

# Logos e imagen: límites y posibles desarrollos del giro icónico. Una revisión de la filosofía de la imagen de G. Boehm y su crítica al logocentrismo

Jorge Benito Torres. Universidad de Valladolid (España)

Recibido 21/11/2024 • Aceptado 25/08/2025

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

## Resumen

Uno de los fenómenos filosóficos más relevantes de nuestra etapa ha sido probablemente el denominado *giro icónico* o *pictorial*. G. Boehm ha encabezado este movimiento en la *Bildwissenschaft* alemana, llevando a cabo una potente hermenéutica del sentido inherente a las imágenes. La aportación de Boehm es conocida también por su célebre crítica al logocentrismo, movimiento propio de la tradición filosófica que ha denigrado históricamente el valor de las imágenes. El pensador acusa el origen de este movimiento en el pensamiento de Platón, sin embargo, en el platonismo tanto la noción de *logos* como la de imagen apuntarán a una experiencia de lo real donde ninguna de ellas se subsumirá al lenguaje o a la discursividad. La complejidad inherente a las distintas expresiones de lo icónico en la obra platónica nos permitirá aproximarnos a una visión simbólica del lenguaje y de la racionalidad. El propósito aquí perseguido será el de hacer ver la urgencia de dichas reflexiones en una clave de lectura que respete su propia significación y extraiga un significado productivo para las filosofías contemporáneas de la imagen.

**Palabras clave:** filosofía de la imagen, Gottfried Boehm, platonismo, *eikon*, *mímesis*, *eikasía*.

## Abstract

**Logos and image: limits and possible developments of the iconic turn. A revision of G. Boehm's philosophy of the image and his critics of logocentrism**

G. Boehm has lead the *iconic or pictorial turn* in the German *Bildwissenschaft*, carrying out a powerful hermeneutics of the meaning incorporated into images. Boehm's contribution is also known for his famous criticism of logocentrism. The thinker accuses the origin of this movement in Plato's philosophy. However, in Platonism both the notion of *logos* and the image will point to an experience of reality neither of them will be subsumed by language or discursivity. The complexity inherent in the different expressions of the iconic in Plato's work will this allow us to approach not only an ontological understanding of the imagen but also a symbolic vision of language and rationality. The goal pursued here will be to show the urgency of these reflections in a reading key that respects their own significance and extracts a productive meaning for contemporary philosophies of the image.

**Key words:** Philosophy of the Image, Gottfried Boehm, Platonism, *eikon*, *mímesis*, *eikasía*.



# Logos e imagen: límites y posibles desarrollos del giro icónico. Una revisión de la filosofía de la imagen de G. Boehm y su crítica al logocentrismo

Jorge Benito Torres. Universidad de Valladolid (España)

Recibido 21/11/2024 • Aceptado 24/08/2025

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

## § 1. Introducción

En su célebre obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty traza una historia del pensamiento occidental a modo de una sucesión de paradigmas filosóficos. A este respecto, el autor afirma que:

Resulta bastante plausible la imagen de que la filosofía antigua y medieval se ocupa de las cosas, la filosofía del siglo XVII al XIX de las ideas, y la filosofía contemporánea ilustrada de las palabras. Pero no debe pensarse que esta secuencia ofrezca tres opiniones contrarias sobre lo que es primario o lo que tiene carácter de fundamento. [Rorty, 1995: 242]

Para Rorty la historia de la filosofía se ha caracterizado por el cambio y sucesión de paradigmas filosóficos que se concatenan y superponen los unos a los otros. De este modo, la filosofía contemporánea se caracteriza en primera instancia por ser una reflexión acerca del lenguaje y de su operatividad en las acciones y actividades humanas. Otros especialistas también han detectado esta originalidad del planteamiento contemporáneo de la filosofía (*v. gr.* Lafont, 1993: 13 y ss.; Corredor, 1999: 17 y ss.) y esta puede ser rastreada incluso en sus diversas ramificaciones: la filosofía lógica del lenguaje, la filosofía pragmática, la filosofía del lenguaje ordinario, la hermenéutica, la filosofía política y los análisis de los discursos de poder, la antropología estructuralista, etc.... Todas estas perspectivas han puesto en el centro de sus reflexiones al lenguaje. Ello nos muestra precisamente la necesidad de atender a los fenómenos lingüísticos como vías de acceso para la comprensión y significación de las formas de vida humanas.

Sin embargo, en la actualidad se ha dado un movimiento filosófico que, apoyándose en esta concepción, ha mostrado la necesidad de atender a las nuevas sociedades desde un paradigma alternativo. Este se caracteriza por darse desde un giro especial, giro que algunos especialistas han denominado «pictorial» (Mitchell, 2009) o «icónico» (Boehm, 2006b: 96). Dicho paradigma ha constituido el marco de una nueva filosofía de la imagen que se ha perfilado en torno a la multidisciplinariedad, lo que pone de relieve la polifonía que alimenta todas sus reflexiones. Desde el punto de vista filosófico, las especialistas (*v. gr.* Ana García Varas, 2012) han señalado que dos son los movimientos más destacables: los estudios visuales estadounidenses, de entre los cuales se destaca el trabajo de W. Mitchell, y la *Bildwissenschaft* alemana, movimiento donde se sitúa la labor de Gottfried Boehm. Estos autores han señalado simultáneamente la necesidad de elaborar una filosofía de las imágenes que se dé al margen del *logos* filosófico entendido como un *logos* lingüístico y discursivo. La caracterización más íntima de este planteamiento estriba en elaborar un «redescubrimiento poslingüístico de la imagen» (Mitchell, 2009: 23). También Boehm ha señalado la necesidad de atender al fenómeno icónico al margen del *logos* discursivo tan típico, según el especialista, de nuestra tradición filosófica. La perspectiva de la filosofía de la imagen se muestra crítica, pues, con toda una lectura de la historia de la filosofía que ha parecido despreciar el valor filosófico de las imágenes. A este respecto, Maurizio Ferraris ha señalado lo siguiente:

La tematización de una hermenéutica de la imagen, en Gottfried Boehm, nacido en 1942, discípulo de Gadamer y profesor de historia del arte en la Universidad de Giessen, inserta, por el contrario, en el canon de la hermenéutica, la idea de una crítica del logocentrismo; a saber, de una crítica de la sistemática y no problematizada traducción de lo visual en lo lingüístico. Una discusión de este tipo forma parte ya, al menos en cierta medida, de la reflexión del siglo XX tanto en Gadamer como en autores como Gehlen, Plessner y Polanyi; sin embargo, ha recibido una reactualización de la nueva discusión a través de la relación entre la dimensión icónica del signo y el sentido lingüístico acordado desarrollada por Derrida en *De la gramatologie* (1967) y por Lyotard en *Discours, Figure* (1969). «Reconocer en la diversidad de la imagen [...] una cualidad característica fue imposible mientras las premisas logocéntricas poseyeron una validez indiscutida. Según esta precomprensión, la imagen cae fuera de la autorrelación del discurso, en una esfera externa opuesta, que trae sólo trazos imperfectos de espiritualidad» (Boehm 1978, 194). Una tematización del estatuto hermenéutico de la imagen tendría, entonces, por fin, no sólo una rehabilitación de lo icónico frente

al pensamiento discursivo, sino también la particularización de un horizonte común que precomprende lo icónico y lo lógico-lingüístico. [2005: 292-293]

Las propuestas de Boehm parten de este modo de una crítica a la tradición filosófica, crítica que él mismo engloba dentro de un *logocentrismo*. Esta perspectiva ha impregnado el pensar filosófico occidental, señala Boehm, desde la tematización que Platón elaboró sobre las imágenes como réplicas o fenómenos de segundo grado con respecto al *logos* discursivo. En la primera parte de nuestro análisis mostraremos el camino propio de Boehm en torno a sus reflexiones acerca del sentido de las imágenes, atendiendo especialmente a su crítica al platonismo. Esta presentación nos permitirá esbozar un estado de la cuestión acerca del valor epistémico y ontológico de las imágenes tanto en la tradición tildada de *logocéntrica* como en la propia *Bildwissenschaft* alemana.

Dichas reflexiones son de una importancia clara especialmente habida cuenta de su conexión con el planteamiento hermenéutico, corriente que ha conformado el itinerario no sólo de la reflexión acerca del lenguaje sino también las raíces filosóficas de Boehm. La relación explícita que podemos encontrar entre los trabajos de Hans-Georg Gadamer y la de Boehm se encuentra justamente en la conexión que este último trazó con los planteamientos de su precedente en los seminarios titulados *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, organizados por el propio Gadamer. En estos encuentros fue el propio Gadamer quien destacó el interés de Boehm por conducir a la hermenéutica filosófica al estudio sobre las imágenes (Boehm, 2006a: 67-68). Tal interés muestra hoy día un protagonismo de suma relevancia en la medida en que las sociedades contemporáneas son comprendidas como sociedades totalmente volcadas en el fenómeno icónico (Baudrillard, 1978). De igual modo, también para el desarrollo de la propia hermenéutica e historia de la filosofía son significativas, en la medida en que especialistas como Beuchot han señalado que «la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse» (2008: 89). Las nuevas antropologías de la imagen (Belting, 2007) hunden sus raíces en esta perspectiva.

Sin embargo, uno de los aspectos más problemáticos de la actual filosofía de la imagen son los presupuestos sobre los cuales se yergue su lectura de la historia de la filosofía. Estas lecturas, que a menudo pecan de un pretendido criticismo, se elaboran sobre una incomprensión de la tematización filosófica sobre las imágenes en ciertas

épocas históricas, como lo es la Antigüedad. Ello ha provocado un cierto olvido de algunos hitos filosóficos en la construcción de una filosofía de la imagen, hitos entre los que se encuentra claramente la tradición platónica y neoplatónica.

Un claro ejemplo de ello lo encontramos precisamente en la lectura que Boehm elabora del platonismo. Frente a su acusación logocéntrica de Platón, demostraremos cómo el problema de la imagen y de la comprensión simbólica es en realidad un pilar de la tradición platónica. Para ello, no sólo nos centraremos en el análisis lingüístico-estructural de los textos donde la noción de *eikon* es un núcleo fundamental de la filosofía platónica y neoplatónica sino que, de igual modo, tendremos en cuenta las actuales aportaciones de distintos especialistas sobre el rol de estas en su ontología. Como veremos en la segunda parte de nuestro análisis, la hermenéutica elaborada por la tradición platónica en torno a la imagen no sólo dibujará una fuerte crítica a la discursividad, sino que orientará al *logos* hacia una dimensión claramente simbólica. En esta actividad, el filósofo será capaz de purificar su imaginación (*eikasía*) a fin de lograr un pensamiento por imágenes que lo habilite a aproximarse a la dinámica figurativa (*mímesis*) propia de la realidad. Todo ello pondrá de relieve la necesidad de recuperar el tratamiento platónico en una clave de lectura que respete su sentido interno y, a su vez, muestre su operatividad en el seno mismo de las filosofías contemporáneas de la imagen. Una de estas filosofías, quizá en la que más claro podemos apreciar esta influencia, será la ontología hermenéutica gadameriana en la cual se dibujará una racionalidad especular que hundirá completamente sus raíces en la ontología (neo)platónica de la imagen. Ello no denigrará el sentido de la lingüística humana, sino que permitirá trazar un ámbito de reflexión<sup>1</sup> acerca de las conexiones y especificidades del lenguaje y de la iconicidad en torno a lo simbólico.

## § 2. El giro icónico en la *Bildwissenschaft* alemana

Como venimos señalando, Gottfried Boehm ha encabezado la célebre *Bildwissenschaft* alemana, protagonista en el giro icónico contemporáneo. El interés de este autor ha girado en todas sus obras en torno a la búsqueda de una *lógica propia de*

<sup>1</sup> Este tema también ocupa un lugar importante en las reflexiones de la hermenéutica tanto de Gadamer como de Paul Ricoeur. Para más información véase Gabriel (2020).

las imágenes. Este interés es sin duda interesante habida cuenta de la notable crítica que el mismo autor elabora a la tradición filosófica bajo los términos de un *logocentrismo*. Como veremos, en la base de esta crítica Boehm encuentra al platonismo como precursor de un rechazo histórico a las imágenes. Este desprecio por lo icónico, gestado en favor de un logos discursivo, es lo que —según Boehm— ha alimentado una desconfianza hacia la imagen que, paulatinamente, ha priorizado a las facultades discursivas, como lo es el lenguaje, frente a las simbólicas. Ello ha reforzado un modelo de racionalidad discursiva que ha terminado por invisibilizar el sentido de lo icónico. Por estas razones, la recepción del platonismo en la *Bildwissenschaft* es fundamental, en la medida en que el sentido de su giro icónico se apoya precisamente en una crítica al paradigma platónico. A fin de comprender esta apoyatura, elaboraremos una aproximación a la teoría de Boehm, especialmente a su noción de *diferencia icónica*. Tras ello, analizaremos en qué sentido el autor construye su filosofía a partir de su crítica al logocentrismo y bajo qué parámetros se orienta su interpretación de la teoría platónica de la imagen.

El pensamiento de Boehm parte, pues, de una confianza en la lógica propia de las imágenes. Esta lógica consistiría justamente en la idea de que las imágenes «tienen un mostrar propio» (Boehm, 2011b: 96) distinto al del lenguaje. Tal dinámica inherente a la iconicidad permite a las imágenes que, a través de ellas, el ser humano pueda atender a la realidad desde su modo más propio de representarse. Así pues, el rol de la imagen no consiste en duplicar lo real sino más bien en permitirnos un acceso determinado a la experiencia del mundo. Esta idea es fundamental en el pensamiento de Boehm pues demarca un espacio de sentido propio para la filosofía y actividad de las imágenes, comprendidas esencialmente desde su función en la historia del arte. La diferencia icónica permite de este modo que alguien sea capaz de atender a lo real asumiendo que «lo icónico reposa sobre una diferencia realizada por el ver, y fundamenta la posibilidad de ver lo uno a la luz de lo otro» (*ibidem*: 90). Esta cualidad icónica de las imágenes es lo que el autor denomina *diferencia icónica*. Dicha apertura habilita a la mirada a atender a la dialéctica constitutiva entre lo presente y lo ausente en las imágenes. Tal denotación de lo ausente en la imagen permite que reconozcamos en ella misma su cualidad más particular: el hecho de que las imágenes son capaces de mostrar esta compleja relación entre lo que se hace presente desde ella misma y aquello

que, simultáneamente, se ausenta. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en obras de arte donde la figura remite siempre a algo figurado que trasciende ontológicamente a la imagen pero que, sin embargo, se hace presente de algún modo sólo y exclusivamente mediante la experiencia icónica. Boehm apela al cuadro —la serie— de la *Catedral de Rouen* de Monet, por ejemplo, para explicar esta lógica de las imágenes. En ella, podemos apreciar cómo el artista procuró captar ciertos elementos meta artísticos —como lo pueden ser el momento del día en el que se pintó el cuadro, el estado físico de la catedral a la hora de representarlo o las tonalidades de la luz en aquel instante— pretendiendo retenerlos en la imagen misma. Lo relevante es que la ausencia de estos elementos sólo nos es comprensible e interpretable desde su figuración en la imagen.

La nota característica de Boehm es precisamente esta confianza en la capacidad deíctica de la imagen, que consiste más bien en ese mostrar propio que se da al margen de cualquier pretensión semántica. Por ende, la diferencia sustancial que este planteamiento presenta frente al modelo hermenéutico tradicional consiste, precisamente, en la relevancia de esta deixis implicada en la imagen. Para Boehm dicha deixis consiste en la apertura que brota desde la dialéctica de lo presente y lo ausente en la imagen y en el juego que ello establece para la mirada del espectador. Belgrano ha considerado, apoyándose en pasajes fundamentales de la obra del autor<sup>2</sup>, que esta capacidad deíctica de la imagen trasciende claramente al modelo lingüístico tradicional en la medida en que el mostrar de la imagen se da por sí mismo sin necesidad de apelar a ninguna propiedad semántica o lógica lingüística preestablecida que signifique tal ser de la imagen (Belgrano, 2021: 167). De este modo, la noción de diferencia icónica reposa sobre una cierta capacidad inherente a las imágenes que consiste en un mostrar, a raíz de un cierto registro material, un nivel de sentido ulterior que se hace presente en ella misma mediante su ausencia. A mi juicio, lo relevante de este planteamiento es el giro ontológico que supone a la hora de comprender el sentido de las imágenes: Boehm no renuncia a esta capacidad ontológica de lo icónico —es decir, a que hablen del ser del mundo, de nuestras experiencias y a que se presenten

---

<sup>2</sup> «La diferencia icónica genera sentido sin decir “es”, abre el acceso a la realidad, la que “se demuestra”, la que “se muestra”. Las imágenes son acontecimientos deícticos, su sentido es el efecto de un orden y una disposición material», (Boehm, 2011c: 174).

como itinerarios de comprensión— pero sí matiza que este mostrar no queda contemplado por el fenómeno lingüístico, fenómeno que significó la sede ontológica de la hermenéutica para su maestro<sup>3</sup>. Sin embargo, como mostraré más adelante, se torna necesario por estas mismas razones acudir de nuevo a la problemática de qué comprendemos por experiencia simbólica y por qué, para las corrientes como el platonismo, en ella el lenguaje también tenía una cierta cabida. Otro ejemplo de ello lo tenemos en la propia tradición hermenéutica contemporánea, en la medida en que la noción gadameriana de *lingüisticidad* es, en realidad, la matriz que abraza las reflexiones del hermeneuta en torno al lenguaje y a la experiencia de la imagen<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Esta cuestión es, no obstante, problemática. Especialistas como Javier Domínguez han sostenido (en 1997) que las sintonías entre la hermenéutica gadameriana y la filosofía de la imagen de Boehm son notables. Sin duda, esto es cierto. Sin embargo, considero que Boehm insiste más que Gadamer en la diferencia entre lingüisticidad e iconicidad y en lugar de encontrar un terreno común este primero procura abordar la diferencia icónica por una vía enteramente no lingüística. Esta cuestión para Gadamer sería impensable, en la medida en que: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en su sentido universal como lenguaje y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la naturaleza e, incluso, de un lenguaje de las cosas.» (Gadamer, 1977: 567).

<sup>4</sup> Un claro ejemplo de ello es el célebre texto de Gadamer titulado «Palabra e imagen» (en Gadamer, 2001). En este texto el autor indaga en la dimensión hermenéutica de la imagen y la palabra y cómo mediante la experiencia simbólica el intérprete es capaz de ponerse a la escucha del sentido inherente a las cosas: «En el arte no preguntamos tanto qué es lo que sale de él o qué es lo que se muestra en él. Sino que decimos “ello” sale. Eso lo decimos tanto en el caso de la imagen como en el caso del lenguaje y de su poder poético. Tenemos en todo ello una experiencia. Ese “tener” una experiencia no significa propiamente que nosotros hagamos algo, sino que algo se nos abre cuando nosotros lo entendemos rectamente. Por tanto, esto no significa en absoluto que, con nuestra lectura, nosotros pongamos algo que no estuviera allí. Sino que leemos sacando algo que estaba allí, algo que, por tanto, sale hacia nosotros.» (Gadamer, 2001: 237). Gadamer continúa reflexionando acerca de la capacidad expresiva y mostrativa de las imágenes y de las palabras y retorna al concepto griego de *aletheia* para exponer precisamente cómo, a través de estas, el sentido «sale fuera, pero el salir fuera tiene una constitución peculiar» (*ib.*: 240). Dicho fenómeno supone un cierto *acontecimiento de sentido* para el hermeneuta. Este no es lugar para debatir en torno al tipo de perspectiva ontológica por la que Gadamer parece abogar en estos pasajes, pero ellos son a su vez matices que nos permiten saborear las tonalidades de su propuesta filosófica. Para Gadamer tanto la imagen como la palabra comparten un rasgo común, una lingüisticidad inherente a lo comprensible, una dimensión simbólica que no puede ser extirpada ni de la una ni de la otra. Por este motivo considero que el *quid* de la cuestión reside en valorar el componente simbólico que ambas comparten y no tanto, quizá, en desterrar uno de los polos. Esto mismo es lo que él recoge del platonismo (1977: 467-468) y del neoplatonismo (1977: 577). Domínguez señala (en 1997) que esta perspectiva también está presente en Boehm, sin embargo, cuesta aceptar esta línea de lectura asumiendo las problemáticas que surgen de la crítica al logocentrismo de Boehm y atendiendo a su fuerte rechazo por la dimensión discursiva del lenguaje.

Volviendo al tema que nos ocupa, para Boehm la lógica de las imágenes se inserta consecuentemente en una fluctuación dada entre la realidad y la imagen, es ahí donde el concepto de diferencia icónica cobra una especial relevancia a nivel ontológico en la medida en que nos señala la capacidad comprensiva de las imágenes. Boehm señala a este respecto que «las imágenes son en cierto modo fijaciones que permiten congelar lo vivo en la materia y volver a revivirlo por medios artísticos» (Boehm, 2011b: 102). La imagen es, pues, una síntesis simbólica de las experiencias de lo real, de sus matices y de su riqueza. Sólo a través de ella el ser humano puede lograr retener algo de su vivencia en algo semejante a una puerta de entrada que invite a otra persona a lograr participar de dicha experiencia. Es así como Boehm explica esta imbricación a raíz del concepto fenomenológico de *horizonte* (*idem*). Para el autor, la diferencia icónica se inserta siempre en movimiento u oscilación inherente a la lógica de la imagen, que provoca que ella misma atienda a un excedente de sentido que la conforma desde su seno más íntimo. Esta oscilación que dinamiza a la iconicidad y permite que en la imagen se exprese algo que la excede pero que, a su vez, sólo pueda ser comprendido desde ella misma. De este modo, la diferencia icónica apunta necesariamente a un excedente ontológico (*v. gr. ib.:* 105) que garantiza su operatividad.

Para que tal lógica de las imágenes tenga lugar, y esta es como señalo la nota característica del pensamiento de Boehm, no es necesaria ninguna cualidad ni facultad lingüística del intérprete. Dicho en palabras del autor:

La crítica del lenguaje restituye a las imágenes que hay tanto en nosotros modo en el habla cotidiana sus derechos fundacionales y su función de mostración, y defiende que son las evidencias intuitivas e icónicas las que ayudan al lenguaje a realizar sus posibilidades del lenguaje. [Boehm, 2011b: 98]

Boehm es claro a este respecto al señalar que el sentido de esta lógica de las imágenes «no es predicativo y no le precede ningún *logos* lingüístico» (*ib.:* 105) y que, consecuentemente, la diferencia icónica se centra más bien en un mostrar que es percibido y no comunicado. Dicho en palabras del autor, «me gustaría demostrar que la lógica de las imágenes no es predicativa, es decir, que no se constituye a partir del modelo de la proposición u otras formas lingüísticas: no se realiza al hablar, sino al percibir» (*ib.:* 87).

Esta idea sienta las bases para un doble proyecto: en primer lugar, Boehm considera que a partir de este punto es viable elaborar un análisis y una crítica al logocentrismo de la tradición filosófica, en segundo lugar y a raíz de este ejercicio, el autor estima necesario desarrollar dicha lógica de las imágenes bajo una filosofía capaz de trascender los márgenes del logocentrismo.

Este primer escalón del proyecto de la *Bildwissenschaft* queda orientado completamente hacia una lectura del platonismo en la cultura e historia de la filosofía occidental. La incompreensión que ha acarreado el platonismo en torno a las imágenes, para este autor, ha provocado que la lógica de las mismas haya quedado oculta bajo el logocentrismo. Como hemos podido comprobar, para Boehm la lógica de las imágenes no se agota en la discursividad o lingüisticidad humanas (*id.*). Ella consiste más bien en una cualidad inherente a las imágenes que consiste en un cierto mostrar o hacer ver que apela de forma activa a la percepción del espectador. Así pues, el problema del logocentrismo ha sido precisamente el de desatender a esta cualidad icónica en favor del lenguaje.

Boehm considera que este logocentrismo se ha instaurado en la tradición filosófica desde el destierro de Platón a las imágenes en favor de un *logos* discursivo. Esto es así hasta tal punto que, para el autor, Platón defendió que cualquier actividad icónica podía ser subsumida al nivel del discurso y del lenguaje. Así pues, «sean cuales sean los logros de las imágenes, solo pueden ser aprehendidos de modo fiable mediante un determinado uso del lenguaje» (Boehm, 2011b: 93). La noción de imagen que se dibuja en manos de Platón se da, para nuestro autor, bajo el manto de una sospecha profunda acerca de su capacidad epistémica y ontológica. Ello es así hasta tal punto que la imagen culmina su recorrido asumiendo su rol como copia de lo real. Para nuestro autor, la noción de *logos* es, pues, la culpable de este destierro de la imagen en el planteamiento platónico y la razón de ser de esta sospecha. Esto se debe a que Boehm lee la noción de *logos* únicamente desde su dimensión o proyección lingüística, dimensión capaz de explicitar el sentido de copia de la imagen. En este ejercicio la diferencia icónica y la lógica de la imagen quedan completamente anuladas. Para Boehm tal movimiento realizado por Platón «desplaza la imagen sin ningún miramiento en beneficio del carácter vinculante de la palabra» (*ib.*: 94). El logocentrismo instaurado de este modo ha acompañado, para nuestro autor, a la

historia de la filosofía como si fuera su sombra, sembrando una perpetua reticencia a las imágenes.

Sin embargo, esta lectura presenta graves problemas hermenéuticos relativos a la comprensión de la imagen en el platonismo. Por lo tanto, se hace necesario que nos replanteemos los términos bajo los cuales Boehm elabora su lectura de la filosofía platónica de la imagen y de la propia noción de *logos*. Ello se debe, en primera instancia, a la complejidad inherente al pensamiento antiguo especialmente en lo relativo a nociones tan delicadas como lo son las de imagen y logos. Pues si bien es cierto que Platón da cuenta de un tipo de imágenes (*ειδωλον*) que se nos presentan al modo de un simulacro o fantasma (*φάντασμα*), es el propio pensador quien reflexiona acerca de una cualidad icónica o simbólica presente en las imágenes (*εἰκων*). Este tipo de imágenes no son una copia de lo real, sino que se postulan como el itinerario más íntimo del alma para su comprensión.

La especificidad de esta noción de *eikon* reside, pues, en su capacidad ontológica y epistémica, que se abraza al alma a fin de guiarla por el conocimiento del mundo. En este sentido, la imagen preservará un *logos* propio que no se agotará en la dimensión lingüística y dianoética del alma, sino que más bien quedará orientada hacia una actividad específicamente icónica y simbólica de corte ontológico. En este nivel, la noción de *logos* se resignifica más allá del orden discursivo e invita a otro tipo de visión (Plat. *Rep.* 511d-e), donde se torna operativa una concepción simbólica de la racionalidad. Por estas razones, en este plano el lenguaje también funcionará simbólicamente y la propia noción de *logos* aunará en sí misma de una forma especial a la sensibilidad y a la imaginación, facultades que junto a él se ven purificadas a través de la actividad mimética que las imágenes comparten con el alma. Así pues, urge que revisitemos estas cuestiones en la medida en que la lectura de Boehm se topa estas cuestiones relativas a la comprensión de las nociones de *logos* y de *eikon*. Si logramos mostrar la interconexión de estas dos desvelando así su vinculación ontológica en el seno del planteamiento platónico, la crítica al logocentrismo caerá por su propio peso justamente porque ni la noción de *logos* se agotará en el plano discursivo ni la noción de *eikon* se comprenderá únicamente desde su sentido simulativo. A su vez, ello nos invitará a volver a atender, nuevamente, a la comprensión del lenguaje en el platonismo, pero desde una óptica radicalmente distinta.

### § 3. Una hermenéutica de la imagen en la filosofía platónica

#### 3. 1. Ontología y epistemología de la imagen

La comprensión de la imagen en el platonismo atraviesa toda su propuesta y abraza cada ámbito de su filosofía. Los diversos pasajes de la obra platónica en los que esta concepción se hace manifiesta nos hacen ver la interconexión que hilvana todo su planteamiento. El punto de partida de Boehm a la hora de elaborar su lectura de esta cuestión parte de la distinción entre la imagen y la dimensión lingüística del logos (Boehm, 2011b: 94). El supuesto hiato dado entre ambas conduce al autor, tal y como hemos comprobado anteriormente, a interpretar que para Platón la noción de imagen se agota en la idea de copia o apariencia. Este es, por lo tanto, el primer escalón al que debemos enfrentarnos para comprobar si realmente la noción platónica de imagen no tiene algo más que revelar. Para ello no sólo hemos de andar tras la escucha de los textos, sino que debemos atender con precisión a cómo en ellos las diversas facetas estructuran obra a obra u autor tras autor una filosofía de la imagen<sup>5</sup>. Tras ello, deberemos comprobar de igual modo si la noción de *logos* se agota ciertamente en el plano discursivo de la razón, es decir, en el lenguaje y la representatividad, y si realmente no tiene ninguna vinculación ulterior con la noción de imagen.

Un pasaje iluminador que puede servir de base para nuestras reflexiones lo encontramos en el *Sofista*. En esta obra, un extranjero dialoga con Teeteto acerca del valor filosófico del discurso y de las imágenes, problematizándolo en torno al quehacer de la sofística. Llegado a un punto, Platón señala lo siguiente:

EXTRANJERO.— ¿No será justo llamar figura [*εἰκόνα*] al primer tipo de imitación, pues se parece al modelo?

TEETETO.— Sí.

EXTR.— ¿Y esta parte de la técnica imitativa [*μιμητικῆς*] no deberá llamarse tal como antes dijimos, figurativa [*εἰκαστικήν*]?

<sup>5</sup> Ciertamente como bien señala Teisserenc (en 2010: 152 y ss.) desde el platonismo se da cuenta de muchos tipos diversos de imágenes: verbales, discursivas, simulativas, simbólicas, ontológicas, etc... La complejidad del tema abraza de esta forma toda su propuesta filosófica e invita a una reflexión cuidadosa del tema, pues tal y como aquí señalamos la comprensión de la imagen toca los nervios más íntimos de toda esta tradición, llegando incluso a vertebrar al neoplatonismo.

[...]

EXTR.— ¿Y esta parte no es la mayor, no sólo de la pintura, sino también de la técnica imitativa en general?

TEET.— ¿Y cómo no?

EXTR.— Para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias [φάντασμα], ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa [φανταστικήν]?

TEET.— Completamente.

EXTR.— He aquí, entonces, las dos formas de técnicas de hacer imágenes [εἰδωλοποιικής]: la figurativa y la simulativa. [Sof. 236a-c]<sup>6</sup>

En este fragmento, Platón establece una clara distinción entre dos tipos de actividades icónicas o técnicas de hacer imágenes (εἰδωλοποιικής): una de ellas atiende a la imagen como apariencia o simulacro (φάντασμα) y otra, por el contrario, lo hace desde su naturaleza eminentemente icónica o simbólica (εἰκόνα). Platón establece un juego semántico entre estos dos términos que, ciertamente, se perfila de manera dinámica a lo largo de sus obras. Para el autor, la imagen (εἶδωλον) puede ser comprendida como apariencia o simulacro (φάντασμα) o entenderse desde otro ángulo distinto y, de hecho, contrapuesto, más bien como imagen o figura (εἰκων). Como señala Néstor Luis Cordero (en Platón, 1988a: 381, n. 101), en muchos casos Platón utiliza indistintamente los términos εἶδωλον y εἰκων de ahí la necesidad terminológica de elaborar una distinción en la traducción entre ambos términos. Sin embargo, Cordero decide traducir indistintamente ambos términos como «imagen», salvo en aquellos pasajes donde se hace necesario elaborar una distinción más precisa. Es en estos contextos donde el especialista traduce el término εἰκων como «figura» y el de εἶδωλον como «imagen». En esta misma línea, traduce el término φάντασμα como «apariencia» o «simulacro». Este es, en realidad, el término que se diferencia de los otros dos precisamente por el tipo de experiencia de la imagen que conlleva.

A fin de ganar rigor heurístico, basta con señalar que, para Platón, únicamente la noción de imagen (εἰκων) invocará una conexión clara con los principios, en la medida

<sup>6</sup> «ΞΕ.— Τὸ μὲν ἄρα ἕτερον οὐ δίκαιον, εἰκός γε ὄν, εἰκόνα καλεῖν; / ΘΕΑΙ.— Ναί. / ΞΕ.— Καὶ τῆς γε μιμητικῆς τὸ ἐπὶ τούτῳ μέρος κλητέον ὅπερ εἶπομεν ἐν τῷ πρόσθεν, εἰκαστικήν; / [...] / ΞΕ.— Οὐκοῦν πάμπολυ καὶ κατὰ τὴν ζωγραφίαν τοῦτο τὸ μέρος ἐστὶ καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικήν; / ΘΕΑΙ.— Πῶς δ' οὐ; / ΞΕ.— Τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἄρ' οὐ φανταστικὴν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιμεν; / ΘΕΑΙ.— Πολύ γε. / ΞΕ.— Τούτῳ τοίνυν τῷ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικής, εἰκαστικήν καὶ φανταστικήν.»

en que mantendrá una capacidad simbólica y unitiva, lo que planteará una clara diferencia con el simulacro (*φάντασμα*). Esta diferenciación ha sido detectada por muchos especialistas (*v. gr.* Rosen, 1983; Delgado, 2016). Más adelante atenderemos con más precisión dicha capacidad simbólica, pero primeramente es necesario atender a la diferencia lingüística y semántico-estructural de tales términos y a su uso en las obras platónicas.

Un pasaje donde encontramos una diferencia lingüística y conceptual explícita entre estas nociones es en el mismo *Sofista*. En él, Platón reflexiona en torno a las tesis parmenídeas señalando que ellas afectan a la comprensión de términos como «imágenes, figuras, imitaciones y simulacros» (*εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων*) (*Sof.* 241c). En este tipo de textos es claramente necesario distinguir, tal y como hace Cordero, entre la noción general de imagen (*εἶδωλον*), la de figura (*εἰκόνων*), la de imitaciones (*μιμημάτων*) y, finalmente, la de simulacros (*φαντασμάτων*). Platón no pretende enumerar sin más estas experiencias, sino que esta nos invita a valorar una diferencia semántica y filosófica implicada en la experiencia de cada una de ellas. De este modo, la vivencia general frente a lo icónico (*εἶδωλον*) se precisa mediante el tipo de actividad imitativa (*μίμησις*) que se ve implicada en ellas, esto es lo diferencia a la imagen (*εἶκων*) del simulacro (*φάντασμα*).

A causa de ello se hace necesario atender a la cuestión relativa a la traducción de este tipo de pasajes porque ponen de relieve, justamente, cómo el propio Cordero se ve en la necesidad de diferenciar claramente ambas actividades, a causa de su distinción en relación a la ontología platónica. Volviendo al pasaje anterior, vemos cómo Cordero tradujo «*τὴν δὴ φάντασμα ἀλλ' οὐκ εἰκόνα ἀπεργαζομένην τέχνην ἄρ' οὐ φανταστικὴν ὀρθότατ' ἂν προσαγορεύοιμεν;*» (*Sof.* 236c) por «para esta técnica que no produce imágenes, sino apariencias, ¿no sería correcto el nombre de técnica simulativa?». Tal lectura pone de relieve la incapacidad de ciertas imágenes para acceder al sentido de lo real y para expresarlo, siendo así meros simulacros (*φάντασμα*) desprovistos de toda capacidad epistémica y ontológica. Lo relevante es que en estos simulacros la realidad es solo percibida y experimentada fenoménicamente, a modo de apariencias. El alma pasa a imitar la lógica de estos simulacros y a replicar su proceder en la experiencia cotidiana, orientando su actividad interna hacia una desconexión entre ella misma y el mundo. En contraposición a ello,

Platón destaca otro tipo de imagen (εἰκων) que sí tiene una capacidad ontológica en tanto que su actividad imitativa es capaz de hacernos comprender y participar del sentido de lo real. Ello es así gracias a que la imagen guarda un orden de semejanza con su modelo, lo figura y lo re-presenta en la experiencia de quien la percibe (Flórez, 2012: 363). Es relevante, en este punto, dar cuenta de que Cordero traduce como «modelo» el término «ὄν» que Platón utiliza para dar cuenta precisamente de que es la imagen, y no el simulacro, la única capaz de expresar el ser de real. Es el *eikon*, por ende, la imagen capaz de expresar una cualidad inteligible como principio común dado entre ella misma y el alma. En esta participación se encuentra la comprensión de lo real como imagen y expresión de los principios.

Considero que este pasaje nos sitúa ante una hermenéutica precisa de los términos que encontramos operando en el platonismo. La relación lingüística que encontramos entre las nociones de *eikon* y *phantasma* en tanto que productos de técnicas opuestas de hacer imágenes (εἰδωλοποιικῆς) nos hacen detectar una consciencia por parte de Platón del posible potencial filosófico, pedagógico y expresivo de las imágenes. El verdadero punto de interés de esta cuestión en el pensamiento platónico no radica en el mero hecho de atender a las imágenes como *eikones* sino en apreciar la ambivalencia vital en la que estas nos introducen. Así como hay un tipo de imágenes capaces de acompañarnos en la comprensión de lo real, existe otro tipo de imágenes incapaces de hacerlo, pero sí de generar simulacros de aquello, sumiendo de este modo al alma en una suerte de simulación. Platón no rechaza sin más ni a los simulacros ni a las apariencias, sino que incide en una cuestión eminentemente fenomenológica: los simulacros abogan por una actividad específica que precisamente por su potencial mimético son capaces de arrastrar al alma y de hacerla habitar el mundo de un modo desvaído. Ello multiplica las pasiones y los apetitos de forma desordenada y quiebra el cuidado del alma. En contraposición a esto, la capacidad ontológica y epistémica de la imagen nos permite encontrar en su actividad más propia, en su *mímesis eikástica*, una senda donde ella logra indudablemente tomar un protagonismo en la vida filosófica.

Por estas razones, hemos de acotar esta cuestión relativa a la experiencia de la imagen desde la noción de *mímesis* presente también, pero no únicamente, en el *Sofista*. Platón señala que «la imitación [μίμησις], en efecto, es un cierto tipo de producción

[ποίησις], si bien decimos que produce imágenes [εἰδώλων] y no realidades individuales» (Sof. 265b)<sup>7</sup>. En pasajes como estos podemos palpar la íntima relación que Platón encuentra entre la *mímesis* y la *poiesis* en tanto que actividades imitativas y productivas de realidades. Piñero Moral ha sabido atender a esta cuestión apropiadamente señalando que «la clave de bóveda es que [la] *mímesis* es una actividad» (Piñero Moral, 2020: 31). En este sentido, toda *poiesis* debe basarse en una *mímesis* de algún tipo, no por no realizar ningún fin más allá de sí misma —pues toda *poiesis* es generativa y creadora—, sino porque toda creación imita en algún sentido al modelo eidético al que tiende. Por esta misma razón el especialista continúa señalando que «la *mímesis* 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)» (*id.*).

El *quid* de la cuestión se halla, a mi juicio, en valorar correctamente el tipo de *mímesis* implicada en cada experiencia de la imagen, ya sea una *mímesis* fragmentaria como la que acarrea el simulacro o una *mímesis* unitiva como a la que invita el *eikon*. Lo relevante es que, como se ha señalado, atendamos a la *mímesis* como una actividad ontológica susceptible de orientar al alma hacia el conocimiento de lo real y la autocomprensión. En este sentido, la realidad será entendida como una constante figuración de los principios y la imagen será, entonces, el ámbito mediador entre lo expresado en ella y su propia expresión. *Grosso modo*, podemos sostener que para un platónico la experiencia del mundo siempre se dará a raíz de una experiencia simbólica. Así pues, un pasaje donde podemos encontrar de nuevo esta idea es el siguiente:

EXTRANJERO.— Vienen luego las imágenes [εἰδωλα] de cada una de estas cosas, no las realidades, producidas mediante un artífice divino.

TEETETO.— ¿Cuáles?

EXTR.— Las de los sueños y todas las ilusiones [φαντάσματα] que, durante el día, se producen, como suele decirse, espontáneamente: tanto la sombra que surge de la oscuridad por obra del fuego, como ese doble [διπλοῦν] que se aparece cuando la luz propia y la ajena —que proviene de cosas brillantes y listas, confluyendo en un mismo punto, origina una forma que produce una sensación inversa a la que nos tenía acostumbrados la visión anterior.

<sup>7</sup> « Ἐ γάρ που μίμησιςποίησις τίς ἐστίν, εἰδώλων μέντοι, φαμέν, ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἐκάστων».

TEET.— Estas son, entonces, las dos obras de la producción divina: la cosa misma y la imagen [εἶδωλον] que acompaña a cada cosa. [Sof. 266c]<sup>8</sup>

En este fragmento Platón señala una doble actividad que sustenta la dialéctica de la imagen: por un lado, la actividad de lo real es comprendida como una producción de lo divino que produce «la cosa misma», por el otro, dicha producción se ve acompañada siempre por la imagen de cada una de estas entidades producidas. El valor de esta aportación reside, a mi juicio, en atender a cómo el filósofo articula esta comprensión de la imagen en torno a las actividades miméticas referidas. Dicho entramado se hilvana mediante las nociones de *eikon*, *mímesis*, *ser*, *no-ser* y *simulacro*. La importancia de este fragmento radica en que Platón está imbricando explícitamente las nociones de *eidolon* y de simulacro y, a la par e implícitamente, las de *eikon* y ser. La producción de la cosa misma será entendida como una producción simbólica o figurativa, que entiende a la imagen como sede de los procesos generativos de lo real. Por otro lado, las representaciones alejadas de esta dinámica serán comprendidas bajo un ámbito simulativo.

70

A mi juicio, uno de los términos fundamentales para comprender tal diferenciación entre la noción de imagen y la de simulacro se encuentra precisamente dado mediante el uso del término *διπλοῦν*. Este término mienta precisamente una actividad mimética que pese a dualizarse siempre se mantiene unida de algún modo. A este respecto, en su espléndida obra titulada *Langage et imagen dans l'oeuvre de Platon*, Teisserenc traduce el término *διπλοῦν* como «*spéculaire*» (2010: 102). Esta traducción me parece completamente acertada porque atina en el criterio hermenéutico que nos habilita a la comprensión de la diferencia entre la imagen y el simulacro en la concepción platónica. Si el simulacro se entiende como una imagen desconectada de sus principios, inerte a nivel epistémico pese a ser capaz de condicionar la conducta y experiencia humanas, por otro lado, la imagen se comprende como una expresión uni-múltiple de lo inteligible y divino. En este sentido, mientras que en el simulacro la actividad mimética

<sup>8</sup> «ΞΕ.— Τούτων δέ γε ἐκάστων εἶδωλα ἀλλ' οὐκ αὐτὰ παρέπεται, δαιμονία καὶ ταῦτα μηχανῆ γεγονότα. / ΘΕΑΙ.— Ποῖα; / ΞΕ.— Τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ' ἡμέραν φαντάσματα ἀντοφυῆ λέγεται, σκιὰ μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἥνικ' ἂν φῶς οἰκεῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεία εἰς ἐν συνελθόν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζεται. / ΘΕΑΙ.— Δύο γὰρ οὖν ἐστὶ ταῦτα θείας ἔργα ποιήσεως, αὐτὸ τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον ἐκάστω.»

queda completamente orientada hacia la multiplicidad y desgajada de sus principios, en la imagen sí encontramos una posible función unitiva que, dándose desde su naturaleza mediadora y dual, no termina nunca por volcarse completamente en el plano fenoménico. La diferencia radica, pues, en el tipo de desconexión que se da en esta dualidad: el simulacro quiebra la armonía entre ella y la multiplica mientras que, en contraposición a esto, la imagen vincula dicha dualidad en vistas a una actividad unitiva.

La imagen (*εἰκων*) se torna de este modo un mediador por antonomasia en el platonismo en la medida en que solamente ella es capaz de activar esta dinámica, expresando así su sentido inteligible más propio en el orden de lo que es incluso desde el plano sensible<sup>9</sup>. La función primordial de la imagen es entonces especular en la medida en que el reflejo emanado de la actividad icónica o simbólica no es distinto de aquello que constituye la imagen misma y la trasciende. En la imagen el alma se encuentra a sí misma porque se contempla más allá de su reflejo, vinculada a su naturaleza inteligible. Llegados a este punto, la distinción entre *mimesis eikástica* y *mimesis phantastiké* va a ser, pues, fundamental (cf. Flórez, 2012). Ciertamente, como señala Boehm, aquí la noción de *logos* va a ocupar un lugar central, si bien también va a ser necesario que revisemos qué dimensión del *logos* y qué comprensión del mismo es la que habilita esa senda simbólica de la experiencia humana.

En el pasaje anteriormente citado (*Sof.* 266c), Platón señala que el *eikon* es aquella imagen capaz de reproducir de algún modo *lo que es* (*ὄν*). Este término se refiere sin duda alguna a su noción de inteligibilidad que conforma, para Platón, la actividad más íntima y específica de todo aquello que existe. Aquello que las cosas del mundo, las ideas imaginadas y los distintos ámbitos de lo real tienen en común es que expresan la cualidad de ser. En este sentido, si el alma humana puede pensar lo real es gracias a que ello mismo exhibe la cualidad de ser inteligido. Este rasgo no es, para Platón, una cuestión que ponga sujeto alguno, sino que se expresa en la vida misma de todo aquello que existe. Dicha idea de inteligibilidad que dinamiza toda la concepción

<sup>9</sup> A este respecto Delgado señala que «se puede concluir que, a pesar de que la imagen y el plano sensible poseen un rango inferior a la realidad del original y del plano inteligible, el primero puede suscitar el pasaje al segundo y, por consiguiente, conducir al conocimiento en el sentido enfático que este término posee en la filosofía platónica» (Delgado, 2010: 146). Pienso que, para Platón, este itinerario puede lograrse mediante la imagen si el alma en que ella se representa queda previamente orientada a la dialéctica entendida también como un arte de lo simbólico.

platónica de la realidad, y sin duda alguna la hace auténtica, queda completamente vinculada a la noción de *logos*. Es en este punto donde la imagen (*εἰκων*) puede tornarse especular y habilitar, por ende, un determinado itinerario epistémico y catártico para el alma. Solamente así la imagen es capaz de acompañar al alma, guiándola por el *logos* de lo real, adonde quiera que la conduzca (*Rep.* 394d). De lo contrario, el alma únicamente puede contar con simulaciones de lo real que no poseen ninguna capacidad unitiva, sino que solamente son capaces de multiplicar y dividir al alma, a las pasiones y al *logos* mismo.

Esta cuestión es, por lo tanto, de capital importancia si queremos atender a la ontología de la imagen que Platón nos presenta en su obra, especialmente en el *Sofista*. Aproximadamente, desde el *Sof.* 240a hasta el *Sof.* 240e, el filósofo reflexiona sobre la naturaleza de las imágenes y señala, en retiradas ocasiones (*v. gr.* *Sof.* 240c), su extraña e insólita forma de ser. La razón de ello la encontramos en cómo el autor comprende la actividad icónica: por un lado, la imagen «no es de un modo verdadero» (240b12) pero sí «existe» (240b). Esta aparente aporía sitúa a la imagen en un terreno movedizo que provoca que su ser oscile y se dinamice entre aquello que es, es decir, lo inteligible, y el ámbito de la expresión icónica que se valora desde su fenomenicidad sensible. Aquí se perfila la imagen como mediadora entre el plano del ser y las realidades que son comprendidas a través de él. En este sentido, Platón no sólo atribuye a la imagen un cierto rango ontológico, sino que la valora desde un tipo específico de cualidad simbólica: la imagen es capaz de conducir al alma desde los fenómenos del mundo, que son comprendidos como sus propias figuraciones, hasta el sentido inteligible más íntimo y propio del ser de la imagen. Por ende, la imagen es siempre una mediadora y una guía para el alma, quien puede apoyarse en esta a fin de lograr una comprensión más honda de aquello que es. Dicha actividad simbólica es asimilada por Platón mediante varias características esenciales que conforman la forma de ser de la imagen y es en este punto de se ubica su cualidad especular. Un pasaje que revela estas ideas lo encontramos en el *Fedro* al comentar Platón la experiencia contemplativa y el tipo de arte del giro que la acompaña:

De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco

claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes [τὰς εἰκόνας], intuir el género de lo representado [τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος]. [Fedr. 250b-c]<sup>10</sup>

Este fragmento es muy explicativo en la medida en que comprendamos el juego semántico que Platón establece aquí entre las nociones de imagen y la capacidad representativa del alma capaz de apoyarse en ellas a fin de lograr una cierta contemplación y unión con lo divino. El término empleado por Platón para referirse a esta cualidad es el verbo εἰκάζω que mienta la capacidad de representarse algo mediante una imagen. Como bien señala Santa Cruz (en 2013: 8), Platón usa en muy contadas ocasiones este término, sin embargo, la especialista señala que «Platón seguramente lo emplea para conservar la correspondencia con (los) εἰκόνες» (*id.*). Esta representación mediante la imagen no es, pues, una *mimesis phantastiké* en la medida en que la imagen no es distinta de aquello que se expresa en ella y que, trascendiéndola ontológicamente, la constituye desde sus entrañas. Platón alude en este pasaje a un tipo específico de *mimesis* inherente a la actividad del alma que es capaz de sintonizar de algún modo con el *logos* expresado en la imagen, lo que en última instancia trae a escena a la noción de *mimesis eikástica* presente en el *Sofista*. Podemos, por ende, señalar algunas características fundamentales de la concepción platónica de la imagen.

En primer lugar, el ser de la imagen es, como acabamos de comprobar, un ser fronterizo, liminar y mediador. La cualidad ontológica específica de la imagen no es, por lo tanto, que ella sustituya a lo real mediante su representación, sino que Platón señala más bien la cualidad mediadora de la imagen y la necesidad que tiene el ser humano de habitar entre ellas, de habérselas con ellas. En esta dinámica, la imagen pasa a ser comprendida por el filósofo como un espacio fronterizo donde «el no-ser está entrelazado con el ser mediante una combinación de este tipo» (*Sof.* 240c)<sup>11</sup>. Esta naturaleza mediadora de la imagen emana directamente de la concepción de la ontología platónica. Si bien la imagen es siempre ella misma, es precisamente por la cualidad simbólica y analógica por lo que encontramos en la imagen una expresión de algo que ella misma no es (*Sof.* 240b15). A este respecto, Cordero señala que la imagen

<sup>10</sup> « Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.»

<sup>11</sup> «Οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκότως.»

se inserta entre «el ser real que deriva de la identidad y el no-ser relativo que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen no es» (Cordero en Platón, 1988a: 397). El modo de ser mediador y relativo de la imagen le permite abrazar la dinámica constitutiva de lo real y mantener en el proceso icónico todo el sentido inteligible que ella misma es capaz de expresar. La imagen comunica y expresa tal sentido del mundo según la potencia y medida que ella misma alberga, garantizando que todo encuentre su plenitud y lugar en el mundo. La dinámica simbólica de lo real que se dibuja en el platonismo en torno a la noción de *eikon* permite encontrar en este un mediador ontológico que no sólo expresa y declara el sentido de lo divino, sino que, más aún, organiza y acompaña a la realidad en su proceso constitutivo. Este proceso simbólico de lo real queda expuesto en el *Timeo*, obra en la que Platón señala que:

Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad [*εἰκῶ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι*] y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna [*αἰώνιον εἰκόνα*] que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo. [*Tim.* 37d]<sup>12</sup>

74

En este sentido, llegamos a la segunda gran característica de la imagen en la concepción platónica. Esta característica va a ser central para el desarrollo del neoplatonismo<sup>13</sup>, pues consiste precisamente en que aquello que la imagen expresa es siempre comprendido por Platón como una *donación sin merma* alguna. *Grosso modo*, la naturaleza mediadora y organizadora de la imagen permite a Platón encontrar en ella el espacio de la expresión misma de lo inteligible y del primer principio. Algunos autores como Giorgio Colli (en 1996) han valorado esta dimensión dinámica y comunicativa de los principios presente en el pensamiento griego y han hablado consecuentemente de una *filosofía de la expresión*.

<sup>12</sup> «Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκῶ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.»

<sup>13</sup> Para atender a la cuestión de la imagen en el neoplatonismo véase: Aubin (1953); Hermoso Félix (2011 y 2014).

De este modo, podemos sostener, tal y como se apunta a modo de conclusión en el *Sofista*, la existencia de una filosofía de la imagen que atiende a una distinción clara entre dos tipos de mimesis productivas de imágenes. La primera, la *mimesis phantastiké*, queda para Platón siempre orientada al plano de la ignorancia y de la ilusión, lo que hunde a la imagen en la incomprensión y la vislumbra meramente como simulacro (*φαντάσματα*). Esta es la naturaleza más propia del sofista, pues este es incapaz de comprender el potencial simbólico y epistémico del discurso y de la imagen. En contraposición a esta postura, Platón señala un tipo de actividad específica de la imagen comprendida, ahora sí, como símbolo y expresión de los principios en el plano fenoménico. Esta es la denominada *mimesis eikástica*, actividad orientada al aspecto ontológico y divino de lo que es. Únicamente este tipo de actividad mimética<sup>14</sup> es capaz de acompañar al alma en la organización y cuidado de sí a fin de lograr la autocomprensión. La filosofía y la comprensión de la imagen en el platonismo no es, pues, algo secundario, sino que funciona como eje de ruta para toda su propuesta en la medida en que se comprenda este valor tanto ontológico como epistémico de las imágenes. De igual modo, se torna imposible agotar la filosofía de la imagen aquí planteada bajo la sombra de las copias y los simulacros, pues el *logos* de la imagen parece invocar, una y otra vez, una dimensión simbólica del mundo y de la experiencia humana.

### 3. 2. Logos, lenguaje e imagen

Teniendo en cuenta el diálogo que Boehm entabla con Platón, llegados a este punto una pregunta legítima es precisamente cuál es la función del *logos* en tal filosofía de la imagen. Para Boehm, el *logos* es siempre, en esta concepción antigua, un *logos* discursivo, lo que imposibilita a Platón a atender a un *logos* propio de las imágenes dado allende el ámbito de la discursividad. Teniendo presente esta lectura

---

<sup>14</sup> Piñero Moral explica perfectamente esta cuestión del siguiente modo: «No se trata de enmascarar el peso de lo real ni de desvirtuar ni de engañar, sino de crear un nuevo acceso a la realidad, de abrir una nueva vía. La ventaja de la mimesis es que aligera el lastre de lo físico y hace aterrizar lo metafísico. La mimesis nos permite habérmolas con lo real de otro modo, un modo en el que es posible hablar, llorar, reír, volar... y todo al mismo tiempo, como cuando vemos un episodio de los dibujos animados del Coyote y el Correcaminos, donde la dureza y la crueldad se entreveran con la sencillez y la ligereza de la velocidad» (Piñero Moral, 2020: 32).

contemporánea, es necesario que revisemos dichas ideas en la propia obra platónica y que atendamos a si ciertamente «sean cuales sean los logros de las imágenes, solo pueden ser aprehendidos de modo fiable mediante un determinado uso del lenguaje» (Boehm, 2011b: 93) y si verdaderamente Platón «desplaza la imagen sin ningún miramiento en beneficio del carácter vinculante de la palabra» (*ib.*: 94). Si esto no fuera así, entonces sería realmente complicado entender un logocentrismo en el platonismo al modo en que algunos pensamientos contemporáneos<sup>15</sup>, tales como la *Bildwissenschaft* alemana, lo han querido comprender. Más aún, podríamos entender que el platonismo es, en realidad, una de las primeras filosofías de la imagen.

Sin embargo, tal y como hemos planteado hasta ahora la filosofía platónica de la imagen, esta lectura contemporánea parece caer por su propio peso, especialmente si atendemos a las conexiones que Platón establece entre *logos* y *eikon*. Cordero señala que «si bien el problema de las imágenes es de por sí bastante complejo, la dificultad se acrecienta cuando se trata, como en el caso del sofista, de “imágenes verbales”» (Cordero en Platón, 1988a: 382). Esta expresión es empleada por Platón en el *Sofista* para referirse a un tipo específico de representaciones lingüísticas cuya *mímesis* es eminentemente icónica pero se halla de algún modo vinculada al lenguaje. En palabras del autor:

EXTR.— ¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objetos los razonamientos o no podría suceder que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras [εἰδῶλα λεγόμενα] de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo? [*Sof.* 234c]<sup>16</sup>

<sup>15</sup> No obstante, señalo que esta idea del logocentrismo no ha sido únicamente defendida por la ciencia de la imagen alemana, sino que otros pensadores posmodernos la han encontrado en la tradición filosófica occidental. Algún otro ejemplo de ello lo encontramos también en el pensamiento de Derrida en obras como *De la gramatología*. Considero que este tipo de lecturas son realmente arriesgadas si queremos aplicarlas al pensamiento antiguo, en la medida en que su concepción de la racionalidad y del lenguaje no responden ni a un tipo de racionalismo moderno ni a una suerte de idealismo o logocentrismo.

<sup>16</sup> «Περὶ τοὺς λόγους ἄρ' οὐ προσδοκῶμεν εἶναι τινα ἄλλην τέχνην, ἢ αὐτὸ δυνατόν ὃν αὐτὸ τυγχάνει τοὺς νέους καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφεστῶτας διὰ τῶν ὧτων τοῖς λόγοις γοητεύειν, δεικνύντας εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι;».

El término *eidola legómena* se refiere a una imagen susceptible de ser representada desde la dimensión discursiva del *logos*, es decir, desde el lenguaje. Esta dimensión es entendida por Platón en toda su obra como un pensamiento complejo que se establece a raíz de una relación dual entre un sujeto y un objeto de conocimiento (*v. gr. Rep.* 513d), esto es, una *dianoia*. La interpretación de este tipo de pasajes nos basta para dar cuenta de una idea que Boehm sí valora, si bien de manera parcial y equivocada: Platón procura dar cuenta de la íntima vinculación entre lenguaje e imagen. Lo relevante para atender a esta cuestión es precisamente tomar consciencia de que la actividad simbólica del *logos* vinculada al ámbito ontológico de la imagen es, para Platón, algo anterior al orden de la discursividad. Un pasaje que revela bien estas cuestiones, especialmente la relación entre imagen y *logos*, lo encontramos en el *Político*:

EXTR.— Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades [τῶν ὄντων], por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles [αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες] fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación [λόγον] sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen [εἶδωλον] alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón [λόγον] de cada cosa. [*Pol.* 285d-286a]<sup>17</sup>

77

eikasía  
N.º 130  
sept.-oct.  
2025

Este pasaje es absolutamente revelador porque no sólo conecta las nociones de *logos*, en tanto que lenguaje predicativo, con la de imagen, sino que simultáneamente nos pone tras la pista de una noción de *logos* que no se agota en su dimensión discursiva. Sobre este pasaje, Teisserenc señala (en 2010: 167) que la intención de Platón no era la de relegar a la imagen al ámbito de lo sensible, desconectándola así de los principios y del *logos*, sino más bien la de encontrar un modo de acceder al sentido dialéctico y especular de la imagen. Nos encontramos, de nuevo, entre la diferencia sustancial

<sup>17</sup> «Ἄλλ' οἶμαι τοὺς πλείστους λέληθεν ὅτι τοῖς μὲν τῶν ὄντων ῥαδίως καταμαθεῖν αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες πεφύκασιν, ἅς οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν, ὅταν αὐτῶν τις βουληθῆ τῷ λόγον αἰτοῦντι περὶ του μὴ μετὰ πραγμάτων ἀλλὰ χωρὶς λόγου ῥαδίως ἐνδείξασθαι· τοῖς δ' αὖ μέγιστοις οὔσι καὶ τιμωτάτοις οὐκ ἔστιν εἶδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς, οὐ δειχθέντος τὴν τοῦ πυνθανομένου ψυχὴν ὁ βουλόμενος ἀποπληρῶσαι, πρὸς τῶν αἰσθήσεων τινα προσαρμόττων, ἱκανῶς πληρῶσει. διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἐκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι.»

entre el simulacro y la imagen. Ciertamente, en este sentido, el lenguaje se torna una facultad fundamental pues tal y como apreciamos en las palabras de Platón la imagen puede servir como medio o símil discursivo de una naturaleza heurística clara. Esta misma idea la señala Teisserenc al afirmar que:

La verdadera especificidad de la *dianoia* en el ámbito de lo inteligible reside en el uso que hace de las imágenes, ya que la intelección (*noesis*) y el conocimiento dialéctico prescinden de cualquier imagen y de cualquier recurso a los sentidos. La *dianoia* se apoya pues en estos objetos sensibles que la *pistis* identifica como originales en relación con las imágenes (*eikones*) aprehendidas por la *eikasía*. Estos objetos sensibles son nuevamente tratados como imágenes, pero imágenes de otra realidad, inteligibles e imperceptibles para los sentidos. [2010: 219. La traducción es mía]

La idea que aquí plantea el especialista es que, ciertamente, la *dianoia* hace un uso específico de las imágenes guiado por un pensamiento relacional y complejo. Así pues, en el ejercicio del pensamiento este estado de conciencia es fundamental para entender la relación entre *logos* e imagen bajo los términos de la discursividad. Sin embargo, tal y como vengo señalando, Teisserenc admite que todo este ejercicio desemboca en una experiencia intelectual de lo real donde, gracias a la guía de las imágenes, el *logos* y el alma logran una intelección inmediata y vinculante con los principios. Dicho en sus propios términos, el fin del ejercicio especular de la imagen, logrado desde la *dianoia*, es precisamente arribar a un tipo de vivencia de lo real donde únicamente se dé una experiencia unitiva. Esta vivencia trasciende no sólo los márgenes del lenguaje, sino también los de la imagen y el del *logos* mismo incluso en su dimensión más ontológica. En este sentido, la *dianoia* es una suerte de imagen de su actividad constitutiva —la *noesis*— y el *logos* mismo lo es de lo inteligible. La realidad entera es comprendida como una expresión activa y realizativa de los principios y del Bien. El hecho de que la *dianoia* se sirva de las imágenes y de estas expresiones, entonces, se debe a su cualidad mediadora y dual, lo que garantiza que el fin último de la experiencia de la imagen sea especular. El propósito de la imagen y de su ser especular, no obstante, hunde su sentido en su constitución simbólica que pretende entender a la imagen como un espacio fronterizo que suture toda distancia entre el alma y sus principios. La imagen, paulatinamente, sin presionar al alma, invita a llegar a una experiencia de

aquello que se da sin imagen y que, sin embargo, funda a todas ellas: lo divino, el Bien, la Belleza.

De este modo, el apoyo que la *dianoia* tiene en las imágenes sensibles y la mediación que logra a través de ellas culmina con una experiencia profundamente simbólica de lo que es. Tal y como vimos a raíz del pasaje presente en el *Sofista* (266c), toda generación de realidad, precisamente por estar vinculada con sus principios, es comprendida por Platón como una suerte de figuración ontológica. Así pues, lo que el autor parece querer señalarnos en este punto es que al igual que las imágenes naturales imitan el modo de ser y la actividad propia de lo inteligible y divino, las imágenes humanas imitan en la medida, en que les es posible, esta *mímesis* propia de la realidad. Consecuentemente, el lenguaje es comprendido como un cierto tipo de *eidola legómena* que se puede configurar a nivel sonoro y fonético, lo que implica que la propia discursividad y predicación puedan ser comprendidas como formas de figuración y expresión simbólicas. Sólo desde esta disposición, que trae consigo a la dialéctica, la noción de *logos* trasciende el quehacer del lenguaje en tanto que capacidad discursiva, conduciendo al ámbito de la imagen más lejos de lo que constituye el espacio de la *dianoia*. Esto significa, por ende, que el lenguaje queda completamente vinculado a la concepción platónica de la imagen, lo que acaba aunándolas aún más, si cabe, a su concepción del *logos* y de la *mímesis*.

Dicha cuestión se torna completamente inaccesible para lecturas como las de Boehm, ya que en lugar de problematizar semejantes nociones en la filosofía platónica simplemente vierten una lectura contemporánea sobre ellas. Si realmente esta conexión estructural entre tales ideas y conceptos está presente en el platonismo es precisamente porque la noción de imagen (*εἰκων*) no se entiende como «copia» ni se asume dualismo o racionalismo alguno bajo su sombra. La noción de *eikon* abre así un espacio que es en realidad la médula espinal de toda reflexión platónica acerca del sentido simbólico de la vivencia humana del mundo. En ella, el esqueleto vertebrado en torno a las nociones *mímesis-logos-imagen-lenguaje* invoca una concepción de la racionalidad ciertamente distinta a la asumida en un logocentrismo. De este modo, la discursividad y la razón se ven orientadas hacia una dimensión simbólica que las funda y sublima y que no es en ningún caso negada ni comprendida como una experiencia irracional. Ella está siempre presente en el alma y esta puede lograr tomar

consciencia de ello precisamente gracias a la naturaleza especular de la imagen, que habilita al alma a reconocerse a sí misma en lo real y en cada una de las experiencias que tiene de ello.

Lo relevante de tal cuestión, y este es en realidad uno de los objetivos del presente trabajo, es volver a situarnos ante esta interconexión simbólica, de la que Platón ya daba cuenta, establecida entre lenguaje e imagen que no se entiende únicamente desde una racionalidad discursiva. La pregunta que hemos de realizarnos es, entonces, si es posible comprender un funcionamiento lingüístico del *logos* que no se agote únicamente en la dimensión dianoética del alma. Dicho de otro modo, ¿podemos encontrar en la obra platónica algún registro o prueba de un uso específicamente simbólico del lenguaje? Si esto fuera así, entonces podríamos mostrar no sólo una comprensión no lingüística del *logos* sino también, y más específicamente, una expresión simbólica, guiada mediante la imagen, de este en un tipo de lenguaje que no se subsume a sus funciones dianoéticas, representativas, ostensivas o relacionales, pese a estar conectado a ellas. Si hay una función simbólica y especular de la imagen y del lenguaje, ella se encuentra en esta conexión dada entre la discursividad humana y el sentido de lo real que se hace patente en su vivencia. Ello no niega a la *dianoia*, sino que la hace funcionar de otro modo<sup>18</sup>. ¿Era Platón consciente de esta dimensión simbólica o, si se quiere, icónica del fenómeno lingüístico? Surge otro temor: ¿dibuja toda esta conexión a un Platón demasiado contemporáneo, demasiado parejo a las filosofías de la imagen o incluso a la hermenéutica?

Un texto que puede arrojar algo de paz a nuestras inquietudes es el *Ion*. En este, Platón indaga en el sentido de la experiencia simbólica a través de la valoración de la poesía y del discurso poético. Ciertamente, son muchas las temáticas implicadas en esta compleja obra. Como bien ha señalado Emilio Lledó (en 2010: 53 y ss.) este diálogo

---

<sup>18</sup> Esta cuestión ha conformado un debate entre los estudios de la filosofía neoplatónica del lenguaje. Una serie de especialistas (Rappe, 2000; Blumenthal, 1987; Ferwerda, 1965) reconocen únicamente un uso discursivo del lenguaje en las obras de autores como Plotino, hermeneuta de Platón. El lenguaje pasaría a ser caracterizado entonces como una facultad predicativa, proposicional, relacional y, en última instancia, meramente dianoética. Frente a esta lectura, Strange (en 1987) ha señalado la impronta expresiva y simbólica que Plotino detecta en el lenguaje, sin negar su discursividad. Esto permite orientar lo lingüístico hacia un ámbito ulterior desde el cual el lenguaje es comprendido como una facultad simbólica, de quedaría vinculado con la imagen. Estimo que esta valoración del lenguaje en Plotino elaborada por Strange se asemeja en gran grado a la lectura que Teisserenc vislumbra entre la imagen y el lenguaje en términos simbólicos y especulares.

plantea unas profundas conexiones con otros posteriores en la bibliografía de su autor. La lectura del *Ion* que elabora Lledó, sin embargo, se encuentra con grandes problemáticas que afectan no sólo a la concepción platónica de la poesía y las artes sino también a su teoría general del *logos* y del sentido mismo de la filosofía. Lledó afirma que en el *Ion* «tenemos la primera y la más extensa interpretación de la poesía, considerada como fruto de un proceso irracional» (2010: 66). Esta lectura choca frontalmente contra las tesis aquí ofrecidas y las defendidas también por otros especialistas, como Arana Marcos (en 1998), quien señala la centralidad e importancia que el *Ion* tiene no sólo para la obra platónica en general sino para el nacimiento de la filosofía hermenéutica como tal. En última instancia, en la interpretación este diálogo nos jugamos el sentido de la experiencia simbólica de lo divino potencialmente presente en la poesía y la forma en que comprendemos que ello se vincula con el *logos* y la *dianoia*. Esta pérdida acontece si concedemos que en la experiencia simbólica por antonomasia, la poética, únicamente cabe esperar una experiencia irracional, ajena al *logos*. ¿Qué racionalidad podemos atribuir, entonces, al hermeneuta de los dioses, el poeta, y su comunicación en el ámbito social? ¿No rompería esto la unión que aquí estamos defendiendo que Platón hilvanó entre las nociones de *logos*, lenguaje e imagen? ¿No suprimiría considerar a la experiencia poética como irracional a la propia condición simbólica de la experiencia humana del mundo?

Nuestro análisis se hace cargo de este conflicto de interpretaciones y procura ofrecer un mapa de coordenadas desde el cual comprender por qué Lledó asume que en esta experiencia simbólica que ofrece la vivencia poética y entusiástica Platón encuentra la sede de una vivencia irracional. Así pues, la cuestión de fondo a la que nos enfrentamos una y otra vez, ya sea mediando con las imágenes o valorando el sentido de la teoría platónica del lenguaje, es justamente el problema de la significación del *logos* y su conexión con el sentido de la racionalidad y qué tipo de racionalidad es la que se pone en juego en esta experiencia simbólica de la que Platón parece hablarnos. La pregunta indicada es, entonces, ¿cuál es el sentido al que dicha experiencia simbólica apunta, aunando lenguaje e imagen, y por qué ha sido leído por algunos autores como una experiencia irracional? Si aceptamos esta lectura, ¿cómo sostener simultáneamente que Platón es el fundador de un logocentrismo, tal y como hace Boehm?

En primer lugar, y esto es relevante señalarlo, para Platón previo a la elaboración del discurso poético se da la experiencia que ha de ser vertida en él. En este sentido, señala que:

[...] la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados [ἔνθεοι] y posesos. [Ion 533e]<sup>19</sup>

Este pasaje es cardinal porque nos pone tras la pista de una vivencia determinada que guía al discurso y que, siendo anterior a él, vincula al alma con lo divino. El lenguaje, que se ve colmado de sentido por participar de este endiosamiento, se enraíza de este modo en una cierta experiencia de semejanza con lo divino, una suerte de experiencia unitiva, que luego se reproduce y se expresa primero a nivel experiencial y, posteriormente, a nivel discursivo. Dicho de otro modo, previo al discurso poético Platón sitúa a la experiencia simbólica que lo significa y únicamente rescatando dicha experiencia ontológica es posible contemplar la hondura simbólica del lenguaje. Lledó sostiene que al poeta Platón le «atribuye una total irracionalidad» (Lledó, 2010: 68) en la medida en que dicha experiencia contemplativa y unitiva trasciende los marcos de la discursividad. Sin embargo, lo que verdaderamente se encuentra en el *Ion* es una exploración de las dimensiones simbólicas del *logos* tanto a nivel lingüístico como fenomenológico.

Así pues, emerge una cuestión que, tal y como ha señalado Arana Marcos (en 1998), funda una nueva perspectiva que claramente puede tildarse de *hermenéutica*: junto a la cuestión de la nueva significación del lenguaje, que abraza una cierta experiencia simbólica de lo real, nace el problema de la interpretación del mismo. En términos de Platón:

SÓCRATES.— Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado a vosotros, los rapsodas, en vuestra técnica, Ión: porque es de envidiar el que, al tiempo que tenéis que hermoosar vuestro cuerpo con arte y presentaros lo más apuestos posible, en ese mismo instante os es necesario tratar a muchos y excelentes poetas, pero, sobre todo, a Homero, el mejor y más divino de los poetas, y haceros

<sup>19</sup> «[...] οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτῆ, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὀρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα.»

por completo con su mente [διάνοιαν], no sólo aprender sus versos. Que en modo alguno se puede ser un buen rapsoda si no se entiende lo significado [τὰ λεγόμενα] por el poeta: y es que el rapsoda debe ser para los oyentes intérprete [ἐρμηνεῖα] de la mente [διανοίας] del poeta: y es imposible hacer esto con suficiencia si no se conoce lo que expresa [λέγει] el poeta. Y todo esto merece ser envidiado. [*Ion*, 530b. Traducción de E. Lledó con modificaciones propias]<sup>20</sup>

Este pasaje, como bien ha sabido ver el especialista, es fundamental comprender el sentido hermenéutico que Platón está valorado no solo en la labor interpretativa del lenguaje —en este caso, de los discursos poéticos— sino también en la propia experiencia humana de lo real. En dicho fragmento esta labor interpretativa y comprensiva (ἐρμηνεῖα) queda vinculada al lenguaje y consecuentemente al ámbito de la *dianoia*. Sin embargo, dicha cuestión claramente no se agota en el pensamiento discursivo ni se está ofreciendo una concepción del *logos* únicamente como lenguaje proposicional. Platón está señalando un tipo de experiencia de lo real, que aquí hemos denominado *experiencia simbólica*, que pasa *a posteriori* a ser competencia de la labor hermenéutica del intérprete gracias a la toma de una cierta *disposición vital*. Esta experiencia es valorada en el pasaje bajo el amparo del *logos* y pasa a ser comprendida en términos de *expresión* (λέγει). Insistimos en que esta experiencia no puede ser comprendida como irracional salvo que nosotros, como lectores, nos situemos únicamente desde el plano de la razón discursiva y neguemos, de entrada, la unión que para Platón existe entre el alma y lo divino. Sin embargo, si cayéramos en este error interpretativo, no sólo nos sería imposible rastrear la conexión entre *logos* e imagen sino que, de un modo más específico, el corazón del platonismo quedaría completamente oculto.

La labor hermenéutica que compete al alma queda de este modo orientada al plano discursivo ya que en ella el intérprete se mueve entre el lenguaje y los conceptos pero, sin embargo, todo ello se orienta hacia una experiencia que ha de ser rondada e interpretada justamente porque trasciende a la discursividad. Tal vivencia es

<sup>20</sup> «Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοὺς, ὦ Ἴων, τῆς τέχνης· τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆναι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι, ἅμα δὲ ἀναγκαῖον εἶναι ἔν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη, ζηλωτόν ἐστιν. οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψωδός, εἰ μὴ συνείη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. τὸν γὰρ ῥαψωδὸν ἐρμηνεῖα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι· τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γιγνώσκοντα ὅτι λέγει ὁ ποιητὴς ἀδύνατον. ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι.»

comprendida finalmente por Platón como un endiosamiento, lo que nos permite entenderla allende el marco de la discursividad y nos habilita a rastrearla en las raíces intelectivas del alma. Aparece así, de nuevo, la necesidad del poeta de apoyarse no sólo en el lenguaje poético y simbólico sino también las imágenes como único medio para lograr tal empresa. Desde luego, en esta perspectiva no hay logocentrismo alguno, pero tampoco una invitación al irracionalismo. El *quid* de esta cuestión reside entonces en poner en diálogo estas nociones y en atender a qué tipo de experiencia simbólica se vertebra a través de todas ellas.

Un pasaje revelador, al que mienta el propio Lledó, presente en el *Ion* es aquel mediante el cual Platón señala que «es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, quien, por cierto, no está en condiciones de poetizar si no se encuentra antes como endiosado, demente y no habite ya más en él la inteligencia» (*Ion*, 534b)<sup>21</sup>. El problema que se plantea en la exégesis de este texto es la conexión entre los términos *logos*, inteligencia (*νοῦς*) y lo sagrado (*ἱερόν*). Como señalamos, la conexión entre lo divino, o sagrado, y el *nous* es evidente en el platonismo, así como su expresión en el *logos*. Tal es el punto que la experiencia contemplativa quedará valorada por Platón como una suerte de contacto previo a la discursividad, esto es, ontológicamente anterior al lenguaje. Tal interconexión también aparece en el siguiente pasaje:

Y si la divinidad les priva de la razón [*ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις*] y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están [*οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν*], los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice [*ὁ λέγων*] y quien, a través de ellos, nos habla [*φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς*]. [*Ion*, 534d]<sup>22</sup>

Para Platón, en la experiencia de lo divino que acontece en el poeta se da una suerte de enajenación. Lledó interpreta esta privación como un hiato insalvable entre el ámbito racional y dicha unión con lo divino que el intérprete experimenta antes de

<sup>21</sup> «[...] κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ».

<sup>22</sup> «διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησιμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.».

elaborar su discurso. En este sentido, «no es el logos el que se transmite de unos a otros, sino una fuerza que dirige al alma donde le place» (2010, 74). Planteando dicha conexión semántico-estructural desde este plano, podría parecer que esta dirección impulsiva del alma trasciende al marco del *logos* en un sentido discursivo<sup>23</sup> y que, por ende, es de suyo irracional. No obstante, considero que esta interpretación no sólo quiebra la concepción platónica del *logos* sino que imposibilita comprender uno de sus pilares más fundamentales: la íntima relación entre el alma y lo divino que se da precisamente mediante las nociones de *logos* y de *νοῦς*. Consecuentemente, si no atendemos correctamente a esta relación tampoco comprenderemos por qué Platón señala que en tal endiosamiento el poeta mismo se ve privado de intelecto (*νοῦς*). Tal es el punto que Platón señala que «los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican [δοκοῦσι θεία μοίρα ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἐρμηνεύειν]» (*Ion*, 535a). A fin de situarnos ante esta aparente aporía, podemos considerar su comprensión desde otro punto de vista.

Previamente hemos aludido a la labor hermenéutica del poeta y hemos señalado que en ella se hace cargo del lenguaje, pero no lo asume únicamente como una facultad discursiva sino más bien como un medio mediante el cual puede llegar a descifrarse y comunicarse un sentido que, *a priori*, permanecía oculto. Este es el seno de la experiencia simbólica donde la imagen funciona como mediador y ejemplo del lenguaje ahora ya comprendido como una facultad simbólica y no meramente discursiva: el lenguaje expresa en la medida en que la que le es posible este sentido de lo divino y en este discurso no se provoca pérdida alguna, pues de algún modo «es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla [ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς]» (*Ion*, 534d). Así pues, bajo este uso el lenguaje se resignifica bajo el manto de lo simbólico y pasa a ser dependiente de la noción de imagen (*εἶκων*). Es desde este punto desde el cual se aproximan las

<sup>23</sup> Lledó llega a afirmar que «En el *Ion* nos da una interpretación que podríamos llamar “dionisiaca” de la poesía; hace, sin embargo, una crítica de ella desde la idea “apolínea”, racional, de la técnica» (2010, 74). Considero que, al igual que en el caso de las lecturas de Boehm y de otros pensadores contemporáneos, verter en el pensamiento platónico este tipo de dicotomías, que en el fondo se apoyan sobre una concepción moderna de lo que significa para nosotros lo racional, es un grave error hermenéutico. Un ejemplo claro de ello lo encontramos también las lecturas contemporáneas del neoplatonismo, para más información véase (Hermoso Félix, 2012b y Benito Torres, 2021).

nociones de lenguaje, imagen y *logos* en el pensamiento platónico, lo cual no le priva de seriedad ni racionalidad. Si consideramos que la experiencia de lo divino es, en Platón, algo irracional, entonces no habría forma de justificar por qué es envidiable «lo que expresa [*λέγει*] el poeta» (*Ion*, 530b).

El término *logos* plantea de este modo una vía hermenéutica tanto para el rapsoda, que es intérprete del poeta, como para el propio poeta, que es un hermeneuta de lo divino. Tras la experiencia de endiosamiento, que como señalo puede ser entendida como una experiencia unitiva, contemplativa e intelectual, el poeta<sup>24</sup> se torna entonces un hierofante gracias a que su *logos* expresa el orden simbólico y divino que constituye la sede de las potencias espirituales y vitales tanto del alma como del mundo. Así pues, la cercanía semántica entre los términos de *logos* y de *eikon* en este tipo de pasajes es evidente si apreciamos el tipo de ontología de la expresión que Platón invoca mediante el empleo de términos como *νοῦς* o *νόησις*. Con este término, que a menudo se ha traducido como ‘intelección’, Platón apela a una raíz unitiva e intelectual dada entre el alma, el mundo y las expresiones simbólicas de ambas. En esta actividad, lo divino se expresa mediante *eikones* y gracias a que el poeta los ha experimentado es capaz de reconfigurarlos simbólicamente mediante el lenguaje, si bien a través del uso de cierto tipo de discursos o figuras lingüísticas (*i. e.* metáforas). Se trata, entonces, de otro modo de pensamiento que viene a significar a la propia discursividad, reorganizándola bajo el amparo de una cierta disposición espiritual y contemplativa. La conexión semántica establecida entre los términos *logos*, intelecto (*νόησις*) y lo divino (*ὁ θεὸς*) abre el espacio de pensar la racionalidad y el lenguaje de forma simbólica, a manera tal que la noción de *logos* no apela meramente a la discursividad o predicación y la noción de imagen no emerge como copia. Sin embargo, ambas apuntan a una misma raíz especular, intelectual, a través de la dialéctica que comparten.

En esta experiencia de lo real y en esta concepción del lenguaje lo que prima es una perspectiva simbólica, *expresivista* si se quiere, de lo real. Bajo tal óptica, ni si quiera la

---

<sup>24</sup> Claramente esta imagen del poeta en el *Ion* dista notablemente de la crítica que Platón elabora a los poetas de su época en la *República* y los acusa de hacedores de simulacros (*v. gr. Rep. X*). Es importante, por ende, distinguir entre la crítica que el autor elabora a los artistas de su época y su propia concepción filosófica del arquetipo del poeta, pese a que esta tenga también notables apoyos históricos y culturales (véase Jaeger, 2001; Krüger, 2017). Estimo necesario caer en la cuenta de que esta teoría de la poesía planteada por Platón no sólo conecta las nociones de imagen y lenguaje, sino que se convierte en una de vías más relevantes para la comprensión del platonismo tanto clásico como posterior.

*dianoia* está significándose únicamente desde el plano de una razón discursiva, sino que ella está reintegrándose en una visión de lo racional mucho más profunda y simbólica, donde se ve necesitada de apoyos epistémicos más hondos: es ahí donde la noción de imagen y de *logos* aparecen como itinerarios de la contemplación (cf. Hermoso Félix, 2012a), en la medida en que ambos sustentan la bóveda de la experiencia simbólica para Platón. La noción de intelecto (*νοῦς*) es, pues, la matriz que aúna la concepción platónica del lenguaje y de la imagen en aras de un tipo de racionalidad simbólica.

Si bien podemos seguir indagando aún más en esta perspectiva simbólica, sea cual sea el camino que emprendamos, podemos extraer una conclusión: en el platonismo no podemos encontrar logocentrismo ni irracionalismo alguno, sino más bien una invitación a un cuestionamiento crítico sobre el sentido mediador, simbólico y hermenéutico de las imágenes y del lenguaje. Claramente podemos elaborar críticas y objeciones a esta perspectiva, sin embargo, estimo que todas ellas deben ser correctamente planteadas desde el sentido interno de la filosofía platónica y no desde nuestras concepciones contemporáneas y desde nuestros prejuicios como lectores de Platón. La lectura de Boehm llega a aporías que no están presentes en el platonismo, sino más bien en la lectura que este hace de dicha tradición.

#### § 4. Conclusiones

Tras examinar el sentido de la propuesta de G. Boehm, valorando su conexión con las actuales filosofías de la imagen, hemos acudido a la lectura que este pensador elabora sobre el platonismo. Hemos valorado cómo las tesis principales de la *Bildwissenschaft*, a saber, que en esta corriente antigua nace una suerte de logocentrismo que destierra a las imágenes en favor del *logos* discursivo, parecen no poder apoyarse en los propios textos legados por Platón. A fin de contrarrestar esta interpretación hemos ahondado en la filosofía platónica de la imagen, que diferencia claramente entre el simulacro (*φάντασμα*) y la imagen (*εἰκων*). En un segundo momento, hemos mostrado que únicamente esta última mantiene una conexión especial con el *logos* a todos los niveles, mientras que los simulacros quedan desvinculados del sentido de lo real. Posteriormente, hemos señalado que la noción de *logos* no se agota en el

pensamiento dianoético, sino que de forma más profunda comparte con la imagen una suerte de ontología de la expresión. Dicha interconexión entre *logos* e imagen nos ha permitido señalar que el interés de Platón no era, como señala Boehm, ni el de desterrar a los simulacros o a las imágenes ni el de privilegiar a la discursividad frente a estas últimas, sino que más bien su propósito fue el de indagar en el sentido de la experiencia simbólica de lo real. Apoyándonos en varios pasajes de distintas obras, hemos comprobado cómo toda la ontología de Platón se articula mediante ambas nociones y, de este modo, se va mostrando la posibilidad de resignificar a la discursividad bajo otro tipo de mirada. A su amparo, la noción de *εἶκων* muestra una íntima conexión con la de *logos*, formando de este modo la bóveda de la filosofía de la expresión recogida en sus obras. Finalmente hemos señalado la inviabilidad de entender dicha filosofía como un logocentrismo, lo que muestra la urgencia de visitar al platonismo en clave hermenéutica y de mostrarlo así como un serio interlocutor de las filosofías contemporáneas de la imagen.

## Bibliografía

- Arana Marcos, Juan Ramón (1998), «El “Ión”, fundador de la hermenéutica occidental», en *Veleia*, n.º 15, pp. 257-276.
- Aubin, Paul (1953), «L’image dans l’oeuvre de Plotin» en *Recherches de Science Religieuse*, t. 41, pp. 348-79.
- Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro* (Pedro Rovira, trad.). Barcelona, Kairós.
- Belgrano, Mateo (2021), «Caminos icónicos. Gottfried Boehm lector de Martin Heidegger» en *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*, vol. 1, n.º 12, pp. 163-174, <<https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/240/0>>, [10/11/2024].
- Belting, Hans (2007), *Antropología de la imagen* (Gonzalo María Vélez Espinosa, trad.). México, Universidad Iberoamericana.
- Benito Torres, Jorge (2021), «Fenomenología de la experiencia mística: Plotino y la hermenéutica de la racionalidad» en *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 18, pp. 12-31, <<https://doi.org/10.5944/rif.18.2021.32530>>, [10/11/2024].
- Beuchot, Mauricio (2008), «La hermenéutica y las nuevas ontologías» en *En-Claves del Pensamiento*, n.º 4, año II, diciembre, pp. 77-89, <<https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/145>>, [10/10/2024].
- Blumenthal, Henry J. (1987), «Plotinus» en H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt Band*. Berlin, Walter de Gruyter.

- Boehm, Gottfried (2011a), «El giro icónico. Una carta. Correspondencia entre Gottfried Boehm y W. J. Thomas Mitchell (I)» en Ana García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 57-70.
- Boehm, Gottfried (2011b), «¿Más allá del lenguaje? Apunte sobre una lógica de las imágenes» en Ana García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 87-106.
- Boehm, Gottfried (2011c), «Ikonische Differenz», en *Rheinsprung 11 – Zeitschrift für Bildkritik*, n.º 1, pp. 170-176.
- Colli, Giorgio (1996), *Filosofía de la expresión*. Madrid, Siruela.
- Corredor Lanas, Cristina (1999), *Filosofía del lenguaje: una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid, Visor.
- Delgado, Carolina (2016), «Apariencia e imagen: examen a partir de algunos diálogos platónicos» en *Estudios de Filosofía*, n.º 54, pp. 131-149.
- Domínguez, Javier (1997), «Estética hermenéutica y hermenéutica de la imagen. La articulación de imagen y lenguaje en H.-G. Gadamer y G. Boehm» en *Estudios de Filosofía*, n.º 15-16, pp. 91-111.
- Ferraris, Maurizio (2005), *Historia de la hermenéutica* (Armando Perea Cortés, trad.). México, Siglo XXI.
- Ferwerda, Rein (1965), *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen, Unversité d'Amsterdam.
- Flórez, Alfonso (2012), «Entre la semejanza y la apariencia. La reflexión sobre la imagen y la captura del sofista en el *Sofista* de Platón», en *Pensamiento*, vol. 68, n.º 256, pp. 357-371, <<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1069>>, [11/10/2024].
- Gabriel, Silvia (2020), «Algunos conflictos de las imágenes en el marco del giro icónico. Esbozos de una ontología a partir de Paul Ricoeur», en *Escritura e Imagen*, vol. 16, pp. 155-172, <<http://dx.doi.org/10.5209/esim.73031>>, [11/10/2024].
- Gadamer, Hans-Georg (2001), *Hermenéutica, estética e historia* (Constantino Ruiz Garrido y Manuel Olasagasti, trads.). Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método I* (Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, trads.). Salamanca, Sígueme.
- García Varas, Ana (2012), «Imágenes, cuerpos y tecnología: dos versiones del giro icónico», en *Thémata, Revista de Filosofía*, n.º 46. Universidad de Sevilla, pp. 717-730, <<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/445>>, [20/09/2024].
- Hermoso Félix, María Jesús (2014), «La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n.º 1, pp. 11-27, <[https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2014.v31.n1.45609](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45609)>, [20/09/2029].
- Hermoso Félix, María Jesús (2012a), «El símbolo y la imagen como itinerario de contemplación: una mirada neoplatónica» en *Círculo de Estudios Espirituales Comparados, Conciencia: imagen y concepto*. Sevilla, Alegoría, pp. 71-85.
- Hermoso Félix, María Jesús (2012b), «Saber y razón en el neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico» en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n.º 1, pp. 27-44, <[https://doi.org/10.5209/rev\\_ASHF.2012.v29.n1.39453](https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2012.v29.n1.39453)>, [23/09/2024].
- Hermoso Félix, María Jesús (2011), *El símbolo en el «De Mysteriis» de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

- Jaeger, Werner (2001), *Paideia: los ideales de la cultura griega* (Joaquín Xirau, trad.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Krüger, Gerhard (2017), *Eros y mito en Platón* (Miguel Oliva y Santiago Sanjurjo, trads.). Madrid, Guillermo Escolar.
- Lafont, Cristina (1993), *La razón como lenguaje: una revisión del «giro lingüístico» en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid, Visor.
- Lledó, Emilio (2010), *El concepto de «poiesis» en la filosofía griega* (Alfonso Silván, ed.). Madrid, Dykinson.
- Piñero Moral, Ricardo (2020), «La arquitectónica de la Mímesis» en *Architectura et Societas: reflexiones sobre mimesis y belleza arquitectónica*. Cartagena, Universidad Politécnica de Cartagena, pp. 11-41, <<https://repositorio.upct.es/entities/publication/381305b0-0e78-4c1f-a4ba-de7c3d0dfadd>>, [20/09/2024].
- Platón (1992), *Diálogos VI: Filebo; Timeo; Critias* (M.<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi, eds.). Madrid, Gredos.
- Platón (1988a), *Diálogos V: Parménides; Teeteto; Sofista; Político* (M.<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, eds.). Madrid, Gredos.
- Platón (1988b), *Diálogos III: Fedón; Banquete; Fedro* (C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, eds.). Madrid, Gredos.
- Platón (1985), *Diálogos I: Apología; Eutifrón; Critón, Ion; Lisis; Cármides; Hippias Menor; Hippias Mayor; Laques; Protágoras* (E. Lledó Íñigo, J. Calonge Ruiz y C. García Gual, eds.). Madrid, Gredos.
- Rappe, Sara (2000), *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosen, Stanley (1983), *Plato Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven, Yale University Press.
- Rorty, Richard (1995), *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Jesús Fernández Zulaica, trad.). Madrid, Cátedra.
- Santa Cruz, María Isabel (2013), «El concepto platónico de *pístis* en *República* VI y X y en *Gorgias*», en *Praesentia, Revista Venezolana de Estudios Clásicos*, n.º 14, pp. 1-22, <<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/praesentia/article/view/4680/4454>>, [19/09/2024].
- Strange, Steven (1987), «Plotinus, Porphyry, and the “Categories”» en H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band II, 36.2. Walter de Gruyter, pp. 955-974.
- Teisserenc, Fulcran (2010), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*. Vrin, Paris.