

POESÍA EN PLATÓN: UN CONCEPTO DELINEADO ENTRE TENSIONES*

YOLANDA PERUGINI**

Introducción

El tema de la poesía recorre la totalidad del *Corpus platonicum*, desde *Ion* hasta *Leyes*, pasando por obras de madurez (como *Banquete*, *Fedro* y *República*) y de vejez (como *Sofista*), y hallando interesantes referencias incluso en obras del período de transición (como *Menón* y *Gorgias*). Pero no sólo la persistencia de la preocupación platónica por esta temática denota la enorme importancia que Platón le otorga; también la variedad de puntos de vista a partir de los cuales lo aborda y la complejidad y riqueza de sus planteos es parte del altísimo valor que Platón asigna al tema.

En efecto, en el marco de esos distintos enfoques que realiza de la poesía a lo largo del *Corpus*, es posible advertir –y nos interesa destacarlo especialmente a los fines de la presentación que aquí nos proponemos hacer del tema– que Platón contrapone dos nociones en principio antagónicas, que hacen indispensable resolver esa tensión o bien optando por alguno de los términos contrapuestos o bien hallando una interpretación que posibilite su coexistencia. Así, en *Ion*, Platón aborda la poesía desde una perspectiva preponderantemente epistemológica –aunque ya en este diálogo podemos rastrear algunos problemas que se encuadran dentro de otros enfoques que tendrán

* La presente propuesta está destinada a un primer curso de Historia de la Filosofía Antigua. Se trata de una propuesta contingente, esto es, de una posible entre otras y que deberá ser adaptada en cualquier caso al concreto grupo de trabajo. Se la concibe como la primera de un total de al menos tres clases que tuvieran como objetivo dar cuenta del tema de la poesía en Platón de manera suficientemente completa. El contenido de las dos clases siguientes es el que anunciamos en la *Introducción*: el enfoque ético-político y pedagógico de *República* y *Leyes* y el enfoque ontológico-epistemológico de *República* X y *Sofista*. Aunque en esta primera clase se propone que el tema sea abordado exclusivamente a través de la lectura de las fuentes, se recomienda al final del trabajo bibliografía secundaria en español que los estudiantes pueden ulteriormente leer con provecho.

** Universidad de Buenos Aires.

primacía en obras posteriores-, contraponiendo dos estados que pueden guiar la actividad poética: inspiración divina y *téchne*. Por otra parte, en varios libros de *República* y *Leyes*, Platón adopta sobre todo una perspectiva ético-política y pedagógica, que enmarca, entre otros conceptos, la oposición poesía-filosofía a la que en *República* X, 607b 5 califica como una “antigua querella”. En este último libro de *República*, donde Platón examina la poesía desde una perspectiva ontológico-epistemológica, así como en algunos pasajes de *Sofista*, la oposición será entre original-copia, por un lado, y verdad-apariencia, como correlatos en el orden gnoseológico y del lenguaje.

Sin embargo, pese a su extensión y riqueza -o quizá precisamente por eso-, los desarrollos acerca de la poesía a lo largo del *Corpus* distan mucho de proporcionar una noción unívoca tanto del concepto mismo de poesía que Platón tiene en mente como de la valoración que hace de ella. Por el contrario, Platón parece más bien ir delineando entre tensiones, desde diferentes perspectivas, en un itinerario signado por ambigüedades y no exento de -debemos suponer en principio, aparentes- contradicciones, su concepción de la poesía y su actitud hacia ella. Es así como cualquier intento de arrojar luz sobre la posición de Platón en alguno de estos aspectos implicará asumir el riesgo de elaborar interpretaciones que sabemos de antemano resultarán difíciles de compatibilizar con otros pasajes de su obra. En definitiva, al estudiar el tema de la poesía en Platón debemos tener presente en todo momento que cualquier afirmación que se realice al respecto con alguna pretensión de univocidad -y tanto más cualquier intento de sistematizar aquellas que pudieran considerarse las tesis platónicas sobre esta temática- será siempre tarea y, sobre todo, responsabilidad del intérprete.

Desarrollo:

I) Hasta aquí, hemos presentado el tema de la poesía en Platón de un modo general, señalando su importancia en relación con la extensión, riqueza y complejidad del tratamiento que recibe en distintos lugares del *Corpus*, la dificultad fundamental con la que este peculiar tratamiento nos confronta y la metodología que su abordaje requiere. En lo que sigue, intentaremos afrontar esta dificultad de manera concreta, al cabo

de lo cual, por otra parte, es de esperar que cobren mayor sentido nuestros señalamientos iniciales. Considerando al juvenil *Ion* el antecedente de muchos importantes conceptos acerca de la poesía que Platón retoma en obras posteriores, nos centraremos en uno de los problemas que este diálogo inaugura, relevando además una serie de interrogantes que este diálogo abre. Examinaremos en particular la contraposición ya aludida entre dos estados epistémicos de acuerdo con los cuales sería posible llevar a cabo la actividad poética: por inspiración divina (*theía dúnamis*, *enthousiasmós*, *theía moira* o *theía manía*) y sin inteligencia alguna (*áneu nou̐*) o bien según *téchne* o *epistéme*, elaborando, además, sobre la base textual correspondiente, algunas interpretaciones que nos permitan dar cuenta de esa tensión. Es preciso destacar, en este punto, que nuestro presente objetivo se restringe a proporcionar algunos elementales instrumentos conceptuales y metodológicos que oficien como introducción, en todo caso, a un posterior estudio exhaustivo del tema de la poesía en Platón.

En la tarea que nos proponemos, la primera dificultad que debemos enfrentar es que Platón no dice en *Ion* explícitamente que sea más valioso, en el caso de la actividad poética, el *status* de *téchne* que el de inspiración divina: simplemente concluye que la actividad de Ion se lleva a cabo por inspiración y no por *téchne*, en tanto no cumple con una serie de condiciones que, como en seguida veremos, hacen a este rango. Por ende, para intentar resolver esta indeterminación valorativa, debemos recurrir necesariamente a otros lugares del *Corpus* donde los conceptos aquí involucrados reaparecen. Sin embargo, a poco que examinemos esos pasajes, tropezamos con la dificultad adicional de que, si bien algunos de ellos parecen expresar una fuerte crítica negativa hacia la actividad carente de conocimiento o inteligencia –precisamente la característica definitoria de la inspiración divina- (Cf. *Apol.* 22a 10-c 9, *Men.* 99c 9-d 5, *Gorg.* 467a 1-5, *Rep.* 493b 1-d 9), algunos otros constituyen más bien un elogio de la inspiración poética, en cuanto proveniente de la divinidad (Cf. *Fedr.* 245a 5-8 y *Banq.* 201d 1-212a 9). Resolver la indeterminación mencionada supondrá, entonces, examinar las posibilidades interpretativas que ofrecen, en uno u otro sentido, estos distintos grupos de textos, tarea que llevaremos a cabo luego de exponer en sus aspectos centrales el planteo de *Ion*.

II) Ya que nos hemos propuesto mostrar en pasajes seleccionados de *Ion* los primeros planteamientos platónicos respecto de la poesía,

debemos advertir que el interlocutor de Sócrates en este diálogo, Ion de Éfeso, no es un poeta, sino un rapsoda que recita y comenta con exclusividad a Homero, circunstancia esta última que conviene tener en cuenta especialmente a los fines comprender la argumentación que Platón desarrolla en este diálogo. Sócrates comienza interrogando a Ion acerca de quién puede juzgar mejor sobre los temas de que trata un poema, si el poeta o rapsoda -coloca a ambos en el mismo término de la disyunción principal- o el experto en el tema, es decir, aquel que posee la correspondiente *téchne*. Ion responde que, sin duda, es este último quien puede distinguir tanto los discursos verdaderos como los discursos falsos sobre el tema de su especialidad, quedando así sentado que ni él, como rapsoda, ni ningún poeta es mejor juez respecto de un tema que el experto.

No obstante, si se acepta que hay un arte de la poesía en su totalidad y que en toda arte (*téchne*) - en tanto constituye precisamente un todo-, el experto posee el dominio total de su campo y no sólo de una parte de este, es la carencia de *téchne* y *epistéme* lo que explica que Ion pueda hablar de Homero pero no de ningún otro poeta. Así, leemos en *Ion* 532b 8-c9¹:

– ¿Cuál es, entonces, la causa, oh Sócrates, de que yo, cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y soy incapaz de contribuir en el diálogo con algo digno de mención y me encuentro como adormilado? Pero si alguno saca a relucir el nombre de Homero, me espabilo rápidamente, pongo en ello mis cinco sentidos y no me falta qué decir.

– No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia (*téchne kai epistéme*)²; porque, si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo (*poietikè gár pou estin tò hólou*).

¹ Citamos los textos por la traducción castellana correspondiente a Platón, *Diálogos*, 8 vols. Madrid, Gredos, 1980-1992. Para las referencias seguimos la edición del texto griego correspondiente a *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, 1900-7.

² A lo largo de todo el *Ion* se mantiene el término *téchne*, con un sentido alternativo o muy próximo al de *epistéme*. Cf. 532 c6 y 541 e 2: *téchne kai epistéme*; 536c 1: *ou téchne oud' epistéme*.

Haciendo extensivo este argumento a los poetas, vemos que en 534c 3-6 Platón afirma:

(...) uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas (...) es incompetente. Porque no es gracias a una técnica (*téchne*) por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino (*theía dunámei*) (...).

Entre las notas que delimitan el concepto de *téchne* en Platón, ya hemos mencionado la competencia sobre un ámbito unitario de objetos. Pero, además, en *Gorgias* 465a 3, Platón contrapone *téchne* y *empeiría*³, definiendo esta última noción por la carencia de fundamento (*lógon*) y el desconocimiento de la naturaleza (*phúsis*) de aquellas cosas sobre las que trata, de modo que no puede decir la causa (*aitía*) de ellas. Platón enfatiza aquí, precisamente, la imposibilidad de llamar *téchne* a aquello que sea irracional (*álogon*).

En 533e 3-8, tras haber negado a la labor de Ion el *status* de *téchne* por los motivos ya expuestos, se sitúa al rapsoda como el eslabón de una cadena que va desde la divinidad, pasando por el poeta mismo, hasta el público oyente, siendo una fuerza divina (*theía dúnamis*) la que se trasmite a través de todos los eslabones de esta cadena, moviendo a cada uno a actuar de una manera peculiar:

Así, también, la Musa misma crea inspirados (*enthéous*), y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en ese entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos (*hoí agathoí*), no es en virtud de una técnica (*huk ek téchnes*) por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados (*éntheoí*) y posesos (*katechómenoí*). Esto mismo les ocurre a los buenos líricos (...).

De inmediato, en 534b 3-6, en un pasaje sobre cuyo posible sentido, o bien genuinamente elogioso o bien irónico, podremos pronunciaremos, en todo caso, al cabo de nuestro presente desarrollo, Platón dice:

(...) es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en

³ En *Gorgias* 500e 5, Platón retoma esta oposición y, además de *empeiría*, en 501a 7 utiliza el término *tribé* (rutina).

condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (*éntheos*), demente (*ékphron*) y no habite ya más en él la inteligencia (*ho nóus mekéti en autô enê*).

Desde aquí hasta el final del diálogo, se suceden varios argumentos tendientes a reforzar la afirmación de que Ion, como rapsoda –aunque lo dicho vale también para el caso del poeta– no efectúa su labor de acuerdo con una *téchne*, sino poseído y delirante (*katechómenos kai mainómenos*) (536d 5). En este contexto, aparecen una serie de planteos y problemas clave en los desarrollos platónicos acerca de la poesía⁴, en los que aquí no nos detendremos. Con vistas a nuestros objetivos actuales, sólo tendremos en cuenta que, al finalizar el diálogo, el personaje Sócrates considera que ha probado suficientemente su aseveración: Ion no realiza su actividad según una *téchne*. De este modo, en 542b 2-3, le dice al rapsoda, que algunas líneas más arriba fue puesto ante la opción férrea de declararse o bien un hombre injusto (que cuenta con una *téchne* y, sin embargo, se niega a enseñarla, como sería de esperar) o bien alguien que habla por predisposición divina y poseído por Homero (*theía moíra katechómenos ex Homérou*):

Así pues, esto, que es lo más hermoso, es lo que te concederemos, a saber, que ensalzas a Homero porque estás poseído por un dios (*theíon*); pero no porque seas un experto (*technikón*).

III. 1) Analizaremos ahora uno de los cursos argumentativos que podría seguir la tarea de resolver la indeterminación valorativa que advertimos en *Ion*. Defender la presencia de una valoración negativa de la labor del poeta en tanto poseído por la divinidad implica suscribir, en principio, que el tono general en que *Ion* transcurre es manifiestamente irónico. Sobre esa base, puede alegarse que el ostensivo paralelismo entre *Menón* 99c 9-d 5 –donde Platón atribuye a los políticos de la época, con inequívoca intención crítica, el ser hombres divinos e inspirados– y

⁴ Especialmente se retoma la consideración del carácter unitario de las distintas *téchnai* y del saber propio del experto en cada una de ellas. Esto, a nuestro juicio, deja esbozada la discusión acerca del objeto definitorio de la poética como un todo, a la que se hizo alusión líneas antes, y cuyo posible desarrollo es algo que también quedará por cuenta del estudioso examinar, recurriendo a otros lugares del *Corpus*.

Ion 534b 7-d 4⁵ permitiría extender a este último el cariz indiscutiblemente negativo de aquel.

Si optamos por esta vía de interpretación, y a fin de dilucidar las implicancias del paralelismo señalado, debemos tener en cuenta, en primer lugar, que *Menón* se inicia con la pregunta acerca de la enseñabilidad de la virtud, indagación que, en este contexto, se circunscribe a la *andrós areté* definida como la capacidad de gobernar propia del ciudadano (*Men.* 71e 2). Ya que la enseñabilidad de la virtud está sujeta a la condición de que sea conocimiento (*epistémē*) o, indistintamente, discernimiento (*phrónesis*) (*Men.* 87c 2-3 y 98d 10), la discusión se orienta a determinar aquel estado epistémico según el cual se ejerce la virtud política (*Men.* 87c 5ss). Dado que en toda materia susceptible de enseñanza es posible hallar maestros y discípulos (*Men.* 89d 1-e 9) y, en cuanto a la virtud, ninguno de los hombres buenos (*agathoi ándres*) ni de la actualidad ni del pasado, ha podido enseñarla siquiera a sus propios hijos, se infiere que la virtud no es enseñable. Del desarrollo del razonamiento, negada la enseñabilidad de la virtud, habrá que concluir que esta no es *epistémē*.

Habiendo establecido esto, en *Menón* 96e 2-5, Platón introduce la consideración de otro estado epistémico que, además del conocimiento, guía a los hombres a actuar correctamente y bien (*orthós kai eû*): la opinión verdadera (*dóxa orthé* o *dóxa alethés*). Si bien a este respecto ambos estados no difieren en cuanto a su utilidad⁶, el conocimiento es más valioso, debido a que quien lo posee "*acertará siempre, mientras que quien tiene recta opinión algunas veces lo hará y otras no*" (*Men.* 97c 6-8), ya que sólo mediante la discriminación de la causa (*aitías logismō*) la opinión verdadera adquiere la estabilidad propia del conocimiento (*Men.* 98a 3-4) y se torna enseñable.

Epistémē y *dóxa orthé* son, entonces, los medios por los cuales los hombres pueden ser buenos y útiles a los Estados (*agathoi kai ophélimoi taís pólesin*). Pero, habiéndose establecido por la argumentación anterior que la virtud no es enseñable, se descarta que la *epistémē* guíe el obrar del político (*politiké práxis*). Resta la buena opinión (*eudoxía*), sirviéndose de la cual, se concluye en *Men.* 99c 1-c 5:

⁵ Estos pasajes encuentran también un paralelismo en *Apología* 22c 2-3.

⁶ En *Menón* 99a 2-3, *dóxa alethé* y *epistémē* se oponen a lo que sucede por azar (*apò tyches*) es decir, sin dirección humana alguna.

(...) los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento *pròs tò phroneîn*, de los vates (*chresmodôi*) y los adivinos (*theománteis*). Pues (...) también ellos dicen, por inspiración (*enthousiasmós*), muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen (...).

Aceptada esta comparación, se atribuye a los políticos -en este caso, indiscutiblemente, con marcada ironía- el ser hombres divinos (*theíoi*), que, pese a carecer de entendimiento (*noûs*), "*llevan a buen término muchas y muy grandes obras en lo que hacen y dicen*". Así, finalmente, se afirma en *Men.* 99c 9-d5:

Correctamente llamaríamos divinos (*theíoi*) a los que acabamos de mencionar, vates, adivinos y poetas todos (*chresmodoûs, mánteis kai toûs poietikoûs hápantas*); y también de los políticos (*politikouûs*), no menos que de esos, podríamos decir que son divinos e inspirados (*enthousiastikoî*), puesto que es gracias al hálito del dios y poseídos por él (*ëpipnouoûntas kai katechoménoûs ek toû theoû*) como con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios (*pollà kai megála prágmata*), sin saber nada de lo que dicen (*medèn eidótes hôn légousin*).

Precisamente, en *Ion* 534b 7-d4, Platón afirma de los poetas que:

(...) no es en virtud de una técnica (*téchnë*) como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas (...), sino por una predisposición divina (*theía moíra*), según la cual cada uno es capaz de hacer bien (*poieîn kalôs*) aquello hacia lo que la Musa le dirige (...) no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino (*theía dunámei*) (...) la divinidad les priva de la razón (*noûs*) y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas (*chresmodôi*) y adivinos (*mánteis*) (...) y (...) a través de ellos, nos habla.

La semejanza que -por oposición a la *epísteme*- guardan en cuanto al conocimiento la opinión verdadera y la inspiración divina, permite la asimilación de aquella a esta última. De este modo, puesto que el núcleo de la crítica que Platón dirige a los políticos consiste claramente en la ausencia de conocimiento, esta misma valoración negativa que tiene en

Menón 99c 9-d 5 la actividad política carente de *noûs*⁷ puede hacerse extensiva a la poesía realizada por inspiración –es decir, sin conocimiento–, en el caso de *Ion*.

III. 2) Examinaremos ahora algunos textos que podrían dar sustento a una valoración positiva de la labor poética efectuada por inspiración divina. En estos pasajes, que, como anticipamos, pertenecen a *Fedro* y *Banquete*, Platón relaciona la *manía* o locura divina con la actividad poética, la educación y el amor o Eros, y a este último con la actividad filosófica. En *Fedro*, luego de que el personaje homónimo y Sócrates consideran haber pronunciado a su turno dos discursos que “*pecaron contra el amor*” (242e 4), ya que “*si Eros es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo*” (242e 2-3), Sócrates ofrece una palinodia, que se inicia de esta manera en 244a 3:

(...) no es cierto el relato, si alguien afirma que, estando presente un amante, es a quien no ama a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro (*ho mèn mainetai ho dè sophroneî*). Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que a través de esa demencia (*dià manía*), que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes.

A continuación, se hace referencia a cuatro grados de manía: la que interviene en las profecías, la que está presente en las purificaciones y en los ritos de iniciación, la que viene de las Musas –esto es, propiamente, la inspiración que sobreviene a los poetas– y, por último,

⁷ Para no dejar trunco el desarrollo de *Menón*, conviene señalar que Platón expresa de inmediato, en 99e 310a 7, una clara propuesta constructiva en lo que hace a la política: «(...) si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza (*phúsei*) si sería enseñable (*didaktón*), sino que resultaría de un don divino (*theía moíra*), sin que aquellos que la reciban lo sepan (*áneu noû*), a menos que entre los hombres políticos haya uno capaz de hacer políticos también a los demás. Y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era el 'único capaz de percibir', en el Hades, mientras que 'los demás eran únicamente sombras errantes'. Y este, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras (*hósper parà skiás alethés*)». Este pasaje también es interesante para considerar la oposición *phúsis-téchne* presente en Platón, ya que podría sin duda esclarecer la vinculación *téchne*-inspiración divina.

la locura amorosa, que surge ante la visión de la belleza terrena, que suscita el recuerdo de la verdadera belleza (según el similitud que se expone entre 246a 2 y 249d –3). Nos interesa aquí, por cierto, el tercer grado de locura y posesión, aquel que, como dice 245a 1-5:

(...) viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al enlazar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir.

Precisamente, Platón dice en 245a 5-8, un pasaje clave para nuestra presente fundamentación:

Aquel, pues, que sin la locura de las Musas (*áneu manías Mousôn*) acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte (*ek téchnes*), va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto (*atelés*), y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos (*he poíesis upò tês tôn mainoménon he toû sophronoûntos ephanísthe*).

En este pasaje, reaparece la contraposición entre inspiración divina y *téchne*, pero aquí Platón hace explícitamente una valoración positiva de la primera y negativa de la segunda⁸. Para arrojar alguna luz sobre este particular planteo platónico, es necesario atender tanto a la vinculación entre poesía y educación presente en 245a 1-5 como a la relación –por cierto compleja– entre Eros y filosofía, involucrada en todo el extenso pasaje que Sócrates califica como palinodia y en la cuarta forma de locura, la locura erótica (Cf. 249d 4–5). Esta tarea la llevaremos a cabo considerando también algunos pasajes de *Banquete*, pero conviene que pongamos de relieve previamente algunos otros pasajes de *Fedro*, de gran significación. En primer lugar, *Fedro* 248d 2-4, donde se alude a la suerte que les corresponde al encarnarse a aquellas almas que han contemplado lo verdadero.

(...) es de ley que tal alma (...), la que más ha visto (...) llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber (*philosóphou*), de

⁸ También al referirse a los dos grados previos Platón elogia la manía en desmedro de la sensatez.

la belleza (*philokálou*) o de las Musas (*mousikouî*) tal vez, y del amor (*erotikouî*).

Luego, *Fedro* 249c 5-d3, donde se destaca el carácter iniciático de la filosofía –que volveremos a encontrar precisamente en *Banquete* y la condición de poseso del filósofo:

(...) es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado (*telouímenos*) en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado (*parakinôn*), sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado (*enthousiázon*).

Yendo ahora a *Banquete* (201d 1-212a 9), vemos que Sócrates, colocado en la situación de discípulo, es conducido por las preguntas de Diotima al descubrimiento de la naturaleza de Eros, mientras realiza el ascenso hacia la contemplación de la Belleza. Diotima enmienda la concepción de Eros como Aristófanes la ha manifestado en su discurso: no se busca lo que es propio -a saber, la otra mitad-, sino lo que es bueno y, una vez alcanzado, poseerlo para siempre. Introducido así el tema de la inmortalidad, este anhelo, según lo expresa Diotima, intenta realizarse en todos los ámbitos, mediante la procreación -que deja en el lugar del ser viejo uno nuevo, semejante a aquel- según el cuerpo y según el alma. Esta procreación es siempre "procreación en la belleza" (*tókos en kalô*) (206b 8), de modo que el objeto del amor ya no es meramente la belleza sino la generación en la belleza. Así, en 209a 1-5 se dice que la fecundidad según el alma consiste en dar a luz:

(...) la sabiduría moral y las demás virtudes de las que precisamente son progenitores los poetas todos y cuantos artesanos se dice que son inventores.

En 209b 1 -otro pasaje clave para nuestra fundamentación-, se dice del que es fecundo en el alma que es “de naturaleza divina” (*theîos*)⁹, denominación que, en este caso, carece por cierto del sentido peyorativo que hemos señalado con referencia a los políticos en *Menón*. Unas líneas más abajo, Platón reivindica, además, la función educadora de los poetas –tal como vimos en *Fedro* 245a 1- y dice de Homero y Hesíodo¹⁰, que “han dejado una notable descendencia que les procura fama inmortal”. Como es sabido, el ascenso erótico descrito en *Banquete* tiene su punto de partida en lo corpóreo; habiendo comprendido que la belleza presente en un cuerpo bello es idéntica a la que se puede encontrar en todos los cuerpos, el siguiente paso consiste en valorar más la belleza de las almas que la de los cuerpos. El siguiente escalón lo constituyen las normas de conducta y las leyes, luego de lo cual el iniciado habrá de dirigirse a las ciencias, para que la contemplación de ese “inmenso mar de belleza”:

(...) le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única (...).

(...) el que hasta aquí ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá de repente la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello (...).

(...) se mostrará a él (...) la propia belleza en sí, que siempre es consigo misma específicamente única, en tanto que todas las cosas bellas participan de ella (...).

(...) es únicamente en ese momento, cuando ve la belleza con el órgano con que esta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud (*eidola tês aretês*), ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en

⁹ Seguimos en este caso la edición de Bury, G., *The Symposium of Plato. Edited with introduction, critical notes and commentary*, Cambridge, 1932.

¹⁰ Estos pasajes muestran un marcado contraste con la crítica a la función educadora de la poesía tradicional presente en *República* y en *Leyes*, al abordar Platón el tema de la poesía desde una perspectiva ético-política y pedagógica.

contacto con la verdad (...).

Resulta claro que el proceso de ascenso filosófico que culminará en la contemplación de la Belleza posee –como destacamos también a propósito de *Fedro*– una índole iniciática. No en vano Platón aclara en 210a 6-7 que este proceso llegará a buen término “si conduce bien el iniciador”, y Sócrates finaliza su relato del discurso de Diotima (*Bq.* 212b 2-4) declarando haber quedado persuadido de que:

(...) para la adquisición de ese bien, difícilmente se pueda tomar un colaborador (*sunergón*) mejor de la naturaleza humana que Eros.

Conclusión:

Tras haber considerado estos dos grupos de textos, retomemos el planteo general de *Ion* y tratemos de formular algunas respuestas a la pregunta que este diálogo deja abierta respecto de la valoración platónica de cada uno de los polos de la dicotomía inspiración divina-*téchne*. Como se desprende del curso de la argumentación, Platón no considera que Ion actúe según *téchne*, sin embargo, varios elementos presentes en el texto pueden inducirnos con razón a desestimar que, en cambio, Platón crea estar frente a un auténtico inspirado. La labor de Ion, creemos, aparece a los ojos de Platón como espuria en cualquiera de los dos sentidos: no es realizada según *téchne* pero tampoco por genuina inspiración divina. Sin duda, *Ion* constituye un magistral ejemplo del proverbial ejercicio socrático de la refutación, dirigida hacia aquellos que pretenden poseer un saber que en realidad no tienen. Lo llamativo es que, en este diálogo, aunque el rapsoda es refutado en su carácter de experto mediante una argumentación explícita, el contexto sugiere –sobre todo a la luz del segundo grupo de textos que examinamos– que tampoco su obra proviene de lo que Platón consideraría una auténtica inspiración.

Por lo demás, el hecho de que la oposición *téchne-theía manía* reaparezca en otras obras, en su oportunidad, con distinto signo valorativo, es indicio de que Platón da a ambos conceptos una enorme importancia. En este punto, quizá deberíamos preguntarnos si el propósito platónico en *Ion* no será, justamente, presentar de manera

simultánea el negativo de dos estados epistémicos para él igualmente admisibles, de acuerdo con los cuales sería posible llevar a cabo la actividad poética.

En efecto, por un lado, en defensa de una valoración positiva de la *téchne* en *Ion*, podemos destacar que son numerosos los pasajes que Platón dedica en este diálogo a definir con mayor precisión dicho concepto, y lo hace en particular con relación a la poética. La noción de *téchne* adquiere así una relevancia que excede con creces la mera función de servir de contrapolo a un supuesto elogio de la inspiración poética. Esto sugiere más bien que Platón está planteando la necesidad de que la poética llegue a constituirse en *téchne*, en el sentido de una actividad efectuada con conocimiento –debemos dejar para otra oportunidad, sin duda, la consideración de qué objeto le correspondería a la *téchne poietiké*, del mismo modo como vemos plantea dicha exigencia en *Menón* respecto de los políticos, valiéndose de conceptos y estructuras argumentativas notoriamente paralelas.

Por otro lado, en defensa de la actividad poética realizada por inspiración divina, cabe destacar la contundencia de *Fedro* 245a 5-8, pasaje que encuentra un apoyo adicional en el reiterado señalamiento que Platón hace de que, aunque la genuina inspiración poética parece operar en ocasiones aisladas, produciría resultados más perfectos que la *téchne* (Cf. *Ion* 534d 4-e 1). Pero son las vinculaciones entre educación y poesía, entre filosofía y educación y entre filosofía y Eros, como vimos en los pasajes de *Fedro* y *Banquete* analizados, las que ponen de manifiesto con absoluta claridad la valoración positiva que Platón hace de aquello que denomina inspiración. Con este término, entonces, Platón podría querer aludir al estado propio de quien, dejando a un lado las demasiado humanas *téchnai* –que degeneran fácilmente en rutina y simulacro-, orientan su vida, como si los guiara una fuerza divina, hacia las actividades más excelsas, esto es, la filosofía, la educación y, sin duda, la actividad poética –como Platón pide respecto de la música toda en *República* 403c 3- capaz de inspirar el amor a la belleza.

Esperamos que esta somera incursión por el particular problema que constituye en *Ion* –diálogo que, como dijimos, aborda la poesía, sobre todo, desde una perspectiva epistémica- la oposición inspiración divina-*téchne* haya ilustrado suficientemente algunos de nuestros señalamientos iniciales respecto del peculiar tratamiento que Platón hace en el *Corpus* del tema de la poesía. Entre ellos, cabe puntualizar, la recurrencia del

tema en numerosas obras de distintos periodos, la riqueza de los planteos –signada por las oposiciones-, la diversidad de los enfoques y la ausencia de desarrollos unívocos y, mucho menos, sistemáticos. Por lo antedicho, no creemos ocioso destacar una vez más la tarea interpretativa que en tanto estudiosos nos impone el abordaje de este tema.

Bibliografía secundaria:

- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Traducción de María Araujo, Revista de Occidente, Madrid, 1960. Caps., III y VII.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la Filosofía Griega*, Versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Madrid, 1990. Tomo IV, “Primeros diálogos socráticos”.
- Havelock, E. A., *Prefacio a Platón*, Traducción de Ramón Buenaventura, Visor, Madrid, 1994. Caps. I-III, IX
- Gil, L., *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1967.

~§~

PLAN DE CLASE*

Introducción: Presentación del tema de la poesía en Platón.

I) Su importancia en relación con:

- 1) La persistencia de su tratamiento a lo largo de todo el *Corpus*, desde *Ion* hasta *Leyes*.
- 2) La variedad de perspectivas y la complejidad y riqueza de los planteos platónicos al respecto.

* Se indicará a los estudiantes la lectura previa del diálogo *Ion*. Conviene que cuenten, además, con una *Selección de textos* que facilite tanto el trabajo en clase como la respuesta a las consignas de evaluación, ya que, como se advertirá, el examen de varios pasajes a los que alude el plan se reserva precisamente a esta última actividad.

II) Dificultad fundamental para estudiar el tema: ausencia de univocidad, tanto en la concepción misma de la poesía, como en la valoración que Platón hace de ella.

III) Metodología que requiere dilucidar la posición de Platón en alguno de estos aspectos: la necesidad y la responsabilidad de proponer interpretaciones con el debido apoyo en textos.

Desarrollo: Abordaje del particular problema -presente en *Ion*- de la contraposición inspiración divina-*téchne*, como estados epistémicos que pueden guiar la actividad poética.

I) Presentación del problema:

- 1) Fundamentación de la elección de *Ion* como texto primario a trabajar: su carácter de antecedente de desarrollos platónicos posteriores.
- 2) Dificultades que debemos afrontar en el abordaje del problema que nos ocupa:
 - a) Indeterminación valorativa de Platón ante la dicotomía inspiración divina-*téchne* y necesidad de recurrir a otros lugares del *Corpus* para resolverla.
 - b) Existencia de algunos pasajes que rechazan la actividad sin *noûs* (Cf. *Apol.* 22a 10-c 9, *Men.* 99c 9-d 5, *Gorg.* 466e 12-467a 6, *Rep.* 493b 1-d 9), y de otros que exaltan la inspiración divina (Cf. *Fedr.* 245a 5-8 y *Banq.* 201d 1-212a 9).

II) Planteamiento del problema: aspectos centrales de la formulación platónica en *Ion*.

III) Examen de las posibilidades interpretativas que ofrecen los distintos grupos de textos señalados.

- 1) La lectura de *Ion* en clave irónica: el paralelismo entre *Menón* 99c 9-d 5 y *Ion* 534b 7-d 4 y la extensión a los poetas, en este último pasaje, del sesgo negativo que la expresión *theía moira* tiene con referencia a los políticos en aquel.

- 2) La presencia en *Ion* de un elogio de la poesía inspirada, en desmedro de aquella que se compone según *téchne*, sobre la base de pasajes de *Fedro* y *Banquete*

Conclusión:

A partir de los dos grupos de textos considerados, formulación, a modo de síntesis, de algunas respuestas tentativas a la pregunta abierta por la indeterminación valorativa de *Ion*: ¿Platón propone que los poetas sean técnicos o que sean inspirados?

Objetivos de la clase

Objetivos generales

Que los estudiantes...

- * valoren la importancia de la poesía en Platón, como tema presente a lo largo de todo el *Corpus*;
- * adquieran y afiancen técnicas básicas de trabajo intelectual en filosofía.

Objetivos específicos

Que los estudiantes...

- * planteen con claridad y precisión particulares problemas implicados en el tratamiento platónico de la poesía;
- * reconstruyan de modo completo y correcto las argumentaciones platónicas al respecto;
- * elaboren y fundamenten propuestas de solución originales para problemas involucrados en los desarrollos platónicos acerca de la poesía.

Metodología

Se seguirá como metodología la exposición del docente y la lectura e interpretación de los textos primarios.

Evaluación

Los estudiantes elaborarán extra-clase, con un plazo de entrega de dos semanas y en no más de tres carillas de extensión, la respuesta a alguna de las siguientes consignas.

I) Fundamente la defensa de una visión positiva de la actividad poética llevada a cabo por inspiración divina, basándose en los desarrollos de *Ion*, pese al paralelismo entre *Menón* 99c 9-d 5 y *Ion* 534b 7-d 4. Considere para ello *Apología* 22a 10-c 9 y los pasajes examinados de *Fedra*.

II) Tomando como eje *Gorgias* 466 12-467a 6 -donde se plantea la necesidad de demostrar que los oradores no están privados de razón y que la retórica es *téchne*- ensaye un argumento para dirimir en favor de este último estado epistémico la indeterminación valorativa de *Ion* respecto de la poesía. Utilice para esto, además de los textos vistos en clase, otros pasajes de *Gorgias*, especialmente 502b 1-503b 10, atendiendo a la comparación entre el orador y el poeta trágico.

III) Analice y comente el pasaje 493b 1-d 9 de *República*, donde Platón alude conjuntamente a políticos y poetas. Explique en qué consiste el núcleo de esta alusión, teniendo en cuenta: los conceptos de adulación y de *téchne* en *Gorgias* 464b 1-465a 7 y 500e 3-501c 6; lo dicho acerca de la retórica en *Gorgias* 502b 1-503b 10 y la descripción de la relación entre el rapsoda y su público ilustrada en distintos pasajes de *Ion*. Establezca una vinculación entre el comentario propuesto y la dicotomía inspiración divina-*téchne* planteada en este último diálogo.