

¿FILOSOFÍA CONTRA POESÍA? ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA POLÉMICA PLATÓNICA CONTRA LA TRADICIÓN HOMÉRICA

Mtro. Rolando Picos Bovio
Estudiante del Doctorado en
Humanidades y Artes de la
Universidad Autónoma de Zacatecas

Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo a lo que entre humanos es reprehensible y sin decoro, y contaron sus lances nefarios infinitos: robar, adulterar y el recíproco engaño.

Jenófanes

La mucha erudición no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras y aún a Jenófanes y Hecateo.

Heraclito

¿Bastará pues, con que vigilemos a los poetas y que les obliguemos a que nos ofrezcan sus versos modelos de buenas costumbres o a que, de lo contrario, no escriban? ¿No será necesario, a más de eso, que tengamos ojo a los demás artistas y les impidamos que nos den, así en pintura como en arquitectura o en cualquier otro género, obras que carezcan de gracia, de corrección, de nobleza, de proporciones.

Platón

A pesar de que Platón fue filósofo y no poeta, la belleza de su lenguaje destaca por su armonía y calidez. El diálogo como instrumento fundamental del saber filosófico alcanza en el

pensador griego una claridad que lo equipara a las más excelsas creaciones de la cultura de su tiempo. En el discípulo de Sócrates se nota el influjo de esa *paideia* que tanto se preocupó en perfeccionar y establecer como modelo de vida en el mundo ático.

Evidentemente, se pueden tener profundas divergencias con Platón, pero en ningún sentido se puede negar la influencia que su obra tiene para la posteridad, su lectura, en tanto autor clásico, recrea los tiempos en que la filosofía hablaba al mundo sin rodeos ni oscuridades. Una filosofía vital, una propuesta ética y estética que caracteriza el devenir de un pensamiento que el estudiante de filosofía y humanidades encuentra como parte de su proceso formativo.

Sin duda, los años ayudan a la comprensión del legado platónico. Aunque la lectura madura no tiene el romanticismo de los primeros encuentros con el filósofo, el redescubrimiento de las claves de su pensamiento y del espejo de la sociedad griega recrea el alma del lector y lo mueve a la reflexión.

Para explicar la oposición entre Platón y la tradición homérica conviene recordar una serie de condiciones que contextualizan dicha confrontación. En términos culturales la literatura griega, en particular la de Homero y de los trágicos griegos constituye el legado en el que muchos estudiantes fuimos formados. Desde las heroicas batallas a la puerta de Troya y la intervención de los dioses “humanizados” del culto popular griego que describe el poeta, a los dramas humanos y psicológicos de la obra de Sófocles, Esquilo y Eurípides, la cultura griega es un referente que nos emparenta con el mundo antiguo. Ha sido una suerte, no compartida por todos, el haber asistido a las páginas de los rapsodas griegos, antes que a una historia hollywoodesca de Aquiles.

En defensa de Platón, en esa crítica ácida, a menudo desmesurada, de los poetas y de su saber, valga recordar que su finalidad no es

otra que descubrir, por la vía racional –que es al mismo tiempo espiritual– la verdadera *areté* de los hombres.

Introducción

La reflexión platónica sobre la naturaleza del arte es, muchas veces, radical. Se trata, en el fondo de una disputa de carácter epistemológico en torno a la verdad y la belleza, en la que el filósofo reclama para sí, el verdadero conocimiento de la esencia de la verdad.

En este trabajo planteamos una reflexión doble acerca de los conflictos que se suscitan, por una parte, entre el filósofo y el poeta y el filósofo y el vidente. No es cualquier querrela. En el fondo se juega la legitimidad de los discursos y los saberes y de su contribución a la *paideia*.

En el primer apartado “filósofos contra poetas”, el lector encontrará las bases de la controversia que Platón sostiene contra el arte en general y, en forma muy particular, con la tradición homérica y su legado cultural. Se sustenta la tesis, apoyada en la reflexión de Murdoch (1962), Jaeger (1974) y Cornford (1987), de que la crítica platónica se encuentra ligada, por un lado, a la naturaleza metafísica de su pensamiento y, por el otro, a su postura crítica del carácter de la *paideia* en el contexto de la democracia griega. El conflicto particular de Platón con Homero y Hesíodo, sin dejar de lado su naturaleza moral, es un conflicto filosófico, de ámbitos de reflexión ética y estética. Se dimensiona asimismo que, pese a dicha crítica, la grandeza moral de la cultura griega es indisoluble de su tradición literaria.

En el segundo apartado de este ensayo, titulado el “El filósofo y el vidente”, hemos tratado de contextualizar y ejemplificar en el caso de la suerte de Sócrates, el otro conflicto que el mundo cultural griego viene arrastrando desde el inicio mismo de la reflexión

filosófica en el naturalismo jonio. Siguiendo a Cornford, coincidimos en que la emergencia del saber filosófico como saber racional, sienta las bases del desplazamiento del mito y el rito griego asociado a la práctica del oráculo y el vidente. Práctica que es reiterada como parte de la tradición literaria griega, como lo muestra Homero en *La Iliada*. Al poner en cuestión los principios de la tradición popular, Sócrates descubre que la introspección, como búsqueda interior de la verdad, es el verdadero camino del conocimiento. La filosofía se alza así por encima del mito al buscar en el alma los fundamentos de la verdad y la belleza.

En la parte final, se sostiene que, más allá de las divergencias platónicas, la estética y poética de la *areté* griega no puede dejar de lado el carácter social de la polis y el modelo de formación que, a través de la *paideia*, busca forjar en los hombres la base de su verdadera virtud. Se destaca así, por contraste, la aportación de la sofística, mitificada y denigrada en exceso en la crítica de Platón, en la base del *ethos* cultural ateniense. El trabajo se focaliza básicamente en Platón porque Aristóteles, su discípulo, no establece en los fundamentos de su realismo filosófico una crítica a dicha tradición y más bien, como lo realiza efectivamente en el arte poética, se preocupa por la sistematización de esta expresión de la naturaleza racional y espiritual del hombre.

El lector encontrará a pie de página los comentarios adicionales que refuerzan las tesis que se sostienen en este ensayo.

1. Filósofos contra poetas

No te importa la verdad, sino que sigues los vicios de los poetas.
Isócrates

El decidido giro antropológico que toma la filosofía griega a partir de la reflexión del Sócrates que retrata Platón y Jenofonte,¹ no sólo es el inicio de un nuevo camino de racionalización del pensamiento

filosófico, iniciado originalmente en los filósofos presocráticos,² destacadamente en los jonios, sino, al mismo tiempo, el rudimento de una polémica de la filosofía contra otras formas de conceptualización del mundo, en particular de las explicaciones míticas en que se encontraba fundada la tradición cultural helena.³

En palabras platónicas, se tratará de una disputa entre la *doxa*, mera opinión, conocimiento, fundado en las apariencias y en la tradición, y la *episteme*, el verdadero saber cuyas bases sustenta y reclama para sí la filosofía. En su labor de defensa de la verdad, – una verdad trascendente e intemporal en Platón– esta noción llevará al inevitable conflicto con las opiniones sostenidas a través del mito

¹ Escribe Jenofonte en *Los Recuerdos de Sócrates*: “Por lo demás Sócrates vivió siempre a plena luz; ya que por la mañana iba a paseos y gimnasios; se le veía en el ágora en la hora de más concurso; y lo restante del día se le hallaba siempre donde la mayoría acostumbraba reunirse (...) Y tal era su juicio acerca de los que a tales investigaciones [las relativas al estudio de las cosas humanas] se dedicaban. Que él se daba a la consideración y discusión continua de lo humano...” p.128.

² “Los presocráticos proponen una explicación racional del mundo (...) Existían en efecto, antes de ellos, en el Cercano Oriente, y de hecho también en la Grecia arcaica, cosmogonías, pero eran del tipo mítico, es decir, describían la historia del mundo como una lucha entre entidades personificadas.(...) Si bien los primeros pensadores griegos sustituyen esta narración mítica por una teoría racional del mundo, no por ello dejan de conservar el esquema ternario que estructuraba las cosmogonías míticas. Proponen una teoría del origen del mundo, del hombre y de la ciudad. Esta teoría es racional, porque pretende explicar el mundo no por medio de una lucha entre elementos, sino de una lucha entre realidades físicas y el predominio de una sobre las demás (phusis)”, Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, 2000, p.22.

³ Señala Murdoch en *El Fuego y el sol* (1982) que [en relación a la nueva orientación de la filosofía] “el objetivo de Sócrates era demostrarle a la gente que era ignorante propinando de esta manera un choque intelectual y moral (...) la filosofía es un entrenamiento para la muerte, para cuando el alma exista sin el cuerpo”; en tanto para Platón (...) “la filosofía [a través de la dialéctica] es esencialmente hablar. La discusión filosófica a viva voz (...) es la más pura actividad humana y el mejor vehículo de la verdad” (p.44-45).

y la historia, fundidas sin igual en la tradición literaria griega, en particular en la autoridad de Hesíodo y Homero.⁴

En este trabajo sostendremos que los cuestionamientos platónicos a la tradición tienen su origen no sólo en una concepción estética particular en torno al concepto de belleza, –esfera en la que el arte, para Platón, no puede más sino acercarse a una imitación imperfecta de la verdadera belleza–⁵ sino también, de manera muy relevante, en relación con la concepción del modelo político ideal de la polis que acompaña el modelo educativo en que debe refundarse la *paideia* griega. La reiterada aversión a la democracia ateniense, expresada en forma por demás irónica en boca del Sócrates platónico, constituye de esta manera el trasfondo en el que cabe contextualizar la polémica platónica contra el arte.

Como lo reconoce el propio Platón en *La República*, no se trata de negar el valor del arte, sino de someter éste al papel pedagógico que debe cumplir en la sociedad armónica y perfecta que supone la verdadera *paideia* en la república ideal.⁶ Se trata, en todo caso, de

⁴ En su monumental obra *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 1971, Werner Jaeger, destaca que, a pesar de la crítica platónica, la labor educativa de la poesía homérica y de Hesíodo, en la formación del *ethos* griego es indudable: “Nos repugna, naturalmente, ver como la poética filosófica tardía del helenismo, interpreta la educación de Homero como una resaca y racionalista *fabula docet* o como, de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias. Pero esta quimera de la escolástica no es sino la degeneración de un pensamiento en sí mismo justo que como todo lo bello y verdadero, se hace grosero en manos rudas. Por mucho que semejante utilitarismo repugna, con razón, a nuestro sentido estético, no deja de ser evidente que Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura, sino como el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega” p.49.

⁵ En torno al Platón de *La República*, expresa Jaeger: “El creador último de la idea es Dios. El artesano sólo produce el reflejo de la idea. El pintor es por tanto, el creador imitativo de un producto que ocupa, desde el punto de vista de la verdad, el tercer rango. A la misma categoría pertenece el poeta. Éste crea un mundo de mera apariencia”, *Op.Cit*, p.768.

limar las aristas más peligrosas –revolucionarias– de la *poiesis* artística en aras de conservar la armonía social, utilizando, entre otros mecanismos, la censura directa.⁷ Desde el punto de vista de la racionalidad política, Platón prefigura los controles del discurso a los que Foucault hace alusión y que envuelven las regiones de la política, la sexualidad y la religión,⁸ en tanto discursos privilegiados donde se expresa el poder.⁹

La base de la polémica entre la filosofía y el arte en Platón es, ante todo, de carácter epistemológico. Se trata de la prevalencia del saber filosófico sobre los discursos engañosos basados en el “artificio” del mundo sensible; discursos que, como señala en un pasaje de *La República* que alude a la tradición homérica, pueden producir por imitación los actos más impropios:

⁶ Sin embargo, en la base de la concepción platónica hay una negación de lo ‘sublime’ del arte y de lo ‘provocativo’ y ‘seductor’ de éste: “El arte y la imitación se pueden desechar como ‘juego’, pero cuando los artistas imitan lo malo, están aumentando la suma del mal en el mundo; y es más fácil copiar un hombre malo que uno bueno, porque el hombre malo es múltiple, divertido y extremo, mientras que el hombre bueno es tranquilo y siempre el mismo. Los artistas están interesados en lo bajo y complejo, no en lo simple y bueno. Inducen la mejor parte del alma a ‘aflojar’ sus defensas”, Murdoch, *Op. Cit.*, p.18.

⁷ Murdoch sostiene que la aversión y críticas de Platón hacia el arte se encuentran “diseminada por toda su obra, desde el comienzo hasta el fin, hay severas críticas y aún burlas, dirigidas contra los practicantes de las artes” (p.9).

⁸ Sobre la relación discurso-poder Foucault afirma en *El orden del discurso* (1972) que las condiciones de posibilidad del surgimiento de determinados discursos están regidas por sistemas de exclusión y control como la forma en que el poder controla la aparición aleatoria de las prácticas discursivas. En este sentido el discurso artístico, en tanto práctica social, debe estar vigilado y sancionado; se trata, señala “de dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad” (p.11).

⁹ *Nota bene*. Por eso, en un sentido foucaultiano, hay que controlar no sólo los discursos en su ‘cotidianidad’, sino sobre todo aquellos que *creen que escapan* – como el arte– de las fronteras de su legitimidad social.

...tales dichos son peligrosísimos para quienes los oyen. ¿Qué hombre no justificará, en efecto, a sus propios ojos su maldad, cuando esté persuadido de que no hace sino lo mismo que hacían *los hijos de los dioses, los descendientes del gran Zeus, que tienen, en la cima del Ida, en el puro éter, un altar en el que sacrificaban a su padre y que llevan todavía en sus venas sangre de inmortales?* Por todas esas razones desterremos de nuestra ciudad esas formas de ficción, de miedo a que engendren en la juventud una desdichada facilidad a cometer los mayores crímenes.¹⁰

Contrario a lo que se pudiera pensar, el anterior fragmento no trata sólo de reivindicar una moralidad social, sino de afirmar lo pernicioso de una tradición fundada en un relato mítico, inaceptable desde el punto de vista de la razón.¹¹ Pero, ¿existen otras razones para esta discordia?, Cornford¹² coincide con Murdoch al señalar que, desde la aparición misma de la filosofía en Grecia, se ha desarrollado una animadversión contra la autoridad de los poetas, fuente de los prejuicios y viejas creencias.¹³ La crítica filosófica platónica dimensiona este saber en la misma escala de su combate a los sofistas en diversos diálogos (el *Gorgias* y el *Protágoras* notablemente). En la *Apología de Sócrates*, éste realiza una crítica directa a la autoridad del poeta, que no puede dar más que una respuesta alejada –y un tanto sofista– en torno a la verdad:

Después de estos grandes hombres de Estado [en la búsqueda del sentido del oráculo que lo hacía el más sabio de los hombres] me fui a los poetas, tanto a los que hacen tragedias como a los poetas ditirámicos y otros, no dudando que con ellos me sorprendería

¹⁰ Platón, *La República*, Libro III, pp. 476-477. En la edición de los *Diálogos* consultada los versos son atribuidos por Luciano a un poeta trágico cuyo nombre no cita. Vid. Elogio de Demóstenes, t. III, c. XIII.

¹¹ Comenta Burckhardt, al hablar de las explicaciones míticas que los griegos se dieron a sí mismos: “Es sabido que los griegos posteriores[al periodo inicial de la fundación de la cultura griega] trataron de interpretar cronológicamente su antigüedad mítica, y como había muchos en la creencia de que procedían de dioses y héroes, era siempre admitida con gusto una cronología cualquiera de los tiempos primitivos”, *Historia de la cultura griega*, 1964, p.41.

¹² F.M. Cornford, *Principium sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, 1987.

encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas y les pregunté lo que querían decir y cuál era su objeto para que me sirviera de instrucción. Pudor tengo, atenienses, de deciros la verdad, pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluso los mismos autores, que supiese hablar ni dar razón de sus poemas. **Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos.**¹⁴

Cornford parte de la idea de que la disputa entre la filosofía y la poesía es parte de un proceso que no tiene nada de repentino. Se trata, señala, de “disipar la ilusión común de que este campo [del saber legitimado socialmente] fue originariamente habitado por los poetas y que, posteriormente, en el siglo VI, fue invadido de repente por el racionalismo prosaico de una ciencia de la naturaleza que tenía un origen totalmente independiente en la observación de los fenómenos.”¹⁵ Murdoch afirma la tesis que esa discordia, presente de manera evidente en *La República*, tiene que ver con el saber del antiguo poeta como autoridad:

Los poetas habían existido, como profetas y sabios, mucho antes del surgimiento de los filósofos, y eran los proveedores tradicionales de la información teológica y cosmológica. Herodoto (II.53) nos dice que los griegos sabían poco acerca de los dioses antes de que Homero y Hesíodo les enseñaran y Heráclito (fr.57) ataca a Hesíodo, a quien llama “el maestro de casi todos los hombres”, como a una autoridad rival”.¹⁶

En el mundo de la tradición homérica, señala, Cornford, “hecho y ficción, poesía e historia” se entremezclan y no existe una línea clara de demarcación de saberes. La épica homérica se convierte en un modelo para los poetas, que produce una autoridad “que, en la mayoría de las sociedades civilizadas sólo confería al sacerdocio.”¹⁷

¹⁴ Platón, Diálogos, *Apología de Sócrates*, p.4. Las negritas son nuestras.

¹⁵ Cornford, *Op. cit.*, p. 176.

¹⁶ Murdoch, *Op.cit.*, p. 9.

¹⁷ Cornford, p.177.

En la tradición del valor educativo conferido a la poesía en la Grecia clásica, Jaeger refiere que:

...a la luz de la concepción griega de la poesía como la representación principal de toda *paideia*, el debate entre la filosofía y la poesía tiene necesariamente que agudizarse en el momento en que la filosofía cobra conciencia de sí misma como *paideia* y reivindica para sí, a su vez, la primacía de la educación.¹⁸

Pero ¿es la crítica platónica de la autoridad moral homérica un cuestionamiento al valor de su tradición en la formación del ethos griego? Según Jaeger no, ya que Platón es consciente de no presentar a Sócrates como un crítico sin ningún respeto por dicha tradición, sino por los efectos que la poesía produce en el alma:

Pero Homero no es tomado como blanco de ataque solamente porque con ello se acentúa la paradoja filosófica, sino por otras dos razones. Platón enuncia la primera al comienzo de su disquisición donde dice de Homero que es el maestro y caudillo de la tragedia. El peso principal del ataque va dirigido contra la poesía trágica, porque en ella se manifiesta con mayor fuerza el elemento 'patético' impulsivo de la acción que la poesía ejerce sobre el alma. La segunda razón es que Homero tenía que ocupar necesariamente el lugar central en cualquier debate sobre las pretensiones educativas de la poesía.¹⁹

Jaeger apoya la tesis de que los argumentos platónicos contra la poesía sostenidos en *La República* representan no solamente "un punto de viraje en la historia de la *paideia* griega",²⁰ sino sobre todo el trasfondo de la vieja disputa epistemológica de la *doxa* y la *episteme*²¹. Como señala Murdoch, la crítica platónica de la artificialidad del arte, descansa en que éste "acepta ingenua o premeditadamente las apariencias en lugar de cuestionarlas (...) No obstante, por el encanto de su obra, a esta gente [a los artistas] equivocadamente se le toma por autoridad y la gente sencilla le

¹⁸ Jaeger, *Op. cit.*, p.765

¹⁹ Jaeger, *Op. cit.*, p.766.

²⁰ *Ibid* p. 767.

²¹ "La poesía daña al espíritu de quienes la escuchan, si estos no poseen como remedio el conocimiento de la verdad [República, 595 B 6]. Esto quiere decir que

creo.”²² El encanto seductor de la tradición poética de Homero y Hesíodo, escribe Hadot, subyuga:

Pues no es sólo por medio de la belleza de los cantos y las historias que cuentan la manera en que las Musas hacen olvidar las desgracias, sino porque hacen acceder al poeta y al que lo escucha a una visión cósmica. Si ‘regocijan a la poderosa mente de Zeus su padre’, es porque le cantan y le hacen ver ‘lo que es, lo que será y lo que fue’ y es precisamente lo que cantará el propio Hesíodo en su Teogonía.²³

Aunque, como bien señala Jaeger “Platón no traza una teoría del arte poético [como sí lo hace Aristóteles] en gracia a sí misma, sino que su poética es simplemente, una crítica de la poesía considerada como *paideia*”,²⁴ en ésta no existe una negación absoluta de la belleza posible de la poesía –como del resto de las artes, que pueden ser, como la música, más formadoras–, aunque en todo caso, como lo afirma Platón en el *Fedro*, son inspiradas por la divinidad en el alma humana:

Hay una tercera clase de delirio y de posesión, que es la inspirada por las musas: cuando se apodera de un alma inocente y virgen aún, la transporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las proezas de los antiguos héroes. Pero todo el que intente aproximarse al santuario de la poesía, sin estar agitado por este delirio que viene de las musas, o que crea que el arte sólo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfección; y la poesía de los sabios se verá siempre eclipsada por los cantos que respiran un éxtasis divino.²⁵

Como señala Murdoch, en Platón “la técnica por sí sola no hace al poeta”.²⁶ En *Ion* o de la poesía, se evidencia una vez más esa sutil ironía en el trato de la poesía homérica y de los continuadores de

(...) seguirá siendo siempre materia de goce artístico, pero no será asequible a ella la dignidad suprema: la de convertirse en educadora del hombre”, Jaeger, *Ibidem.*, p.767.

²² Murdoch, *El fuego y el sol*, p. 18.

²³ Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 2000, p. 32.

²⁴ Jaeger, *Op. cit.*, p. 615.

²⁵ Platón, Diálogos, *Fedro o del Amor*, p. 636.

esa tradición, los rapsodas. Como en el siguiente diálogo en que Sócrates se dirige inicialmente a Ion:

Muchas veces, mi querido Ion, os he tenido envidia a los que sois rapsodas, a causa de vuestra profesión. Es, en efecto, materia de envidia la ventaja que ofrece el veros aparecer siempre ricamente vestidos en las más espléndidas fiestas, y al mismo tiempo el veros precisados a hacer un estudio continuo de una multitud de excelentes poetas, principalmente de Homero, el más grande y más divino de todos, y no sólo aprender los versos, sino también penetrar su sentido. Porque jamás será buen rapsoda el que no tenga conocimiento de las palabras del poeta, puesto que para los que le escuchan es el intérprete del pensamiento de aquél; función que le es imposible desempeñar si no sabe lo que el poeta ha querido decir. Y todo esto es muy de envidiar.²⁷

Amén de la ironía que hemos mencionado, esta observación coincide con el tono de la crítica platónica en otros diálogos, como el *Protágoras* o el *Gorgias*, en el que dominio de la *tecné* –de la enseñanza o del discurso–, no es verdadera *areté*. En todo caso, la racionalidad del filósofo, superior en este plano, no pretende jugar con la verdad (ligada a la *episteme*) ni con la belleza que inexorablemente se encuentra asociada a ella.

2. El filósofo y el vidente

La poesía y el pasado mítico, junto con una serie de prácticas religiosas que se constituyen como tradición, son también campo de disputa en la filosofía griega clásica. Cornford describe los enfrentamientos del filósofo con el vidente, ocupado de la interpretación de los presagios. La imagen clásica del vidente-advino la muestra el ejemplo de *La Iliada*.²⁸ El vidente es, en la

²⁶ Murdoch, *Op. cit.*, p. 20.

²⁷ Platón, Diálogos, *Ion o de la Poesía*, p. 95.

²⁸ En *La Iliada*, Canto I y ss, Homero perfila el carácter del arte adivinatorio como el vehículo de comunicación con los dioses. Como lo muestra el siguiente párrafo:

mirada filosófica, el practicante de un pseudosaber, un especulador de los designios divinos²⁹ –recordemos que en, en todo caso, Sócrates, Platón y el mismo Aristóteles racionalizan dicha divinidad– cuya práctica profética parece anular la voluntad del hombre:

Si se pueden predecir los sucesos futuros es porque están determinados, bien por la voluntad y la intención de los dioses, o bien por la existencia de una necesidad inexorable. Y si los sucesos están determinados de este modo, parece que el hombre queda sin la capacidad de realizar elecciones libres de sus propias acciones futuras; así, aunque el destino aventurado por la profecía sea horrible, no puede hacer nada para remediarlo. Ya en Homero se puede percibir veladamente la contradicción. Aunque en algunas ocasiones se dice que son todopoderosos, la libertad de los dioses está limitada por el destino.³⁰

La crítica filosófica al determinismo del vidente y del poeta se fundamenta entonces del saber propio que reclama el filósofo, tarea en la que, insiste Cornford: “La actuación del filósofo consiste en disipar el velo del mito y penetrar en la ‘naturaleza de las cosas’,

—¡Atrida! Creo que tendremos que volver atrás, yendo otra vez errantes, si escapamos de la muerte; pues si no, la guerra y la peste unidas acabarán con los aqueos. Mas, ea, **consultemos a un adivino, sacerdote o intérprete de sueños — también el sueño procede de Zeus — para que nos diga por qué se irritó tanto Febo Apolo**: si está quejoso con motivo de algún voto o hecatombe, y si quemando en su obsequio grasa de corderos y de cabras escogidas, querrá apartar de nosotros la peste. Cuando así hubo hablado, se sentó. Levantóse Calcante Testórida, el mejor de los augures —**conocía lo presente, lo futuro y lo pasado**, y había guiado las naves aqueas hasta Ilión por medio del arte adivinatoria que le diera Febo Apolo— y benévolo les arengó diciendo...(las negritas son nuestras).

²⁹ “...En general, la obligación práctica más importante del vidente era prever el futuro o, en el caso de no poder hacerlo intuitivamente, inferir las intenciones de los dioses interpretando sus signos y presagios. Esta es la pseudociencia consistente en ofrecer augurios a los que Platón y, en general, los antiguos, distinguían claramente del ejercicio de la adivinación intuitiva o inspirada. Se consideraba un procedimiento racional de hacer inferencias o conjeturas comparables a la tarea de descifrar un mensaje codificado”, Cornford, p. 159.

³⁰ Cornford, *Op. Cit.*, p. 160.

una realidad que satisface las necesidades del pensamiento abstracto”³¹.

La tradición del oráculo, como el de Delfos, muy citado por el Sócrates platónico, indica que en la Grecia clásica este constituía una práctica común: “Nilsson –escribe Cornford– ha señalado que la creencia en oráculos y presagios jugaba un papel mucho más destacado en la vida griega de lo que comúnmente se reconoce”³². Al mismo tiempo destaca en su explicación un elemento importante que contextualiza la disputa entre el filósofo y el vidente y las características que esta asumió como una lucha entre la vieja religión y el ‘ateísmo’ naturalista; uno de estos extremos, en plena decadencia de la democracia griega, alcanzará al propio Sócrates:

El enfrentamiento real tuvo lugar entre esa parte de la religión que tenía una mayor incidencia en la vida práctica y aquello que formaba parte de la experiencia cotidiana de todo el mundo, a saber, el arte de predecir el futuro y los intentos realizados por parte de la filosofía natural con el fin de ofrecer explicaciones físicas de los fenómenos celestes y atmosféricos, de los augurios y de otros acontecimientos. Porque si estos fenómenos podían explicarse de un modo natural, el arte de los videntes carecía de aplicación. También se debilitó la creencia de los oráculos... Naturalmente, los videntes y los intérpretes de los oráculos y presagios defendían su arte, y dado que su arte estaba implícito en la religión antigua, también dependía de su suerte la religión antigua...³³

El desafío entre el vidente-advinador y el filósofo, sobre todo de aquél que, como Sócrates, llama a buscar la verdad en la introspección, en el conocimiento honesto de sí mismo, se hace evidente. De ahí que no extrañe, en este orden de cosas, los fundamentos de la acusación por impiedad³⁴ –entre otros cargos–

³¹ *Ibid.*, p. 179.

³² *Ibidem*, p.164.

³³ M.P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, 1940, pags, 135 y ss. Citado por Cornford, p.165.

³⁴ “Remontémonos, pues, al primer origen de la acusación sobre la que he sido tan desacreditado y que ha dado a Melito confianza para arrastrarme al tribunal.

que sus detractores le lanzan: ¿no le alcanza al hombre con conocer y practicar los fundamentos de la tradición religiosa de la polis?

Recordemos un pasaje de la *Apología*, donde Sócrates, en su defensa, explica a sus acusadores el origen de su supuesta fama como el hombre más sabio de Atenas, a partir de la consulta de su amigo Querefon al oráculo de Delfos:

Quando supe la respuesta del oráculo, [de que no había en el mundo hombre más sabio que Sócrates] dije para mí: ¿Qué quiere decir el dios? ¿Qué sentido ocultan estas palabras?; porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría ni pequeña ni grande. ¿Qué quiere, pues, decir al declararme el más sabio de los hombres?, porque él no miente. La Divinidad no puede mentir...³⁵

Abrumado por la dialéctica socrática, Melitón insiste entonces en acusarlo de ateísmo, cargo que resume así el filósofo ateniense: “Hela aquí, poco más o menos: Sócrates es culpable, porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado y porque, en lugar de éstos, pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.”³⁶ Estas, por supuesto, son razones legales de acuerdo a los estatutos de la polis ateniense, pero más que eso, políticas y a la vez ideológicas y ontológicas. Escribe Cornford:

El más famoso de los juicios por impiedad, la acusación de Sócrates, se realizó hábilmente utilizando para ello términos cuidadosamente elegidos. El decreto de Diopites había dirigido sus ataques hacia los que enseñaban teorías sobre lo que sucede en el cielo por no creer en <cosas divinas> (...) Esto podía referirse a aquello a lo que, en particular, se oponían los videntes, a saber las explicaciones naturales de los fenómenos meteorológicos que ponían

¿Qué decían mis primeros acusadores? Porque es preciso presentar en forma su acusación, como si apareciese escrita y con los juramentos recibidos: Sócrates es un impío; por una curiosidad criminal quiere penetrar en lo que pasa en los cielos y en la tierra, convierte en buena una mala causa y enseña a los demás su doctrinas”, Platón, Diálogos, *Apología de Sócrates*, 1984, p. 2.

³⁵ *Op.Cit.*, p. 4.

³⁶ *Ibid*, p. 9.

en entredicho su significado como señales enviadas por los dioses. O tal vez 'cosas divinas' podría significar religión en general; los filósofos eran sospechosos de no creer en la existencia de los dioses.³⁷

Es comprensible porqué Platón, tras la muerte de Sócrates, se esfuerza en separar los dominios ontológico y epistemológico del poeta y el vidente en relación a su filosofía, pues, como sostiene, Cornford, el epíteto *divino* "reconoce la existencia de una clase de hombres cuya sabiduría no se adquiere a partir de la experiencia cotidiana que tiene lugar a la luz común del día, sino por un acceso a un mundo de dioses y espíritus o a una realidad situada fuera del alcance del tiempo..."³⁸ Esta divinidad, este ascenso del alma al mundo de las ideas, se representa en Platón en el desarrollo de la *episteme* "en cuyo esquema educativo el camino de la sabiduría pasa por el estudio de las matemáticas puras y acaba en la visión del bien, el conocimiento que es virtud".³⁹

3. Estética y poética de la *areté* griega

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa.

Aristóteles

Hemos visto, efectivamente, que los fundamentos de la disputa entre la metafísica platónica y la tradición poético-literaria de la Grecia clásica, representada y fundamentada en gran medida en el legado homérico, es un punto de quiebre en el devenir de la filosofía occidental. Sin embargo, ¿cabe señalar que la crítica platónica al arte sea una superación de este conflicto? De ninguna manera, Platón mismo no deja de reconocer, lo mismo que algunos de sus predecesores áticos, el valor ético y estético que la poesía alcanza entre los griegos.

³⁷ Cornford, *Op. Cit.*, p. 165.

³⁸ *Ibid.*, p. 137.

³⁹ *Ibidem.*

Pese a los vicios que Platón, con denodado esfuerzo, quizás a veces con poca fortuna, adjudica a los poetas, es claro que, como señala Jaeger, en Homero “La poesía sólo puede ejercer esta acción [educadora] si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre”.⁴⁰ Es claro, reconoce también, que, por otra parte, “existe y ha existido en todo tiempo un arte que prescinde de los problemas centrales del hombre y debe ser entendido sólo de acuerdo a su idea formal”.⁴¹

Lo que Jaeger está fundamentando claramente, es que, en la búsqueda de la verdadera *paideia*, aquella que Platón busca establecer como modelo en la formación del ethos de la polis, lo material y lo espiritual no se encuentran divorciados, sino profundamente entrelazados, por eso: “...sólo puede ser profundamente educadora una poesía cuyas raíces penetren en las capas más profundas del ser humano y en la que aliente un ethos, una imagen de lo humano capaz de convertirse en una constricción y un deber”.⁴² En esta imagen coinciden la poesía de la tradición homérica y la crítica platónica, al abogar por una praxis radicalmente distinta de los seres humanos con sus semejantes; una praxis que, en Platón conlleva el ideal de belleza y verdad.

Es necesario fundamentar que la defensa platónica de su concepción del arte constituye una respuesta teórica a un fenómeno cultural que se ha gestado en Grecia y que se personaliza en la figura de los sofistas, a quien Platón dedica sendas críticas. Jaeger no deja de destacar la aparición de la sofística como un fenómeno de la historia de la educación, ligado a las condiciones políticas y sociales que, en el desarrollo de la democracia griega en el siglo V a.c., en particular la ateniense, con su énfasis en la areté política, le da una relevancia de primer orden:

⁴⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁴¹ *Ibid*, p. 49.

⁴² *Ibid*, p. 49.