

**Giselle von der Walde:** *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poéticas de Homero, Hesíodo y Píndaro en el Ión y en República 2*, Ediciones Uniandes, Bogotá: 2010.

Giselle von der Walde, profesora del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes, nos ofrece un valioso y pertinente acercamiento a un tema referido mucho en sentido general, pero discutido muy poco en sentido particular. Se asume casi sin objeción que Platón es un duro crítico (para algunos un injusto crítico) de la poesía, pero no se examina con el suficiente criterio y las fuentes adecuadas de qué manera y atendiendo a qué razones se convierte en este duro crítico. En este libro, la autora examina esos criterios y razones, les brinda un adecuado contexto y se anima a defender a la poesía de las críticas de Platón.

La autora es especialista en cultura y filosofía griega, así como en teoría literaria, aproximaciones al mito y a la ciencia ficción. Ha publicado antes *Filosofía y Silencio. Formas de expresión en el Platón de la madurez* (Bogotá, 2001) y otros variados textos sobre cultura, filosofía, literatura y política griega. Estamos, pues, ante una persona versada en las relaciones entre filosofía y poesía en Platón y en el mundo griego clásico en general. El libro que tenemos en revisión es, además, producto de estas constantes reflexiones y aproximaciones a Platón y a la poesía griega, pues tiene como base a un conjunto de artículos aparecidos en revistas especializadas y que han sido trabajados e integrados para dar a luz a esta publicación. La variada bibliografía que se encuentra al final del texto que tenemos entre manos da buena cuenta del rigor de la investigación y del buen manejo de las fuentes apropiadas.

El título del libro señala de manera clara que el eje del examen estará concentrado en el análisis de los grandes autores fundacionales de la poesía griega respecto al grado de verdad de sus palabras. El subtítulo lo enfatiza: el tema no es la poesía, sino la poética; es decir, la ocupación y función, la naturaleza y validez, de las propuestas poéticas de estos tres grandes nombres fundacionales: Homero, Hesíodo y Píndaro.

### *1. Estructura y contenido del libro*

El libro consta de una larga introducción y de cuatro capítulos. La introducción es fundamental para la autora, pues en ella presenta aquellas diferencias sobre la concepción que tienen los poetas arcaicos sobre su quehacer poético y aquella que tiene Platón. Establecer tales diferencias desde el inicio del texto provee del

necesario y fundamental soporte para la interpretación de los autores y temas siguientes.

El título de la introducción, *Aedos, poetas y filósofos*, establece claramente las coordenadas del análisis. Se trata de la exposición de un tránsito desde las formas de poetizar en la Grecia arcaica (Homero, Hesíodo y Píndaro) hasta su progresiva configuración preclásica, aquella que Platón va a encontrar y poner en cuestión. Las cuatro partes en las que está dividida la introducción nos lo muestra más claramente: *De aidós a poiētés*, *De enthousiasmós a téchnē*, *De mythos a lógos* y *Platón y la poesía*. El recorrido que presenta la autora es el siguiente: el poeta arcaico es llamado *aidós* (aedo, cantor o rapsoda) o, incluso, *sophós* (sabio), siendo considerado como un maestro de la comunidad, un inspirado portador de sabiduría y verdad. A partir del siglo V, desde Heródoto, según las fuentes, se empieza a notar un desplazamiento de la función y prestigio social del poeta, y empieza a ser llamado un *poiētés*, un hacedor de versos, algo más mundano y artesanal. Dentro de este panorama, la progresiva irrupción de la filosofía le va a disputar poco a poco su hegemonía social formativa y a ello se refiere Platón cuando señala que la disputa entre filosofía y poesía viene de antiguo<sup>1</sup>.

Un elemento central para la evaluación de la preeminencia social formativa del poeta lo constituye el grado de vinculación con las verdades divinas; de allí que la consideración de la inspiración sea un elemento que el texto no puede dejar de lado. No lo hace, afortunadamente, y la exposición que hace la autora es muy pertinente y entendida. Distingue adecuadamente entre inspiración y entusiasmo maniaco. Desde antiguo, el poeta reclama una relación especial con la divinidad, pero tal relación, normalmente un pedido de asistencia (en un contexto aun bastante ritualizado, subrayaría yo), no conlleva un estado de videncia extático e irracional. Es Platón, señala correctamente la autora, quien refuerza (más propiamente, fuerza) la asociación entre creación poética inspirada y *manía*. Platón también fuerza la ruptura entre creación poética y *téchnē*. La redefinición platónica de la exigencia “*téchnica*” (me responsabilizo del neologismo) como un saber del que se puede dar cuenta universalmente, sumada a la interpretación de la inspiración como un entusiasmo maniaco, dejarán sin piso a la pretensión de los poetas de ser maestros de la comunidad. El *poiētés* pasará a ser considerado como un artesano entre otros, pero un artesano de menor nivel, pues, según el *Ión*, como bien lo explicará la autora, ni siquiera podrá dar buena cuenta de las palabras que utiliza.

Ciertamente, el contexto de la discusión entre poesía y filosofía no se reduce al lugar del poeta y su naturaleza; el poeta es solo la cara visible de un problema aun más hondo y que atañe a la forma adecuada de dar cuenta del mundo y del

<sup>1</sup> Cf. Platón, *República*, 607b.

lugar del ser humano en el cosmos. Tal problema es llamado por la tradición “el paso del mito al logos”. No es descabellado pensar que tanto el poeta como el filósofo podrían ser llamados “sabios”, dado que ambos dominan un tipo de saber que pretende dar cuenta del todo y aspiran a un tipo de verdad. Sin embargo, la aparición y el auge de la filosofía trajo como consecuencia el nacimiento del conflicto, pues está en la naturaleza de la filosofía no tolerar fácilmente representaciones concurrentes de la totalidad. Como lo señala la autora: “el filósofo explora la naturaleza y busca sus causas y principios desde una perspectiva universal y crítica; su búsqueda no se dirige a los dioses sino a la naturaleza y a la realidad sensible y es ahí donde se separan el poeta y el filósofo” (p. 13).

Platón será una pieza fundamental de esta separación y su portavoz más eficaz. A la exposición de la posición de Platón respecto de la poesía, asunto complejo, la autora le dedica la parte final de la introducción, la que constituye, por su extensión y contenido, parte sustantiva del texto en general. Como buen ejemplo de la estrategia de todo el libro, una eficaz estrategia académica, la autora elabora primero un repaso claro y ordenado de las fuentes pertinentes, tanto de autores clásicos como contemporáneos; identifica los pasajes decisivos de la obra platónica y finaliza con una interpretación entendida y clarificadora del problema.

Amparándose, en este caso, en Diógenes Laercio, Martha Nussbaum y Richard McKeon, lo primero que nos muestra es que Platón no solo estaba al tanto de las formas “literarias” de la época, sino que las toma al servicio de la filosofía. De manera especial, la forma dialogal, la cual toma especialmente del *mimos* y de la *tragedia*. Interesante y correcto punto de vista. Ahora bien, tal apropiación no es neutra; pasa por la discriminación de lo que puede y debe ser apropiado. Platón se apropia de formas, estilos y recursos de la poesía de su época, pero los pone al servicio de la filosofía, y eso implica un trabajo crítico necesariamente. Tal trabajo crítico genera, como bien señala la autora (*cf.* p. 19), una relación paradójica entre filosofía y poesía. Paradójica y conflictiva, agregaría yo. Paradójica porque siendo Platón bastante crítico con los poetas, tanto como para expulsarlos de su polis, sin embargo, utiliza no de manera incidental, sino fundamental, metáforas y mitos poéticos. La paradoja se resuelve cuando se entiende que la función poética en Platón es propedéutica (*cf.* p. 20): los recursos poéticos son guías e imágenes de lo verdaderamente real, no sus explicaciones. Donde mejor se presenta y explica este rol propedéutico de la poesía (y sus límites) es en la *República*, libros 2, 3 y 10, los cuales serán motivo de atención de la autora, especialmente el segundo libro.

El conflicto entre poesía y filosofía, sin embargo, permanece. No es gratuito que el libro 10 de la *República* se cierre con la expulsión de los poetas, tampoco lo es la inevitable tensión que existe en la interpretación de la inspiración poética. Las páginas finales de esta última e importante parte de la introducción del libro están dedicadas a responder a este problema. Los textos platónicos en cuestión son el

*Ión*, el *Banquete* y el *Fedro*. Al *Ión* le dedicará el primer capítulo del libro, así que en esta parte se concentrará en el *Banquete* y el *Fedro*. En ambos parece quedar una imagen positiva de la *manía* como compañera de ascenso de la filosofía hasta las verdades últimas. Ciertamente, Platón utiliza un lenguaje más empático para referirse a ciertas vías poéticas (en comparación con el *Ión*, incluso la *Apología* y *República*), pero lo que queda claro, como bien lo dice la autora (cf. p. 26), es que Platón no le llega a reconocer valor cognoscitivo a la poesía. Lo que hay, siguiendo a Penelope Murray y Martha Nussbaum es, más bien, una apropiación filosófica de aspiraciones poéticas y una presentación del filósofo como verdadero devoto de las musas o, agrego, como ya lo decía la *Apología*, un verdadero servidor de la divinidad, pues “siembra en otros, a través de bellos discursos orales y de explicaciones racionales, la belleza, la bondad y la justicia y la imprime en sus almas” (p. 29 y *Fedro* 277e-278a).

La conclusión (cf. pp. 31-32) de esta larga y esencial introducción es, según la autora, que la posición de Platón frente a la poesía pasa desde su rechazo particular y su apropiación con fines propedéuticos en la *República* hasta el reconocimiento de un cierto valor a la poesía y a la inspiración poética como elementos que pueden contribuir a la vida filosófica, por lo menos como recurso de impulso inicial. Sin embargo, Platón “al considerar en el *Fedro* y la *Carta VII* todo discurso como simple imagen, como *mimesis*, incluyendo el discurso filosófico, parece aceptar que la verdadera filosofía está en el silencio” (tema caro y cercano a la autora). Y, así, “tal vez, es solo en el silencio donde es posible que la poesía y la filosofía se reconcilien” (p. 31). Sugerente cierre que habremos de evaluar más adelante en esta reseña.

De los cuatro capítulos que constituyen el cuerpo del libro, el primero es el más independiente; los tres siguientes parten de una común base de apoyo en *República* 2.

El primer capítulo, *La poética de Homero y el Ión de Platón*, responde al interés de analizar los pasajes de Homero donde aflora una cierta poética para con ello examinar por qué para Platón son inaceptables. La lectura de Homero nos muestra que no hay duda de que la poesía es portadora de un conocimiento fiable que proviene de la divinidad (la Musa respectiva) y que el canal de transmisión es la inspiración del poeta. Sin embargo, como bien dice la autora, en ningún momento se insinúa que el poeta tenga que estar fuera de sí o en estado de posesión para adquirir este don o recibir esta gracia divina (*theía moíra*), tal como lo afirma Platón en el *Ión*. Más bien, lo que el *Ión* nos muestra es “la primera exposición de Platón respecto a sus dudas frente a la poesía y frente al difícil problema de la inspiración y la irracionalidad en el ámbito del conocimiento” (p. 40). Acertado apunte, al cual se añade, siguiendo el certero análisis de Penelope Murray, que “Platón va a asociar inspiración con locura báquica y profética de una manera

inérita en su tradición, y de ahí va a deducir la falta de *téchnē* del poeta y el rapsoda” (p. 45). Concuero plenamente con ella<sup>2</sup>. La razón de ello es la pretensión de Platón de desplazar al poeta como maestro de la comunidad y reemplazarlo por el filósofo. Para ello, ciertamente, debe mostrar que carece de entendimiento y que no es capaz de dar cuenta, por tanto, de lo que hace bien.

De este acertado análisis, la autora llega a la siguiente conclusión: el *Ión* no es un diálogo exclusivamente crítico con la poesía, sino que revela, así como el libro 10 de la *República* y el *Fedro*, una valoración de la poesía y un llamado a que sea algo más que introducción pasiva y deleite. Con esta conclusión no estoy de acuerdo y expondré mis razones en la segunda parte de esta reseña.

Los siguientes tres capítulos (*¿Por qué Sócrates puede mentir y Homero no?, Mentiras semejantes a verdades en Platón y Hesíodo, y ¿Podría ser Píndaro el poeta buscado en el libro 2 de la República?*) tienen como punto de partida y eje de discusión el pasaje de *República 2* (376c-383c), donde Platón acusa a Homero y Hesíodo de ser malos mentirosos por decir falsedades. En cada uno de los casos (Homero, Hesíodo y Píndaro), la autora buscará evaluar el alcance y la pertinencia del juicio platónico, distinguiendo lo que haya que distinguir, salvando lo que haya que salvar y defendiendo de los poetas lo que haya que defender. Todo amante de la poesía sabrá reconocer y apreciar el intento que realiza Giselle von der Walde.

Se escoge como eje a *República 2* (376c-383c) pues allí Platón hace una distinción fundamental; distingue entre las “falsas verdades” (*alēthōs pseûdos*) y las “mentiras de palabras” (*lógois pseûdos*). La precisión semántica respecto al carácter de la mentira es importante y la nota 53 (cf. p. 52) es muy útil. Para nosotros, el sentido de la palabra “mentira” es tajante: tiene un abierto contenido negativo, pues se opone a la verdad. En griego, *pseûdos*, como bien señala la autora, puede significar “mentira”, ciertamente, pero también “falsedad”, “error”, “invención”, “ardid” y, con pinzas, “ficción poética”. Su contenido semántico es, pues, más amplio, y no necesariamente negativo. La distinción platónica busca delimitar el terreno de crítica a la tradición mito-poética, lo que implica precisar la semántica de *pseûdos* como mentira; así, las “falsas verdades” (*alēthōs pseûdos*) apuntan a la ignorancia de la verdad, a decir lo que las cosas no son; las “mentiras de palabras” (*lógois pseûdos*), más bien, refieren al engaño deliberado, en el sentido de quien las profiere conoce la verdad, pero dice cosas verosímiles con apariencia de verdad.

A partir de esta distinción, según la autora, siguiendo a Pratt y Gill (cf. pp. 52-53), Platón elabora una noción más benévola del mentir poético, a saber, aquella donde la ficción poética se utiliza para fines políticos y pedagógicos.

<sup>2</sup> Cf. Del Valle, J., *La inspiración del poeta y la ficción platónica*, en: Areté, Vol. XV, 1 (2003).

La falsedad (*alēthōs pseûdos*) revela ignorancia, implica albergar mentiras sin saberlo y es odiada por dioses y hombres; la “mentira de palabra” (*lógois pseûdos*) puede, en cambio, ser útil si se sabe bien cómo y dónde utilizarla. Ahora bien, desde esta perspectiva y sin benevolencia, “Homero y Hesíodo deben ser censurados pues no dicen la verdad ni componen relatos que se aproximen a la verdadera naturaleza de los dioses, héroes o hechos pasados. Sus mentiras son falsedades y no mentiras de palabra y, por tanto, sus mitos y fábulas sobre los dioses han de ser transformados para que se acomoden a lo que los niños y jóvenes debe escuchar como parte de su formación religiosa y ética” (p. 54).

La intención de la autora, como dijimos, está dirigida a responder a este duro juicio platónico respecto a los grandes poetas griegos. Respecto a Homero señalará que era consciente de la diferencia entre verdad y mentira en la poesía y que, por tanto, sus mentiras no son verdaderas como pretende Platón (p. 49); respecto a Hesíodo (pp. 67-68) señalará que comparte con Platón una visión muy similar de lo que es la poesía, pero que se separan en cuanto a sus efectos y fines. Finalmente, respecto a Píndaro, señala que este cumple con todos los requisitos que se exigen de un buen y correcto poeta, pero que Platón nunca lo nombra ni admite en su comunidad, porque la exigencia de fondo no la cumple ningún poeta, a saber, ser filósofo; es decir, saber justificar lo que se dice (p. 86).

## 2. Algunos elementos para discutir

Estamos ante un texto bien tramado, entendido y bien escrito. Frente al cual, saludablemente, hay algunos puntos por discutir.

El punto inflexible en toda discusión que se establezca con la filosofía platónica es que, para esta, es necesario, desde la verdad, que la filosofía reemplace a la poesía en asuntos de conocimiento. Se trata, para ella, de dos maneras no conciliables de representación del todo. Ello implica, sin embargo, que seamos bastante claros respecto a qué entender por poesía. Si entendemos el término de la misma manera a como lo entendemos hoy, entonces la discusión está perturbada desde el comienzo y no habrá discusión fructífera. Los que hoy son ajenos a la naturaleza y el alcance del discurso poético no llegan a ver por qué tal discusión es relevante, pues asumen que es obvio que la poesía no puede disputarle lugar a la filosofía o a la ciencia en asuntos del conocimiento. Los que sienten entusiasmo por la poesía y el arte se sienten rechazados por Platón y buscarán, con encono, afirmar sus fueros contra lo que dice Platón. En ambos casos, la discusión no se dará nunca en sus términos justos.

Ello implica, pues, ser muy cuidadosos al hablar de literatura, poesía y, sobre todo, de verdad. Siendo el texto de Giselle von der Walde tan cuidadoso en el manejo de las fuentes, tan claro en las precisiones históricas, no veo, sin embargo,

que tenga, consistentemente, tan presente este cuidado al momento de hablar de literatura, poesía y verdad, diferenciando lo que se entendía antes de lo que se entiende ahora. La “obra” homérica es literatura solo para nosotros y Homero es el padre de la literatura y un poeta épico solo para nosotros. En tiempos de Platón, en cambio, tal diferencia entre literatura y filosofía no existía plenamente; será él quien establezca la diferencia tan claramente (y será muy exitoso). Homero era un sabio y su “obra” era formativa y enciclopédica; era él el paradigma de una forma de saber, es decir, de una forma de representación del todo, cuya manera de decir verdades, sin embargo, se muestra inconciliable con lo que el saber para Platón exige. Solo desde este punto de vista, donde se reconoce la dimensión formativa y apofántica de la tradición poética, se entiende la crítica platónica a los poetas y el lugar central que tiene en la obra de Platón.

El respeto de Platón a Homero es sincero, pero, como tan claramente lo señala al principio del libro 10 de la *República*, más amigo es él de la verdad<sup>3</sup>. El desplazamiento de la verdad poética por la verdad filosófica es para Platón condición *sine qua non* de la filosofía. Desde este desplazamiento, todas las verdades de la tradición poética pierden consistencia; son meras sombras, ilusiones. Hablar, pues, de verdad en los mismos términos que Platón –pretender encontrar verdades en sentido platónico en los textos fundadores de la tradición mito-poética– es hacerle demasiado caso a Platón. Es como aceptar el reto que le ofrece a Ión de Éfeso en el diálogo homónimo, es bajar al ágora filosófica para discutir con preguntas y respuestas el alcance del saber poético. Ya sabemos, si el poeta baja al ágora y discute en términos filosóficos, pierde. Ión aceptó y, naturalmente, perdió. Sócrates, en cambio, tan seguro se siente de su saber que puede atreverse a construir un discurso poético para sostener su apreciación filosófica. Esa es la diferencia entre la buena filosofía y la poesía. La buena filosofía utiliza la poesía para completar su saber; para ello, la subordina al interés filosófico, pero nunca llega a ser poesía, pues son lenguajes inconciliables. Si se quiere defender la poesía, hay que defender su naturaleza; es decir, la naturaleza de sus verdades. Es una defensa un tanto frágil rastrear cómo en la tradición poética hay formas poéticas compatibles con lo que Platón reclama de la poesía. Su fragilidad se revela claramente en el caso de Píndaro: siendo el poeta que más se acerca a lo que se le pide a la poesía desde Platón, no es, sin embargo, referido una sola vez como un ejemplo positivo de práctica poética referida al conocimiento. La razón es clara y distinta: no es filósofo ni hace filosofía.

Desde esta misma perspectiva podemos evaluar el análisis que se hace de la inspiración y la manía (cf. pp. 25-27). En este punto, la interpretación de la autora frente a este complejo problema es muy atinada. En el *Fedro*, la posición de Platón

<sup>3</sup> Cf. Platón, *República*, 595c.

frente a la inspiración cambia (en comparación con diálogos anteriores), pero ello no implica la aceptación de la inspiración poética, sino otro tipo de inspiración, la erótica (cf. p. 27). Lo que Platón hace, dice von der Walde, es tomar elementos que considera valiosos del quehacer poético y trasladarlos al ámbito filosófico. Pienso que la postura es, en general, acertada, pero que habría que repensar algunas de las inferencias que extrae. Es correcto señalar que el recurso a la inspiración en el *Fedro* y su uso filosófico no son individuales, sino que “se necesita el concurso de dos que se aman para que, a través de bellos discursos, puedan elevar su alma hacia la belleza en sí” (p. 27). Sin embargo, de allí se infiere, equivocadamente a mi juicio, que la inspiración poética es individual, y, si agregamos a ello lo que se dice entre las páginas 43 a 45 (en relación al *Ión*), además, irracional y pasiva. No es ninguna de las tres. La inspiración poética que nos describe Platón es lo que von der Walde señala, pero eso, otra vez, es ofrecerle más crédito del necesario a Platón. Los pedidos de asistencia a la divinidad de los poetas no son pasivos, sino activos recursos para que la memoria no falle, por lo tanto tampoco irracionales ni individuales. El poeta estaba en sus cabales al narrar los hechos pasados, estaba activamente concertado con su memoria y, por tanto, no era su invención particular, sino su comunión con la memoria de la tradición lo que entraba en juego.

Recurrir a la manía en el *Fedro* y asociarla con la inspiración es perspicaz, pero no porque Platón le dé “una dimensión irracional a la filosofía” (p. 27), sino porque la inspiración poética tiene una dimensión común con la aspiración noética platónica; a saber, la condición de salir de uno mismo para ver lo común y verdadero. Lo que hace Platón, propiamente, es convertir la inspiración poética en dialéctica: las preguntas me sacan del caso individual y me llevan, si accedo, al mar abierto de la belleza. Tal es la manía filosófica. No es, por cierto, bajo ningún sentido, irracional (como no lo es, tampoco, bajo otros criterios de racionalidad, la inspiración poética pre-platónica).

Para Platón la filosofía es una *megistē mousiké*, es el mejor servicio a las Musas y lo que ha hecho en *República* es un verdadero lienzo, pues lo ha hecho según una medida divina (*Rep.* VI, 500e-501c2). Se trata, sin embargo, de un servicio distinto a todo lo anterior, porque la exigencia de lo verdadero ha cambiado sustancialmente de escenario. Platón está convencido que solo la filosofía puede servir adecuadamente a la verdad; solo ella puede, pues, obedecer adecuadamente a la divinidad y servirla. Para él, no hay arte conocido que esté a su altura.