

VICISITUDES DE LA MIRADA. EL OJO DEL ALMA Y EL OJO DEL CUERPO EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

VICISSITUDES OF SIGHT. THE EYE OF THE SOUL AND THE EYE OF THE BODY IN PLATO'S *REPUBLIC*

Germán Osvaldo Prósperi

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
gerprosperi@hotmail.com

Recibido: febrero de 2016

Aceptado: junio de 2016

Palabras clave: mirada, ojo, alma, cuerpo, metafísica

Keywords: body, eye, metaphysics, sight, soul

Resumen: En la alegoría platónica de la caverna, el sol y el fuego designan dos niveles ontológicos diversos y, a la vez, dos regímenes de luminosidad: la luz del sol, campo de visibilidad de lo inteligible; la luz del fuego, campo de visibilidad de lo sensible. En este artículo nos proponemos analizar esta tensión entre dos luces y dos miradas, la del ojo del alma y la del ojo del cuerpo, tal como las presenta Platón en los libros VI y VII de *República* en el marco de su teoría de la educación.

Abstract: In Plato's allegory of the cave, sun and fire refer to two diverse ontological levels and, at the same time, to two forms of luminosity: the light of the sun, realm of visibility of the intelligible, and the light of fire, realm of visibility of the sensible. The aim of this article is to analyse the tension between two lights and two sights –the one from the eye of the soul and the one from the eye of the body–, as presented by Plato in Republic VI and VII within the framework of his theory of education.

1. Introducción

Desde mediados del siglo XX, han sido publicados varios textos sobre la preeminencia de la visión en la cultura occidental. David Michael Levin, por ejemplo, ha hablado, en *Modernity and Hegemony of Vision* (1993),¹ de “la dominación, la hegemonía, de un paradigma visual en nuestra historia cultural” (1993: 2). Esta primacía de la visión en

1. Además de este texto, véanse también Levin, 1988 y Levin, 1997.

la historia de la metafísica occidental² ha sido denominada, por varios autores contemporáneos, entre los cuales cabe destacar al norteamericano Martin Jay, *oculocentrismo*.³ Estos autores, en su gran

2. Como se ha notado en varias oportunidades, este privilegio de lo visible se evidencia con claridad en la proveniencia de ciertos términos griegos: εἶδος, ἰδέα, νοῦς, φαντασία, θεωρία, etc. Los dos primeros derivan de la raíz indoeuropea *vid-*, de la cual proviene el sánscrito *veda* y la raíz griega *ἰδ-*, la cual se encuentra en el verbo ἰδεῖν y en el latino *video*, así como en todos los términos derivados de la palabra latina (véase Pesic, 2007). Lo mismo sucede con la palabra νοῦς. Bruno Snell, en *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), ha señalado el origen visual de esta palabra, la cual significa "... 'comprender', 'ver, examinar'; y puede traducirse simplemente por 'ver'" (1975: 22). De tal manera que el νοῦς, término central para la historia filosófica de Occidente, representa la potencia de la inteligencia, la visión del intelecto o, como sostiene Snell, el "... ojo mental que ejerce una visión clara" (1975: 23). Lo mismo sucede con los términos φανόμενον o φαντασία que remiten al verbo φαίνω: traer a la luz, hacer aparecer, volver visible (véase Aristóteles, *De anima* 429a). El verbo θεωρεῖν, por su parte, así como las palabras a él asociadas: θεωρία (teoría), θεωρός (espectador), θέατρον (teatro), θεώρημα (teorema), etc., significa ver, contemplar, observar, especular. Quizás nadie ha expresado mejor esta preeminencia de la visión en Occidente que Hannah Arendt. En *The Life of the Mind* (1978), retomando una sugerencia de Hans Jonas, escribía: "Así, desde el inicio de la filosofía formal, el pensamiento ha sido concebido en términos de visión, y dado que el pensamiento es la actividad más fundamental y más radical de la mente, la visión ha funcionado como el modelo de la percepción en general y como la medida de los otros sentidos. La predominancia de la visión está tan arraigada en el discurso griego y por lo tanto en nuestro lenguaje conceptual que pocas veces lo tenemos en cuenta, como si fuese algo demasiado obvio como para ser notado" (1978: 127).

3. Sobre el término técnico *oculocentrismo*, véanse Jay, 1991: 15-38; Levin, 1993: 186-217;

mayoría, se inscriben en una línea muy cercana a la deconstrucción de Jacques Derrida. En *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, un escrito recopilado en *L'écriture et la différence* (1967), Derrida sostiene: "Si la luz es el elemento de la violencia, es necesario batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y de la noche que precede o reprime al discurso" (1967: 172).⁴ No se trata, entonces, para Derrida, de oponer la luz a la oscuridad, ni la visión a la ceguera,⁵ o el oculocentrismo a la hegemonía de cualquier otro sentido. Sin embargo, este aspecto "positivo" de la visión, esta otra luz menor, más tenue, es sólo sugerido por Derrida, al igual que por Martin Heidegger (véase Heidegger, 1936: 65), pero nunca

Warnke, 1993: 287-308; Levin, 1997: 397-466 y Kavanagh, 2004. En el texto *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (1993), Martin Jay sostiene que en la posmodernidad la visión no es ya el sentido predominante y que asistimos, en cambio, a una proliferación de regímenes escópicos diversos, es decir, a una suerte de anti-oculocentrismo.

4. Salvo en los casos en los que se indique lo contrario, las traducciones corren por cuenta del autor de este artículo.

5. A decir verdad, Derrida ha reflexionado en varias oportunidades (por ejemplo en *Mémoires d'aveugle* o en *Tourner les mots*) sobre la ceguera y su relación con la visión. Sin embargo, la ceguera o la oscuridad, en estos textos, más que oponerse a la luz o a la visibilidad funcionan más bien como su condición de posibilidad (la cual es también, en Derrida, su condición de imposibilidad). La ceguera es, de algún modo, el aspecto trascendental o, para emplear la expresión del mismo Derrida, "cuasi trascendental" (véase 1991: 48), es decir, la dimensión invisible que, desde su misma invisibilidad, hace posible que algo pueda ser visto. En *Tourner les mots* (2001), para referirse a esta ceguera o dimensión trascendental de lo visible, habla de un "... agujero negro dentro del ver" (véase 2001: 86).

desarrollado en profundidad.⁶ Coincidimos con Derrida y Heidegger en que no se trata de oponer la luz a la oscuridad o la visión a cualquier otro sentido. Consideramos preciso agregar, sin embargo, que el oculocentrismo, desde nuestra perspectiva, se ha constituido desde sus inicios a partir de una tensión en su mismo seno, a partir de una oscilación entre dos ojos, dos visiones y dos miradas. *La mirada de la historia occidental no es monocular, sino binocular.*

En este artículo, entonces, desarrollaremos precisamente esta tensión y oscilación en uno de los pensadores paradigmáticos de la cultura occidental: Platón.⁷ En la alegoría de la caverna, el sol y el fuego designan dos niveles ontológicos diversos y a la vez dos regímenes de lumino-

sidad: la luz del sol, campo de visibilidad de lo inteligible; la luz del fuego, campo de visibilidad de lo sensible.⁸ Comienza así una larga tradición de dos miradas, de dos visiones: los ojos del cuerpo, símbolo y alegoría del plano sensible; los ojos del alma o de la mente, símbolo y alegoría del plano inteligible.⁹ Estas dos miradas y dos visiones se encuentran en el centro de la concepción platónica de la educación. Como mostraremos más adelante, la educación, tal como nos la presenta Platón en la alegoría de la caverna, supone necesariamente un adiestramiento y un direccionamiento de la mirada.

Por otro lado, el problema de la educación, en la perspectiva platónica, se vincula directamente con la política, es decir con la vida de los ciudadanos de la *polis*. En nuestros días, la luz y las imágenes que caracterizan el mundo subterráneo conciernen principalmente a los medios masivos de comunicación, es decir a los dispositivos encargados de direccionar la mirada de los vivientes humanos y de administrar la luz del mundo espectacular.¹⁰ En la última parte de este artículo, por eso mismo, reflexionaremos, a partir de la alegoría platónica, sobre la función

6. En *Mémoires d'aveugle* (1991), Derrida sostiene que no se trata de "...restaurar una autoridad del decir sobre el ver, de la palabra sobre la imagen (...). Se trata más bien de comprender cómo esta hegemonía [de la visión] ha podido imponerse" (1991: 60).

7. En *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930-31), Heidegger identifica a la filosofía platónica con el inicio de la historia de la metafísica. Haber pensado al ente a partir del concepto de Idea o Forma (εἶδος) es lo que convertiría a la filosofía en metafísica. En Platón se produciría, para Heidegger, esa metamorfosis esencial del pensamiento occidental, esa conversión de la ontología en metafísica que sentaría las bases de la historia misma entendida como historia del olvido del ser. Leemos en el texto de Heidegger: "Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene 'filosofía', porque él es un mirar ascendente hacia las "ideas". Pero esta 'filosofía' que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama "metafísica", cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna" (Heidegger, 1997: 235). El inicio de la metafísica, como vemos, coincide con el ascenso de la mirada humana hacia las Ideas.

8. Nuestro análisis se centrará fundamentalmente en los libros VI y VII de *República*. Sin embargo, en los casos en que los argumentos lo ameriten, haremos también referencia a otros diálogos.

9. Esta distinción platónica de dos miradas y de dos niveles de visibilidad continúa a través de los siglos hasta la Modernidad e, incluso, hasta nuestros días. En esta línea es posible ubicar a autores tan disímiles como Orígenes, Filón de Alejandría, Plotino, Cicerón, Agustín, Ovidio, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Gracián, etc. Para un panorama general de esta tradición, véase Janik, 2001; también Blumenberg, 2001.

10. Sobre la relación entre el mundo de la opinión (δόξα) y los *mass-media*, véase Agamben, 2007: 10-11, 280, 282-283.

de los *mass-media* y su relación con las democracias contemporáneas.

En suma, hemos estructurado este artículo en tres partes: en la primera, describiremos la dirección ascendente que asume la mirada en la filosofía platónica; en la segunda, mostraremos el disciplinamiento de la mirada implícito en la concepción platónica de la educación; por último, utilizaremos la alegoría platónica para pensar algunas cuestiones actuales que conciernen a la vida de las democracias contemporáneas, sobre todo en relación con los *mass-media*.

2. El ascenso de la mirada

Según señalan algunos de los más encumbrados especialistas en la obra platónica, entre quienes se encuentran Francis Cornford (1935: 24-32), Nicholas White (2006: 277-310), Alfred Edward Taylor (1908: 38-39), David Ross (1951: 225-245), Norman Gulley (1962: 29-34), etc. la ontología platónica se divide, al menos según las lecturas convencionales, en dos niveles irreductibles: lo inteligible (invisible) y lo sensible (visible).¹¹ En *Fedón*, por

11. A decir verdad, el pensamiento de Platón, como todo pensamiento, no es ajeno a mutaciones y desplazamientos internos. Los llamados diálogos de juventud, en este sentido, difieren a veces en puntos sustanciales de los diálogos de madurez. De todas formas, en *República*, el texto que funciona como eje de este artículo, Platón parece proponernos una visión dualista de la realidad. Murray W. Bundy, en *Plato's View of the Imagination*, escribe: "Gradualmente, un dualismo viene a reemplazar al monismo previo heredado de Parménides: además del mundo genuino de las ideas inmutables él [Platón] está dispuesto a reconocer la existencia de un reino de sombras e impresiones" (1922: 366). Sobre los diferentes momentos de la obra platónica, véase

ejemplo, Platón habla de dos clases de seres, una visible y la otra invisible: "Admitiremos, entonces, ¿quieres? —dijo— dos clases de seres, la una visible, la otra invisible" (79a).¹² Y un poco más adelante: "Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma" (*ibid.*). La misma idea vuelve a aparecer en *Timeo*, cuando Platón habla de dos géneros de Ser, "... siendo uno de ellos la Forma modelo, inteligible y existente de manera uniforme; y siendo el otro la copia del modelo, visible y sujeto al devenir" (48e-49a). Esta distinción entre lo inteligible y lo sensible, por supuesto, atraviesa varios de los diálogos de madurez, al menos del *Fedón* en adelante. Así, en *República*, sostiene lo siguiente: "Hay dos entidades: una de ellas es soberana sobre el género y el ámbito inteligibles; la otra sobre el visible" (VI, 509d). Nos interesa señalar que ambas regiones o géneros ontológicos suponen dos regímenes de luminosidad diferentes. Platón identifica al mundo inteligible, el *τόπος νοητός*, con la luz diurna, y al mundo sensible o visible, el *τόπος ὀρατός*, con la luz nocturna.

Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por la luz nocturna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista. (...) Cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece

Lutoslawski, 1897, cap. II. Sobre la metafísica platónica existe una vastísima bibliografía. Citamos sólo aquellos textos que nos han resultado más pertinentes para nuestro artículo: Allen, 1965; Kraut, 1997; Mohr, 2006; Santas, 2005; Rosen, 2010; Taylor, 1908, 1937; Guthrie, 1986; Vlastos, 1981; Annas, 1981; Gulley, 1962; Lear, 1992; Ross, 1951; Ferrari, 2007.

12. Para las citas de los diálogos platónicos nos basamos en las *Obras completas* editadas por Gredos.

como si estos mismos ojos tuvieran la claridad (VI, 508c-d).

Según este pasaje, que en el contexto del diálogo posee un sentido a la vez ontológico y epistemológico, habría dos luces o regímenes de visibilidad diversos: por un lado, la luz diurna, cuya fuente es el sol (ἥλιος), la cual provoca una visión clara y nítida; por el otro, la luz nocturna,¹³ cuya fuente (que Platón no explicita) podríamos identificar con la luna (σελήνη),¹⁴ la cual provoca una visión débil y confusa.

En el Libro VI de *República*, poco antes de relatar, al inicio del Libro VII, la famosa alegoría de la caverna, Platón presenta estas dos miradas (la solar y la lunar, la diurna y la nocturna), cada una con un campo de visibilidad respectivo: el campo inteligible, en el cual las cosas son pensadas pero no vistas, y el campo visible, en el cual las cosas son vistas pero no pensadas (véase VI, 507b). En la serie de comparaciones que se proponen en el Libro VI, a diferencia de la alegoría del Libro VII, el sol cumple la función, en el mundo visible, que cumple el Bien, Idea de las Ideas, fundamento último de lo existente, en el mundo inteligible. “El Bien es en la región inteligible respecto a la inteligencia y a los objetos de la inteligencia, lo que el sol es a la visión en la región de lo visible” (VI, 508c). De tal manera que la Idea de Bien representa la fuente de luminosidad propia de la inteligencia mientras que el sol representa la fuente de luminosidad propia de los sentidos. Aquí pareciera existir una contradicción con lo que hemos afirmado anteriormente cuando de-

13. Esta luz nocturna, propia del mundo sensible, será identificada con la luz del fuego en la alegoría de la caverna.

14. En VII, 516b, Platón habla, aunque en otro contexto y con otro propósito, de “la luz de la luna”.

ciámos que el sol representa la luz propia del mundo inteligible. Todo depende del modo en que se considere al sol: o bien según un sentido alegórico, y entonces representa la Idea de Bien y la luz de la inteligencia, o bien según un sentido literal, y entonces representa la fuente de luz propia del mundo sensible. Platón suele oscilar entre ambos sentidos.¹⁵ En la alegoría de la caverna, sin embargo, el sol será interpretado según el primer sentido y, por lo tanto, como análogo al Bien. De todas maneras, ya en el Libro VI la luz diurna, solar, difiere ostensiblemente de la luz nocturna, lunar. Cada uno de estos reinos, el sol y la luna, el día y la noche, designan, como hemos indicado, un régimen específico de luminosidad: la claridad inteligible y la penumbra sensible (véase VI, 509b).¹⁶

Es interesante notar que la luz, en Platón, no se confunde ni con los ojos ni con la visión. La luz es un tercer género, que recuerda acaso al término *χώρα* del *Timeo*,¹⁷ diverso tanto de la visión cuanto

15. Peter Pesic ha sido también sensible a esta aparente “contradicción” en varios de los diálogos platónicos. Leemos en el artículo *Seeing the Forms*: “Estas contradicciones reflejan las diferencias entre una “visión” literal y una metafórica, entre el sol y el Bien” (2007: 6).

16. El término *σαφήνεια* (claridad), en su versión latina *claritas*, tendrá una larga descendencia en la filosofía y el arte cristiano hasta bien entrada la Edad Media. Ya en Platón la verdad, la *ἀλήθεια*, es indisociable de la claridad (*σαφήνεια*). Véase VI, 511d-e.

17. “Ahora el argumento nos obliga a revelar con palabras una Forma que es difícil y oscura. ¿En qué consiste? ¿Cuál es su naturaleza? Consiste en ser el receptáculo, y de algún modo la nodriza, de todo devenir” (*Timeo*, 48e-49a). Este tercer género ontológico, este *τρίτον γένος*, ni visible ni invisible, ni sensible ni inteligible, designa más bien un lugar, un espacio: *χώρα*. Platón lo identifica, aunque siempre señalando la imposibilidad

de lo que puede ser visto. Según podemos leer en *República* VI, 507c-d, además de la vista, que se encuentra en el ojo, y del color, que se encuentra en las cosas, se necesita de “otro género” (véase VI, 507d) para que algo pueda ser visto. Este tercer género es la luz (φῶς).

Aunque la visión puede encontrarse en los ojos y el que la posee puede tratar de usarla, y aunque el color sea presente, sin la existencia de un tercer elemento adaptado específica y naturalmente para ese propósito, la visión no vería nada y los colores serían invisibles (VI, 507d-e).

La luz es la condición de posibilidad de la visión. Por eso Platón señala que el sol, incluso siendo el vástago del Bien, que es su Padre (véase VI, 506e),¹⁸ no es la visión y no debe ser confundido con ella. “¿No es verdad que el sol no es la visión...?” (VI, 508b). La luz es un tercer elemento o tercer género que permite establecer un vínculo entre el sentido de la vista y el poder de ser visto (véase VI, 508a). De tal manera que la luz y el sol no son ni la vis-

ta ni el ojo. “Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce -lo que llamamos ‘ojo’- son el sol” (VI, 508a-b). Para decirlo en términos aristotélicos: sólo porque hay luz, la potencia visual puede actualizarse.¹⁹ Ahora bien, este tercer género, este tercer elemento que hace posible que algo pueda ser visto se encuentra, tanto en la ontología cuanto en la psicología y la epistemología platónicas, escindido en los dos regímenes luminosos que hemos distinguido: la luz propia de lo inteligible (luz diurna) y la luz propia de lo sensible (luz nocturna). Estos dos campos de luminosidad dan lugar a dos miradas diversas:

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, concibe, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que deviene y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (VI, 508d).

Vemos en este pasaje algunos términos que serán claves en la alegoría de la caverna. Por un lado, el mundo oscuro de la opinión, del devenir; por el otro, el mundo brillante de la verdad, de las esencias inmutables. Por un lado, la luz (φῶς) de lo inteligible; por el otro, la oscuridad (σκότος) de lo sensible. Sin embargo, no hay que creer que la oscuridad supone una ausencia total de visión. El mundo del devenir, como mostrará Platón en *Sofista*, no es el no-ser absoluto, sino el no-ser *relativo*. De la misma manera, el mundo sensible, el mundo subterráneo

de construir una identidad sobre lo que esta palabra nombra, con la Madre (véase *Timeo*, 50d), mientras que identifica a las Formas arquetípicas con el Padre (véase *ibid.*) y a las copias con el Hijo (véase *ibid.*). Este espacio, maternal y difícil de aprehender en la medida en que es capaz de recibir todas las formas, es en sí mismo amorfo (véase 50d). En una línea similar, aunque sin hacer referencia al término χῶρα, Anne Merker, en *La Vision chez Platon et Aristote*, ha sostenido la tesis de que lo visible, en Platón, finalmente sería “...un término medio, un lazo en el sentido particular de medialidad, entre lo sensible y lo inteligible” (2003: 123).

18. Esta idea, por supuesto, al igual que la relación entre claridad y verdad (σαφήνεια y ἀλήθεια) antes indicada, será fundamental para la teología cristiana y para la tradición neoplatónica (Plotino, Agustín, Grosseteste, etc.). Véase Hendrix, 2009 y 2012.

19. También para Aristóteles la luz es fundamental; sin embargo, el medio que hace posible que algo sea visto es la transparencia o lo diáfano. Sólo porque existe este medio transparente la luz puede iluminar las cosas y hacer visibles los colores.

de la alegoría, no designa una falta absoluta de visión, sino una visión débil y falaz, una luminosidad nocturna y crepuscular. El verbo ἀμβλυώσσω, que figura en el pasaje recién citado, es interesante porque significa “ver de modo deficiente” y en Platón designa la visión propia del mundo sensible, de los ojos físicos. De algún modo, cuando el alma se sumerge en la oscuridad de la materia accede a una visión deficiente. Platón distingue con precisión estos dos regímenes de luz en la alegoría de la línea, haciendo corresponder el registro epistemológico con el psicológico:

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma: inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura o imaginación; y ordénalas proporcionalmente, considerando que cuanto más participan de la verdad tanto más participan de la claridad (VI, 511d-e).

Como podemos ver, la inteligencia, a la cual le corresponde el pensamiento dialéctico, es el nivel más alto, y por lo tanto más luminoso, de la gnoseología platónica. La imaginación, por su parte, a la cual le corresponde la conjetura, es el nivel más bajo, y en consecuencia el más oscuro.

Estos dos regímenes de luz y estas dos miradas requieren de dos ojos diversos: el ojo del alma que ve las Formas inmutables y el ojo del cuerpo que ve las apariencias perecederas. El campo de visibilidad que recorre el ojo del alma es el reino inteligible cuyo conocimiento supremo es la dialéctica; el campo de visibilidad que recorre el ojo del cuerpo es el reino sensible cuya visión sólo puede aspirar a la creencia. Al primer ojo le corresponde la ciencia (ἐπιστήμη); al segundo, la opinión (δόξα). Platón lo expresa a la perfección en el Libro VII:

Por consiguiente, el método dialéctico es el único que se dirige, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito (533c-d).

La expresión τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (el ojo del alma)²⁰ vuelve a aparecer en *Sofista*, esta vez en plural (τῶν ψυχῆς ὄμματα), también en relación al pensamiento dialéctico propio del filósofo. Luego de explicar en qué consiste el método dialéctico, la verdadera ciencia, Platón distingue la figura del filósofo de la del sofista. “Aquél [el sofista], escabulléndose en la tiniebla del no ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar...” (254a). El régimen de luminosidad propio del sofista, en este caso, es la oscuridad o la tiniebla. Su mirada es por eso débil y confusa. El filósofo, por el contrario, goza de una mirada nítida y brillante.

El filósofo, por otro lado, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino (254a-b).

20. Según sostiene David Konstan en el ensayo *Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin*, “... aparentemente fue Platón quien acuñó la expresión ‘el ojo del alma’” (2013: 134). La misma idea es confirmada por Murray W. Bundy en el artículo *Plato's View of the Imagination*: “Platón insiste entonces en que la verdad es un asunto de recta visión, y es el primero, por lo que sabemos, en hablar del ojo del alma. En este punto de su pensamiento, sin embargo, la imaginación no podría ser identificada con ese ojo...” (1922: 367).

Ni el sofista ni el filósofo son fáciles de percibir, pero mientras que aquel no lo es por exceso de oscuridad, éste no lo es por exceso de luz. La misma idea expresa Platón en *República*, esta vez en relación a la dificultad visual que prueban quienes ascienden de la caverna a la luz del sol así como quienes descienden de la luz solar al mundo subterráneo. Dada la importancia del pasaje lo citamos *in extenso*:

Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve oscuramente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz (VII, 518a-b).

Existe un tránsito de la mirada, un doble movimiento que es en verdad una conversión y una transmutación. Por un lado, una conversión del ojo del cuerpo, un tránsito del ojo físico al ojo metafísico, un movimiento de purificación que Platón describe, en el párrafo citado, como un pasaje de la tiniebla a la luz; por otro lado, una degradación del ojo del alma, un tránsito en sentido inverso, del ojo metafísico al ojo físico, un movimiento de corrupción que Platón describe, en el mismo párrafo, como un pasaje de la luz a la tiniebla. Cuando el ojo metafísico se abre, y se cierra simultáneamente el ojo físico, el alma accede a una visión pura que le permite

contemplar las esencias inmutables. En *Banquete*, por ejemplo, Alcibiades cuenta que se había enamorado de Sócrates y que una noche en que lo había invitado a cenar y le había expresado su deseo de convertirse en su amante, Sócrates le había respondido que no era para nada tonto, ya que si lo veía como alguien bello era porque no estaba viendo su belleza física, sino algo mucho más sublime. La verdadera belleza, le dice Sócrates, se percibe con la mirada del pensamiento y no con los ojos físicos. “La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso” (219a). Con la mirada del entendimiento se ve la Belleza en sí; con la de los ojos físicos, sólo la belleza física, la belleza aparente o perecedera. Es tarea de la educación (*παιδεία*) dirigir la mirada de los hombres. La alegoría de la caverna es, entre otras cosas pero de manera fundamental, un adiestramiento y un direccionamiento de la mirada.

3. Ortopedia de la mirada

Recordemos la descripción que hace Platón de la escena subterránea²¹ al comienzo del Libro VII de *República*:

Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caver-

21. El estudioso John Henry Wright, en un curioso artículo titulado *The Origin of Plato's Cave*, sostiene la tesis de que Platón habría visitado la Cueva de Vari, en el Monte Himeto, la cual habría servido de inspiración para la alegoría propuesta en el Libro VII de *República*. Véase Wright, 1906.

na que tiene la entrada abierta en toda su extensión a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos (514a-b).

El tema central de este relato, como lo indica el mismo Platón al inicio del párrafo citado, es la educación, la *παιδεία*.²² La situación de los hombres, a la que más tarde Platón se referirá como la situación de los Estados, es similar a la de estos prisioneros encadenados en la prisión subterránea. Vemos aquí que la luminosidad nocturna que habíamos señalado en el Libro VI se ha transformado en la luz del fuego. La luz de la luna propia del mundo sensible es ahora la luz del fuego que brilla tenuemente dentro de la caverna. A ella se opone, como ya vimos, la luz del sol, símbolo de la Idea suprema.

Ahora bien, nos interesa detenernos sobre todo en el aspecto óptico o visual del relato platónico, así como en su relación con el ideal educativo. Los prisioneros sólo pueden mirar hacia adelante porque las cadenas les impiden girar la cabeza. Sólo ven las "...sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí" (VII, 515a). ¿Cuál es la función de la educación frente a este panorama? Su función es liberar a los prisioneros de sus cadenas y curarlos de su

22. Sobre la educación en Platón y en el mundo griego clásico, véase Jaeger, 1955, en especial caps. VIII, IX y X.

ignorancia. Es interesante notar que esta liberación concierne fundamentalmente a la luz y a la dirección de la mirada.

Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes (515c).

La educación consiste en que el prisionero gire el cuello y marche mirando la luz. Como expondremos a continuación, toda la alegoría está construida a partir de un disciplinamiento de la mirada. En el pasaje recientemente expuesto, se trata de que el prisionero observe la luz del fuego. Esta mirada, según nuestra clave interpretativa, se corresponde con los ojos sensibles, es decir con la visión del cuerpo, la luz lunar. El prisionero liberado es forzado a "mirar hacia la luz misma" (véase VII, 515d). Se trata, como dijimos, de la luz del mundo sensible. Sin embargo, este primer encandilamiento que padece el prisionero al mirar el fuego es necesario como paso previo para ascender a la luz verdadera del mundo inteligible.²³

23. Es cierto que la educación, tal como la presenta Platón en *República y Leyes*, está destinada en principio a todos los hombres, pero sólo algunos, los mejores, están dispuestos a realizar el esfuerzo requerido para abrir el ojo del alma y conocer las realidades suprasensibles. En *República* VII 519c, Platón, para referirse a los gobernantes-filósofos, utiliza la expresión "mejores naturalezas [βελτίστας φύσεις]". Sobre las diferencias y semejanzas entre la concepción pedagógica de *República y Leyes*, véase Stalley, 1983: 134-136.

El verbo **ἀναγκάζω**, que Platón emplea en el pasaje que acabamos de exponer, es importante porque significa obligar, forzar, y enfatiza el adiestramiento de la mirada propuesto por la educación platónica. La educación es sobre todo un adiestramiento visual. El prisionero es obligado a girar el cuello y mirar la luz. Se trata de forzar la mirada, la potencia de ver que Platón, en este pasaje, identifica con el verbo **βλέπω** (mirar hacia, fijar la mirada). Además del verbo **ἀναγκάζω** (forzar, obligar), Platón utiliza a veces el verbo **βιάω** (constreñir, compeler), el cual tiene el mismo sentido coercitivo. Aparece, por ejemplo, cuando se obliga al prisionero a salir de la caverna.

Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? (515e-516a).

Estos dos términos técnicos, **ἀναγκάζω** y **βιάω** (forzar y constreñir), designan el funcionamiento propio de la educación. El primer paso consiste en obligar al prisionero a mirar la luz del fuego, el segundo paso consiste en obligarlo a mirar la luz del sol. El sol y el fuego, **ἥλιος** y **πῦρ**, en la alegoría del Libro VII, designan los dos regímenes de visibilidad, las dos luces que hacen posible las dos miradas características de la filosofía occidental: la mirada ígnea del mundo sensible y la mirada solar del mundo inteligible. El ideal educativo consiste en corregir “la visión del alma” (véase VII, 519b) y no dejarla mirar hacia las regiones del deseo y los apetitos. Se trata por eso de hacer que el alma mire, con el órgano específico que posee para ello (la inteligencia (**νοῦς**), el ojo del alma), hacia arriba, adonde *debe*.

Hay en Platón una *moral de la mirada*. Según adonde se dirija, la mirada puede ser “útil y provechosa o inútil y perjudicial” (véase VII, 518e-519a). El objetivo de la educación es adiestrar el órgano del alma para que contemple lo que es, la luz solar del mundo inteligible. Leamos el extenso pero decisivo pasaje siguiente:

Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse, desde lo que deviene, con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. (...) Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde, posibilitando la corrección (VII, 518c-d).

De nuevo nos encontramos, en este pasaje, con un verbo central para comprender la técnica educativa: **ὀρθόω**. Este término, del cual deriva el español “ortopedia”, significa enderezar, corregir, rectificar. Toda la alegoría de la caverna, en este sentido, no es sino una gran *ortopedia de la mirada*, una rectificación de la visión. Educar no consiste en hacer ver, puesto que los prisioneros ya poseen la potencia de la visión, sino más bien en corregir la mirada, enderezarla hacia la luz verdadera, hacia el sol. El educador es un administrador o un gestor de la mirada. Este direccionamiento de la mirada ofrecerá un criterio preciso para evaluar si un saber es benéfico o pernicioso para los hombres. Es bueno “aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver

a toda costa” (526e). Hemos indicado ya la importancia y el rol ortopédico que posee este *girarse o volverse hacia la verdad* que es también y sobre todo un *volver la mirada hacia la luz*, hacia aquello, acaso lo único, que *debe* ser visto: la Idea de Bien, la esencia, la *οὐσία*. La educación, en este sentido, debe provocar un ascenso de la mirada. Con ciertos ecos órficos y pitagóricos, Platón describe esta ascensión a la verdad como si se tratase de una suerte de resurrección. “¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?” (VII, 521c).²⁴ Ser educado, de algún modo, es pasar de la muerte a la vida, ascender a la luz del conocimiento legítimo. La educación es, ante todo, una técnica de purificación y resurrección de la mirada.

...gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que

24. En el Libro IV de las *Enéadas*, Plotino retoma la alegoría platónica y refuerza la relación entre el mundo subterráneo y la muerte: “El alma caída es entonces encadenada, aprisionada, obligada a recurrir a los sentidos puesto que no puede hacer uso inmediato de la inteligencia; ella está sepultada, como se dice, en una tumba, en una caverna. Pero, por su conversión hacia el pensamiento, ella rompe sus cadenas, asciende a las regiones superiores, cuando parte de los datos de la reminiscencia para elevarse a la contemplación de las esencias...” (*Enéadas*, IV, 7, 4). El cuerpo en el que ha caído el alma es una suerte de sepultura o tumba; por la misma razón, la caverna en cuanto tal es como un cementerio, el cementerio de lo sensible, de la materia. “Lo que Platón llama caverna, y Empédocles antro, es, creo, el mundo sensible; romper sus cadenas y salir de la caverna significa, para el alma, elevarse al mundo inteligible” (*Enéadas*, IV, 7, 1).

vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad (VII, 527d-e).

Este proyecto pedagógico que Platón explicita en *República* se inscribe, evidentemente, dentro de su proyecto político. Como se sabe, los únicos capaces de realizar en la práctica el Estado perfecto, según la doctrina expuesta por Sócrates en *República*, son los filósofos. La inclinación a la verdad que guía a los filósofos los vuelve idóneos para gobernar el Estado. De tal manera que, para Platón, deben reunirse “...en un solo individuo el poder político y la filosofía...” (véase *República*, V, 473d). En este sentido, Franco Catenaro, en *Il pensiero politico di Platone*, señala esta posición privilegiada del filósofo en el sistema aristocrático de Platón. “Solamente el filósofo, por tanto, contemplador de la verdad sobrenatural, del Sumo Bien, principio y orden de todas las cosas, puede trasladar aquella universal armonía en el Estado, del cual él solamente puede ser el perfecto custodio” (2013: 133). Los filósofos conocen las Ideas, a las que Platón identifica con la vigilia, pero deben descender a la caverna, a la que identifica con el sueño, para gobernar. Existe, por eso mismo, un ascenso y un descenso (una *ἀνάβασις* y una *κατάβασις*) de la mirada. El movimiento de ascenso (*ἀνάβασις*) describe el pasaje de la física a la metafísica, del ojo del cuerpo al ojo del alma, de la tiniebla a la luz; el movimiento de descenso (*κατάβασις*), por el contrario, un pasaje de la metafísica a la física, del ojo del alma al ojo del cuerpo, de la luz a la tiniebla. “Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? (VII, 516e). El filósofo-rey es el único capaz de realizar la República ideal ya que, habiendo abandonado la ca-

verna de la opinión (δόξα) y contemplado las Formas eternas, puede descender, luego, a liberar al resto de los prisioneros y hacerles cobrar consciencia de su situación. Los filósofos-reyes, sostiene Platón, deben aprender a mirar las tinieblas.

Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas: pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor (VII, 520c-d).

Se vuelve evidente el aspecto político de la educación y de toda la alegoría. Sólo los filósofos-reyes, por tener la capacidad de mirar con el ojo del alma, pueden despertar a la *polis* (πόλις), y consecuentemente a la política, de su letargo onírico. La educación, como técnica específica de este despertar, corre en paralelo con la vigilia política o, más bien, con la política de la vigilia que propone Platón. La vigilia (ύπαιρ) se opone, desde un punto de vista político, al sueño (δναρ).²⁵ El

25. En líneas generales, los dos ejes que conforman la concepción antigua de la caverna son la muerte (el Hades, el inframundo) y el sueño (Hipnos y sus mil hijos, los Όνειροι, que, como se sabe, habitan en una caverna). Leemos en las *Metamorfosis* de Ovidio: “Hay cerca de los cimérios, en un largo receso, una caverna, un monte cavo, la casa y los penetrales del indolente Sueño, en donde nunca con sus rayos, o surgiendo, o medio, o cayendo, Febo acercarse puede. Nieblas con bruma mezcladas exhala la tierra, y crepúsculos de dudosa luz” (XI: 592-596). Sobre

ideal aristocrático de Platón se muestra en todo su espesor en el hecho de que **sólo los filósofos-reyes, porque viven despiertos y purificados por la luz solar que posibilita la visión del ojo del alma, pueden gobernar a los durmientes subterráneos, al pueblo que sólo ve sombras y fantasmas reflejados en la pared más oscura de la caverna.**²⁶

En esta perspectiva, merece la pena comparar la figura del poeta con la del filósofo, ya que ambas son paradigmáticas de las dos miradas que hemos individuado en las páginas previas. En el libro X de *República*, como se sabe, Platón condena a la poesía por considerarla perjudicial para la formación virtuosa de los ciudadanos. En este sentido, propone que los poetas sean expulsados de la ciudad ideal.²⁷ En principio, la poesía es para Platón una forma de arte mimético o imitativo. “...todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud...” (X,

la relación entre el sueño, la muerte y el mundo subterráneo, véase, al respecto, Blumenberg, 2009: 356-372.

26. Es interesante contraponer, en esta perspectiva, la alegoría platónica a la alegoría aristotélica que, a pesar de la pérdida del manuscrito *De philosophia*, al parecer redactado por Aristóteles alrededor de los 37-39 años en forma de diálogo, conservamos a través de Cicerón. Más allá de las evidentes referencias a la alegoría de *República*, no dejan de llamar la atención las no menos evidentes discrepancias. Véase, en este sentido, *De natura deorum*, II, 95. Sobre la alegoría aristotélica transcrita por Cicerón, véase Blumenberg, 2009: 151-159.

27. La célebre condena de la poesía, sin embargo, debe ser matizada. El mismo Platón, por otro lado, acepta que se la utilice para fines precisos, siempre y cuando no vaya en contra de los valores virtuosos de la ciudad (véase, por ejemplo, *República* III, 398a-b, 401b). Sobre la concepción platónica de la poesía en un sentido general, véase Greene, 1918.

600e). A diferencia del filósofo que puede conocer lo verdadero, el poeta, en tanto imitador, sólo puede acceder al mundo de las apariencias, a la opinión. "... el que hace una apariencia, el imitador, no entiende nada del ser, sino de lo aparente..." (601b).²⁸ No le es dado al poeta salir de la caverna. La condena platónica de la poesía, de todas formas, se basa sobre todo en la función perniciosa y, por así decir, contraproducente que posee dentro del proyecto educativo. Según Platón, la poesía distrae de la verdad y pervierte el alma. Así como el filósofo abre el ojo del alma, es decir de la potencia racional y, manteniendo cerrado el ojo del cuerpo, contempla las verdaderas esencias, asimismo el poeta abre el ojo del cuerpo y, siendo incapaz de elevarse hasta lo inteligible, se limita a contemplar las meras apariencias. "De ese modo, diremos que el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella (...), creando apariencias enteramente apartadas de la verdad" (605b-c). El vínculo entre filosofía y poesía adopta rápidamente rasgos políticos. Si se admite la existencia de los poetas en la ciudad ideal se corre el riesgo de que la parte destinada a gobernar (los filósofos-reyes) resulte gobernada, y la parte

28. En *Sozista*, Platón profundiza aún más su concepción de la mimesis. En principio, considera dos clases de técnicas imitativas: por un lado, la técnica figurativa [τέχνη εικαστική] fundada en una semejanza entre la copia y el modelo. Este es el ámbito propio de los íconos. Por otro lado, la técnica simulativa [τέχνη οανταστική] que Platón identifica, no ya con los íconos, sino con los fantasmas. Este es el ámbito de las imágenes que no remiten a ningún arquetipo. En el libro X de *República*, Platón sostiene que los poetas (o al menos algunos de ellos) sólo logran producir meros fantasmas (véase 598b).

destinada a ser gobernada, el pueblo, se instituya como gobernante. "Porque ella [la poesía] riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuéramos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados" (X, 606d). La educación, como vemos, forma parte –y parte fundamental, por cierto– del proyecto político platónico.

4. Democracia de la luz

En su texto ya clásico sobre *República*, Julia Annas recurre al film *Il conformista* (1970) de Bernardo Bertolucci para avanzar algunas reflexiones sobre la actualidad del mito platónico. La caverna es equiparada, en la película, a la Italia de Mussolini. Los prisioneros no existen, como ya Platón había notado, en un mundo ajeno a la política. En la perspectiva de Bertolucci, al igual que en la de Annas, los habitantes de la caverna son ante todo conformistas políticos. "La condición humana no es un vacío social; hay gente en la Caverna manipulando a los prisioneros, así como los prisioneros mismos. Ellos son prisioneros en un determinado sistema político; son conformistas políticos" (Annas, 1981: 257). La caverna, como muestra perfectamente Bertolucci en el film aludido, describe el espacio mismo de la política que, en este caso, es identificado con las sombras, los reflejos y las apariencias. La cueva es la Italia fascista alucinada por *il Duce*. Ciertos personajes, ocultos también en este mundo de sombras, manipulan a los prisioneros. Esta manipulación concierne primeramente a la mirada. Los manipuladores o, para emplear un término platónico, los titiriteros mantienen entretenidos a los prisioneros con imágenes vanas y apariencias superficiales.

Una sociedad como esta no tiene interés en envalentonar a sus ciudadanos a desarrollar sus propios puntos de vista morales. Tiene interés más bien en exacerbar la conformidad a la opinión recibida por 'los medios' dominantes (por decirlo de algún modo) y de llevar a la gente a preocuparse sólo de las imágenes que se les presentan, no viendo ninguna necesidad de una respuesta moral positiva propia (Annas, 1981: 257).

Esta comparación entre las imágenes proyectadas sobre la pared de la caverna y la función de los medios masivos de comunicación en las sociedades actuales había sido ya sugerida, entre otros, por John Martin Cocking en el escrito póstumo *Imagination. A Study in the History of Ideas*. En él, Cocking compara la crítica de Platón a la poesía y la tragedia, es decir a la mimesis, con la crítica actual a los medios de comunicación, en especial a la televisión: "...la crítica de Platón hacia la tragedia es muy similar a la crítica de nuestro tiempo a la violencia televisiva, y los argumentos y las incitaciones a la catarsis continúan aún hoy..." (2005: 5). Las sospechas de Platón respecto a la tragedia son las mismas, prosigue Cocking, "...que tienen los moralista hoy sobre las imágenes más crudas de la televisión" (*ibid.*).²⁹

29. Hans Blumenberg, por su parte, ha identificado la proyección de sombras en la caverna platónica con una suerte de cinematógrafo y con la teledependencia contemporánea. Sin embargo, para Blumenberg, la situación de los prisioneros no es, *a priori*, condenable, razón por la cual su liberación por la fuerza es en cierto sentido una monstruosidad (véase 2009: 88). En principio, sostiene Blumenberg, no existe (ni tendría por qué existir) ningún descontento intrínseco respecto a las sombras de la caverna; éstas se podrían desvalorizar sólo si se las considera en relación a las Formas inteligibles. De todas formas, es claro que quienes proyectan las sombras, en la interpretación de Blumenberg, persiguen "fi-

La educación, para Annas, constituye una vía de resistencia a este conformismo político, generado en parte por los medios. En las páginas previas hemos intentado mostrar que la educación supone necesariamente una ortopedia de la mirada. De todas formas, no hay que concluir que este direccionamiento visual implique un abandono de la educación o una apología de las sombras. Muy por el contrario: implica que, si bien todas las miradas de los prisioneros, nuestras miradas, son direccionadas por los dispositivos (en especial por el dispositivo televisivo, como señala Cocking), son los mismos prisioneros los que deben elegir democráticamente quién dirige sus miradas, quién es el titiritero, el dispensador de las sombras y los reflejos. Lamentablemente, con frecuencia son los titiriteros, representados sobre todo por las corporaciones mediáticas, quienes dirigen las miradas de los prisioneros hacia su propia gloria y quienes determinan quién será la figura destinada a subir a la luz solar y gobernar la vida de los habitantes subterráneos. De nuevo aquí es preciso separar lo que acaso Dios (acaso el hombre) ha unido: el poder político y el poder económico. Ya Platón había mostrado que la *ὀλιγαρχία* (oligarquía), el gobierno de unos pocos que poseen riquezas, era un régimen político decadente y muy inferior a la *ἀριστοκρατία* (aristocracia), el gobierno de los mejores, los filósofos-reyes, la forma más perfecta de gobierno según se afirma en *República*. Claro que la *δημοκρατία* (democracia), el gobierno de la mayoría popular, del pueblo (*δῆμος*), era para Platón incluso inferior a la oligarquía. En la actualidad, de todas formas, debemos buscar en el

nes que no son ciertamente teóricos" (2009: 90). La teoría pedagógica de Platón, de nuevo, sólo se comprende en el marco de su teoría política.

pueblo, que Platón desdeñaba, el sujeto que resiste a la acción de los diversos dispositivos, sobre todo al nexo que suele establecerse entre la oligarquía, equiparada en este caso a las corporaciones hegemónicas, y las figuras políticas, los “mejores” (ἄριστοι), que salen de la caverna. En realidad, no se trata tanto de resistir al nexo (inevitable, como vimos en las páginas precedentes) entre la proyección de imágenes y quienes acceden a la luz solar, entre los *mass-media* y el poder político, sino más bien a su ocultamiento o enmascaramiento. El pueblo tiene el derecho de saber quién proyecta las imágenes y desde qué lugar ideológico lo hace. En este sentido, es necesario que el prisionero gire su cabeza y vea el fuego de frente; es necesario por lo tanto que sepa quién ha encendido la fogata y quién administra su luz. Y es necesario también, y este es un tema central, que las fogatas se multipliquen en la caverna. Porque el problema no radica tanto en que las miradas sean direccionadas, lo cual hemos visto es inevitable, sino en que lo sean en un **único** sentido. Si un solo fuego dirige la mirada de los prisioneros, el pueblo estará perdido. Multiplicar los fuegos, democratizar las fogatas, es una tarea política. Lo que vuelve esclavos a los habitantes subterráneos no es tanto el nexo entre aristocracia y oligarquía, sino el hecho de que el nexo no sea también proyectado, es decir explicitado públicamente, con el resto de las imágenes. Los “mejores” (ἄριστοι), en las democracias actuales, no son por supuesto los filósofos-reyes que por naturaleza tenían una predisposición a recibir la luz del sol, sino los representantes políticos elegidos por el pueblo, lo cual significa que el término ἄριστοι no les conviene y tampoco el régimen conocido como aristocracia. Como hemos dicho, muchas veces la oligarquía, el poder económico,

funciona en las sombras y dispone, con el monopolio de sus imágenes y la consecuente ortopedia de la mirada, la suerte de los representantes políticos. Cuando eso sucede, cuando la luz de una sola fogata determina quién saldrá de la caverna y gobernará la vida del pueblo, los prisioneros son más esclavos que nunca. Frente a esta fogata monopólica, sólo resta la posibilidad –la urgencia– de encender otros fuegos que, si bien no la anulen por completo, al menos la fragmenten y la destituyan de su privilegio hegemónico.

En *Il Regno e la Gloria*, Giorgio Agamben sostiene que es precisamente la gloria, la δόξα, término que ha sido traducido en general por opinión,³⁰ la que permite conectar y mantener unidos el poder político, fundado en la idea de un Dios-Padre trascendente y soberano que reina pero no gobierna, y el poder económico, fundado en la idea de un Dios-Hijo inmanente que gobierna, es decir administra, gestiona, pero no reina.³¹ Estos dos poderes, el trascendente (que dará lugar al Estado soberano moderno) y el inmanente (que dará lugar al neoliberalismo económico) pueden funcionar en sincronía porque la gloria, cuyos dispensadores actuales son los *mass-media*, los vuelve indistin-

30. “La democracia contemporánea es una democracia integralmente fundada sobre la gloria, es decir sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los *media* más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria – *doxa* – sea el mismo que designa hoy a la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia)” (Agamben, 2007: 280).

31. Sobre la relación entre gloria y teología, véase, además de *El Reino y la Gloria*, Agamben, 2011: 135-151. Sobre el problema de la gloria en Agamben véase Castro, 2008: 107-114; De La Durantaye, 2009: 172-178; Prozorov, 2014: 38-42; Ugilt, 2014: 95-99; Murray y Whyte, 2011: 82-84.

guibles y los remite a un mismo campo de fuerzas. Coincidimos con Agamben en que los medios masivos de comunicación son hoy los dispensadores de la gloria y los consecuentes formadores de la *communis opinio*. Disentimos, en cambio, en creer que la gloria sea un término externo a los dos poderes, o que, incluso no siéndolo, dé lo mismo si remite a un poder o al otro. El problema, estimamos, no está tanto en la gloria en sí misma, sino en los mecanismos de su dispensación, y sobre todo en el ocultamiento de su lugar ideológico de proveniencia. En efecto, para Agamben la soberanía y la economía constituyen los dos polos de la máquina gubernamental de Occidente, es decir los dos grandes modos en los que se ha ido constituyendo el poder a lo largo de la historia occidental. La función de la gloria (de la liturgia, las alabanzas, los himnos, las aclamaciones, etc.) consistiría en unir estos dos polos y en hacerlos funcionar en simultáneo. De allí el doble aspecto que la caracteriza.

¿Cuál es la sustancia –o el procedimiento, o el umbral– que permite conferir a algo un carácter propiamente político? La respuesta que nuestra investigación sugiere es: la gloria, en su doble aspecto, divino y humano, ontológico y económico, del Padre y del Hijo, del pueblo-sustancia o del pueblo-comunicación. El pueblo –real o comunicacional– al cual de algún modo el *government by consent* y la *oikonomia* de las democracias contemporáneas deben inevitablemente remitir, es, en su esencia, aclamación y *doxa* (Agamben, 2007: 283).

Lo que se pierde de vista aquí, creemos, es que la gloria siempre proviene de uno de los dos polos, o de los dos, pero eso no significa que su lugar de proveniencia sea indiferente. El problema no radica, como hemos dicho, en que exista un nexo entre

los medios y el poder político o entre los medios y el poder económico, sino en que ese nexo no sea explicitado por la misma gloria. Lo siniestro y lo perverso no está en la ideología de los *mass-media*, sino en su presunta neutralidad e independencia. Dicho de otro modo: lo funesto no es la política, sino la presunción de su ausencia, el vínculo (falso pero aparentemente efectivo) que han establecido entre apolítica y honestidad. Romper este lazo, o el correlativo “política = corrupción”, es de la mayor importancia. Lo que parece claro es que este movimiento de deconstrucción no podrá realizarse prescindiendo de los dos polos o poderes de la máquina gubernamental, como parecería sugerir Agamben.³² Es probable que si los dis-

32. Georges Didi-Huberman, en *Supervivencia de las luciérnagas*, ha criticado las aporías en las que parece caer a veces el pensamiento político de Agamben. Según Didi-Huberman, al rechazar los dos polos de la máquina, sus dos funcionamientos eventuales, el soberano y el económico, Agamben no logra pensar una política del contra-poder. “Ello significa, concretamente, que una arqueología filosófica, en su ‘rítmica’ misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos. Y ello significa que a un libro como *El Reino y la Gloria* le falta, fundamentalmente, la descripción de todo lo que le falta tanto al reino (me refiero a la ‘tradicción de los oprimidos’ y la arqueología de los contra-poderes) como a la gloria (y me refiero a la tradición de las oscuras resistencias y a la arqueología de las ‘luciérnagas’)” (Didi-Huberman, 2012: 62). Esta imposibilidad de pensar en una forma de contra-poder, por otra parte, no se debe por supuesto a una incapacidad o ceguera del pensador italiano, sino a sus mismos presupuestos filosófico-metodológicos: todo “contra” forma parte de la misma máquina. No se trata, para Agamben, de afirmar un polo sobre el otro, puesto que ambos forman parte de un mismo funcionamiento que debe ser desactivado. En *El Reino y la Gloria*, la luminosidad ubicua y gloriosa

positivos que proyectan las sombras y los reflejos en la pared de la caverna fueran desactivados, los prisioneros quedarían a ciegas. Se habrían liberado de las falsas apariencias, pero serían quizás más esclavos que nunca de la oscuridad. Sólo una multiplicación de las fogatas, creemos, permitiría pensar en una modesta liberación de los habitantes subterráneos. No se trataría, ya, de arribar a la luz solar. La historia, quizás, nos ha enseñado que sólo hay luz en la caverna y que el sol divino no es sino la proyección del fuego humano; para decirlo con Feuerbach, el sol no es sino un fuego alienado. Es probable que todo haya sucedido y siga sucediendo en la caverna. Lo deseable sería que su luz, la única que tenemos, no provenga de una sola fogata.

5. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos mostrado la tensión bipolar que caracteriza a la filosofía platónica, tal como es presentada en los libros VI y VII de *República*. Hemos abordado esta tensión, tanto onto-

del poder es identificada con la sociedad espectacular de Guy Debord. La luz del poder, en este sentido, pareciera haber obliterado por completo las luces menores que Didi-Huberman identifica con las luciérnagas, es decir con el resplandor del contra-poder. “Lo que desaparece –advierte Didi-Huberman– en esta feroz *luz del poder* no es otra cosa que la menor imagen o *resplandor del contrapoder*” (2012: 68). Una crítica similar, con la que también acordamos, avanza Catherine Mills al final de *The Philosophy of Agamben*: “... la dificultad [de la teoría de la liberación política de Agamben] es que su aparente radicalismo filosófico se convierta en su opuesto en el ámbito político. En otras palabras, más que contribuir a una teoría política genuinamente radical, su aparente radicalismo se reduciría a una suerte de quietismo anti-político” (2008: 138).

lógica cuanto epistemológica, desde una perspectiva óptica o visual. Como hemos visto a partir de un análisis de la alegoría de la caverna, cada dimensión ontológica supone un régimen de visibilidad y de luminosidad específico. Al mismo tiempo, cada uno de estos niveles de visibilidad es cognoscible por un ojo determinado: el ojo del alma, órgano destinado a conocer el mundo inteligible; el ojo del cuerpo, órgano destinado a conocer el mundo sensible. Por esta razón, hemos sostenido que la historia de la metafísica, que ciertos autores han identificado con el llamado *oculocentrismo*, lejos de reducirse a la visión de un ojo único, posee en realidad una estructura binocular. Platón, en este sentido, resulta fundamental. Como hemos expuesto, ambos niveles ontológicos, lo inteligible y lo visible, designan dos luces diversas, el sol y el fuego, y dos miradas también diferenciadas.

El problema de la mirada, además, está en el centro del proyecto educativo propuesto por Platón. La educación implica un adiestramiento o una ortopedia de la mirada, cuyas consecuencias políticas son evidentes. Como ha señalado Gilles Deleuze en *Logique du sens*, siguiendo una indicación ya presente en Heidegger, Platón es quien fija la dirección ascendente de la mirada de Occidente.³³ A partir de una sugerencia de Julia Annas, por último, hemos utilizado la alegoría platónica para pensar la situación de algunas democracias contemporáneas y la función determinante que poseen en ellas los medios masivos de comunicación. Si los


33. “La operación del filósofo es entonces determinada como ascensión, como conversión, es decir como el movimiento de volverse hacia el principio en lo alto del que procede, y de determinarse, de colmarse y de conocerse en función de tal movimiento” (Deleuze, 1969: 152).

mass-media actuales pueden ser comparados a los titiriteros del relato platónico es porque son los encargados de proyectar las sombras y las imágenes sobre las paredes de nuestras cavernas cotidianas. Cuando son estos titiriteros quienes deciden acerca de aquellos que subirán a la superficie y contemplarán la luz del sol, es decir quiénes gobernarán a los habitantes subterráneos, la democracia, la vida del pueblo, se encuentra amenazada. Frente a este monopolio de la luz cavernícola, sólo resta la multiplicación de las fogatas, la fragmentación del fuego.³⁴ Como sea, más allá de estos análisis contemporáneos o, más bien, de este uso (anacrónico) de ciertas metáforas platónicas para pensar nuestra contemporaneidad, lo cierto es que la alegoría de la caverna, aunque desde una perspectiva política radicalmente opuesta a la propuesta en este escrito, por su riqueza conceptual y metafórica, sigue siendo, como bien ha indicado Hans Blumenberg (2009), uno de los relatos fundadores de la cultura occidental.

6. Bibliografía

- Adam, J. (1963) *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 1 y 2.
- Agamben, G. (2007) *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Allen, R. E. (Ed.) (1965) *Studies in Plato's Metaphysics II*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Andersson, T. (1971) *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*. Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Inc.
- Aristóteles (1978) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. Traducido por Tomás Calvo Martínez.
- Blumenberg, H. (2001) "Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung". En *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2009) *Uscite della caverna*. Milano: Edizioni Medusa. Traducido por Martino Doni.
- Brighenti, A. (2010) *Visibility in Social Theory and Social Research*. London: Palgrave Macmillan.
- Bundy, M. W. (1922) "Plato's View of the Imagination". *Studies in Philology*, Vol. 19, No. 4, pp. 362-403.
- Castro, E. (2008) *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Cocking, J. (2005) *Imagination. A Study in the History of Ideas*. London – New York: Routledge.
- Cornford, F. (1935) *Plato's theory of knowledge. The Thaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
- Cornford, F. (1935) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1990) *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

34. Jugando un poco con el título del célebre libro de Julio Cortázar, diríamos que lo saludable no sería ya *el* fuego, sino *todos* los fuegos.

- Derrida, J. (1991) *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Derrida, J. (2001) *Tourner les mots. Au bord d'un* . Paris: Gallimée.
- Didi-Huberman, G. (2012) *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
- Ferrari, G. R. F. (2007) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York: Cambridge University Press.
- Greene, W. Ch. (1918) "Plato's View of Poetry". En *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 29, Department of the Classics, Harvard University, pp. 1-75.
- Gulley, N. (1962) *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Guthrie, W. K. C. (1986) *A History of Greek Philosophy: Plato - The Man & His Dialogues - Earlier Period*. Cambridge University Press, Vol. 4.
- Heidegger, M. (1935) *Einführung in die Metaphysic*. En *Gesamtausgabe*, Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997) *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hendrix, J. (2009) "The Philosophy of Vision of Robert Grosseteste". *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*. Paper 4.
- Hendrix, J. (2012) "Intellect and the Structuring of Reality in Plotinus and Averroes". *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*. Paper 29.
- Jaeger, W. (1955) *Paideia; die Formung des griechischen Menschen*. Band III. Berlin: De Gruyter.
- Janik, D. (2001) "El 'ojo del alma': la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica. Consideraciones inspiradas en Baltazar Gracián". *Revista de Filosofía*, Vol. 25, pp. 117-137.
- Jay, M. (1991) "The Disenchantment of the Eye: Surrealism and the Crisis of Ocularcentrism". *Visual Anthropology Review*, Volume 7, pages 15–38, March.
- Jay, M. (1993) *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Jay, M. (2012) *Refractions of Violence*. New York – London: Routledge.
- Kavanagh, D. (2004) "Ocularcentrism and Its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis". *Organization Studies* 25, 3: 445-64.
- Konstan, D. (2013) "Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin". En Johnson Hodge, C. (Ed.) *"The One Who Sows Bountifully": Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- Kraut, R. (Ed.) (1997). *Plato's Republic. Critical Essays*. New York – Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Lear, J. (Ed.) (1992) "Inside and Outside of the Republic". *Phronesis*, Vol. XXXVII/2, February 1992, pp. 184-215.
- Levin, D. M. (1988) *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*. New York – London: Routledge.
- Levin, D. M. (1993) *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Levin, D. M. (1997) *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Cambridge – London: The MIT Press.
- Lutoslawski, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic*. New York – Bombay: Longmans, Green and Co.
- Merker, A. (2003) *La Vision chez Platon et Aristote*. International Plato Studies Vol. 16, Academia Verlag.
- Mills, C. (2008) *The Philosophy of Agamben*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

- Mohr, R. D. (2006) *God and Forms in Plato - and other Essays in Plato's Metaphysics*. Parmenides Publishing.
- Murray, A. y Whyte, J. (Eds.) (2011). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ovidio (1892). *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha (Germany). Friedr. Andr. Perthes.
- Pesic, P. (2007) "Seeing the Forms". *Journal of the International Plato Society* 7.
- Platón (1986-1988) *República*. Madrid: Gredos, Vol. IV. Traducido por Conrado Eggers Lan.
- Platón (1988) *El banquete*. Madrid: Gredos, Vol. III. Traducido por M. Martínez Hernández.
- Platón (1988) *Sofoista*. Madrid: Gredos, Vol. V. Traducido por N. L. Cordero.
- Prozorov, S. (2014) *Agamben and Politics. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ronchi, V. (1955) *L'Optica: scienza della visione*. Bologna: Zanichelli.
- Ronchi, V. (1983) *Storia della luce: da Euclide a Einstein*. Bari: Laterza.
- Rosen, S. (2005) *Plato's Republic. A Study*. London: Yale University Press.
- Ross, D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*. California: Clarendon Press.
- Santas, G. (2010) *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Smith, M. A. (2015) *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Snell, B. (1975) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Stalley, R. F. (1983) *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell.
- Taylor, A. E. (1908) *Plato*. London: Archibald Constable & Co.
- Taylor, A. E. (1937) *Plato, The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Ugilt, R. (2014) *Giorgio Agamben. Political Philosophy*. Humanities-Ebooks.
- Vlastos, G. (1995) *Socrates, Plato and their Tradition*. En: *Studies in Greek Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1981) *Platonic Studies*. Princeton University Press.
- Warnke, G. (1993) "Ocularcentrism and Social Criticism". En Levin, D. M. (1993) *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Wright, J. H. (1906) "The Origin of Plato's Cave". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 17, pp. 131-142.