



SALVAR EL MITO PARA SALVARNOS A NOSOTROS MISMOS: LA FILOSOFÍA POÉTICA DE PLATÓN

Ariel Ardila Herrera*

Resumen

Mediante el presente artículo se pretende discutir y rechazar la hipótesis de lectura que afirma que en el libro décimo de la *República* Platón expulsó a la poesía de la *polis*. Se propone que la intención del texto es exactamente la contraria: salvar la poesía, teniendo muy claros los peligros que conlleva. El punto fundamental está en comprender que la poesía es traída por Sócrates en el marco de la preocupación filosófica por la salvación de las almas individuales de los hombres y, por tanto, de la posibilidad de la trascendencia humana. Si bien la virtud va más allá de la muerte, se debe aprender a expresarse de manera correcta en el lenguaje imitativo con el fin de no corromper el alma. Por otra parte, el arte imitativo es necesario para que el alma pueda elevarse a las realidades eternas. De allí su peligro pero también su importancia.

Palabras clave: Platón, mito, poesía, Homero, República.

*Pontificia Universidad Javeriana

ariel.ardila@javeriana.edu.co

Recibido: 6 de noviembre de 2017

Aceptado: 18 de junio de 2018

Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite por mi como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates. Pues has de saber bien querido Critón —dijo él—, que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas.

Platón, *Fedón*, 1153,

El libro décimo de la *República* ha generado tantas discusiones como malestares para aquellos que ven una contradicción entre sus dimensiones poética y filosófica. La actitud interpretativa generalizada se contenta con señalar que Platón ha expulsado los poetas de la *polis*, y dedica sus esfuerzos a explicar tal expulsión trayendo a la vista la censura de algunos pasajes literarios que se dan en los libros tercero y cuarto de la *República*. Para muchos lo esencial consiste en explicar la aparente contradicción de que uno de los filósofos más eróticos de la historia de la filosofía, quizás el más erótico, decida expulsar la poesía de su ciudad. Es cierto que esas explicaciones han sido de provecho para indagar en algunos de los aspectos dramáticos de la obra; si presupongo que hay una contradicción, tengo que rastrear no sólo elementos filosóficos sino también poéticos de la construcción de los diálogos. Sin embargo, poner en entredicho el presupuesto de que haya de hecho una expulsión de la poesía en cuanto tal, puede llevarnos a recoger otros frutos.

Lo primero que hay que decir es que en el libro décimo nos encontramos con una situación dramática muy distinta de la que se desarrolla en el libro tercero y el libro cuarto del diálogo. Mientras que en éstos Sócrates, en compañía de su comunidad de diálogo, está construyendo una *polis* como modelo de justicia y virtud, y está tomando decisiones que impactarán en la manera como se educarán sus ciudadanos, en aquel se está discutiendo lo que es mejor para la conservación de la ‘ciudad interior’¹ y para alcanzar una vida virtuosa. Justo al final del libro noveno, Sócrates le dice a Glaucón que el hecho de que nunca llegue a concretarse su proyecto político no importa en absoluto, lo que importa es que el modelo que se ha construido, que tiene a su vez un modelo divino, sea imitado por personas individuales con el fin de vivir de manera justa. Es cierto que existe una fuerte censura de Platón a algunas de las fórmulas poéticas homéricas, hesiódicas y trágicas, que constituyen códigos políticos desacertados respecto de los modelos de virtud que deben imitar los ciudadanos de la *polis*. Pero de allí no se puede inferir que los hombres particulares no acompañen sus reflexiones con los cantos poéticos.

¹La discusión sobre la naturaleza de la poesía queda atrapada entre dos pinzas: la mención de la ciudad interior al final del libro noveno (592a) y la mención de la república interior al final del tratamiento del problema (607a). Estas dos son las únicas menciones explícitas del estado interior en el diálogo, aunque se dice mucho sobre la naturaleza del alma en general.

En el libro décimo de la *República* lo que está en juego es la preservación de las almas individuales de los hombres. Con ello en mente, podemos decir que se estructura en tres partes: en la primera (595a–607a), se advierte que el uso poético del lenguaje debe ser muy cuidadoso en la medida en que éste no trata, por ejemplo, con zapatos, sino con vidas humanas y modelos de virtud; el mayor de sus peligros, dice Sócrates, es que puede hacer de las almas ejemplares almas corruptas³. Enseguida (607b–613e), se hace la prueba de la inmortalidad del alma, que en realidad debe ser entendida también como una prueba de la incorruptibilidad del alma. Otras pruebas sobre la naturaleza del alma se han realizado –por ejemplo, la que hace el Ateniense en el libro décimo de las Leyes por vía de la consideración del movimiento–, pero lo que hace especial a la que aparece en el libro décimo de la *República* es que concluye que es imposible que el alma se vea disminuida ontológicamente por efecto de la injusticia. Un alma no es menos alma por ser menos virtuosa. Finalmente, una tercera parte (613e–621d) se ocupa, mediante una construcción mítica o poética del propio Platón, del Juicio cósmico de las almas según el carácter que han adquirido a partir de sus hábitos de vida. En suma, hasta donde puedo ver, el libro décimo de la *República* se desarrolla bajo el signo de la posibilidad de la trascendencia y, por tanto, de la imposibilidad de la corruptibilidad del alma. La discusión sobre la poesía sólo aparece porque juega un rol esencial en este marco filosófico.

La poesía, pues, no aparece aquí porque se desee expulsarla sin más, aparece precisamente por el rol central que le da Platón en la trascendencia y la corruptibilidad de los seres humanos. La poesía puede hablar de un hombre como Aquiles, un héroe cuyo heroísmo es incondicional, un arquetipo de hombre valiente que mediante la lucha se abre camino hacia la respuesta de la pregunta más importante que concierne a la vida humana, la pregunta por el significado de la existencia propia de cara a la muerte. Sócrates de alguna manera es un hombre cuyo heroísmo está inspirado en el de Aquiles. Está claro que no es sólo el heroísmo de la lucha cuerpo a cuerpo (aunque sabemos que no le teme, pues participó en la Guerra del Peloponeso) sino que es un heroísmo de la lucha del alma³, que se abre paso, tan impetuosamente como el héroe de la *Ilíada*, hacia el Bien incluso después de la muerte. Pero, así como el heroísmo poético puede ser el de Aquiles, en otro momento puede ser el de Odiseo, un hombre astuto, mentiroso, que haría cualquier cosa para seguir con vida, y que de hecho llegó con vida a Ítaca aun cuando su tripulación entera había muerto. No podemos ignorar que la poesía mítica le da carácter a los pueblos que se forman sobre sus relatos, y que, aún más, le da carácter a las almas individuales que crecen refugiados en ella. De allí su importancia, pero también su peligro.

Visto de esa manera, resulta natural que Sócrates diga que es muy claro que no debe admitirse la poesía imitativa en la *polis*. Para comprender su posición podemos hacer un ejercicio analógico respecto

²En 605c se dice que “su capacidad para insultar (*lobasthai*) a los hombres de provecho, con excepción de unos pocos, es sin duda lo más terrible.” La palabra griega señalada puede entenderse como “insultar” pero también como “corromper.” No obstante, no debe entenderse que esa es una corrupción que disminuirá ontológicamente a las almas porque, como veremos, esto es imposible. Más bien debe entenderse que la poesía, en cuanto fuerza externa, puede hacer aparecer el alma buena como si fuera corrupta, lo que significa, en otras palabras, que puede insultarla.

³Para un desarrollo mayor de este punto, ver el texto de Charles Segal, p. 320-323.

de nuestros presupuestos de virtud contemporáneos: no es lo mismo pensar en Homero como el autor de dos de las más grandes obras escritas por la humanidad, obras que deben ser estudiadas por cualquier investigador de la literatura, a pensar en sus relatos, y en las bestialidades bélicas que narra, como el modelo por excelencia para educar a los niños de nuestra sociedad. Algo similar ocurriría con Sócrates, él no era un hombre preocupado sólo por las estructuras rítmicas de los versos de la *Iliada*, sino que también estaba preocupado porque sus significados tenían un impacto decisivo sobre la formación de las almas de sus conciudadanos. Muchos dirían que Homero era el mejor educador que habían tenido, y Sócrates mismo había sido educado con los relatos homéricos y trágicos. Pero Sócrates no estaba dispuesto a admitir que la poesía imitativa marcara la pauta de los códigos políticos y de los modos de enseñanza sin ser considerada por un filtro crítico.

El arte imitativo construye arquetipos de vida que pueden ser buenos o malos. De la misma manera que un pintor puede engañarme al pintar una espada, puesto que yo no sé nada de espadas, un poeta puede engañarme respecto de un modelo de virtud si yo no tengo el antídoto de una vida de reflexión filosófica que me permita distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo bello de lo feo, etc. Ahora bien, la diferencia entre los efectos sobre el alma de una pintura mal lograda y una poesía mal lograda son abismalmente distintos. Si el mal pintor me engaña, eso tendrá como consecuencia que la información que tenga sobre espadas sea incorrecta, mientras que si el mal poeta me engaña, pelagra mi alma⁴. Cuando hablamos de virtud y vicio, yo, en cuanto espectador, no estoy afuera de la obra, sino que mi vida entera está atravesada por esos temas. Es por eso que Sócrates sugiere que un buen poeta debe conocer de su objeto cuando hablamos de cosas humanas, de otra manera su composición será perjudicial para el hombre. Mientras que un buen pintor puede hacer una imitación de una espada sin saber de ellas, un buen poeta no puede hablar de ética o cultura sin conocerlas. Los ámbitos sobre los que versa la poesía imitativa son decisivos para la existencia humana.

Como es justo, es bien sabido que para Sócrates el poder, la riqueza o el honor, no constituyen un bien en sí mismo. Todos ellos solamente son buenos a partir de una vida virtuosa⁵. Lo mismo aplica para la poesía. Por eso, el mayor peligro que implica su escucha es que influya de alguna manera en las vidas virtuosas que llevan los hombres prudentes. La poesía es un bien a partir de una vida virtuosa, pero si corrompe el alma del hombre virtuoso, si le produce un mal inherente en su ser tal que la disminuya y le impida su ámbito de trascendencia, tampoco debería ser escuchada en el ámbito privado. Por eso, resulta necesario, como antídoto filosófico, desligar la corrupción política de la corrupción ontológica. Si la poesía puede hacer aparecer a un hombre correcto como si fuera abominable, no hay un escenario

⁴ Timothy Burns recoge las tres pruebas ácidas que Sócrates le hace a Homero para saber si es un conocedor real de su objeto: en primer lugar, se denuncia de que si uno fuera realmente bueno en algún arte, por ejemplo el arte militar, se dedicaría a él, antes que dedicarse a imitarlo; en segundo lugar, se señala que si uno fuera realmente conocedor del objeto imitado, sería muy serio respecto de él, y dejaría no sólo narraciones poéticas sino que también se les perpetuaría en las memorias propias y en otros escritos; en tercer lugar, se señala que debemos rastrear los modelos de vida que el poeta pone en el lugar de lo más noble y sobre los cuales consagra su esfuerzo artístico.

⁵ Recordemos el pasaje de la *Apología* (30b): “No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”.

en el que sea concebible que se acepte que constituya el modelo educativo de los ciudadanos de la *polis*. Pero si además imposibilitara al hombre para ser hombre en cuanto tal, entonces debería ser erradicada completamente de las vidas humanas. Pero lo segundo no ocurre, y esto lo sabemos gracias al argumento sobre la incorruptibilidad ontológica del alma, que intentaré reconstruir brevemente.

El argumento parte del principio de que todo lo que se corrompe tiene ya de suyo el principio de su propia corrupción. No es correcto decir que un alimento en mala condición destruya el cuerpo del infortunado que lo come, sino que más bien motiva la condición de la propia destrucción de ese cuerpo, lo cual implica que el cuerpo tiene esencialmente la posibilidad de estar en una mala condición. El alimento no es la mala condición del cuerpo, sino que motiva la mala condición del cuerpo. Que el cuerpo tenga un mal propio significa que la destrucción del cuerpo es su destrucción, la destrucción que le es propia. De la misma manera, es incorrecto decir que la mala condición del cuerpo es la mala condición del alma; cada una, si le es posible, debe tener la condición de su propia destrucción. Sin embargo, no podemos decir que el cuerpo motive una mala condición del alma puesto que el alma, a diferencia del cuerpo, no tiene la posibilidad inherente de desarrollar su propia corrupción. ¿Cómo lo sabemos? Si hay un mal, entre todas las cosas, que pudiera corromper el alma, ese mal sería la injusticia. ¿Cuál otro? Sin embargo, la injusticia no produce la muerte de su agente, por el contrario, le hace estar muy vivo. Entonces, si bien la muerte –en tanto que destrucción ontológica, no en tanto que separación de cuerpo y alma– es una condición necesaria para la corrupción del alma, como la injusticia no mata a su agente, no hay manera de que ser injusto implique que el alma se destruya en su ser. Evidentemente, si soy injusto soy corrupto. Pero no en el sentido ontológico sino político de la palabra. Consecuentemente, la corrupción política no produce corrupción ontológica. Todas las cosas que se corrompen ontológicamente lo hacen por principio propio, y como la injusticia no puede corromper el alma, y no puede haber más candidatos para su corrupción, el alma se mantiene en su ser eternamente. Como decíamos antes, un alma no es menos alma por ser menos virtuosa, y esto quiere decir que, salvo en el caso de los mayores tiranos, el alma siempre mantiene viva la posibilidad de la virtud. Naturalmente, decir que el alma es incorruptible es lo mismo que decir que el alma es inmortal, por lo cual, lo que se está diciendo es que la virtud trasciende la muerte –en cuanto separación de alma y cuerpo. En ese sentido, expresarse de manera correcta es crucial para comprender el sentido de la existencia humana más allá de la muerte y de la posibilidad de la virtud.

Pues bien, la reconsideración de la poesía, que tiene lugar en el libro décimo de la *República*, se realiza a partir de una preocupación por la muerte que hunde sus raíces en el seno de la filosofía misma. Expresarse de manera correcta es crucial para comprender el sentido de la existencia humana más allá de la muerte y de la posibilidad de la virtud. Por otra parte, la plenitud ontológica del alma le da un lugar especial en el orden de lo real, y la filosofía consiste precisamente en la realización de un servicio permanente del alma y de aquello que le concierne (585b-c). Parte de ese servicio consiste en el cálculo lógico que permite llegar al conocimiento de verdades decisivas sobre la comprensión de lo humano, como acabamos de hacer con el argumento de la inmortalidad de alma, pero otra parte de ese servicio del alma

consiste en la preservación de los mitos, de las imágenes, del arte imitativo, del lenguaje literario, que permiten alcanzar verdades de otro orden. Lo que está dicho en la poesía no puede meramente traducirse a un lenguaje conceptual sin perder su significado. Platón utiliza imágenes en los puntos decisivos de su desarrollo discursivo, y esto es así porque las verdades absolutas no pueden ser capturadas por las construcciones conceptuales. La filosofía necesita de la poesía para poder funcionar. Esto debe ser suficiente para entender que no hay razón para extender la restricción sobre el arte imitativo a las vidas privadas de los hombres. El lugar de la poesía no es la política, es la filosofía. Y esto no debe ser entendido como si fuera un reproche. Si la poesía no pasa por la filosofía, se vuelve peligrosa⁶; de manera similar, si la filosofía no pasa por la poesía, se vuelve un mero cálculo estratégico de resultados proposicionales. Por eso, Platón se presenta como un filósofo poeta.

Bajo todos los conceptos, el libro décimo de la *República* tenía que terminar con un mito sobre la inmortalidad del alma y sobre el juicio al que se somete según el tipo de vida que se haya llevado. El juicio aquí mostrado es un juicio sumamente solemne en el que están involucradas las fuerzas del cosmos, el movimiento de los cielos, con sus luces y su música. El destino del hombre se juega en presencia de los fundamentos del orden cósmico, no es simplemente un juicio moral, ni un juicio que tenga que ver con la existencia particular de algún hombre. Se nos muestra que la vida del hombre está asociada a los fundamentos mismos del universo. La justicia por la que se ha indagado durante el diálogo entero supera el ámbito político, psicológico o empírico, es una justicia de orden cósmico que tiene trascendencia absoluta. Las mismas divinidades que mantienen el movimiento del cosmos son las divinidades que imparten justicia. Así, aquí se afirma que de hecho existe ese modelo de justicia celeste que se había prometido al final del libro noveno. Y esa afirmación no se realiza en un plano conceptual sino en un lenguaje mítico. Las almas eligen o no imitar ese modelo y volver o no la justicia un hábito, de lo cual depende el carácter que cobran. De allí las elecciones que toman las almas al transformarse en nuevos seres.

A todas luces, el mito de Er tiene como función acabar con el miedo frente a la muerte. De este modo, funciona como un aliado del alma que le sirve de apoyo para conocer su naturaleza verdadera, de manera que, como dice Sócrates en el *Fedro* (249c), la ayude a despertar sus alas y alzar su vuelo, y olvidándose de las cosas terrenales, ascienda hacia el ámbito de las realidades eternas para contemplar su belleza inmaculada. El mito, que es el lenguaje natural de Eros, se amista con el alma para perseguir una vida filosófica plena. Si se le dejara gobernar por sí sólo, se volvería tiránico. Pero cuando viene de la mano de las claridades filosóficas, se vuelve el factor determinante para la liberación del alma de la caverna. No olvidemos que el mito de Er aparece después de una prueba convincente de la inmortalidad del alma, no es sólo una historia que debamos aceptar sin razones⁷. Pero la prueba sola hubiera sido insuficiente para darle al alma el impulso y la dirección que exige la vida filosófica.

⁶Recordemos que la poesía tiene el objetivo de conmover el alma. Pero si el alma no ha sido educada de manera filosófica, entonces no estará preparada para la poesía. Frecuentemente, se hundirá en lamentaciones frente a la muerte y a los sufrimientos típicos de la vida humana.

⁷Recurrir a historias ancestrales sin hacer uso de la dialéctica es propio de los sofistas, no de los filósofos.

Conforme a esa función, este mito se presenta como una metonimia respecto de la obra entera. De la misma manera que el escudo de Aquiles era un símbolo de la totalidad del poema, el mito de Er funciona como un símbolo de la totalidad del diálogo de la *República*⁸ y sirve de modelo eterno, mítico, para el desarrollo de la vida buena. Si los seres humanos somos capaces de recrear en nuestras vidas lo que ha sido construido filosófica y poéticamente en este diálogo, le daremos un significado a nuestra existencia de manera tranquila de cara a la muerte. Así, en el último párrafo del libro, Sócrates le dice a Glaucón que gracias a que se ha salvado el mito de Er, ahora él puede salvarnos a nosotros si le damos crédito. Esa afirmación viene acompañada de una ratificación de la inmortalidad del alma y de una bella promesa de felicidad con la condición de que se conduzca la vida de manera virtuosa. Por estas razones, me parece que la intención de Platón al decir lo que ha dicho sobre la poesía es exactamente la contraria de la que se ha entendido en la comunidad académica: el propósito del libro décimo de la *República* no es expulsar la poesía, sino salvarla, para que ella nos salve a nosotros.

⁸Para un desarrollo detallado de este punto, ver el texto de Alfonso Flórez referido en la bibliografía.

Bibliografía primaria

- HOMERO (1996) *Iliada*. (E. Crespo, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988) *Fedón*. En: Diálogos III. (C. Gual, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988) *Fedro*. En: Diálogos III. (M. Martínez, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- PLATÓN (1988) *Apología*. En: Diálogos IV. (C. Eggers, Trad.) Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1999) Libro X. En: *Leyes*. (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.
- PLATÓN (2013) Libro X. En: *República*. (J. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trad.) Madrid: Alianza editorial.

Bibliografía secundaria

- BURNS T. (2015) Philosophy and Poetry: a New Look to an Old Quarrel. *American Political Science Association*. 109(2), 326-338.
- FLÓREZ, A. (2011) Kosmos y polis en el escudo de Aquiles. *Universitas Philosophica*, 28(56), 23-59.
- FRIEDLANDER, P. (1969) Demon and Eros. En: *Plato an Introduction* (H. Meyerhoff, Trad.) Princeton: Princeton University Press.
- JAEGER, W. (2016) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica.
- NEHAMAS, A. (1982) Plato on Imitation and Poetry in Republic X. En: *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (J. Moravcsik & P. Temko, Eds.) Maryland: Rowman & Littlefield.
- SEGAL, C. (1978) The Myth was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic. *Hermes*, 106 (2), 315-336.