

Platón, la poesía y los poetas, una lectura desde la educación*

Plato and the poets: a reading from the point of view of education

Rafael Gonzalo Angarita Cáceres**

Recibido: 25/01/2015. Aceptado: 20/04/2015. Publicado: 20/06/2015

Resumen

El objetivo del escrito consiste en mostrar, por un lado, que la fuerte crítica a la poesía realizada por Platón no es ni absoluta ni exclusiva al Libro X de *República* y, por otra parte, que el ataque a la poesía se sustenta en una preocupación de carácter ético: la educación y su ejercicio. Para demostrar lo anterior, el texto se divide en dos partes. En la primera se muestra el lugar de privilegio concedido a la educación en la reflexión platónica. En la segunda se observa el tratamiento dado a la poesía y a los poetas de cara a la educación.

Palabras clave: Platón, preocupación ética, educación, poesía y poetas.

Abstract:

The aim of this paper is to show that Plato's strong criticism to poetry is neither absolute nor exclusive to the *Republic*: Book X. As well as to point out that the disparagement to poetry is the product of an ethical concern about education and its exercise. In that order of ideas, this paper is divided into two parts: the first one illustrates the privileged place granted to education in Plato's reflections; the second one observes the treatment that is given to poetry and poets in the educational field.

Keywords: Plato, ethical concern, education, poetry and poets.

* El presente escrito corresponde a un artículo de reflexión.

** Filósofo UIS (2007), Magíster en Filosofía UIS (2011), Profesor Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander (UIS). Correo electrónico: rgangari@uis.edu.co

Platón y los poetas, una lectura desde la educación

La relación entre Platón, la poesía y los poetas se postula, casi siempre, como un rechazo, como una exclusión que se extiende, en algunas ocasiones, a todas las formas de arte. La radicalización de este argumento ha llevado a exhibir las fuertes implicaciones políticas de determinado proceder. Así, por ejemplo, Popper (1992) ha postulado a Platón como un totalitario y, por ello, como uno de los enemigos de la sociedad democrática. El fuerte resultado que se presenta anteriormente se debe, casi siempre, a que al examinar esta relación se hace un examen exclusivo de lo presentado por el griego en el Libro X de *República* (Taylor, 2005). Otras tentativas (Averroes, 1994) dan por sentado la repulsión de Platón tanto por los poetas como por la poesía, y deciden omitir cualquier tipo de análisis sobre el Libro X de *República*.

La reflexión emprendida por este escrito intentará evitar caer en posiciones tan radicales. Para ello asiste al estudio de la relación enunciada desde otros textos, con el objeto de complementar o contrastar lo preceptuado en el Libro X de *República*. El hilo conductor en esta inmersión en la obra de Platón será la educación. Al insistir en este aspecto, se demostrará que la educación constituyó un tema de preocupación y de teorización en el mundo antiguo y, especialmente, en la obra de Platón. Tema que se presenta y se debate en el hacer diario de la filosofía y de la vida. En ese sentido, este escrito se propone demostrar, en primer lugar, que el rechazo de Platón a la poesía en el Libro X no se dirige a la totalidad de ella, pues hay una parte que queda incólume, la que cumple con las reglas expresadas por los fundadores del Estado (Platón, 2003). En segundo lugar, se propone mostrar, igualmente, que la fuerte crítica de Platón a los poetas y a la poesía no es exclusiva del Libro X de *República*. La dureza de la reflexión platónica se puede identificar, incluso, en textos en los que parece realizar algún encomio de la poesía y de los poetas (*Fedro*). Una cabal comprensión de lo anterior requiere hacer visible que el sustento de la crítica platónica está erigido en una preocupación ética del autor en torno al tema de la educación y de su ejercicio.

1. La educación como preocupación ética para Platón

El texto parte de la aceptación de que el tratamiento que da Platón a la poesía y a los poetas no es, en absoluto, generoso; es más, el proceder del filósofo de la Academia se afana por rebajar y denigrar tanto a la labor como a la persona encargada de desempeñarla (el texto paradigmático de esta aseveración la constituye el Libro X de *República*). Pero establece que la fuerte crítica de Platón a la poesía y a los poetas está motivada por una preocupación ética en torno al tema de la educación. En este orden de ideas, la hipótesis que propone es la siguiente: el Diálogo socrático intenta mostrar que la poesía no resulta pertinente para el ideal de educación del hombre.

Una inmersión en los desarrollos teóricos de Platón permitirá asistir a la confirmación de la tesis de Moreau (1959), según la cual, la educación constituye el punto de partida de toda la filosofía platónica. Para este autor, la filosofía platónica se construye a partir de la pregunta formulada en el *Protágoras*: ¿puede enseñarse la virtud? Las consecuencias que derivará de esta pregunta lo llevarán no solo a indicar la centralidad del tema de la educación, sino a postular a Platón más que como educador, como “(...) el primero en poseer una filosofía de la educación (...)” (Moreau, 1959, p. 15). La tesis de Moreau es compartida por García (2008), para quien “El pensamiento filosófico y el pedagógico de Platón se encuentran íntimamente ligados (...)” (p. 81). Con la diferencia en que la autora mexicana basa los desarrollos pedagógicos no solo en *Protágoras*, sino también en *Menón*.

Por esta misma vía (la que permite identificar la importancia de la educación en Platón), el texto asistirá a dos obras del filósofo de la Academia con el objeto de identificar el tratamiento dado en su reflexión a la educación. Las dos obras (una de juventud, *Laques*, y otra de madurez, *República*) mostrarán a la educación y a su ejercicio como una preocupación ética.

Laques se inicia con una intervención de Lisímaco. En ella se da noticia tanto del hecho que se contempla como de la razón por la que

han sido invitados Nicias y Laques. El espectáculo al que se asiste es una demostración de lucha con armas, y la invitación se cursa con la expresa finalidad de que tanto Nicias como Laques den su punto de vista sobre el provecho o no de que los jóvenes sean adiestrados en esa clase de estudios (Platón, 2002 {1}). Lo que se constata es, entonces, la preocupación del anfitrión por la educación de sus hijos. Luego de sendas intervenciones de los invitados, Sócrates aterriza la discusión, pues expresa la necesidad de dirigir acertadamente las preguntas. Para ello se sirve del ejemplo del fármaco y de los ojos, donde la preocupación no es el fármaco sino la visión misma (Platón, 2002 {1}).

Aquí se establece, por tanto, que la discusión no debe versar sobre una disciplina en particular, ya que la preocupación de fondo es, precisamente, aquella con la que se inicia el *Laques*, es decir, la educación y, más específicamente, la educación que deben recibir los jóvenes. En esta referencia, la preocupación por la educación parte de dos hombres (Nicias y Laques) que, aunque en ejercicio de cargos públicos, son más bien ilustrados por el Diálogo como padres de familia. En ese orden de ideas, la educación se sustenta y entiende (volviendo al *Protágoras*) como una preocupación por el modo de hacer virtuoso a un hijo en el ejercicio de ciertas disciplinas que irían a redundar en su formación.

En *República*, sin embargo, la preocupación por la educación abandona la *domus* y se instala en el seno del Estado, en una parte mucho más amplia de organización social y política. Lo anterior se muestra de modo meridiano en el momento en que Sócrates le deja bien claro a Adimanto lo que ellos son en ese momento del Diálogo; y, a decir verdad, en toda la discusión siguen siendo lo mismo, es decir, fundadores del Estado (Platón, 2003). En este sentido, si en *Laques* hablan los detentores del poder de la casa y los bastiones de la familia, en *República* teorizarán los fundadores de una forma de organización social y, por ello mismo, quienes se postulan como la expresión misma del poder del Estado.

Lo anterior muestra que Platón concibe el Estado desde una óptica eminentemente paternalista. Por ello, establece la necesidad de llevar a

cabo un examen que acaba por ser una criba de la educación que deben recibir los ciudadanos del Estado y, especialmente, sus funcionarios. Así, por ejemplo, Sócrates increpa a su auditorio en la consideración de que el guardián señorial del Estado ha de ser, por naturaleza, “– Filósofo, fogoso, rápido y fuerte (...)” (Platón, 2003, 376c). Pero en ese decir “por naturaleza”, en esa disposición del ánimo que se debe constatar en el que aspire a ser guardián del Estado queda, sin embargo, la preocupación con la que se abre *Laques*, es decir, la educación. Por ello, la posterior pregunta es la siguiente: “(...) ¿de qué modo debemos criarlos y educarlos?” (Platón, 2003, 376c).

Esta pregunta, por una parte, vuelve al interrogante fundamental del *Protágoras* (¿Puede enseñarse la virtud?) que ilumina toda la doctrina platónica (Moreau, 1959). Por otra parte, el interrogante resulta fundamental para efectuar una comprensión más acabada del Diálogo, toda vez que se postula como el horizonte que permite la teorización sobre el nacimiento de la justicia y de la injusticia en el Estado (Platón, 2003). También, en un momento, el cuestionamiento pretende realizar la misma investigación, pero ya no en el Estado, sino en un individuo (Platón, 2003), de tal modo que se puedan establecer unas reglas precisas que redunden en una crianza y en una formación que le permita al ciudadano ejercer el cabal cumplimiento de sus funciones.

Las referencias a estos dos textos ilustran, de modo paradigmático, la centralidad de la educación en la reflexión platónica. La posibilidad de la diferencia manifestada en la teorización y postulada desde sus diversos puntos de partida (la familia y el Estado) puede ser examinada a la luz de la cronología de las obras citadas, pues *Laques* corresponde a los primeros Diálogos de Platón, mientras que *República* a sus obras de madurez. Este argumento no pretende situar y postular una posible diferencia en lo teorizado como una evolución del pensamiento platónico en torno a la educación, de tal modo que se pudiese indicar como erróneo o como primera elaboración lo preceptuado en *Laques* y afirmar como último criterio lo teorizado en *República*. Lo que se

pretende con ello es, más bien, indicar la brecha entre uno y otro trabajo e intentar pensar, muy a pesar del largo espacio, la posibilidad de anular algún tipo de diferenciación, pues en ambos casos la preocupación parte desde personas que dirigen y se afincan en la obligación moral de propender por el bienestar de los que tienen a su cargo.

Así, en *Laques*, por ejemplo, quienes hablan e incitan a hablar son, precisamente, los que dirigen la familia; en *República*, por su parte, disertan sobre la educación aquellos que pretenden fundar y dirigir el Estado. La concepción paternalista del Estado es, también, indicación de ausencia de diferenciación en lo apuntado, ya que, desde la perspectiva propuesta, el Estado se ve y se configura como una suerte de *hyper-domus*.

2. Platón, la poesía y los poetas

Lo dicho anteriormente sitúa al texto en la vía de pensar la posibilidad de la poesía como fuente de educación y, también, la posibilidad o imposibilidad de postular a los poetas como educadores. Al igual que en el apartado anterior, se realizará una selección de textos de Platón (*Lisis*, *Fedro* y *República*), con el objeto de identificar, por un lado, el modo en que Platón interpela a los poetas y, por el otro, el tratamiento que da a la poesía en la resolución de cuestiones que resultan fundamentales para las investigaciones emprendidas en cada Diálogo. La plena ejecución del ejercicio planteado anteriormente permitirá, hasta donde sea posible, dar respuesta al cuestionamiento que lleva a pensar la relación entre Platón, la poesía y los poetas.

Una indicación al respecto se deja ver en *Lisis*. Debido al fracaso del primer intento por resolver el *ti estí* de la amistad, Sócrates postula la necesidad de presentar la pregunta por la esencia de la amistad a los poetas. El apelar a los poetas se ve claramente justificado en el hecho de que ellos, dice Sócrates, “(...) son para nosotros como padres y guías del saber (...)” (Platón, 2002 {2}, p. 214a). La referencia es, precisamente, al más destacado de los poetas de la antigüedad, es decir, a Homero. Después de esta apelación, se presentará tanto el concepto de amistad del aedo

(fundamentado en la relación semejanza-desemejanza) como el posterior análisis de Sócrates a ese tipo de formulaciones (Platón, 2002 {2}).

Pues bien, a primera vista, la referencia se encarga de mostrar el juicio que se efectúa sobre los poetas en lo concerniente a su capacidad para educar. A pesar de que pueda decirse que la cita de Homero se presenta como una sentencia, es decir, como algo totalmente cierto, verdadero e indudable, el posterior discurrir de Sócrates sobre ella se encarga de mostrar que no es así, pues la cita es sometida a un duro examen con el objeto de poder determinar si en ella hay o no algo cierto. En ese sentido, la cita es traída como pretexto para seguir el desarrollo del análisis sobre el tema en cuestión: la amistad; pero, también, para fundamentar la crítica a la poesía y a los poetas desde los primeros ejercicios teóricos de Platón, quizá de un modo tan directo como el examen del concepto de amistad.

En la reflexión socrática, el análisis de los versos de Homero consta de dos partes. En la primera se encuentra la afirmación de que la mitad de lo dicho por el poeta no es cierto (primer ataque a la labor del poeta), toda vez que los malvados, al ser semejantes entre sí, no son amigos por la semejanza misma, sino que esta cualidad, en vez de unirlos, acaba por sembrar el recelo y la discordia entre ellos. Además, los malos están muy lejos de ser semejantes entre ellos, ya que ni siquiera son semejantes en su individualidad. La otra mitad, es decir, la amistad fundada en la semejanza y referida ya no a los malvados sino a los buenos, también acaba por desmoronarse (segundo ataque), toda vez que los semejantes, aun siendo buenos, no serían amigos por causa de su semejanza, sino por su bondad.

En efecto, como apunta Platón, lo semejante no puede brindar ningún perjuicio ni beneficio a lo semejante sin causárselo a él mismo. Y el hecho de que ambos estén en igualdad de condiciones muestra toda ausencia de complementariedad entre las personas. La cita de Homero queda, entonces, desbaratada por la argumentación de Sócrates: la ineptitud del poeta, del poeta paradigmático, se hace evidente por el doble ataque.

Incluso se podría decir que hay cierto regodeo en denostar la formulación del poeta: en el primero de los ataques parece que la segunda parte quedará incólume, pero muy pronto se descubre que no es así.

Al volver a la formulación de la cita se puede observar que quienes conceptúan sobre la amistad se hallan en una sin salida. A uno de ellos, a Sócrates, se le ocurre ir a una fuente que lo auxilie. Es importante observar que no dice Homero, no se refiere a un poeta en particular, sino que los coloca a todos en conjunto cuando dice: “(...) preguntemos a los poetas (...)” (Platón, 2002 {2}, p. 214a). Pero este indagar en esa fuente no es un preguntar por preguntar, sino que tiene un sustento que se expresa en la siguiente razón: “(...) pues éstos son para nosotros como padres y guías del saber (...)” (Platón, 2002 {2}, p. 214a). La razón de que se pregunte a los poetas queda sustentada en el uso de la conjunción “pues” que, por su misma labor conjuntiva, sustenta lo que el sujeto de la oración gramatical (los poetas) es, hace o se presenta.

En ese orden de ideas, repitiendo la formulación de Platón, los poetas son como padres y guías del saber. Al tomar la frase desde el “como”, una primera interpretación puede llevar a sostener que a los poetas se les compara con los padres y guías del saber, con la finalidad de predicar de ellos un oficio específico, la educación. Esta primera interpretación se podría objetar con una segunda, formulada desde la conjunción de la frase con el resultado al que llega esta parte de la discusión. En este sentido, en el uso del “como” habría un carácter abiertamente peyorativo, ya que, de ningún modo, los poetas ocupan, en la teorización, el rango de educadores, toda vez que lo que enseñan sus versos no contienen certeza alguna, según lo demostrado por Sócrates.

Con todo lo dicho, el análisis de esta frase no está terminado, pues no solo se dice que los poetas son como padres y guías del saber, sino que justo después de la cópula se inserta un “para nosotros”. Pero, ¿a quiénes hace referencia la utilización de este “nosotros”? es decir, ¿el “nosotros” está destinado a estos hombres que hablan allí sobre la amistad o cobija a todo el pueblo griego o a todos lo que hacen parte de

la cultura griega, a todos los hombres de su tiempo o a la totalidad de los hombres? En suma, ¿para quiénes los poetas son *como* padres y guías del saber, para Sócrates y los suyos o para qué conjunto de población?

Lo que sí queda claro es que son los hombres, los que discurren allí, quienes han aprendido una serie de versos predicándolos como enseñanza o a quienes se les ha inculcado esos versos como instrucción. Lo anterior se demuestra en el hecho de que una vez proferida la cita de Homero, Sócrates, con una extrañeza a todas luces fingida, pregunta a Lisis: “(...) ¿Es que nunca te has tropezado con estos versos?” (Platón, 2002 {2}, p. 214b). Y Lisis (quizá verdaderamente extrañado por lo inusual de la pregunta, por la obviedad sobre la que es interrogado, pues para ellos, por lo menos como grupo ahí discutiendo, los poetas son como padres y guías del saber) responde con un categórico: “— Claro que sí (...)” (Platón, 2002 {2}, p. 214b).

Pues bien, como quiera que se emplee el nosotros, lo que sí es posible colegir con total certeza a partir de lo citado y lo apuntado es el carácter despectivo de la comparación. Lo peyorativo no está solo en que los poetas, como Sócrates se encargó de mostrar, no enseñan nada, sino en la amplia difusión que tienen. La utilización del verbo “tropezar” en la frase para referirse a los versos de Homero es bastante más que diciente en cuanto a difusión se refiere. Los versos de los poetas están por todas partes y en un desorden inusitado, tanto es así que cualquiera, en este caso Lisis, no solo corre el riesgo de tropezarse con ellos, sino que, en efecto, lo hace, se tropieza y da plena cuenta de ello con lo categórico de su respuesta. Este tropezar, además, indica tanto el hecho de que tales versos se encuentran por todas partes como que, en tanto que tropiezos, constituyen un obstáculo para llegar al conocimiento.

Los poetas son, entonces, hacedores de tropiezos y, al mismo tiempo, obstáculos del conocimiento. Obstáculos que, según demuestra Sócrates, solo pueden ser vencidos por medio de un discurrir y un análisis rigurosos constatados en el desarrollo de la discusión. Esta indicación, llevará, en *República*, a insistir en el destierro del

componente nocivo de la poesía “(...) sin importar si con ella también han de marcharse los primeros educadores, puesto que la poesía, en lugar de ayudar a desplegar y a desarrollar mentes autónomas, se ha convertido en el obstáculo para llegar al conocimiento” (Pájaro, 2014, p.130).

Según *Lisis*, los poetas no solo no enseñan, sino que, además, ese proferir de su no enseñar los constituye en verdaderos obstáculos para el aprendizaje. Así, bajo su apariencia educadora, lo único que hacen es alejar de la verdad a cuantos acuden a sus versos, pues en ellos se configura el carácter de obstáculo. En ese orden de ideas, para Platón, la poesía está bastante más que lejos de la función de educar. Con todo, una serie de interrogantes se hace urgente: ¿qué es la poesía, de dónde proviene y, muy a pesar de *Lisis*, realmente puede educar? Para poder intentar alguna respuesta a estos interrogantes se hace obligatorio acudir a *Fedro*. En este Diálogo, Platón lleva a cabo una presentación sobre las varias formas de locura en diversos discursos. En el discurso de Estesícoro afirma:

(...) El tercer grado de locura y de posesión 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 ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir (...) (Platón, 1997, 245a).

La cita muestra que la poesía no es cosa distinta de una locura y de una posesión; por extensión, el poeta es justo eso, un loco, un poseso. Pero esta locura no es obra del poeta mismo, es una concesión, una gracia, un privilegio otorgado por las Musas. La poesía, entonces, no solo proviene de ellas, sino que es su expresión misma, el modo en que las Musas pueden hablar a través del hombre. Quizá, antes de Platón, refugiado en el artificio de Estesícoro, Homero lo sabía claramente, por ello inicia *La Ilíada* en una suerte de orden que es, al fin y al cabo, una súplica: “Canta, diosa, de Aquiles (...)” (Homero, 2007, p. 35). Pero lo dicho por Homero no es solo una formalidad para iniciar un relato que se expresaría en la confirmación del “(...) sentimiento de que hay una

afasia nativa en el hombre (...)” (Barthes, 1990, p. 295). Es decir, que en el que narra se hace presente una dificultad para comenzar a contar, a decir; por ello, se vería obligado a recurrir a fórmulas tales como la señalada. El verso es, por sí mismo, un inicio que señala, además, la ausencia de autoría frente a lo cantado, pues lo dicho pertenece a la Musa que, según el llamado, es quien canta. De este modo, el poeta no es más que un médium a través del cual se manifiesta la Musa. Desde esta perspectiva, el cantor se siente incapaz de narrar desde el plano que ocupa, el humano, e implora a la divinidad para que en un campo distinto al suyo pueda contar lo que de algún modo pretende. El poeta abre entonces un campo simbólico que lo lleva más allá para mostrar el rostro de la palabra.

Pues bien, el poeta es un poseso y la poesía es una gracia concedida por las Musas. Pero esta concesión no es dable a todos los hombres, para acceder a ella se requiere poseer un alma que contenga dos características específicas, esto es, que sea tierna e impecable (Platón, 1997). Cuando se cuenta con un alma de estas características, las Musas la hacen suya y vuelven a su portador un poeta y poesía a aquello que logra transmitir. Sócrates, siguiendo esta vía, enfatiza que solo se es buen poeta por disposición de la divinidad y solo por ese camino se puede llegar a la creación bien lograda. Por ello, sin ningún titubeo afirma lo siguiente:

(...)Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos (...) (Platón, 1997, p. 245a).

La locura necesaria para llevar adelante la composición poética es la otorgada por las Musas. Y el poeta que ha sido beneficiado de ese modo eclipsa tanto al poseso que no lo es por las Musas como al que sin auxilio de las Musas pretende hacer poesía. Pues el poseído por las Musas es el único que logra salirse de ese sueño de la cotidianidad llamado vigilia.

Cuando lo anterior se constata, descubre, entonces, que “(...) La manía es más bella que la sensatez, porque aquella es enviada por los dioses y ésta es cosa de hombres (...)” (Platón, 1997, p. 244d).

Pero si esto es así, por qué titubear, por qué tener miedo a ser poeta, por qué empecinarse en el intrascendente mundo de los mortales. Lo anterior demandaría un cobijo y una urgencia de la poesía, toda vez que ser poeta es una gracia no solo porque es un don ultraterreno, sino porque al poeta le es dado educar, con sus cantos, a las generaciones futuras. ¿Pero qué falla en el análisis?, ¿qué es lo que hace que Sócrates se indigne con la siguiente pregunta?: “(...) ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? (...)” (Platón, 1997, p. 241e). Estas palabras, pronunciadas por Sócrates a Fedro, causan, en ese momento, mucha extrañeza en el lector y merecen, en la medida de lo posible, ser explicadas.

En este punto se puede constatar que el hombre llamado Sócrates ha optado por la sensatez, muy a pesar de lo que venía diciendo. Nadie puede siquiera dudar de que se ha mostrado sacrílego, que ha huido del dominio de las Musas. Y al huir de ellas parece haber abandonado toda posibilidad de educar a futuras generaciones. Aquí el “parece” cobrar una inusitada importancia, toda vez que de lo citado no se desprende ni exclusividad ni coparticipación del poeta en el proceso educativo.

El recorrido formula las siguientes preguntas: ¿por qué Sócrates renuncia a ser poeta?, ¿al renunciar a la poesía, abandona también la facultad de educar? Bien claro está que Sócrates renunció a ser poeta y se aplicó con todas sus fuerzas a la filosofía (o por lo menos así lo postula Platón). La razón de esta decisión se halla con facilidad en el recorrido mismo del *Fedro*. Según el orden de los discursos pronunciados, la locura del poeta se establece, en la gradación ascendente, como la tercera de las formas. Posteriormente, Sócrates enfatizará que hay una forma de locura que ocupa el lugar más elevado en esa jerarquización. Se presenta, entonces, la cuarta forma de locura. Una forma

(...) que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo (...) así que, de todas las formas de entusiasmo, es ésta la mejor de las mejores (...) y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado (Platón, 1997, p. 249d-e).

Está claro, además, que a la cuarta forma de locura, a la más alta de la perfección de la manía, solo puede acceder el filósofo (Platón, 1997). Esto explica sobremanera el proceder de Sócrates, quien se niega a ser un poeta pues sabe que para él está reservada la más perfecta de las formas de manía. En el desarrollo del Diálogo, esta última forma de locura se confabula con la sensatez, produciendo como resultado el verdadero conocimiento, el filosófico. Lo anterior explica plenamente la invitación que Sócrates realiza a Lisias por medio de Fedro, es decir, a que deje a un lado los desvaríos y cambie de rumbo llevando "(...) su vida hacia el Amor con discursos filosóficos (...)” (Platón, 1997, p. 257b).

Con todo, lo dicho sobre la función educadora de los poetas en *Fedro* parece quedar incólume. Pero al observar la gradación de las manías se observa que en los discursos de Sócrates la poesía se halla siempre por debajo de la filosofía o, lo que es lo mismo, que esta última alcanza el mayor grado de perfección. Y en tanto menos perfecta la labor del poeta, sería entonces menos apta para llevar adelante el objetivo de educar. Pero el argumento como tal no recibe confirmación alguna en el ulterior desarrollo del *Fedro*, pues en adelante no se vuelve a tocar el tema de la educación por medio de la poesía ni se desmiente esta afirmación. Por tanto, lo más prudente será mantener la aseveración y llevarla a otro de los Diálogos de madurez de Platón, a *República*, con el objeto de constatar si puede, de algún modo, encajar allí.

En *República*, el lugar desde el que habla Sócrates deja bien claro el modo en que lo hace. Al proferir palabras, el personaje platónico dictamina, y lo que establece es, precisamente, la censura. Por ello afirma: "(...) a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales

no deben apartarse sus creaciones; mas no corresponde a dichos fundadores componer mitos” (Platón, 2003, p. 379a).

Quizá por no corresponder al estadista, a este estadista filósofo, el ocuparse con una forma de manía inferior, Sócrates vacila en *Fedro* al verse conducido hacia la poesía. Al parecer, se trata, ante todo, de una labor censora que, en cuanto tal, persigue a cierta clase de poesía, a aquella que no sigue las pautas correctas para la creación de mitos, obligándola a “(...) controlar su libre circulación en el discurso (...) [mediante] mutismos que imponen el silencio a fuerza de callarse” (Foucault, 1981, p. 25). El ejercicio de la censura obliga, entonces, a los fundadores del Estado a conocer el modo en que el poeta debe realizar la creación para proceder a indicar los momentos, los espacios y los textos de no correspondencia de los resultados con las normas establecidas. Función que no puede ser llevada a cabo por el poeta mismo, ya que “Platón denuncia que el poeta es incapaz de conocer con certeza la destreza de su técnica debido a que el acto poético posee una mecánica que deja de lado el conocimiento profundo y razonado (...)” (Watts, 2014, p.82).

Tanto la inobservancia de las reglas como la incapacidad cognitiva del poeta acaban, precisamente, por motivar su expulsión del Estado, pues sus versos resultan contraproducentes para la formación del hombre. En ese sentido, apunta Platón, resulta justo atacar al poeta, pues, por su incapacidad de acceder al conocimiento, se encarga de imitar la parte irritable del alma (Platón, 2003). Pero no solo es justo censurarlo y atacarlo, sino que, además, establece plenamente:

(...) que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos (...) (Platón, 2003, p. 605b).

Como se ve, la expulsión de los poetas no es total, solo está referida a una parte de ellos, es decir, a los que no observan ciertas reglas.

Inobservancia que le permite al poeta instaurar, a partir de la falsedad de las imágenes y desarrollos poéticos (Orozco, 2012), la corrupción en el Estado. Si bien la libertad de la creación poética queda más que lesionada, Platón esgrime, como se enunciaba al principio, con orgullo, una preocupación ética en la recta formación del ciudadano. A la educación, entonces, solo puede contribuir una poesía que se atenga a alimentar el carácter sabio y calmo del alma (Platón, 2003), el más difícil de imitar, puesto que exige conocimiento de la verdad.

3. A modo de conclusión

La reflexión emprendida por el texto mostró que es posible hacer una lectura tanto de textos particulares de Platón como de su obra en conjunto desde la perspectiva de la educación, del modo en que lo realizan Moreau (1959) y García (2008). Por esta misma vía, se hace posible constatar que tanto la educación como su ejercicio constituyeron una preocupación ética para el filósofo antiguo. Preocupación que lo llevó a sostener una serie de concepciones y de prácticas que muy difícilmente se puedan justificar en la construcción de espacios sociales democráticos, como la tantas veces reiterada expulsión de la poesía y de los poetas en el Libro X de *República*.

Al acudir a la preocupación por las calidades de quien le está permitido enseñar, se hizo plenamente comprensible (desde la teorización platónica), la fuerte crítica a los poetas y a la poesía. También se pudo observar que este procedimiento no es exclusivo del Libro X de *República*, sino que está contenido, por ejemplo, en otros libros de la misma obra (II y III) y en otros escritos tanto de madurez (*Fedro*) como de juventud (*Lisis*). En estos *Diálogos* se pudo constatar la similitud en el tratamiento dado a los poetas y a la poesía con el establecido en el Libro X de *República*, incluso cuando parece que Platón realiza algún encomio (o parece mostrar algún tipo de consideración) sobre los poetas y sobre su labor.

Referencias bibliográficas

- Averroes (1994). *Exposición de la "República" de Platón*. Madrid: Tecnos.
- Barthes, R. (1990). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1981). *Historia de la Sexualidad. 1-La Voluntad de Saber*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- García Casanova, M. G. (2008). El pensamiento pedagógico de Platón. *Revista panamericana de pedagogía: saberes y quehaceres del pedagogo*, 12, 77-93.
- Homero (2007). *La Ilíada*. Madrid: Cátedra.
- Moreau, J. (1959). Platón y la educación. En *Los grandes pedagogos* (15-33). México D.F.: FCE.
- Orozco, D. (2012). The quest for a poetics of goodness in Plato and Aristotle. *Ideas y valores*, LXI (150), 179-202.
- Pájaro, C. J. (2014). De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 20, 109-144. Doi: <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.20.5908>
- Popper, K. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Platón (1997). Fedro. En *Diálogos III* (227a-279c). Madrid: Gredos.
- _____. (2002 {1}). Laques. En *Diálogos I* (178a-201c). Madrid: Gredos.
- _____. (2002 {2}). Lisis. En *Diálogos I* (203a-223b). Madrid: Gredos.
- _____. (2003). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Taylor, A. (2005). *Platón*. Madrid: Tecnos.
- Watts, S. (2014) ¿Puede hablarse de poesía filosófica en Platón? *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 20, 75-94. Doi: <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.20.5908>

