica de la imagen, problema presente en las obras tanto de Gadamer (1977, p. 317) y Grondin (2021), como de Ricoeur (2003, p. 262) como en las de M. Beuchot (2008, p. 83).

Algunos autores y autoras, no obstante, han valorado únicamente el rechazo platónico al concepto común de la *mimesis*. Como hemos visto, esta valoración no se apoya en el concepto de *mimesis eikástica* sino en la *mimesis phantastiké*. Sobre esta segunda, señala Platón, no hay posibilidad de desarrollar una *paideia* filosófica. Y la crítica a la poesía y a las formas de conocimiento orales arranca precisamente desde una concepción pedagógica de la filosofía<sup>7</sup>. No es, por lo tanto, tal y como han señalado determinadas autoras (Nussbaum, 1995), que Platón rechace a la poesía por querer implementar un sistema racionalista (Zambrano, 1993). Más aún, en varios pasajes él mismo admira el quehacer de los poetas (*Rep.* 606e-607a). El motivo central por el que Platón rechaza a la poesía es, justamente, que esta respondía todavía a una determinada *paideia* que continuaba inserta en la tradición oral y se remitía a la reproducción de mitos a fin de educar al ciudadano. Platón se opone a esta concepción no por su valor artístico sino, más bien, para potenciar el aspecto crítico del alma. En definitiva, Platón pretende actualizar un aspecto posiblemente dañino de la *mimesis* (*mimesis phantastiké*) para enfocar el ejercicio filosófico hacia un tipo de conocimiento que sí se apoye en una valencia positiva de la *mimesis* y de la imagen (*mimesis eikástica*). Este rechazo, por lo tanto, no se sitúa sobre una dupla que hoy día entenderíamos como «racional-irracional» sino que Platón procura toda una nueva forma de vida que responde al ejercicio crítico del *logos* con su propia tradición. Aquí sin duda alguna el autor se inserta de lleno en el problema de la *mimesis* y trasciende los esquemas habituales de la época. Esto, como hemos estado viendo, se puede examinar a través de los registros lingüísticos y literarios y puede contemplarse, también, el trasfondo eidético al que Platón procura apuntar constantemente.

Un autor que ha sabido apreciar esta dimensión profunda de la teoría platónica de la *mimesis* es Stephen Halliwell quien señala la hondura del concepto platónico de *mimesis* y lo ubica como una noción capital no solo para la experiencia estética sino, además, para el reconocimiento psicológico y emocional de uno mismo. A diferencia de determinados autores que han querido comprender que Platón rechaza el valor filosófico del arte, este

especialista pone de relieve la interconexión anímica que el filósofo supo contemplar en la experiencia imitativa:

Se pueden apreciar también en las cambiantes transformaciones que consecuentemente operan en las relaciones entre actores, espectadores y personajes dramáticos, así como en detalles como la asimetría entre el estatus de las emociones trágicas y cómicas, o en la incompleta inferencia de que existe un modo de la experiencia, más concretamente “juego” (*paidia*), al que en teoría se puede eximir de la valoración ética más estricta que sí se aplica sin embargo a las artes miméticas. Todos estos factores otorgan a la perspectiva acumulativa de Platón acerca de la experiencia mimética una riqueza y una profundidad que hacen que aún hoy día continúe siendo una fuente fructífera para todas las consideraciones teóricas sobre la experiencia estética<sup>8</sup> (Halliwell, 2002, p. 85).

La lectura de Halliwell da cuenta, precisamente, de cómo el concepto de *mimesis* hace aflorar en el alma del filósofo toda una relación íntima entre las dimensiones y facultades que la constituyen. La filosofía de las pasiones que aquí se dibuja no toma una antítesis anímica de partida, sino que traza la posibilidad de que el filósofo canalice sus frustraciones, preocupaciones y sufrimientos hacia niveles más purificados de sí. Sin duda alguna, la *mimesis* aquí aparece como el puente entre el ámbito moral, artístico, psicológico y ontológico, entre otros, y también como un eje central para el autoconocimiento.

Para reforzar esta interpretación mostraremos el sentido positivo de la *mimesis* en el ámbito moral, si bien orientado desde la experiencia estética. Para ello, la noción de *catarsis* será nuestra guía en este análisis y mostrará, como veremos, de qué modo la *mimesis* puede llevar a cabo un ejercicio terapéutico en el alma del espectador atendiendo a la imagen como base.

<sup>7</sup> «La *República* de Platón, mucho más que la política, tiene por tema la educación y los problemas relacionados con ella (...) en su tiempo fue un libro totalmente revolucionario: proponía una nueva forma de educación, la filosófica, en reemplazo de la tradicional, fundada en la poesía» (Reale, 2002, pp. 52-54).

<sup>8</sup> «They can also be detected in the shifting permutations that consequently come into play in the relationships between performers, audiences, and dramatic characters, as well as in such details as the asymmetry between the status of tragic and comic emotions, or the underdeveloped suggestion that there is a mode of experience, namely “play” (*paidia*), which might in principle be exempted from the stricter ethical criteria that are otherwise applied to the mimetic arts. All these factors lend to Plato’s cumulative perspective on the experience of *mimesis* a richness and depth that make it a still fruitful source of consideration for theories of aesthetic experience» Trad. propia.

### 3. LA FUNCIÓN TERAPÉUTICA DE LA IMAGEN: ENTRE LA ESTÉTICA Y LA ÉTICA

Hasta ahora, hemos podido comprobar cómo la noción de *mimesis* pone de relieve una actividad participativa entre el alma del espectador y la expresión de aquello que a lo que atiende. La *mimesis* ha elevado así a su objeto como imagen (*eikón*) y, al ampliar su rango especulativo, hemos podido observar que la naturaleza misma se ha tornado su paradigma fundamental. A modo de espejo, el ámbito donde el cual la *mimesis* se refleja a través de la imagen es, entonces, en la propia experiencia del filósofo. La dimensión estética de la experiencia es, por este motivo, uno de los itinerarios privilegiados para el autoconocimiento. Este deseo de comprensión de sí es el que se manifiesta en la tradición platónica como motivo fundamental del filosofar (*Fedro* 229e).

Ahora bien, lo que nos interesa en este examen es atender al modo mediante el cual dicha hermenéutica resulta en una determinada terapia o *catarsis*. Tal ejercicio, que es llevado a cabo por el alma, es comprendido por Platón como una purificación de la comprensión (*Fedón* 67c). Esta cuestión queda bien expresada en el libro III de la *República* donde Platón vincula esta *catarsis* a la conformación del carácter del filósofo y a una comprensión de la filosofía como una determinada *paideia*. En este pasaje Platón dibuja una visión de la filosofía como una terapia frente a la muerte y, en este mismo sentido, señalará que: «y a ello debemos añadir que el hombre que es de ese modo será el que más se baste a sí mismo para vivir bien; y que se diferencia de los demás en que es quien menos necesita de otros»<sup>9</sup> (*Rep.* 387d).

A fin de desarrollar una estructura ética, Platón se apoya en la noción de imitación, si bien ahora aplicada al ámbito de la conformación de la identidad. En este punto, la *mimesis* se proyecta en una dinámica dialéctica sobre uno mismo y el otro y moviliza una estructura reflectiva. En este juego de espejos, la comprensión del otro se proyecta desde la actividad mimética y su comportamiento es asimilado mediante la imagen. De este modo, como señalábamos anteriormente, Platón ubica a la *mimesis* como un nexo hermenéutico que opera no solo bajo la experiencia artística y moral (*Rep.* 394d), sino, además, también en el ámbito ontológico relativo a la conformación del modo de ser de un individuo.

La función ontológica de la imagen brota de este modo de su propio modo de ser: la imagen participa de sus dimensiones constitutivas y expresa tal dinámica desde sí misma. Dicho en términos platónicos, la imagen refleja el ámbito inteligible del que participa y de este modo expresa este sentido como su proyección sensible o fenoménica. Así como lo sensible puede ser entendido como imagen de lo inteligible, las imágenes que encontramos en el terreno del arte y de la moral pueden cumplir una función semejante.

Rescatamos por lo tanto la noción de la *mimesis eikástica* que nos servirá de guía en lo que resta de análisis. Esta consideración de la actividad mimética *eikástica* podría, de este modo ser el núcleo duro donde la imagen se muestra como puente entre las distintas dimensiones del alma humana. Si la *mimesis* puede llegar a tener para Platón un valor purificador, es en el terreno anímico o psicológico donde tal ejercicio espiritual puede ser llevado a cabo a través de una concreta ontología de la imagen.

Ahora bien, ¿en qué sentido Platón habla de una función terapéutica de la filosofía vinculada a la *mimesis*? Platón señala en distintos pasajes esta dimensión catártica del arte<sup>10</sup> y, simultáneamente, supera esta dimensión de la *catarsis* al ubicarla como el ejercicio filosófico por antonomasia:

Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador. Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro e iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses (...) Y estos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado correctamente (*Fedón* 69c).

La tarea de la filosofía consiste entonces en un determinado acto purificador que se centra en el discernimiento de las vivencias del alma. Esta actividad es, en esencia, el comienzo de un giro del alma hacia la sabiduría (*Sofista* 231b) por lo que, también, constituye la órbita de toda posible *paideia* filosófica. Tal y como hemos visto anteriormente, Platón considera a la filosofía como un nuevo paradigma pedagógico capaz de superar el esquema

<sup>9</sup> «ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγομεν, ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς ὡς αὐτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἐτέρου προσδεῖται».

<sup>10</sup> Cfr. *Fedón* 61a-b; *Fedro* 244d; *República* 411a-d. Dos pasajes paradigmáticos para entender el sentido de la *catarsis* platónica son el *Fedón* 67a-d y el *Sofista* 226e y ss.

anterior basado, mayoritariamente, en las enseñanzas orales, poéticas y mitológicas. La valoración platónica de la *paideia* como una terapia no solo pone de relieve una tradición previa relativa a los cultos místicos, sino que, asimismo, eleva la categoría de conocimiento hacia una visión terapéutica donde cada acto espiritual aparece interconectado con los demás. El alma, al igual que el cuerpo, ha de ser contemplado como un organismo que debemos cuidar y purificar.

Anteriormente señalábamos que en este punto hay una severa disparidad de interpretaciones entre los autores que rechazan esta lectura positiva de la *mimesis* en Platón y, en su lugar, favorecen una lectura aristotélica. Estas lecturas guardan su punto de razón. No obstante, nuestra argumentación conecta directamente con algunas de ellas, especialmente con aquellas que ponen el acento en la función terapéutica de la *mimesis* en la obra aristotélica. Un ejemplo claro de estas lecturas es la propuesta de Remedios Ávila quien, acudiendo a la definición aristotélica de *mimesis*, sostiene que:

Creo que un aspecto clave en la resolución de este conflicto de interpretaciones estriba en el modo en que se entienda el genitivo en la definición que Aristóteles ofrece de la tragedia. Se trata de la “imitación de una acción seria” que “mediante la compasión y el miedo logra la purificación de pasiones tales”. ¿Cómo hay que entender la preposición “de”? ¿Quién o qué purifica? ¿Quién o qué debe quedar purificado? En el caso de una interpretación subjetiva del genitivo, son las pasiones de la compasión y el miedo las que, experimentadas por el espectador, actúan como agentes de la *katharsis* del mismo. En el caso de la interpretación objetiva del genitivo es el espectador el que queda liberado de tales pasiones experimentando la *katharsis* o liberación de las mismas en la forma de un alivio placentero. Pero cabría ir más allá de la alternativa, y podría entenderse el genitivo en el doble sentido, objetivo y subjetivo (Ávila, 2015, p. 5).

La especialista sostiene que es posible encontrar una vía educativa en esta forma de interpretar la noción de *mimesis*, pero ello nos obliga a asumir una dimensión catártica en la experiencia imitativa. Para ello se apoya en la lectura de Calvo Martínez que sustenta una doble lectura simultánea (objetiva y subjetiva) de ese genitivo aristotélico. El «conocimiento emotivo» (Ávila, 2015, p. 6) con el que se imbrica la experiencia mimética desvela de este modo una forma posible de canalizar el mundo de las pasiones del alma. Si bien su lectura culmina con una visión de la tragedia como tónico vital, lo

que vincula su interpretación de Aristóteles a la filosofía de Nietzsche, nuestro interés es mostrar que ciertamente Aristóteles no se alejó tanto como parece de la filosofía platónica (Ávila, 2015, p. 7; Kauffman, 1978, p. 128), pues esta interpretación de la noción de *mimesis eikástica* nos permite encontrar un diálogo fructífero e inacabado, y no una disrupción, entre Aristóteles y su maestro.

En este sentido, insertos en la constelación platónica, una definición clara de qué es una purificación o una *catarsis* se encuentra en el *Sofista* 226d donde Platón señala que las divisiones de tal actividad consisten en «separar lo mejor de lo peor y, otras, lo semejante de lo desemejante»<sup>11</sup>. A partir de esta noción, Platón asimila en su filosofía una dimensión terapéutica que se centra en integrar en el proceso pedagógico la cura del alma. Esta terapia conecta, entonces, con el alma en general como un todo. En este mismo sentido, algunos autores han señalado la importancia de comprender que este término hace referencia a una purificación de la identidad, esto es, a lograr ser lo que uno mismo es y no otra cosa o persona cualquiera (Moulinier, 1952, p. 169). Continuando con su tesis, Moulinier (1952, p. 167) procura recoger la unidad ontológica a la que la noción de *catarsis* apunta.

La *mimesis* aparece entonces como el mejor de los caminos para llevar a cabo una comprensión que emana de la reproducción de patrones de comportamiento, acciones, dinámicas naturales o sociales e, incluso, de la propia actividad inteligible. De este modo la *paideia* filosófica toma a la *mimesis* como un itinerario mediante el cual el filósofo aprehende dichas cuestiones a modo de imágenes. Solo gracias a ello, el filósofo puede purificar su alma a fin de lograr que permanezca en ella solamente lo mejor de sí mismo.

La función terapéutica de la *mimesis* radica en que en dicho ejercicio el alma puede volverse sobre sí y contemplar tales prácticas. Desde esta toma de contacto, el filósofo es capaz de someterse a juicio y llevar a cabo una criba de sus modos de opinión, de sus emociones y experiencias. La imagen se torna de este modo un arquetipo de la ejemplaridad y funda una estructura dialéctica entre uno mismo y su alteridad. En este sentido, Piñero Moral (2020, p. 31) ha señalado que «la *mimesis* es la esencia de la *poiesis* y la condición de posibilidad de la *catarsis*, de la purificación (que es el fin que ha de perseguir una obra de arte)».

Asimismo, dicha alteridad no solo puede aprehenderse mediante la experiencia artística, sino

<sup>11</sup> «τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος ἀποχωρίζειν ἤν, τὸ δ' ὅμοιον ἀφ' ὁμοίου».

que el filósofo se vincula a los demás a modo de interlocutores a los que se toma realmente en serio. Esta característica fundamental de la dialéctica platónica ha sido bien valorada por la hermenéutica filosófica<sup>12</sup> y pone de manifiesto la centralidad de la estructura dialogal del concomitamiento donde la *mimesis* sirve de dinámica reproductiva e imitativa. La adquisición de la tradición, de sus valores, paradigmas y cultura se da, justamente, al considerar que la *mimesis* es uno de los aspectos constitutivos del aprendizaje. Esta cuestión se pone de relieve en cada relación entre maestro/a y alumno en los *Diálogos*, pero, especialmente, queda expuesta en el *Banquete* platónico. Según M. Martínez Hernández dicha dinámica se debe a la estructura de la *pederastía* griega donde:

La relación entre una persona adulta y un joven adolescente tenía una dimensión educacional que no exista en la relación hombre-mujer. El joven veía en el adulto un modelo a imitar y este carácter pedagógico es, precisamente, una de las notas más específicas de la pederastía griega que no se encuentra en otras comunidades (Introd. al *Banquete*, 157).

La *mimesis* surge entonces como un aspecto general de la *paideia* griega. Platón consciente de su potencial pedagógico y político valora el fenómeno imitativo desde diversos ángulos, tal y como hemos estado viendo, a fin de culminar sus reflexiones con una orientación específicamente filosófica. Esta asume el trasfondo de su propuesta ontológica y, más aún, se muestra crítica con los modos de conocimiento anteriores. La función terapéutica de la *mimesis* radica, entonces, en su propio núcleo de sentido y se funda con la estructura dialogal del quehacer filosófico. Si bien la experiencia del arte es valorada por Platón como una de las más evidentes donde este fenómeno mimético tiene lugar, es el propio pensador quien da cuenta de la amplitud y complejidad de la *mimesis*. En este diverso entramado psicológico, moral y estético, la noción de *mimesis* ha salvaguardado su importancia hasta nuestros días.

#### 4. CONCLUSIONES

Partiendo de las consideraciones de Platón del concepto común de *mimesis*, hemos podido comprobar de qué forma nuestro autor ensancha esta hacia unas dimensiones más artísticas, éticas, pedagógicas, psicológicas y ontológicas. Este concepto

encuentra su operatividad en el alma misma y se muestra como uno de los perfiles esenciales de la *paideia* platónica, de ahí que algunos autores y autoras lo hayan valorado solo desde la crítica negativa de Platón a las formas de conocimiento y a la experiencia imitativa.

Tomando como base la distinción que se encuentra en el *Sofista* entre la *mimesis phantastiké* y la *mimesis eikástica*, hemos mostrado la viabilidad de incluir a esta segunda como una parte integral del proceso filosófico. Desde esta nueva apertura, hemos rastreado la valencia positiva de la imagen que se vincula a la concepción platónica de las formas y su comprensión de la *mimesis*. Finalmente, a fin de mostrar la valencia positiva de la *mimesis*, hemos mostrado su implicación en el proceso terapéutico que acontece en el alma del filósofo. Desde esta concepción general de la *mimesis* podemos afrontar una nueva actualización del pensamiento platónico desde un ángulo marcadamente hermenéutico.

#### DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

#### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Jorge Benito Torres: conceptualización, investigación, redacción — borrador original, redacción — revisión y edición.

#### FUENTES

- Aristóteles (1974). *Poética* (Edición trilingüe por Valentín García Yera). Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Timeo* (Trad. de Francisco Lisi). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Banquete* (Trad. de M. Martínez Hernández). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Fedón* (Trad. de Carlos García Gual). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Fedro* (Trad. de E. Lledó Íñigo). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *República* (Trad. de Conrado Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Sofista* (Trad. de Néstor Luis Cordero). Madrid: Gredos.
- Plotino (1982). *Enéadas I y II* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.

<sup>12</sup> En especial *cfr.* Gadamer, 1997, p. 439 y ss.

Plotino (1985). *Enéadas III y IV* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.

Plotino (1988). *Enéadas V y VI* (Trad. de Jesús Igal). Madrid: Gredos.

### BIBLIOGRAFÍA

- Aubin, P. (1953). “L’image dans l’oeuvre de Plotin”, en *Recherches de science religieuse* 41, pp. 348-79.
- Ávila Crespo, R. (2015). “«Kathársis» y tónico vital. Dos interpretaciones sobre los efectos de la tragedia”, en *Gazeta de Antropología* 31.
- Beuchot, M. (2008). “La hermenéutica y las nuevas ontologías”, en *En-Claves del pensamiento* 2, pp. 77-89.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme.
- Grondin, J. (2021). *La belleza de la metafísica* (trad. de María Pons Irazazábal). Barcelona, Herder.
- Halliwell, S. (2002). *The aesthetics of mimesis*. Princeton: Princeton University Press.
- Hermoso Félix, M. J. (2014). “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 31, pp. 11-27.
- Kaufmann, W. (1978). *Tragedia y filosofía* (trad. de S. Oliva). Barcelona: Seix Barral.
- Mejía Mosquera, J. F. (2002). “Las polémicas de la mimesis en Platón”, en *Universitas Philosophica* 38, pp. 109-118.
- Moulinier, L. (1952). *Le pur et l’impur dans la pensée des Grecs d’Homère à Aristote*. Paris: Klincksieck.
- Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del Bien*. Madrid: Visor.
- Piñero Moral, R. (2020). “La arquitectónica de la Mimesis”, en *Architectura et Societas. Reflexiones sobre mimesis y belleza arquitectónica*. Cartagena: Universidad Politécnica de Cartagena, pp. 11-41.
- Reale, G. (2002). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (trad. de Roberto Herald Bernet). Barcelona: Herder.
- Redfield, J. M. (1992). *La tragedia de Héctor. Naturaleza y Cultura en la Iliada* (trad. de Antonio J. Desmonts). Barcelona: Destino.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones* (trad. de Alejandrina Falcón). México: Fondo de Cultura Económica.
- Ritoré Ponce, J. (1992). *La teoría del nombre en el Neoplatonismo tardío*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Vallejo Campos, Á. (2018). *Adonde nos lleve el logos*. Madrid: Trotta.
- Zambrano, M. (1993). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.