

ANÁLISIS DE LA INTRODUCCIÓN DEL BANQUETE A LA LUZ DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO UNA TEORÍA DE LA INFORMACIÓN

**GARCIA FERNÁNDEZ, Román.: Una teoría de la imagen y la publicidad
en Platón. Oviedo, Eikasía, 2001, pp.380-402**

6.3.5. Visión general: la introducción (Banquete 172a-174a).

En la actualidad se ha recuperado la relación existente entre forma y contenido (798). Por ello debemos tener en cuenta que ninguno de los elementos que componen un diálogo platónico es gratuito, asigna relaciones y planteamientos que hacen referencia a otras partes de la obra o estructuran ésta de una forma determinada. La importancia de las introducciones y elementos formales en las obras platónicas fue reconocido desde muy antiguo por Proclo, si bien esta relación entre forma y contenido no volvió a ser señalada hasta finales del siglo pasado.

De esta forma podemos leer ya en Proclo la siguiente sentencia:

"La parte introductoria de los diálogos platónicos está en concordancia con su intención general. No son recursos ideados por Platón por su efecto dramático... ni tienen una intención puramente histórica..., sino que, como advirtieron los dirigentes de nuestra escuela (y yo mismo he dicho algo sobre ello en otro lugar), dependen también del tema de los diálogos como un todo." (799).

Por eso debemos fijarnos en los elementos que componen la estructura del **Banquete** y en especial de su introducción, que si erróneamente puede llevarnos a pensar que se trata de un mero recurso literario para iniciar un relato, sin embargo nosotros pretendemos darle una importancia mucho mayor y creemos estar en la disposición de poder relacionarlo con otras obras platónicas de este mismo periodo (800).

El Banquete comienza con la contestación de Apolodoro a una pregunta que no aparece en el texto. Ésta le sirve para justificar su competencia en el tema que se va a tratar, pues esa misma narración la realizó hacía dos días para otro personaje:

798 .- Cf. la parte dedicada al Diálogo platónico de este mismo trabajo.

799 .- PROCLO.: **In Alc.**, ed. Westerink, 1954, p.8; Citado por FRIEDLÄNDER: **Plato I**, p.366, y GUTHRIE, W.K.C.: **A History of Greek Philosophy**. vol. IV, p.14, de la edición española.

800 .- Cf. la memoria de Doctorado del autor.

"Me parece que sobre lo que preguntáis estoy preparado. Pues precisamente anteaer subía a la ciudad desde mi casa de Falero cuando uno de mis conocidos, divisándome por detrás, me llamó desde lejos y, bromeando a la vez que me llamaba, dijo:

- ¡Eh!, tú, falerense, Apolodoro, espérame.

Yo me detuve y le esperé. Entonces él me dijo:

- Apolodoro, justamente hace poco te andaba buscando, porque quiero informarme con detalle de la reunión mantenida por Agatón, Sócrates, Alcibíades y los otros que entonces estuvieron presentes en el banquete, y oír cuáles fueron sus discursos sobre el amor...." (801).

Platón no va a quedarse en una mera justificación sobre la buena memoria de Apolodoro, dentro de la máxima socrática de "aprender es recordar", sino que va a introducir nuevos elementos. Así continúa el mismo texto:

"...De hecho, otro que los había oído de Fénix, el hijo de Filipo, me los contó y afirmó que tú también los conocías, pero, en realidad no supo decirme nada con claridad. Así, pues, cuéntamelos tú, ya que eres el más idóneo para informar de los discursos de tu amigo...." (802).

Glaucón legitima doblemente el discurso posterior de Apolodoro. Primero señalando que ha recibido información de la existencia de dicha reunión a través de un interlocutor desconocido que a su vez los había recibido de un tal Fénix, hijo de Filipo, que dice que Apolodoro también los conoce; y segundo, Glaucón señala la ligazón que une a Apolodoro con Sócrates, lo que va a mitigar la ausencia de Apolodoro de la reunión:

"Pero -continuó- antes dime, ¿estuviste tú mismo en esa reunión o no?" (803)

Apolodoro va a aprovechar la propia ausencia de la reunión como una apología de su conocimiento del tema. En este sentido el personaje que no se cita es la disculpa para explicar indirectamente el conocimiento de Apolodoro del banquete.

"Evidentemente parece que tu informador no te ha contado nada con claridad, si piensas que esa reunión por la que preguntas ha tenido lugar tan recientemente como para que también yo haya podido estar presente.

- Así, en efecto, lo pensé yo -dijo.

- ¿Pero cómo -le dije- pudiste pensar eso, Glaucón?. ¿No sabes que, desde hace muchos años, Agatón no ha estado aquí, en la ciudad, y que aún no han transcurrido tres años desde que estoy con Sócrates y me preocupo cada día por saber lo que dice o

801 .- PLATÓN.: **Banquete**, 172a-b.

802 .- PLATÓN.: **Banquete**, 172a-b.

803 .- PLATÓN.: **Banquete**, 172a-b.

hace?. Antes daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacer todo menos filosofar.”⁽⁸⁰⁴⁾.

En este mismo texto, citado más arriba, introduce una justificación sobre la importancia de la filosofía, tema que desarrolla el **Banquete**.

Posteriormente Apolodoro da una explicación sobre la transmisión del diálogo:

"- Entonces -dijo-, hace mucho tiempo, según parece. Pero, ¿quién te la contó? ¿Acaso, Sócrates en persona?.

- No, ¡por Zeus! -dije yo-, sino el mismo que se la contó a Fénix. Fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneon⁽⁸⁰⁵⁾, un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión y era uno de los mayores admiradores de Sócrates de aquella época, según me parece. Sin embargo, después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo y estaba de acuerdo conmigo en que fueron como éste me las contó⁽⁸⁰⁶⁾.

6.3.5.1. Exposición sistemática de la introducción.

Podemos señalar una serie de pasos seguidos en la introducción de **E Banquete** de forma sistemática:

1. - Apolodoro reclama su competencia, memoria de los acontecimientos, en la medida que acaba de realizar la misma narración a Glaucón ("anteayer"). **Banquete** 172 a.
2. - Glaucón, reclama la narración de Apolodoro, puesto que la ha escuchado de otro narrador que, a su vez, la había oído de Fénix, el hijo de Filipo.
 - 2a.- De esta conversación se desprende lo obscuro de la narración del interlocutor del cual no se cita su nombre (**Banquete** 172 b)
 - 2b.- Glaucón señala que el interlocutor anónimo le ha dicho que Apolodoro también conoce la historia. (**Banquete** 172 b-c).

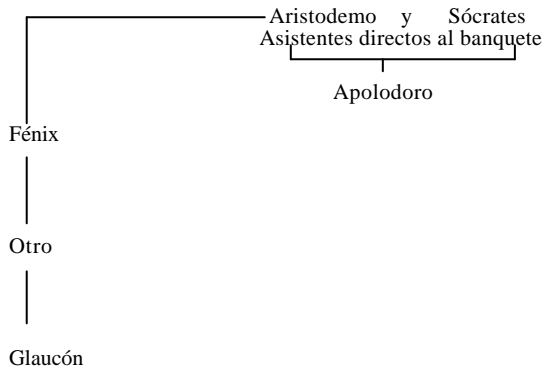
804 .- PLATÓN.: **Banquete**, 172b-173b.

805 .- Uno de los demos de Atenas.

806 .- PLATÓN.: **Banquete**, 173a-173c.

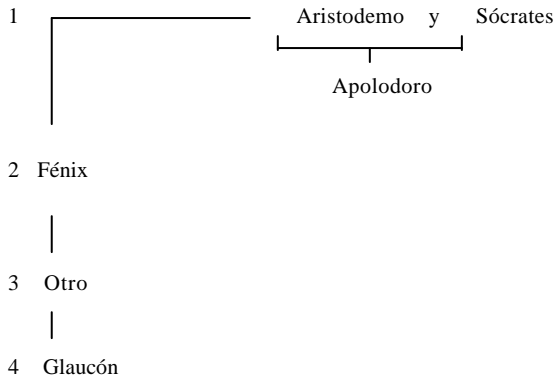
3. - A Apolodoro le contó la narración Aristodemo (presente en el **Banquete**), que fue la misma fuente que recibió Fénix. (**Banquete** 173 b).
4. - Apolodoro ha contrastado con Sócrates la historia contada por Aristodemo. (**Banquete** 173 b).
5. - Apolodoro va a intentar contar la historia como la escucho de Aristodemo. (**Banquete** 174 a).

Por tanto, Apolodoro recibe la narración directamente de un asistente al Banquete, al igual que otro personaje denominado Fénix. Se la tiene que repetir a Glaucón, al igual que al grupo de amigos, porque éste ha recibido el relato de otro, que a su vez lo había recibido de Fénix. En definitiva, el esquema de transmisión del banquete dependiendo del alejamiento de los asistentes (Aristodemo y Sócrates) sería el siguiente:



Posteriormente Apolodoro transmitirá la historia a Glaucón y a sus amigos.

Hemos expuesto detalladamente este esquema para mostrar la génesis de los cuatro niveles de transmisión, que se encuentran alejados de la fuente y que irían sufriendo deformaciones (lo que recuerda claramente la teoría de la información):



Esta gradación o nivel de acercamiento al suceso degenera el contenido de la información, a medida que nos alejamos de los asistentes al banquete. Así es como llega Glaucón a tener una idea de la reunión tan vaga y difuminada que parece una sombra de una imagen. Sin embargo, Apolodoro no sólo nos muestra la distorsión que sufre la información en la transmisión, sino que también nos dice cómo se investiga para tener una información veraz. Ello supone que nos encontramos ante dos elementos en esta narración: un primer elemento estático, en cuanto nos expone la gradación o alejamiento de la información; y un segundo que supone un elemento dinámico, en la medida que se establecen las relaciones y mecanismos para verificar las versiones y llegar a la verdad del relato.

Pero vamos a estas operaciones en un elemento tomado de otra obra platónica para analizar esto que queremos exponer y sobre todo para mostrar que existen conexiones entre sus obras y aún más importante, entre determinados elementos estilísticos y otros de carácter doctrinal.

6.3.5.2. La República.

La República ha sido interpretada como un diálogo platónico acerca del diseño de un estado ideal. Así fue tomado y posee una profunda tradición en las utopías del Renacimiento (807); sin embargo, la materia desarrollada en esta obra, se nos presenta, al leerla, mucho más amplia que lo que sería la variedad temática de un tratado de teoría política o del Estado. En la República nos encontramos con una diversidad de cuestiones muy amplia, aparte de la mencionada: Sobre la *areté*; la educación; sobre la música y la poesía; sobre el alma; la filosofía; teoría del conocimiento...

Los asuntos tratados en la **República** coinciden, por lo menos parcialmente, con los desarrollados en **El Banquete** (808), y en **El Fedro** (809) y por la misma razón con el **Fedón**.

6.3.5.3.- La “alegoría de la línea”.

Copleston (810) considera que la doctrina de Platón sobre la teoría del conocimiento, donde se distinguen los grados o niveles del conocer según los objetos está expuesto en el famoso pasaje de la República en el que se nos ofrece el “*símil de la Línea*” (811).

El desarrollo de la mente humana desde la ignorancia hasta el conocimiento atraviesa dos campos que se encuentran estructurados de forma sucesiva. Quizá esta sea una de las contribuciones más importantes que recibe Platón de la sofística y que consideramos que no ha sido suficientemente señalado. El conocimiento verdadero y el falso, son ambos conocimientos.

A pesar de las críticas platónicas a la sofística y especialmente a Gorgias como fundador de los mecanismos característicos de la retórica en creencias irracionales, como señala Álvaro Vallejo (812), también existe, como ha señalado

807.- Cf., por ejemplo TOMÁS MORO.: **Utopía**; TOMASO CAMPANELLA.: **La imaginaria ciudad del sol**; y FRANCIS BACON.: **Nueva Atlántida**.

808.- Cf. **República**, 474 b y ss., 475 e y ss., 476 d y ss., 486 a y ss., 497 a y ss., 499 e y ss., 502 e y ss., 522 c y ss., y especialmente: 487 d y ss., sobre la filosofía.

809.- Cf. **República**, 436 a y ss., 437 b y ss., 441 c y ss., acerca del alma; y especialmente 614 b y ss., con el Mito de Er, sobre el juicio de las almas.

810.- COPLESTON.: **A History of Philosophy. Vol. I. Greece and Rome**. Traducción española de Eugenio Trias: **Historia de la Filosofía**. Vol I. Barcelona, Ariel, 1984, p. 163 yss.

811.- PLATÓN.: **República**, 509d 6-511 e 5.

812.- VALLEJO CAMPOS, Álvaro.: **Mito y persuasión en Platón**. Sevilla, Er, 1993, p.223.

Gustavo Bueno (813), una crítica enfurecida de Platón a la Sofística por el hecho de que el sofista pueda presentarse como un mercader que vende su mercancía a quien pueda comprarla, con lo que se establece una relación comercial de particular a particular, por tanto se trata de una relación privada que no puede compartir Platón dado que su perspectiva es de ámbito social y en definitiva política. La responsabilidad del Estado con la educación queda patente en el **Menón**, donde Platón expresa literalmente que la ciudad debe expulsar a aquellos individuos que se propongan hacer un tipo de educación particular:

“Ánito.- ¡Locos...! No son ellos los que lo están, Sócrates. Si, en cambio, y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades, que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.” (814).

En ese sentido Platón coincide con Aristófanes y Anito, de ahí que toda la obra de Platón se encargue de intentar demostrar que Sócrates no está realizando una tarea “privada” sino social y que no debe ser confundido con los sofistas.

Ello explica que a pesar de las reiteradas veces que proclama la búsqueda de la verdad por los filósofos y su amor por ella (815), eso no es incompatible con la utilización de la mentira con una finalidad política. Es por ello, como ha señalado Álvaro Vallejo (816), que Platón realizará una distinción entre dos clases de mentira: la “verdadera mentira” que consistiría en estar engañado en el alma respecto a la realidad (817) es por tanto “la ignorancia que existe en el engañado” y la ignorancia que existe en quien engaña sin saberlo, y esta es la verdadera mentira que odian tanto los hombres como los dioses (818), por el contrario, la que se produce desde el conocimiento no es importante y puede ser útil (819).

813 .- BUENO, Gustavo.: “Análisis del Protágoras de Platón”, en: PLATÓN.: **Protágoras**. Edición bilingüe, traducción de Julián Velarde con prólogo de Gustavo Bueno. Oviedo, Pentalfa, 1980, p.39.

814 .- PLATÓN.: **Menón**, 92a-c. Téngase en cuenta que es Ánito el que expresa estas ideas, lo cual lo liga con la acusación a Sócrates, por lo que éste se encarga en líneas sucesivas de demostrar que se trata de ideas previas poco fundadas.

815 .- Cf. p.e. PLATÓN.: **República**, VI 485 c, 490 a-c, 501 d.

816 .- VALLEJO CAMPOS, Álvaro.: **Mito y persuasión en Platón**. Sevilla, Er, 1993, p.223.

817 .- PLATÓN.: **República**, II 382b.

818 .- PLATÓN.: **República**, II 382b y VII 535e.

819 .- PLATÓN.: **República**, II 382c y III 414b.

No pretendemos entrar aquí en la polémica sobre el sentido de la mentira en Platón, ni si esta se justifica o no en cuanto referencia a los principios éticos que la justifican en casos determinados (820), y sobre todo, que si hay alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, será a los gobernantes de la ciudad que podrán mentir a sus enemigos y a sus conciudadanos en beneficio de la ciudad.

“Si es adecuado que algunos hombres mientan, éstos serán los que gobiernan el Estado y que frente a sus enemigos o frente a los ciudadanos mientan para beneficio del Estado: A todos los demás les estará vedado...” (821).

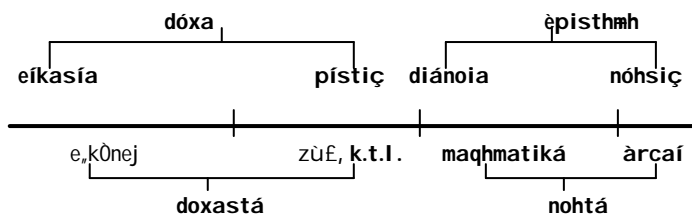
Pero lo más importante es que Platón, considera el conocimiento a través de las imágenes y creencias, así como los objetos construidos por el hombre como formas de conocimiento. En el famoso *símil de la línea* Platón señala dos tipos de conocimientos, el de la **dóxa** (imágenes, creencias y objetos construidos) y la **épisthḗ** (hipótesis e ideas).

La línea no está dividida en partes iguales, al contrario se encuentra dividida en dos partes desiguales (822)

820 .- PLATÓN.: **República**, II 382c. El empleo de la mentira en casos extremos, como los señalados por Platón de locura o pérdida de las facultades racionales no constituía una novedad en la cultura griega, como ha señalado ZEMBARY, J.S.: “Plato’s Republic and Greek Morality on Lying”, en *Journal of the History of Philosophy*, XXVI (1988) 517-545, pero como señala ella misma, “ha ampliado enormemente el ámbito de las mentiras justificadas”. p.543. Citado por: VALLEJO CAMPOS, Álvaro.: **Mito y persuasión en Platón**. Sevilla, Er, 1993, p.224.

821 .- PLATÓN.: **República**, III 389b.

822 .- PLATÓN.: **República**, VI 509d.



6.3.5.5.- El Símil de la caverna ⁽⁸²³⁾

En el Libro VII de la **República** se encuentra uno de los pasajes más conocidos de Platón, el denominado *"mito de la caverna"*. Existen diversos autores que consideran que el *mito de la caverna* no es un mito propiamente dicho, basándose en que su significado, en vez de quedar implícito, es explicado ampliamente y deja poco margen a la interpretación, como señala Droz ⁽⁸²⁴⁾, cosa que nosotros consideramos errónea. Frutiger ⁽⁸²⁵⁾, quien había considerado en la década de los treinta el *mito de la caverna* como una alegoría, y a quien pretende corregir Droz, distingue el mito de la alegoría basándose en las siguientes diferencias:

1. - El mito narra una historia: la alegoría, "inmóvil como un cuadro", describe un estado;
2. - El mito pone en escena personajes individualizados, situados entre el espacio y el tiempo; la alegoría, de alcance esencialmente general, presenta tipos de humanidad;
3. - El mito tiene un significado implícito; la alegoría un significado explícito, voluntariamente hecho explícito por el autor que ha dado la clave, poniendo juntas la idea abstracta y su signo concreto. Por tanto, según el autor, las alegorías son sólo "comparaciones", simples e,k0nej, imágenes analógicas" que "no hay motivo para identificar con los mitos".

El propio Droz, termina por admitir que lejos de excluir el mito de la caverna del ámbito del mito no tenemos más remedio que incluirlo y propone

823 .- PLATÓN.: **República**, VII 517 y ss.

824 .- DROZ, G.: **Los mitos platónicos**. Barcelona, Labor, 1993, p.73.

825 .- FRUTIGER, P.: **Les mythes de Platon** París, Alcan, 1930.

como salida situarlo como un “*mito alegórico*” (826). Queda claro, como señala el propio Droz, que no se trata de una mera comparación como el torpedo del **Menón**, ni una imagen como los cisnes de Apolo en el **Fedón**, ni tan siquiera una alegoría como la línea del libro VI de la **República**, sino que se trata de imágenes en movimiento, de carácter simbólico y con *distintas posibilidades de interpretación*. Sin embargo, y reconociendo todos estos aspectos señalados por Droz, nosotros vamos a denominarlo símil por las razones ya señaladas cuando tratamos la clasificación de los mitos de Friedländer. A demás como ha señalado Riezler, el símil pretende “*conseguir el asombro de la animación*” (827).

Debemos comenzar por señalar que el símil se desarrolla en un espacio que es diferente o independiente de las operaciones, los operadores y los códigos que se utilicen. Platón no recurre a la caverna como espacio por casualidad, sino que se encuentra en una larga tradición anterior a él. Podemos encontrarnos un símil en Empédocles, cuando este habla de las almas (828). La caverna también está asociada a Pitágoras y a la tradición órfica, como rito de iniciación (829), e incluso en los rituales del culto de Mithra (830). Así mismo, suele existir un gran respeto en los pueblos primitivos a la caverna, como ha estudiado Radin (831).

826 .- DROZ, G.: **Los mitos platónicos**. Barcelona, Labor, 1993, p.74.

827 .- RIEZLER, K.: “Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie”, en **Die Antike**, 1936, p.253-271, reproducido por GADAMER, H-G **Un die Begriffswelt der Vorsokratiker**. Darmsdt, 1983, p.3.

828 .- Fragmento de Empédocles que nos transmite PORFIRIO, **Gr. Ninf.** 8, 16, que corresponde al 31 B 120 de DIELS (fragmentos 455 y 588 de **Los Filósofos presocráticos II**. Madrid, Gredos, 1979): “*Así, en Empédocles, las potencias conductoras de las almas dicen: llegamos a esta caverna cubierta...*”. Un paralelismo más preciso se produce con PLATÓN, **Fed.**, 107d.

829 .- HERODOTO, IV, 95, nos transmite un relato sobre un tal Zalmonix, que había sido esclavo de Pitágoras, en el que se utiliza el recurso de la caverna como lugar de recogimiento, antes de salir a la luz y la verdad: “*Mientras hablaba y contaba esta historia, hizo una morada subterránea. Cuando la morada estuvo terminada, desapareció de entre los tracios. Descendió a la morada subterránea y vivió allí tres años, mientras ellos clamaban por él y lo lloraban como muerto. Al cuarto año se apareció a los tracios y ellos se convencieron de lo que les había dicho Zalmonix. Esto es lo que dicen que hizo.*” (utilizamos la traducción de: **Los Filósofos presocráticos II**. Madrid, Gredos, 1981, pp.208-209). DIÓGENES LAERCIO, **Vida de Filósofos**, VIII, 41, atribuye el descenso a una caverna a Pitágoras, asociado a un engaño de éste a los habitantes de Crotona. Esta narración la cita Diógenes Laercio de Hermipo, pero éste narra la historia de una forma más fantástica y sin engaño (II, 122; que corresponde al fragmento 318 de: **Los Filósofos presocráticos II**. Madrid, Gredos, 1981).

830 .- CUMONT, F.: **Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra**. Bruxelles, 1899, t.I, pp.39, 54 y ss.

831 .- RADIN, P.: **La Religion primitive**. Paris, 1941, pp.179-181. Referido a los Togo del sur. Citado por SCHUHL, P.M.: **La fabulation platonicienne**. Paris, Vrin, 1968, p.46. M. Paul FAURE, explorador de cavernas cretenses, ha mostrado a la Sociedad de Estudios Griegos, el 5 de

Sin embargo, que haya sido utilizado por estos antecesores de Platón no quiere decir que cumpla la misma función, ni que sea utilizado de la misma forma. Incluso el símil platónico no sería del mismo tipo que la mayor parte de los mitos y símiles homéricos e incluso de algunos de los que utiliza el propio Platón.

El símil de la caverna se encuentra dentro de lo que Friedländer denomina *mitos platónicos*, es decir, que no se encuentran en la tradición mitológica griega, ni utiliza los operadores ni los códigos de ésta. Los *mitos platónicos*, según Friedländer, crean un nuevo espacio, utilizando operadores y códigos propios, que son entendidos en la medida que se ponen en relación con teorías platónicas (832).

Aunque pueda ser largo, transcribimos el mito, según la traducción de C. Eggers Lang, en la edición de Gredos:

"- Después de eso -proseguí- compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. 514 a
 Representáte hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. b
 - Me lo imagino.
 - Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.
 - Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.
 - Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí? 515 a
 - Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas. b
 - ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?.
 - Indudablemente.
 - Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?.
 - Necesariamente.
 - Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?.

Febrero de 1962, que la descripción hecha por Platón coincide con una de las cuevas más famosas de Creta: la del monte Ida, donde se celebraban los Misterios (Id., p.47).

832.- FRIEDLÄNDER, Paul.: **Platón. Verdad del ser y realidad de vida.** Traducción de Santiago GONZÁLEZ ESCUDERO. Madrid, Tecnos, 1989. Cf., el cap., IX, "mito", pp. 170 y ss.

- ¡Por Zeus que sí!

- ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?.

- Es de toda necesidad.

- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente?. Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?.

- Mucho más verdaderas.

- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?.

- Así es.

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

- Por cierto, al menos inmediatamente.

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y los objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

- Sin duda.

c

d

e

516 a

b

- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

- Necesariamente.

- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?.

- Por cierto.

- Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquellos? ¿O más bien no le pasaría como al Alcuiles de Homero, y "preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre" (833) o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?.

- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?.

- Sin duda.

- Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?.

- Seguramente.

- Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y que es lo que deseas oír..."(834)

833 .- HOMERO.: **Odisea.**, XI 489-490.

834 .- PLATÓN.: **República**, VII 514 a 1-517 c 5.

Met | taata d», e•pon, ꞙpe.kason toioúTj pÉqei tñn
¹metsran fúsın paide.aj te psri ka' ꞙpaideus.aj. ,d• g|r
ꞙnqrèpouj ofon "n katage...J o,k>sei sphl aièdei, ꞙnapepta-
mshhn pr0j t0 fī j tñn efsodon "ꞙcolúV makr |n par | pºn
t0 sp>| aion, "n taútV "k pa.dwn 0ntaj "n desmoj ka' t |
sksl h ka' tojy aúcsnaj, éste mšnein te aútojy etj te t0
pr0sqen m0non ðrºn, kúkl J d• t | j kefal | j 0p0 toà desmoà
ꞙdunétouj perifegein, fī j d• aútoj pur0j ʎnwqen ka' p0r-
rwqen kaðmenon 0pısqen aúti n, metaxý d• toà pur0j ka'
tī n desmwti n "ꞙpÉnw ðd0n, par' ʎn ,d• teic.on parJko-
domhmsnon, éesper toj qaumatopioj pr0 tī n ꞙnqrèpwn

pr0keitai t; parafrEgmata, 0p•r i n t; qalūmata deiknūasin.

©Ori, eFh.

“Ora to.nun par; toato t0 teic.on fšrontaj cŋqrèpouj
skeūh te pantodap; 0persçonta toa teic.ou ka` çndriEntaj
ka` ¥I I a zua l.qin£ te ka` xUl ina ka` pantoa e,rgasmšna,
ofoŋ e,k0j toYj m•n fqeggomšnouj, toYj d• sigi ntaj tī n
parafer0ntwn.

c
515 a

“Atopon, eFh, l šgeij e,k0na ka` desmetaj çt0pouj.

©Omo.ouj 'm•n, An d' "gè: toYj g;r toio0touj prī ton m•n
autī n te ka` çI I »lwn otei ¥n ti "wrakšnai ¥I I o plšn
t;j ski ;j t;j 0p0 toa pur0j e,j t0 katantikrY aUtī n toa
sphl a.ou prospipto0saj;

Pi j gEr, eFh, e, çKin»touj ge t;j kefal ;j ecein 0nagka-
smšnoi e•en di ; b.ou;

b

T. d• tī n paraferomšnwn; oU taUt0n toato;

T. m»n;

E, oan dial šgesqai ofo.. t' e•en pr0j çI I »louj, oU taata
'gl' i n t; 0nta aUt0Yj nom.zein eper 0ruen;

'An£gkh.

T. d' e, ka` °cè t0 desmw»rion "k toa katantikrY eçoi;
0p0te tij tī n pari0ntwn fqšgxaito, otei i n ¥I I o ti aUt0Yj
'geçsqai t0 fqegg0menon A tšn parioasan skiEn;

M; D. oUk eçwg, eFh.

PantEpsi d», An d' "gè, of toio0toi oUk i n ¥I I o ti
nom.zoien t0 çI I hqj A t;j tī n skeuasti n skiEj.

c

Pol I % çn£gkh, eFh.

Sk0pei d», An d' "gè, aUtī n l Ūsin te ka` tasin tī n te
desmī n ka` tAj çfros0nhj, ota tij i n eFh, e, fŪsei toiEde
sumba.noī aUt0j: 0p0te tij l uqe.h ka` çnagkEzoi to "xa.fnhj
çn.stasqa.. te ka` perifein t0n aUçšna ka` bad.zein ka`
pr0j t0 fi j çnabl špein, p£nta d• taata poi i n çI I goç
te ka` di ; t;j marmarug ;j çdunatoç kaqor©n "ke na i n
t0te tij ski ;j `era, t.. i n otei aUt0n e,peç, eç tij
aUtū l šgoi 0ti t0te m•n `era fl uar.aj, nān d• m©I I 0n
ti "ggutšrw toa 0ntoj ka` pr0j m©I I 0n 0nta tetramšnøj
Nrq0teron bl špoi, ka` d% ka` »kaston tī n pari0ntwn deiknYj
aUtū çnagkEzoi "rwti n 'çpokr.nesqai 0ti eštin; oUk otei
aUt0n çporeç te i n ka` 'geçsqai t; t0te 0rēmena çI I h-
qšstera A t; nān deiknūmena;

d

Pol Ū g, eFh.

OŪkoan k' i n e, pr0j aUt0 t0 fi j çnagkEzoi aUt0n bl špein, e
çI I geçn te i n t; 0mmata ka` feŪgein çpostref0menon pr0j
"ke na š dūnatai kaqor©n, ka` nom.zein taata tū 0nti
safšstera tī n deiknumšnwn;

OŪtwj, eFh.

E, dš, An d' "gè, "nteaqen >I koi tij aUt0n b.v di ;
trace.aj tAj çnabEsewj ka` çn£ntouj, ka` m% çne.h pr i n
"xel kŪseien e,j t0 toa 'l .ou fi j, «ra oUç' Nduŋçsqa.. te
i n ka` çganakteç n l k0menon, ka` "peid% pr0j t0 fi j eI qoi,
aŪgAj i n eçonta t; 0mmata mest; 0r©n oŪd' i n ?n dūnasqai
tī n nān l egomšnwn çI I hq i n;

516 a

OŪ g;r ¥n, eFh, "xa.fnhj ge.

Sunhqe.aj d% o'mai dšoit' ¥n, e, mšl l oi t; ¥nw 0yesqai.
ka` prī ton m•n t;j ski ;j i n . `sta kaqorū, ka` met; toato
"n toj Ūdasi t£ te tī n çnqrèpwn ka` t; tī n ¥I I wn eidwl a,
Ūsteron d• aUtE: "k d• toŪtwn t; "n tū oŪranū ka` aUt0n
t0n oŪran0n nŪktwr i n . `on qeEsaito, prosbl špwn t0 tī n
¥štrwn te ka` sel »nhj fi j, A meq' 1mšran t0n ¥l i 0n te

b

ka' t0 toa 'l..ou.

Pi j d' oU;

Teleuta<on d% o-mai t0n %l ion, oUk 'n Udasin oUd' 'n
cl I otr...>drv fantEsmata aUtoa, cl I' aUt0n kaq' a0t0n
'n t' a0toa c0rv dUnait' 'n katide<n ka' qeEsasqai oUj
'stin.

'Anagka<on, eFh.

Ka' met; taat' 'n %dh sul log.zoito per' aUtoa 0ti oatoj
D tEj te 0raj par<swn ka' 'ni autoYj ka' p0nta 'pitro-
peUwn t; 'n t0 DrwmnJ t0pJ, ka' 'ke.nwn i n sF0ej '0rwn
tr0pon tin; p0ntwn aittioj.

c

DAl on, eFh, 0ti 'p' taata 'n met' 'ke<na eI qoi.

T... oan; CnamimnVsk0menon aUt0n tAj pr0thj o,k>sewj
ka' tAj 'ke< sof..aj ka' ti n t0te sundesmwti n oUk 'n oiei
a0t0n m-n eUdaimon..zein tAj metaboI Aj, toYj d- 'l ee<n;

Ka' mEla.

Tima' d- ka' @painoi eI tinej aUtoXj ASan t0te par'
cl I >I wn ka' gSra t0 NxUtata kaqori nti t; pari0nta, ka'
mnhmoneUonti mEli sta 0sa te pr0tera aUtI n ka' Ustera
e,0qei ka' @ma poreUesqai, ka' 'k toUtwn d% dnat0tata
CpomanteuomsnJ t0 msl I on %xein, dokej 'n aUt0n 'piqumh-
tiki j aUtI n 0ecin ka' zhl oan toYj par' 'ke.noij timwmsnoui
te ka' 'ndunastelontaj, A t0 toa @Om>rou 'n peponqSnai
ka' sF0dra boUl esqai 'p0p0rouon '0nta qhteusmen
'I I J Cndr' par' Ckl >R'J' ka' 0tioan 'n peponqSnai
ka' sF0dra boUl esqai 'p0p0rouon '0nta qhteusmen
'I I J Cndr' par' Ckl >R'J' ka' 0tioan 'n peponqSnai
m0I I on A 'ke.nE te doxEzein ka' 'ke.nwj zAn;

d

OUtWj, eFh, 0gwge o-mai, p0n m0I I on peponqSnai 'n
dSxasqai A zAn 'ke.nwj.

e

Ka' t0de d% 'nn0hson, An d' 'ge. e, pEl in D toioatoj
katab; j eJ t0n aUt0n q0kon kaq.zoito, <r' oU sk0touj 'n
CnEpl ewj sco.h toYj nFqai moUj, 'xa..fnhj %kwn 'k toa
'l..ou;

Ka' mEla g'; eFh.

T; j d- d% ski ; j 'ke.naj pEl in e, dsoi aUt0n gnwmateUonta
diamill @sqai toj C0e' desm0taij 'ke.noij, 'n u CmbI u0ettei,
pr'n katastAnai t; 0mmata, oatoj d' D cr0noj m% pEnu
NI .goj eih tAj sunhqe.aj, <r' oU gsl wt' 'n par0scoi, ka'
I sgoito 'n per' aUtoa 0ej Cnab; j Ynw diefqarmsnoj %kei
t; 0mmata, ka' 0ti oUk %xion oUd- peir@s qai Ynw ,snai; ka'
t0n 'piceiroanta I uein te ka' CnEgein, eI pwj 'n ta j cers'
dUnainto I abe<n ka' Cpokte.nein, CpokteinUnai Yn;

517 a

SF0dra g'; eFh.

TaUthn to.nun, An d' 'ge, t%n e,k0na, 0 f..I e GI aUkwn,
prosapt0n @pasan toj @mprosqen I egomsnoij, t%n m-n
di' 0yewj fainomsn%h >dran tI toa desmwthr..ou o.k>sei
Cfomoioanta, t0 d- toa pur0j 'n aUtI fi j tI toa 'l..ou
dunEnei: t%n d- Ynw CnEbasin ka' qsan ti n Ynw t%n e.J
t0n noht0n t0pon tAj yucAj Ynodon tiqe' j oUc; j mart>sV
tAj g' 'mAj 'I p.doj, 'peid% taUthj 'piqumej CkoUein. qe0j
dS pou o-den e, C I hq%j oasa tugcEnei. t; d' oan 'mo'
fain0mena oUtw fa.netai, 'n t0 gnwst0 tel euta.a 1 toa
Cgaqoa ,dSa ka' m0Gij Dr@s qai, nFq0<sa d- sul I ogistSa
e-nai 0j Yra p0si p0ntwn aUth n rqi n te ka' kal i n a,t.a,
0n te 0rat0 fi j ka' t0n toUtou klurion tekoasa, 0n te noht0
aUt% kur..a cl >qeian ka' noan parascomsnh, ka' 0ti de< taUthn
,de<n t0n msl I onta 'mfR0nwj prExein A ,d.v A dhmos.v.

b

c

6.3.5.6.- Elementos espaciales del símil de la caverna.

No debemos olvidar que el “*mito de la caverna*” es un símil espacial, cosa que parece olvidar Lledó⁽⁸³⁵⁾, por lo que la división que va estableciendo Platón de la caverna tiene un significado propio que corresponde a la teoría platónica expuesta anteriormente en la República:

"Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho..." (836)

Se refiere a las alegorías del Sol y de la línea. Sin embargo, el propio Platón, más abajo, nos hace la división espacial, por una parte:

"...comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol;..." (837).

y por otra:

"...compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible..." (838)

835 .- LLEDÓ, Emilio.: "El prisionero de la caverna (Platón, **República**, VII, 514a, ss)", Cap. I de: **La memoria del logos**. Madrid, Taurus, 1984, pp.15-33. Que apareció con el título: "Lecturas de un mito filosófico", **Resurgimiento**, 1 (1980) 77-89.

836 .- PLATÓN.: **República**, VII 517a-b

837 .- PLATÓN.: **República**, VII 517b.

838 .- PLATÓN.: **República**, VII 517b.

Establece una división entre, por una parte, el interior de la caverna y, por otra, la escarpada cuesta y el exterior. Por tanto, el fuego se encuentra dentro del espacio de la cueva y corresponde a la primera parte de la división espacial que establece Platón, al contrario de lo que nos dice Lledó (839) quien, siguiendo al propio Platón, debe tener a su vez dos divisiones, y la segunda debe ser la rampa y el exterior de la cueva:

a) primer paraje del símil:

El primer emplazamiento del símil es el interior de la cueva, que se encuentra, a su vez, subdividido por un muro que la divide en dos.

1. - Un primer espacio.- se encuentra en la parte más profunda de la caverna y va desde el muro hasta la pared donde se reflejan las sombras, en el se hallan los prisioneros inmóviles mirando hacia la pared de las sombras.
2. - Un segundo espacio.- donde se encuentra el fuego, y entre él y el muro, el camino por donde pasan los porteadores.

b) segundo paraje del símil:

El segundo emplazamiento se encuentra unido o separado por una escarpada subida que, según Platón, se incluye en esta parte,

839 .- LLEDÓ, Emilio: **La memoria del logos**. Madrid, Taurus, 1984, pp.21. La división que establece Lledó es la siguiente:

- a) Un primero, el más profundo, el más alejado de la salida y en donde hay unos personajes encadenados desde niños. Frente a ellos la pared de la gruta en la que se reflejan las sombras.
- b) Detrás de los prisioneros e invisible para ellos un segundo espacio, el de la simulación y el engaño. Por él circulan unos personajes tras un muro de la misma altura que sus cabezas, y sobre el que hacen desfilar objetos, cuyas sombras verán los prisioneros.
- c) Porque el tercer espacio lo ocupa una hoguera, cuya luz proyecta la sombra de los objetos sobre el telón final de la caverna, sobre la pared de piedra, a cuya inevitable visión se está condenando.
- d) Por último, un cuarto espacio, el que representa la salida (Eisodos) hacia la realidad iluminada, hacia el mismo sol.

es decir, no es un mero elemento de unión entre los dos parajes (840).

3.- Un tercer espacio.- estaría formado por la escarpada subida y por la noche.

4.- Por último, un cuarto espacio.- por el día y las cosas reales del exterior.

Estos serían los elementos primarios del símil platónico, que representa el lugar estático donde se desarrolla el mito que explica la teoría del conocimiento platónico. Hay que tener en cuenta que el día y la noche, tienen un carácter divisorio, por lo que el segundo espacio no rompe la estructura del primero.

6.3.5.7.- El primer emplazamiento y el contenido dinámico del símil.

Decíamos que el primer habitáculo estaba dividido por un muro, detrás del cual pasa un camino. Por éste transitan unos porteadores de estatuas. El fuego que hay en la caverna es el responsable del reflejo de las sombras de las estatuas, en la pared de la cueva. Los sujetos, que se encuentran inmovilizados, no perciben más que las sombras de los objetos transportados, dado que la altura del muro no permite ver las sombras de los porteadores.

Los sujetos, que se encuentran inmovilizados, sólo ven las sombras y escuchan las palabras de los porteadores y eso es lo único que conocen desde su infancia. Pero si descubriesen las estatuas y el fuego, es decir, el mecanismo de producción de las sombras, no conocerían la realidad misma, dado que las estatuas son imágenes de esa realidad.

No se trata de unos engañados y unos engañadores, como pretenden algunos autores, sino que este símil pretende mostrar la situación de todos nosotros: los porteadores desconocen la situación de los prisioneros, tanto como los prisioneros a los porteadores. No nos encontramos ante un símil social, pues si hay que poner en relación con "*anteriormente ha sido dicho*" (841), debemos ir precisamente al final del libro VI de la **República**, donde se explicitan las pretensiones platónicas:

840 .- PLATÓN.: **República**, VII 517b. Quizá el sentido de incluir la rampa en este segundo espacio es que la entrada a la cueva se encuentra iluminada por la luz del sol, y en ese sentido reproduciría la división noche-día.

841 .- PLATÓN.: **República**, 517 b.

"-Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los geómetras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio en la opinión y la inteligencia." (842).

Nos encontramos ante un símil sobre el conocimiento científico del hombre, es por tanto un *mito platónico*, utilizando la terminología de Friedländer, de contenido gnoseológico.

6.3.5.8.- El segundo emplazamiento y el contenido dinámico del símil.

Descubierto el mecanismo de producción de las sombras, necesitamos conocer otros niveles de la realidad que nos aparecen ocultos, pues si nos quedáramos con las estatuas estaríamos en un segundo nivel, en una creencia sobre como sería el mundo. Por ello se inicia una ascensión para salir de la cueva. Pero la realidad no puede ser captada a primera vista porque nos encontramos acostumbrados a las condiciones peculiares de luz de la caverna. Este primer contacto, ascensión y descubrimiento de la luz, es doloroso, por lo que veníamos diciendo. Quizá aquí Platón se encuentra reproduciendo los esquemas órficos, en los que los iniciados deben pasar una serie de pruebas, y solo aquellos que las pasan llegan al conocimiento. Pero mientras para los órficos las fases que nosotros podemos indicar, serían señales en el conocimiento, grados que se superan unos a otros, para Platón son niveles que no se excluyen; tan reales son las sombras y las estatuas como el mismo sol. Y por otra parte, quizá el elemento de referencia para Platón sea más bien Parménides, quien entroncaría con esta línea que destacamos a través de la dialéctica apariencia-realidad.

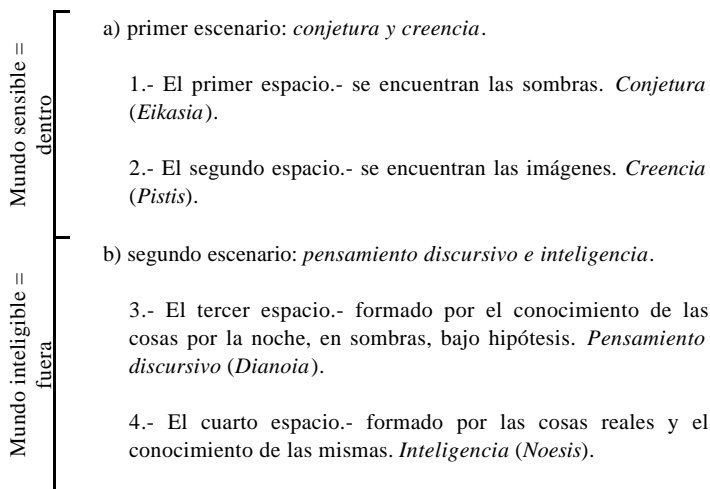
Como es imposible mirar al sol directamente, dado que estamos acostumbrados a las tinieblas de la caverna, debemos mirar los objetos por la noche, y cuando nuestros ojos se van acostumbrando, podemos mirar la realidad, tal y como es.

842 .- PLATÓN.: **República**, VI 511c-e.

Las cuatro etapas indicadas, corresponden a las cuatro fases señaladas por Sócrates poco antes. Así, continúa el texto anterior del libro VI de **La República**:

"- Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda ; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad." (843).

Corresponden, por tanto, las fases señaladas a los siguientes espacios (**cora**) que deben ser entendidos como recorrido, mientras que los escenarios serían cortes.



El recorrido, en la línea, que se plantea también en el mito de la caverna, está primero dispuesto en un modo estático que corresponde en un banquete a la disposición de los comensales (es un $\omega\omega\omega$). En modo dinámico se ejerce mediante el relato del discurso, que añade siempre al anterior un escalón más (a partir de cada $\tilde{\omega}\omega\omega$), hasta llegar a la situación final.

843 .- PLATÓN.: **República**, VI 511 d-e.

6.3.6.- Interpretación de la introducción del Banquete a la luz del mito de la caverna y de la teoría del conocimiento platónico.

Como partíamos en la introducción de este trabajo, debe existir un motivo por el que Platón incorpora cada elemento a sus Diálogos, debemos tener en cuenta que Platón repite estructuras con una misma idea a lo largo de su obra; Shuhl nos dice del propio mito de la caverna:

"Mais l'image de la caverne n'a été, semble-t-il, ni la première, ni la seule à se présenter á l'esprit de Platón pour concrétiser cette notion; nous en trouvons en effet plusieurs autres, que constituent des manifestations et des expressions différentes de la même idée, ou d'idées analogues. Il s'agit toujours de proportions à 4 termes:

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}, \text{ ou à 3 termes } \frac{a}{b} = \frac{a}{c} \quad (844)$$

Por tanto, si consideramos la explicación de Apolodoro como un intento de justificar su competencia, debemos no sólo verlo como una teoría de la información o de la transmisión del mensaje, evitando que se pueda asimilar su discurso a un rumor o a un mensaje con interferencias, sino que debemos verlo en relación con la teoría del conocimiento platónica. De esta forma podemos establecer un paralelismo entre las partes de la línea o del mito de la caverna, con la introducción del **Banquete**:

844 .- SCHUHL, P.M.: **La fabulation platonicienne**. Paris, Vrin, 1968, pp.36-37.

Glaucón posee, de los sucesos relatados, un conocimiento muy oscuro (sombra de imagen). Alguien, del que no conocemos su nombre, le ha relatado el banquete, pero no tiene una noción clara de él (*Eikasía*). Este personaje anónimo ha recibido la narración de Fénix. De la información que se desprende del diálogo entre Glaucón y Apolodoro, podemos asegurar que no tiene una referencia clara de lo que sucedió (*Pistis*). Fénix y Apolodoro han recibido el relato directamente de Aristodemo y Sócrates que han asistido como protagonistas al banquete, sin embargo, Apolodoro no se limita a oír el relato de la boca de Aristodemo, como ocurre con Fénix, sino que se encuentra en el conocimiento del suceso sin ningún tipo de intermediarios, por su contraste con Sócrates (Noesis).

Como señalábamos anteriormente, se constata una tensión entre un elemento estático, espacial, marcado por la descripción de la caverna en la **República** o por los elementos que participan del mensaje en el **Banquete**; en este sentido, nos encontraríamos en una teoría de la información (emisor, receptor, alejamiento del mensaje, interferencias...); y un elemento dinámico, marcado por la narración mítica y el recorrido que realiza el prisionero que se escapa, o el proceso de verificación del discurso (feed-back), que establece Apolodoro en el **Banquete** y que entronca directamente con la teoría del conocimiento. De ello podemos concluir que para Platón el conocimiento no puede ser mera información, entendida esta como algo estático (“*datos*” o “*hechos objetivos*”, podríamos decir hoy). Si el conocimiento, como decíamos, no son elementos estáticos, “*datos*” y “*hechos objetivos*”, sino que posee unos elementos dinámicos (las relaciones entre estos “*hechos*” y “*datos*” quiere decir que estos elementos van determinados por otras relaciones.