

# La función de las referencias poéticas en los «diálogos de definición» de Platón

## The Function of the Poetic Citations in Plato's «Dialogues of Definition»

Evangelos Rousakis  
Universitat de Barcelona, España  
evangelosfilosofia82@gmail.com

Fecha de recepción: 28/09/2021 • Fecha de aceptación: 14/12/2022

### *Resumen*

En el presente ensayo se elaborará el tema de la función de las referencias poéticas por parte de Platón en sus diálogos de definición. Platón, a través de los interlocutores de Sócrates, utiliza referencias poéticas como fuentes racionales que supuestamente pueden definir los temas tratados en dichos diálogos. La refutación socrática justificará la insuficiencia de la tradición poética de la época arcaica como vía de conocimiento. Por lo tanto, se puede demostrar que el uso de las referencias poéticas tiene un rol fundamental para Platón, ya que, de tal manera, le sirve para destacar la vía filosófica como la única dirección para el conocimiento universal.

*Palabras clave:* Conocimiento, definición, elenchos, Platón, poesía.

### *Abstract*

In this essay, the function of the poetic citations by Plato in his definitional dialogues will be elaborated. Plato, through Socrates' interlocutors, uses poetic references as rational sources that supposedly can define the topics covered in these dialogues. The Socratic refutation will justify the insufficiency of the poetic tradition of the archaic period as a way of knowledge. Therefore, it can be shown that the use of poetic references has a fundamental role for Plato, who, in this way, clarifies the philosophical path as the only direction for universal knowledge.

*Keywords:* Definition, elenchos, knowledge, Plato, poetry.

---

## *Introducción*

La relación entre Platón y la poesía es un tema que se ha tratado abundantemente entre los distintos investigadores y autores de los estudios clásicos. Sin embargo, como se intentará demostrar en el presente trabajo, hay un punto fundamental en el estilo literario temprano de Platón cuya relevancia puede añadir nuevas vías a la interpretación de la obra del filósofo ateniense y aclarar los objetivos principales de su postura filosófica y literaria. El comentario de ciertos fragmentos poéticos, por parte de Sócrates y sus interlocutores, juega en los «diálogos de definición» una misma función estructural dialéctica y literaria.

En este ensayo se intentará demostrar que en ciertos ejemplos que hemos analizado, las referencias poéticas presentan deficiencias como vía de conocimiento universal. Esto no significa que Platón no utilice la poesía, en otros contextos, como un canal de un tipo de conocimiento especial que no carece de coherencia ni de un cierto valor de verdad, como es el caso del largo pasaje sobre Simónides en el *Protágoras* o de otros poetas como Safo y Anacreonte en el *Fedro*, junto con la concepción de una poesía superior de inspiración divina.

Como punto de partida del presente análisis, debemos aclarar el contenido de la frase «diálogos de definición». En segundo lugar, se apuntarán los aspectos relevantes de las referencias poéticas en «los diálogos de definición» y se analizará el mensaje que se busca transmitir en cada referencia poética. Finalmente, se ilustrará la función de las referencias poéticas en el estilo literario de Platón a fin de determinar cuál es el objetivo que el filósofo persigue al utilizarlas.

En los «diálogos de definición»<sup>1</sup> se presenta la discusión acerca de la esencia de determinados conceptos éticos. El argumento dramático de los «diálogos de definición» se basa en un personaje principal, un personaje diferenciado en relación con los demás, con una función de prioridad sobre otros elementos que están en mayor o menor dependencia de su persona. Esta figura queda claramente señalada, ya como personaje central o protagonista. Mientras tanto, la figura del *oponente* completa la acción dramática del diálogo, una figura que equivale al antagonista, el personaje opuesto al personaje central, que coincide con la figura de Sócrates (Bádenas de la Peña, 1984: 25).

Sócrates habla con un personaje acerca de alguna cualidad moral y exhibe el hecho de que las creencias que tiene ese personaje son inadecuadas o incluso incoherentes. En dichos diálogos, el personaje interrogado tiene, o parece tener, la cualidad moral sobre la cual se discute. Puede tomarse como ejemplo, en el inicio del libro I de la *República* (probable tratado aislado de juventud que en la madurez Platón integró en esta gran obra) la discusión entre Sócrates y Céfalo acerca de la justicia, ya que Céfalo supone tener esa cualidad moral y por ello asume que puede explicar lo que ésta significa (331b). La lección general de estos diálogos suele ser que las personas que poseen o pretenden conocer en qué consiste una virtud determinada, probablemente tienen creencias insuficientes acerca de este objeto y son incapaces de probar su conocimiento del objeto tratado.

1 Una visión de conjunto de las lecturas platónicas ordenadas en grupos tiene como fin didáctico permitir una primera orientación. Los resultados de la estadística lingüística son determinantes en el establecimiento de la cronología relativa de las obras, que se dividen en *i*) los diálogos tempranos, *ii*) los diálogos de transición, *iii*) los diálogos medios y *iv*) los diálogos tardíos. En general, el orden dentro de estos grupos ha sido establecido, por el contrario, según similitudes de contenido, ya que no es posible disponer allí de un orden cronológico en sentido estricto. Entre los grupos mencionados se pueden integrar otras subsecciones, cuyos criterios de división se basan en características comunes que expresan el contenido de las lecturas. De tal manera, surge el conjunto de los «diálogos de definición», que se localiza en el grupo de los «diálogos tempranos».

El núcleo de las discusiones entre Sócrates y sus interlocutores se determina en la exigencia de una respuesta a la cuestión socrática de la forma «¿Qué es X?». <sup>2</sup> Los interlocutores de Sócrates con frecuencia experimentan sufrimiento e irritabilidad, debido a que sus creencias personales han sido criticadas y no encuentran otras que las suplan, como sucede en el primer libro de la *República* con Trasímaco (343a). Las lecturas que se caracterizan como «diálogos de definición» y forman parte de la presente investigación son las siguientes: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor* y *República I*, aunque varios autores <sup>3</sup> colocan más obras de los «diálogos tempranos» en el grupo de los «diálogos de definición».

### *Referencias poéticas como intentos definicionales en los «diálogos de definición»*

En cinco de las seis obras aquí seleccionadas como «diálogos de definición» de Platón aparece un elemento fundamental para el estilo literario del filósofo ateniense y para la interpretación de su postura filosófica. Este elemento es un punto argumentativo poético, utilizado por uno de los interlocutores de Sócrates o por el mismo Sócrates. Más concretamente, en el proceso de cada uno de los debates dialécticos entre Sócrates y sus interlocutores acerca de la búsqueda de la definición de la cualidad moral tratada, Platón introduce una referencia poética que sirve como intento definicional sobre el tema tratado. Sin embargo, en todos los casos en los que aparece este elemento, este intento definicional poético, a través del ἔλεγχος

2 La forma de la pregunta socrática «¿Qué es X?» se realiza en las lecturas de los «diálogos de definición» con la siguiente temática por ejemplo: «¿Qué es la piedad?», en *Eutifrón*; «¿Qué es la belleza?», en *Hipias Mayor*; «¿Qué es la amistad?», en *Lisis*, etc.

3 H. Görgemanns (2011: 39) clasifica cinco lecturas platónicas como «diálogos de definición» que son: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón* y *República I*, mientras D. Wolfsdorf (2003: 273) anota que los diálogos de definiciones incluyen las siguientes lecturas: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *Menón* y *República I*, aunque *Menón*, cronológicamente, es una lectura de los «diálogos de transición». Por otra parte, R. M. Dancy (2006) clasifica siete lecturas como «diálogos socráticos», que se cuestionan definiciones. Estas son: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *República I* y *Protágoras*.

socrático, enseña su propia insuficiencia para el alcance de un conocimiento universal sobre la cosa que intenta definir.

Para aclarar este elemento y enseñar su relevancia, analizaré todos los aspectos lógicos e interpretativos de este fenómeno literario. En primer lugar, Sócrates, después de situar la pregunta principal del debate con la forma «¿Qué es X?», intenta demostrar a sus interlocutores su propia ignorancia —la de ellos— sobre el tema tratado. Sin embargo, los personajes que participan en el debate y tienen el rol del personaje central (como Eutifrón en la lectura del *Eutifrón*; Céfalos, Polemarco y Trasímaco en el libro I de la *República*, etc.) representan individuos con una alta autoestima, que proviene de su posición social. Estos individuos tienen la certeza de que su propia educación y capacidad de conocimiento es de un nivel avanzado, o superior en el caso de los sofistas, de modo que la respuesta que exige Sócrates es un asunto simple para ellos.

Por ejemplo, la introducción social de Sócrates en el *Laques* se realiza por personas bien calificadas para certificar al recién llegado como un hombre de gran valor personal. El militar Laques sirve como el garante de la valentía que Sócrates indaga y como buen ciudadano, mientras que el más sofisticado Nicias representa su autoridad pedagógica e intelectual. Los generales se asemejan a la mayoría de los «interlocutores tempranos» de Sócrates por ser ciudadanos atenienses de alto estatus, que se distinguen fuertemente del resto como el Eutifrón excéntrico y los sofistas (Michelini, 2000: 65).

Según los personajes que representan la élite social helénica de la época, la poesía se considera como el elemento primordial de la educación avanzada de personas de un estatus social alto, como lo demuestra un pasaje del *Protágoras* en el cual el propio sofista declara:

para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta (338e-339a).

De este texto se deducen dos aspectos en la posición de Protágoras: i) el reconocimiento del valor de la poesía en la vida política,

cuya perspectiva Protágoras valora positivamente porque la tradición poética tiene una función educativa en las ciudades griegas, y ii) la capacidad de evaluar el contenido de la poesía (Solana, 2011: 10-11).

Como se observó con antelación, los personajes que pretenden poseer una virtud o saber en qué consiste una cualidad moral muestran tener un conocimiento deficiente acerca de ella, sin exponer una definición inmutable y universal acerca de su propia esencia; es decir, una sabiduría aparente,<sup>4</sup> que pueda responder a la cuestión planteada por Sócrates a fin de fundamentar un conocimiento indiscutible, que incluye una verdad pura. Algunas de sus creencias, que surgen como intentos definicionales, incluyen referencias a frases poéticas expresadas por poetas famosos del mundo helénico. Estas frases expresan un sentido ético y moralmente adecuado para el ciudadano en general y están reconocidas y socialmente aceptadas como fórmulas de sabiduría fácilmente recordables, ideales como estrategias pedagógicas.

Para ilustrar lo anterior, se enfocará el análisis en ciertas referencias poéticas que aparecen en los «diálogos de definición».

a) En el primer libro de la *República* se inicia la discusión entre Sócrates y Polemarco, sobre lo que es la justicia:

– Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.

– Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien (331e).<sup>5</sup>

4 Sales i Coderch (2018) caracteriza esta sabiduría aparente que se expresa por la sociedad helénica como una *doxosofía*; es decir, una sabiduría que se basa en la *dóξα*.

5 “– λέγε δή, εἶπον ἐγώ, σὺ ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος, τί φῆς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὁρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης;

– ὅτι, ἢ δ’ ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστω ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι· τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν”.

Este es el intento definicional de Polemarco para responder a la pregunta de Sócrates sobre qué es la justicia basándose en una referencia del poeta Simónides. Sócrates, en este punto del diálogo, no intenta encontrar una respuesta a su propia pregunta acerca de «qué es la justicia» ni explicar las diferencias entre justicia e injusticia. Lo que hace es señalar el fallo de su interlocutor en su intento definicional, basándose en las propias palabras del poeta Simónides.<sup>6</sup> Para ello, Sócrates enseña que los términos de esa supuesta caracterización de la justicia no tienen el carácter universal que debe contener la definición.

En primer lugar, Sócrates señala que una acción como la de «devolver» (ἀποδιδόναι) puede admitir distintos significados y contextos, dependiendo del punto de vista del agente que actúa o recibe la acción, e inclusive puede provocar resultados contrarios a la justicia. El devolver un arma a una persona iracunda no parece una acción justa, porque no es prudente devolver un objeto, que se puede convertir peligroso, a manos de alguien que carece de lógica (331e – 332a). Sócrates admite que es evidente que Simónides “no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver algo a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe” (331e). En segundo lugar, «lo que se le debe» se puede interpretar de manera distinta si produce resultados ilógicos que van contra a la esencia de la justicia. Por lo tanto, el contenido lógico de τὰ ὀφειλόμενα no contiene la precisión terminológica suficiente que pueda determinar de manera estable y permanente lo que es la justicia. Sócrates analiza la utilidad del objeto en su sentido concreto y demuestra a su interlocutor la ambigüedad lógica que incluye este término.

Según Cross y Woosley, Sócrates ofrece aquí una observación general acerca de la definición: si se define X como si fuera Y, basta encontrar una instancia de Y que no sea una instancia de X para mostrar que esa definición es errónea (1964: 3). La primera condición básica de cualquier definición satisfactoria que toma la forma de una respuesta a la pregunta «¿qué es X?» es que las instancias comprendidas en el

6 Simónides fue un poeta lírico griego que vivió entre 556 – 468 a. C.

concepto definicional deben coincidir exactamente con las instancias comprendidas en el concepto que se va a definir.

b) En el debate entre Sócrates y Critias acerca de la σωφροσύνη (que puede traducirse como «templanza», «moderación», o «consciencia de las propias limitaciones») que tiene lugar en el *Cármides*, aparece igualmente el fenómeno de la referencia poética como elemento argumentativo. En primer lugar, Sócrates ensalza, con un estilo rimbombante, la educación de Critias, enfatizando su nivel social y la grandeza de su personalidad (162e). De este modo, Sócrates eleva la autoestima y el orgullo individual de su interlocutor. El estatus social y la prosperidad económica son criterios fundamentales que garantizan la educación avanzada del ciudadano ateniense. Pero Sócrates pondrá a prueba el orgullo de su interlocutor a través de la demostración de su ignorancia.

Platón introduce una referencia poética como elemento argumentativo y definicional como respuesta a la pregunta «¿Qué es la templanza?». Critias cita las palabras de Hesíodo:

Porque he aprendido de Hesíodo, que dice que «ningún trabajo es deshonroso» (163b).<sup>7</sup>

De la frase de Hesíodo, Critias deduce que la templanza consiste en ocuparse cada uno de lo suyo. Pero esta definición es insuficiente. Para reparar la deficiencia de la propuesta de Critias, Sócrates señala que la templanza consiste en ocuparse en hacer «buenas» obras. Sócrates le pregunta entonces si cree que los hombres templados o sensatos ignoran que lo son. Critias responde negativamente, pero Sócrates muestra que es posible el caso del médico que obra con sensatez, aunque no sabe que es sensato. Critias se niega a aceptarlo y acaba por defender la tesis de que ser sensato es lo mismo que conocerse a uno mismo. La argumentación de Sócrates se basa en la utilización del predicado ὄνειδος (deshonroso), que caracteriza una instancia de la templanza, τό ἔργον, según Critias, para demostrar

7 "ἔμαθον γὰρ παρ' Ἡσιόδου, ὅς ἔφη ἔργον οὐδὲν εἶναι ὄνειδος".



la deficiencia de la propuesta de Critias. Eso significa que lo deshonesto es una característica de las varias que puede obtener y se basa en criterios mutables, sin la capacidad de ofrecer un resultado estable que pueda corresponderse a una verdad. Para analizar todo este proceso y aclarar el significado deficiente de la referencia poética de Hesíodo, Sócrates enfatiza al siguiente proceso:

- 1) El ἔργον (Q) no puede ser malo (x). Así tenemos:  $Q \neq x \Rightarrow Q = y$ , donde (y) significa bueno.
- 2) El que trabaja siempre produce lo bueno y, por lo tanto, es bueno. Así tenemos:  $P(Q) = y \Rightarrow P = y$ .

Sin embargo, Sócrates demuestra a su interlocutor que existen a priori dos afirmaciones sobre el ἔργον (Q), lo bueno (y), lo malo (x), y la Templanza (T), que se relacionan con el Conocimiento (C). Según estas afirmaciones, lo bueno, lo malo y la Templanza contienen conocimiento, y la Templanza equivale a lo bueno. Así tenemos:

$$3) y + x + T \in C$$

$$4) T = y$$

Por consiguiente: Si el que trabaja no tiene conocimiento ( $\neg C$ ) implica que él no es elemento ( $\notin$ ) de lo bueno. Por lo tanto, no puede ser elemento de la Templanza.

$$P(Q) \neg C \Rightarrow P(Q) \notin y \Rightarrow P(Q) \notin T$$

Así, se llega a la conclusión que el trabajo no es un término suficiente para determinar lo que es la Templanza. El diálogo continúa su desarrollo, pero lo que nos interesa es que, en este caso, la referencia poética resulta vaga e insuficiente.

c) En el *Eutifrón*, la cita poética es presentada por Sócrates mismo. Sócrates subraya de forma estratégica el nivel educativo de su interlocutor (12a). Eutifrón identifica la piedad con aquello que

agrada a los dioses y es amado por ellos. Sócrates acepta que lo pío es algo amado por ellos, pero objeta que no es pío por ser amado. Del mismo modo, intenta mostrar que lo pío es una parte de lo justo, pero que no toda la justicia coincide con la piedad, como tampoco el respeto coincide con todo temor, aunque todo respeto supone un cierto temor. En tal sentido, se muestra contrario a una tesis del poeta Estasino de Chipre<sup>8</sup>, cuando dice:

De Zeus, el que hizo y engendró todo esto, no te atrevas a hablar;  
pues donde está el temor, allí está también el respeto (12a-12b).

Sócrates afirma una tesis opuesta<sup>9</sup> a la de Estasino sobre la relación entre temor (δέος) y respeto (αἰδώς). Según el poeta, miedo y vergüenza son dos términos co-extensivos. Sin embargo, Sócrates demuestra que δέος es un concepto más amplio que αἰδώς, ya que los hombres temen la enfermedad y la pobreza sin implicar necesariamente la presencia de respeto (12b). Todo lo anterior muestra que la referencia poética de Estasino no es una afirmación razonable que implica una verdad universal. Por lo tanto, a través de cálculos razonables, se demuestra que una afirmación poética, que se utilizó como elemento de justificación acerca de la búsqueda del conocimiento, es insuficiente. Como el respeto es parte del temor y cuando exista temor no es necesario que exista respeto, del mismo modo, cuando exista justicia no es necesario que haya piedad, porque lo pío es parte de lo justo (12d).

d) En el *Lisis*, Sócrates cita una referencia poética con el propósito de mostrar la perspectiva deficiente y superficial que apoya la sociedad helénica al interpretar de manera equívoca los versos de poetas. Sócrates cita a Hesíodo:

8 Estasino de Chipre fue un poeta épico de finales del s. VIII y mediados del s. VII.

9 "λέγω γὰρ διὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιητὴς ἐποίησεν ὁ ποιήσας" (12a).

El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador, y el mendigo con el mendigo (215d).<sup>10</sup>

Sócrates presenta la cita como contraejemplo de la existencia de la *amistad* entre polos opuestos. Esto significa que cada cosa es amistosa con la cosa opuesta de esta misma. De tal manera, Sócrates muestra la paradoja que surge si comparamos la relación entre *hostilidad* y *amistad*. Así surge el resultado que la *hostilidad* no es *amistad* (216b). Por lo tanto, la interpretación de la frase de Hesíodo, así como que la amistad se localiza en la relación de cosas opuestas, parece absurda y no puede funcionar para definir lo que es la *amistad*. Con base en este silogismo, Sócrates demuestra que la poesía no es una vía del conocimiento universal. Esta vía se tiene que cumplir por medio de razonamientos o argumentos, y no del arte literal que se basa en interacciones concretas.

e) En continuación, una referencia lírica de forma épica, es decir, un Ditirambo. En el *Hippias Mayor*, su protagonista homónimo expone su tercer intento para definir lo que es la belleza, basándose en la tradición poética:

Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos (291d).

Sin embargo, Sócrates lo refuta porque no responde a la pregunta que él cuestiona: «¿Qué es la belleza?» (“*κάλλος ἐρωτῶ ὅτι ἐστίν*”), (292c-e) es decir, la pregunta por la esencia que hace que todas las cosas de las cuales la belleza se puede predicar sean bellas. Hippias intenta definir la belleza a través de actos concretos considerados como honrosos por la sociedad helénica de su época. Sócrates muestra a su interlocutor que su respuesta no puede responder a la

10 Ver Hesíodo, *Trabajos y Días*, 25.

pregunta «¿Qué es la belleza?», porque la perspectiva que expresa el Ditirambo no corresponde a una realidad estable capaz de definir la *belleza*. Para Sócrates, el acto de un hombre de enterrar a sus padres y ser enterrado por los hijos con honor, no es un elemento suficiente para establecer esta definición y está en contra con la propia tradición mítica y épica griega. Por eso menciona el ejemplo de Heracles y Aquiles, cuyos entierros ocurrieron en el orden temporal opuesto al propuesto por Hipias. Por lo tanto, el tiempo, un elemento fundamental del mundo pragmático, influye cualquier estabilidad lógica que se basa en actos concretos, que su propia acción no puede contener un significado estable, así como la belleza. En consecuencia, es evidente que el intento definicional de Hipias es deficiente y no puede cumplir los criterios necesarios para definir la belleza.

f) En el diálogo *Laques* no se utiliza el fenómeno de la referencia poética como argumentación definitiva acerca de una cualidad moral. Esta ausencia podría apoyar la idea de que las referencias poéticas, introducidas por Platón en sus «diálogos con definición», constituyen una presencia casual y no un proceso racional con un objetivo literario, como propongo en el presente ensayo. Sin embargo, si se analiza más profundamente la lectura del *Laques*, se mostrará que este diálogo sirve como una introducción a varios diálogos socráticos, incluso también a lecturas más ambiciosas como el *Gorgias* o el *Protágoras*, y que entre las dos lecturas hay varios puntos en común (Michelini, 2000: 62).

W. Altman afirma que la conexión dramática entre *Laques* y *Cármides* es fundamental y estos dos diálogos se localizan, por la conexión dramática, exactamente antes del *Gorgias* (2010: 43). C. Kahn apoya la idea de que estos primeros diálogos cortos de Platón funcionan como referencias «anticipatorias» de las lecturas más largas y posteriores de Platón, que se siguen cronológicamente en su obra (1996: 38). Por consiguiente, si se considera que el *Laques* cumple los parámetros necesarios para utilizarse como una introducción dramática para el diálogo del *Gorgias*, según las investigaciones de los comentaristas contemporáneos, se puede proceder a la búsqueda del fenómeno tratado en la lectura del *Gorgias* que podría justificar

el razonamiento propuesto acerca del objetivo platónico en sus «diálogos de definición».

g) En el debate del *Gorgias*, Calicles, el interlocutor de Sócrates, intenta identificar una definición acerca de lo justo con la persona poderosa, apoyándose en el prestigio de las palabras del poeta Píndaro, diciendo que:

la ley, reina de todos, / de los mortales y de los inmortales; /  
...conduce, justificándola, la mayor violencia, / con su mano  
omnipotente [...] (484b).<sup>11</sup>

Calicles plantea un ataque directo a la filosofía y a las personas que participan en el estudio de la filosofía (484c-e). Sócrates toma la palabra (a) βιαιότατον, es decir, «el poderoso», de la referencia poética de Píndaro y la compara con el contenido de la palabra (b) κρείττων, «el mejor», que utiliza Calicles para caracterizar al poderoso (488b). A continuación, Sócrates demuestra a su interlocutor (c) que el mejor es el justo (488d). Sin embargo, a través del proceso dialéctico, se muestra que el mejor no se vincula permanentemente con el poderoso. En consecuencia, surge la siguiente ecuación:

Si: (c) = (b) y (b) ≠ (a),

Por lo tanto: (c) ≠ (a), es decir, que el justo, que es «el mejor», no puede ser «poderoso», un término opuesto al «mejor».

Por consiguiente, la referencia a la poesía que utilizó Calicles presenta una deficiencia, como en los demás casos mencionados, demostrando una insuficiencia lógica para lograr un conocimiento estable y universal. De tal manera, Sócrates refuta el intento definicional de Calicles (489b).

11 “νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, / οὗτος, δὲ δὴ, [...] / ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον / ὑπερτάτα χειρὶ [...]”.

## *El propósito de Platón*

En los apartados anteriores se ha anotado un resultado importante, que surge a través de las referencias de las lecturas platónicas que se han mencionado. Este resultado es la insuficiencia de la poesía para la búsqueda del conocimiento universal. En cualquiera de los casos que se elaboraron anteriormente, es evidente que la poesía, como producción humana<sup>12</sup> basada en la creación de imágenes que describen casos particulares y concretos, no puede satisfacer los criterios necesarios que pueden establecer un conocimiento universal. El conocimiento tiene que ser abstracto y completo, una captura lógica justificada y no creencia de instinto (Stace, 1920: 215). Este, considero, es el núcleo de la didáctica de los primeros diálogos de Platón, y en este punto se encuentra el elemento esencial de la utilización de las referencias poéticas en los «diálogos de definición», enseñando la debilidad de la poesía y la tradición literaria helénica para lograr este propósito. Puesto que las creencias humanas acerca de objetos sensibles ordinarios siempre pueden estar equivocadas, habrá que buscar otro tipo de entidades, especialmente estables y unitarias, que tengan una afinidad particular con la mente, como objetos de conocimiento, en cierto modo, semejantes a las entidades matemáticas, que parecen cumplir mejor este papel.

Todas las referencias poéticas que se utilizan en los primeros diálogos de Platón tienen como tema central expresiones que apoyan o valoran actos humanos que la propia conciencia humana común aprecia. Además, la conciencia humana de la época de Platón determina estos actos humanos como punto fundamental de enseñanza ética. A menudo se citaba a los poetas como autoridades en asuntos éticos y, antes de la época de Platón, no había distinción entre la discusión filosófica y literaria de los problemas prácticos humanos. La idea de distinguir entre textos que buscan seriamente la verdad y textos que existen principalmente para el entretenimiento sería extraña en

12 *Ποίησις* es una palabra que su etimología proviene del verbo *ποιέω*, que significa *crear, producir*. El *Greek-English Lexicon* (Liddell & Scott, 1843) afirma que *ποίησις* es la producción, cuando *ποίημα* significa: *i)* cualquier cosa que se hace, *ii)* acción (que presupone un sujeto que la realiza).

esta cultura (Nussbaum, 1986: 123). Platón es, en efecto, el primer pensador que parece tomar plena conciencia de las consecuencias que puede acarrear la desmesurada presencia de manifestaciones poéticas en la πόλις, por constituir un eficaz vehículo transmisor de valores que en muchas ocasiones resultan perjudiciales (Aguirre, 2013: 16). Eso, precisamente, es lo que sucede en el *Gorgias* con el personaje de Calicles y su carácter ofensivo a la filosofía.

La tradición folclórica helénica de la época arcaica y clásica estableció la literatura en general como elemento fundamental para la pedagogía de los seres humanos y, por extensión, fortaleció la postura de la literatura como punto de referencia del conocimiento. Es evidente que la Grecia clásica concibió la poesía como un medio para la comunicación de valores y enseñanzas éticas. Además, los griegos también consideraban a los poetas como fuentes confiables de todo tipo de información práctica. Los poetas constituyen el vehículo de la cultura en todas sus dimensiones, ejerciendo, de hecho, un verdadero monopolio en el sistema educativo griego, donde la mentalidad de los ciudadanos se modela en un amplio y complejo espacio poético nutrido de personajes, relatos e imágenes que son transmitidos oralmente en numerosas manifestaciones, tanto públicas como privadas, y que se extienden a lo largo de toda la vida del ciudadano (Aguirre, 2013: 17). En este sentido, se podría argumentar que el rechazo de Platón al estatuto de la poesía como fuente de verdadero conocimiento universal equivale, de hecho, al rechazo generalizado de uno de los principios de la democracia ateniense (Belfiore, 2006: 234).

Platón conocía bien la literatura de Grecia, especialmente la poesía anterior, y ejerció su juicio sobre ella. Pero tales asuntos no eran lo más importante en su mente; siempre estuvieron subordinados a los problemas de la filosofía, especialmente a los problemas de la realidad y de la conducta (Sinclair, 1961: 215). Del análisis anterior se deduce que lo que hace aquí Platón no es una crítica directa a la poesía en general. Platón en los «diálogos de definición» no utiliza palabras o predicados que desprecian el concepto de la poesía, pero dice repetidamente en libro X de la *República* —como bien anota Battin (1977: 164)— que la poesía tradicional en su conjunto está

«lejos de la verdad» (597e, 598b, 602c), que no «imita la verdad» (598b), que «se produce sin el conocimiento de la verdad» (599a) y que no «se acerca a la verdad» (600e).

Lo que se presenta en las citas de los «diálogos de definición» analizados es solo la insuficiencia de la poesía para establecer un conocimiento universal. S. Halliwell (2000: 101) afirma que debemos considerar las referencias poéticas de Platón en relación con un modelo doble de significado que, por un lado, se basa en el contexto interno y, por otro lado, se modifica por otro acto interpretativo de aplicación o apropiación. Es decir, que las referencias poéticas que utiliza Platón cumplen *i*) un propósito directo en el diálogo entre Sócrates y su interlocutor que está entretejido con el proceso lógico que indica lo que «no es X» y *ii*) la interpretación de la insuficiencia de la educación completa que, hasta en la época de Platón, se suponía que ofrecía la poesía y la literatura helénica en su contenido total, atacando, de tal manera, la perspectiva arrogante de la alta sociedad de la comunidad helénica de la época.

Por lo tanto, esto indica que Platón tiene un propósito específico acerca de la utilización de estas referencias poéticas como argumentos dialécticos. Este propósito es la destrucción de la perspectiva comúnmente aceptada de que la tradición literaria, así como la poesía es la vía al conocimiento universal. Y por encima de todo, Platón de esta manera intenta introducir la filosofía en la categoría de la enseñanza como la forma más adecuada para alcanzar el conocimiento. Como bien afirman Ibáñez Puig y Monserrat Molas (2018), la empresa filosófica debe conquistar un lugar que ya siempre está ocupado por otros discursos con pretensiones de sabiduría y cada diálogo platónico, como mimesis de la vida, nos lo muestra ampliamente, con la comprensión fundamental de la δόξα de un saber común y, por tanto, de un «hombre común», cuando el conjunto de la sociedad entiende el mundo y la vida dentro del marco de una tradición que funciona (2018: 22). Esto significa que Platón tiene como propósito situar a la filosofía, en la conciencia común, en una posición superior de la educación, la que los filósofos creen que merece la filosofía.



## Conclusión

En conclusión, a través del análisis de las citas recogidas se demostró que en algunos de los «diálogos de definición» de Platón, el uso de las referencias poéticas tiene un rol específico, que es la demostración de su deficiencia argumentativa sobre la definición de una cosa. Esto indica que la tradición literaria educativa no puede ofrecer un conocimiento universal esencial. Lo que expresa Platón, a través de la postura socrática, es que la descripción de actos pragmáticos por la poesía contiene una verdad variable dentro de un ambiente mutable en la naturaleza concreta del κόσμος, que no es suficiente para justificar la definición esencial de un término como la *justicia*, la *templanza* etc. Esta deducción muestra que, a través del ἔλεγχος lógico que se elabora por parte de Sócrates, los fragmentos literarios que se utilizan como fragmentos que corresponden a la verdad por la sociedad común helénica de la época clásica no pueden ser la vía al conocimiento.

El comentario de fragmentos poéticos, por parte de Sócrates y de sus interlocutores, no es un debate entre Platón y la poesía o la hermenéutica literaria. De lo que se trata es de que estas referencias poéticas desempeñan una función dialéctica y literaria en los «diálogos de definición» de Platón; es decir, una función estructural, cuyo objetivo no es otro que el establecimiento de la filosofía como forma educativa y camino del conocimiento en la conciencia humana social, que, hasta la época de Platón, despreciaba el estudio de la filosofía, tal como se manifiesta en el *Gorgias* (484c-e). Este objetivo platónico halla un interesante antecedente en Heráclito y Parménides, en lo que respecta a la crítica del hombre corriente en su actitud hacia la poesía y la tradición arcaica, sobre el tema del conocimiento. Aunque Platón no expresa un ataque directo a la poesía, mediante el uso de referencias poéticas que son puestas a examen argumenta a favor de su insuficiencia como fuente del conocimiento que se busca, e indirectamente enseña que la filosofía tiene la capacidad de suplir esta deficiencia.

## Referencias

- Aguirre, J. (2013). *Platón y la poesía*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Altman, H. F. W. (2010). "The Reading Order of Plato's Dialogues". In Phoenix, vol. 64, n. 1/2, Spring-Summer, pp. 18-51.
- Bádenas de la Peña, P. (1984). *La estructura del diálogo platónico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Battin, P. M. (1977). "Plato on True and False Poetry". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30, 2, pp. 163-174.
- Belfiore, E. (2006). "The Unacknowledged Legacy: Plato, the Republic and Cultural Policy". En *International Journal of Cultural Policy*, 12, 2, pp. 229-244.
- Cross, C., Woolzley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.
- Dancy, R. M. (2006), "Platonic Definitions and Forms". En H. Benson (ed.). *A Companion to Plato*. New Jersey: Blackwell Publishing, pp. 70-84.
- Görgemanns, H. (2011). *Platón: Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Halliwell, S. (2000). "The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citations of the Poets". En *The Classical Quarterly*, 50, pp. 94-112.
- Ibáñez Puig, X. y Monserrat Molas, J. (2018). "Platón y la modernidad en el pensamiento de Jordi Sales". En J. Sales i Coderch (ed.). *Variaciones platónicas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 11-40.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H. and Scott, R. (1843). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Michelini, A. (2000). "Plato's Laches: An introduction to Socrates". En *Rheinisches Museum für Philologie*, 143, pp. 60-75.
- Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón. (1985). *Diálogos*. Volumen I: *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge, E. Lledó, C. García. Madrid: Gredos.
- (1987). *Diálogos*. Volumen II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos.
- (1988). *Diálogos*. Volumen IV: *República*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers. Madrid: Gredos.

- Sales i Coderch, J. (2018). *Variaciones platónicas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Sinclair, T. A. (1961). "Plato as Literary Critic". En *The Classical Review*, 11, pp. 214-217.
- Solana Dueso, J. (2011). "Protágoras y los poetas". En *Convivium*, 24, pp. 5-23.
- Stace, W. T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan Co.
- Wolfsdorf, D. (2003). "Socratic pursuit of definitions". En *Phronesis*, 48, 4, pp. 271-312.