

ARTÍCULOS

Crítica y empleo platónico de la exégesis sofística de los mitos y poemas tradicionales

Lucas SOARES

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
lucso74@gmail.com

RESUMEN: En este trabajo examino el contraste que puede establecerse entre la postura negativa asumida por Platón en *Protágoras* y *Fedro* respecto de la exégesis sofística aplicada a los mitos y poemas tradicionales, y la actitud positiva que él mismo pone en práctica en el libro I de la *República* en relación con tal tipo de exégesis, al discutir una concepción tradicional de la justicia vinculada a la poesía de Simónides. En segundo lugar, procuro explicar tal discrepancia de posturas mediante una consideración de los puntos de vista contrapuestos a través de los cuales Platón enfoca la poesía tradicional en *Protágoras*, *Fedro* y *República*, perspectivas que, lejos de una concepción unívoca, revelan distintas valoraciones respecto de ella.

Critique and platonic use of the sophistical exegesis applied to traditional myths and poems

ABSTRACT: In this paper I will analyze the contrast that can be established between the negative view assumed by Plato in *Protagoras* and *Phaedrus* for sophistical exegesis applied to traditional myths and poems, and the positive view that Plato puts into practice in *Republic* I to discuss a traditional concept of justice related to the poetry of Simonides. Secondly, I will try to explain this discrepancy through a consideration of the conflicting views by which Plato focuses on traditional poetry in *Protagoras*, *Phaedrus* and *Republic*; perspectives that, far from a single conception, reveal different assessments of traditional poetry.

PALABRAS CLAVE: Exégesis, poesía, sofística, mito tradicional.

KEYWORDS: Exegesis, poetry, sophistry, traditional myth.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 de febrero de 2011.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 29 de junio de 2011.

Crítica y empleo platónico de la exégesis sofística de los mitos y poemas tradicionales

Lucas SOARES

Si bien el Sócrates platónico¹ no suele ser muy adepto a la práctica sofística de tratar de dar cuenta en términos racionales de los aciertos y

¹ Sobre la eterna y espinosa controversia acerca de cómo distinguir en los diálogos platónicos lo que pertenece al Sócrates histórico (sobre todo teniendo en cuenta la carencia de datos absolutamente confiables acerca del contenido real de su pensamiento) y lo que corresponde a Platón (o al Sócrates platónico), véase especialmente De Magalhães-Vilhena, 1952, pp. 186-193, 354-451, y Canto-Sperber, 2000, pp. 217, 219, quien acertadamente señala al respecto: “Felizmente, las violentas querellas que agitaron el mundo de los historiadores de la filosofía griega respecto de la parte correspondiente al socratismo en el pensamiento platónico se han apaciguado un poco en el curso de los últimos decenios; sobre todo, ninguna de las posiciones extremas que se acaban de recordar (según las cuales Platón debería todo a Sócrates o, por el contrario, no le debería nada) se toman hoy en serio. Se admite que el pensamiento platónico no se confunde con el pensamiento socrático, al mismo tiempo que se reconoce la presencia de una influencia socrática en los primeros escritos de Platón. [...] La obra de Platón es, sin duda, uno de los mejores medios de acceder al pensamiento de Sócrates, pero es necesario no olvidar que el talento literario y filosófico de su autor nos disimula, con seguridad, una parte de ese pensamiento, cuya influencia vuelve a encontrarse también en las demás escuelas que se inspiraron en él”. En lo que concierne a nuestro análisis, cuando hablamos de Sócrates nos referimos puntualmente al Sócrates platónico, o —para decirlo en palabras de Nietzsche, 1983 [1885], p. 120— a Sócrates como “máscara” o “personaje conceptual” del platonismo. Cf. en la misma línea Derrida, 1986, pp. 18, 20-21, y Deleuze y Guattari, 1993, pp. 64-67, para quienes la filosofía no cesa de hacer vivir a personajes conceptuales: “Los personajes conceptuales son los ‘heterónimos’ del filósofo, y el nombre del filósofo, el mero seudónimo de sus personajes. El filósofo es la idiosincrasia de sus personajes conceptuales. El destino del filósofo es convertirse en su o sus personajes conceptuales, al mismo tiempo que estos personajes se convierten ellos mismos en algo distinto de lo que son históricamente, mitológicamente o corrientemente (el Sócrates de Platón, el Dioniso de Nietzsche, el Idiota de Cusa). También en esto fue Platón quien empezó: se volvió Sócrates, al mismo tiempo que hizo que Sócrates se volviera filósofo”.

errores de los textos poéticos,² en el *agón* discursivo que mantiene con Protágoras en el diálogo homónimo accede a participar de buen grado en el análisis que el sofista le propone en torno a un poema de Simónides de Ceos, cuyo tema se vincula con la adquisición y conservación de la *areté*. Protágoras busca con ello poner a prueba el conocimiento poético de Sócrates, pues cree que para un varón una parte importante de su educación pasa por ser entendido en poesía (*Prt.* 338e6-339a1).³ La elección de Simónides por parte del sofista no es casual ya que se trata de un conocido poeta lírico que viajaba por distintos lugares de Grecia, componiendo por encargo de tiranos y aristócratas poemas que permiten dar cuenta de las preocupaciones éticas de la poesía lírica de los siglos VI y V a. C: la imposibilidad de la perfección, la distancia infranqueable entre dioses y hombres, las vicisitudes de la vida humana y la imperiosa necesidad de la moderación.⁴ Su actividad como influyente poeta de corte, su palabra autorizada en materia de virtud y la anécdota de que percibía honorarios por sus composiciones poéticas permiten ver en Simónides un precursor del movimiento sofístico.⁵ Ya en el marco de la descripción de la educación tradicional de los niños, Platón mismo se encarga en el *Protágoras* de trazar por boca del personaje homónimo una relación de continuidad entre la misión educativa de los poetas tradicionales y la de los sofistas:

² Un claro ejemplo de esta práctica puede leerse en el *Hippias Menor*, donde toda la discusión que mantiene Sócrates con el sofista homónimo versa acerca del carácter de Aquiles y Odiseo y, más concretamente, sobre a cuál de ellos ha hecho mejor Homero en lo que respecta a verdad y engaño. Véase asimismo Aristóteles, *Po.*, 1456b15-19 y *SE* 173b17-25, donde se hace referencia al error que Protágoras encontraba en el primer verso de la *Ilíada*. Gadamer, 1985, p. 197, destaca al respecto el carácter enciclopédico de la *paideia* sofística y sus arbitrarias moralizaciones del material formativo de la poesía antigua.

³ Cf. asimismo, las palabras de Sócrates en Crátilo, donde el filósofo señala que es preciso aprender de Homero y de los demás poetas (*Cra.*, 391c8-d1). Sobre el saber poético de Sócrates y su práctica exegética, véase especialmente Jenofonte, *Mem.* I, 2, 56-60.

⁴ Para la figura y obra de Simónides, véase, entre otros, Rodríguez Adrados, 1981, e Ildefonse, 1997, p. 196.

⁵ Sobre Simónides como poeta y primer sofista, cf. entre otros Vicaire, 1960, pp. 23-25, Detienne, 1983, pp. 109-112, Ildefonse, 1997, pp. 47, 201, n. 285, y Galí, 1999, pp. 141-157, para quien no sólo la concepción que tenía Simónides de la palabra poética le acerca al movimiento sofístico del siglo V a. C., sino que también su comparación entre la poesía y la pintura encuentra eco en Gorgias de Leontinos, uno de los miembros más sobresalientes de esta corriente.

Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. [...] Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. [...] Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres (*Prt.*, 316d3-9, 316e4-5, 317b3-5).⁶

Sin entrar en el examen puntual de cada uno de los versos del poema de Simónides traídos a colación en el coloquio, en lo que sigue me interesa destacar, en primer lugar, el contraste que puede establecerse entre la postura crítica asumida por Platón en *Protágoras* y en *Fedro* respecto de este tipo de exégesis sofística aplicada a los mitos y poemas tradicionales,⁷ y la actitud positiva que él mismo pone en práctica en el libro I de *República* en relación con tal tipo de exégesis, al discutir una concepción tradicional de la justicia vinculada a la poesía de Simónides.

⁶ Ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίεσιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Ζιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὴν τελατάς τε καὶ χρησμοδίας, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον [...] οὗτοι πάντες, ὥσπερ λέγω, φοβηθέντες τὸν φθόνον ταῖς τέχναις παραπετάσασιν ἐχρήσαντο [...] ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἄπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα, καὶ ὁμολογῶ τε σογιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. Seguimos la traducción castellana de García Gual, 1981. Al respecto Hegel, 1955 [1833], pp. 11-12, reconoce en sus *Lecciones* que los sofistas vinieron a sustituir a los poetas y rapsodas en el rol de maestros de Grecia: “La cultura, así entendida, se convierte en la finalidad general de la enseñanza; por eso surgió por doquier multitud de maestros de sofística. Más aun, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”. Cabe agregar por lo demás que mediante el empleo de diversos recursos estilísticos, argumentativos y persuasivos, sofistas tales como Protágoras y Gorgias (por citar solo a los más célebres), lograban también, al igual que los poetas tradicionales hechizar, narcotizar o cautivar, en términos de Platón, al auditorio; de allí que puedan establecerse algunos paralelos entre la crítica platónica a oradores y sofistas y la dirigida a los poetas tradicionales. Véase en este sentido Badiou, 2009, p. 45: “Pero, ya entonces, después de todo, el sofista Protágoras señalaba el aprendizaje artístico como la clave de la educación. Existía una alianza entre Protágoras y Simónides el poeta, de la que el Sócrates de Platón intenta hacer fracasar el ardid y someter la intensidad pensable a sus propios fines”.

⁷ Cuando nos referimos a los mitos y poemas tradicionales no queremos decir que se trate exactamente de lo mismo, sino más bien de que su tratamiento conjunto por parte

En segundo lugar, procuro dar cuenta de esta discrepancia de posturas que advierto en Platón a partir de dos razones.

El contenido del poema de Simónides expresa en líneas generales que para los hombres es sumamente difícil adquirir y conservar la *areté*, de modo que sólo los dioses pueden tener tal privilegio y hacer mejores durante más tiempo a quienes aman.⁸ Toda la exégesis del poema va a girar en torno a la contradicción que encuentra Protágoras entre dos versos.⁹ Puntualmente entre aquel donde Simónides afirma “llegar a ser un varón bueno es, por cierto, verdaderamente difícil” (ἄνδρ’ ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν, *Prt.* 339b1-3), haciendo con ello referencia a la excelencia o perfección física, moral e intelectual del hombre, y el verso en el que censura la sentencia de Pítaco de Mitilene, uno de los siete sabios: “Difícil, dice, es ser noble” (χαλεπὸν φατ’ ἐσθλὸν ἔμμεναι, *Prt.* 339c3-5). Tomando como ejemplo ambos versos del mismo canto, Protágoras concluye la incorrección o falta de coherencia interna del poema; pues al censurar Simónides al que dice lo mismo que él termina al fin y al cabo por censurarse a sí mismo. Apelando a la ayuda del sofista Pródico de Ceos,¹⁰ compatriota

del Sócrates platónico se justifica por el hecho de que los mitos, aquellas historias tradicionales acerca de dioses y héroes, tienen —tal como señalan, entre otros, Grimal, 1989, pp. 9-13; Vernant, 1991, pp. 16-21, y Kirk, 1992, pp. 12, 25, 79-93— como principal vehículo de transmisión a la tradición poética griega que va de Homero a los trágicos. Para la cuestión de los “mitos tradicionales contados por los poetas” como primera instancia modeladora del carácter ético-religioso de los niños, véase especialmente *R.* III 398b6-8, VI 501e4, y *Lg.* I 644e4-5, III 677a1-2, IX 872d7-e2, XI 926e9-927a8.

⁸ Simónides compuso este poema en honor a Escopas, hijo de Creonte, cuando fue albergado en Tesalia por la familia de los Escópadas (cf. *Prt.* 339a6-7). Este pasaje del *Protágoras* (339a-347a) constituye la única fuente de transmisión para la reconstrucción del poema.

⁹ Pocas veces el Sócrates platónico apela al recurso de destacar la contradicción en un poema. Una excepción puede encontrarse en *Men.*, 81b1-2 y 95c9-96a4, donde a propósito de la cuestión de la enseñabilidad o no de la *areté*, trae a colación una serie de versos de Teognis (vv. 33-36, 434-438), poeta del siglo VI a. C. oriundo de Mégara, para mostrar como éste, al igual que otros políticos y sofistas, se contradice respecto de tal asunto, pues a veces habla de la *areté* como si fuese enseñable y otras como si no lo fuese. Por lo demás, cabe señalar que los consejos de Teognis testimonian la ética tradicional de la aristocracia, así como los procesos sociales que tenían lugar en el siglo VI, tales como las advertencias contra la tiranía, el temor ante “los nuevos ricos”, la problemática de las guerras civiles de la época, etcétera.

¹⁰ Las preocupaciones del sofista Pródico giraban en torno a problemas políticos y a la precisión en el empleo correcto y análisis del lenguaje (por ejemplo, el tema de la correc-

de Simónides presente en la reunión celebrada en la casa del rico Calias, y sobre todo a su saber acerca de la corrección de los nombres (ὀρθότης ὀνομάτων) y la discriminación entre términos de aparente sinonimia, Sócrates introduce una distinción entre la puntualidad de la generación del verbo “llegar a ser” (γενέσθαι) que aparece en el primer verso, y el aspecto durativo de “ser” (εἶναι) en el segundo, a fin de probar que Simónides no se contradice a sí mismo al censurar a Pítaco:

Pues Pítaco no llamaba difícil a eso, al “llegar a ser” noble, como Simónides, sino al “serlo”. Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico, el “ser” y el “llegar a ser”. Si no es lo mismo el “ser” y el “llegar a ser”, no se contradice Simónides (*Prt.*, 340c4-8).¹¹

Cuando le toca dar su posición ante Protágoras y Pródico, Sócrates interpreta el canto de Simónides como una clara reprobación de la sentencia de Pítaco, en el sentido de que éste se engaña al no advertir que lo verdaderamente difícil no es “ser” un varón bueno, sino “llegar a serlo”, pues serlo, o sea, permanecer en tal disposición, no es algo propio de los hombres sino un privilegio reservado a los dioses. Sócrates ilustra su lectura montando una supuesta conversación entre Simónides y Pítaco:

Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que “llegar a ser un varón bueno es, por cierto, difícil de verdad”, pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición y “ser un varón bueno”, como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que “sólo un dios tendría tal privilegio” (*Prt.* 344b6-c3).¹²

Así concluye Sócrates su defensa del poema de Simónides hallando en él un antecedente de su tesis del intelectualismo moral, según la cual

ción de los nombre —*orthótes onomáton*—; la distinción de los significados de las palabras comúnmente consideradas sinónimos: la sinonímica: *diaíresis onomáton*, *Prt.*, 358a6-7). Platón lo menciona en diversos diálogos como el *Chrm.* 163d3-6, *Men.* 96d7, *Euthd.*, 277e3-4, *Cra.*, 384b3-6, *Prt.*, 314c1, 337a1-c6, 341a3-4, *Phdr.*, 267b2-5, *Tht.*, 151b, entre otros, donde reconoce haber asistido a algunas lecciones suyas y ser su discípulo (*mathetés*).

¹¹ οὐ γὰρ τοῦτο ὁ Πιττακὸς ἔλεγεν τὸ χαλεπὸν, γενέσθαι ἐσθλόν, ὥσπερ ὁ Σιμονίδης, ἀλλὰ τὸ ἔμμεναι· ἔστιν δὲ οὐ ταῦτόν, ὃ Προταγόρα, ὡς φησιν Πρόδικος ὅδε, τὸ εἶναι καὶ τὸ γενέσθαι. εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι τῷ γενέσθαι, οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμονίδης αὐτὸς αὐτῷ. Esta misma distinción entre εἶναι y γενέσθαι reaparece en *Prt.*, 343e5-344a4 y *Tht.*, 152d7-e9.

¹² Λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διεελθὼν, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγατὸν χαλεπὸν ἀλεθέως, οἷον τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά· γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὃ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.

nadie obra mal voluntariamente sino por ignorancia, y agregando que es algo universalmente aceptado por los sabios.

Más allá de la supuesta contradicción entre los dos versos del poema de Simónides, lo que sorprende es el hecho de que Sócrates se preste a seguir la exégesis de aquél propuesta por Protágoras; que haga intervenir en su comentario al sofista Pródico a fin de auxiliarlo con la definición, distinción y orden de los términos implicados en el poema (i. e., la distinción entre “ser” y “llegar a ser”; el sentido del término “difícil” —*χαλεπόν*— para los de Ceos y su función dentro del poema; el valor de la partícula *μέν*, etc.); y que a su vez termine por brindar su propia interpretación sobre la corrección e intención última del canto, contraria a la sostenida por Protágoras. Sorprende tal actitud porque en el fondo todo el comentario socrático del poema de Simónides busca ilustrar la falta de seriedad y el carácter tendencioso de este tipo de exégesis poéticas, mediante las cuales los sofistas solían distorsionar hábilmente el sentido de un poema a fin de respaldar sus argumentos sobre un tema en particular (en este caso, la *areté*):

Así también estas reuniones, si se componen de hombres tales como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los que no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar (*Prt.*, 347e1-7).¹³

Tal desconfianza hacia estas prácticas exegéticas llevó a la mayor parte de los intérpretes a ver en este episodio un tono paródico, cómico e irónico por parte del Sócrates platónico respecto de este recurso propio de la *paideia* sofística.¹⁴ Prueba de ese tono es el hecho de que Sócrates prologue su interpretación del canto de Simónides con una digresión sobre la superioridad de los lacedemonios y cretenses en materia

¹³ οὕτω δὲ καὶ τοιαυτὲ συνουσίαι, ἐὰν μὲν λάβονται ἀνδρῶν οἰοίπερ ἡμῶν οἱ πολλοὶ φασιν εἶναι, οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὐς οὔτε ἀωερέσθαι οἶόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν ἐπαγόμενοι τε αὐτοὺς οἱ μὲν ταῦτα φασιν τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι ὁ ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι.

¹⁴ Véase, entre otros, Vicaire, 1960, pp. 25, 134-135, 389, Des Places, 1969, pp. 236-238, Guthrie, 1990, pp. 215, 222-223, Crombie, 1979, p. 248, Vlastos, 1991, pp. 190-191, e Ildefonse, 1997, p. 48. Aun cuando reconoce en parte el tono cómico, Frede, 1986, pp. 736-738, hace hincapié en los elementos serios de la exégesis socrática de

de filosofía y discursos, los cuales no se destacaban precisamente por su alto nivel de instrucción intelectual, sino más bien por su proverbial espíritu lacónico, militar y tradicionalista. Un pasaje paradigmático al respecto puede leerse en *Leyes*:

Todos los griegos suponen de nuestra ciudad [Atenas] que es amante de la palabra y que le agrada hablar mucho, mientras que de Lacedemonia y Creta, de la una, que es de pocas palabras; de la otra, que practica más la abundancia de pensamiento que la locuacidad (*Lg.*, I 641e4-7).¹⁵

El verdadero parecer de Sócrates acerca de este asunto aparece al final de su comentario del canto de Simónides, opinión que le sirve a su vez para descartar el camino de la explicación poética y reencauzar la conversación hacia el tema de la enseñabilidad de la *areté* propuesto al comienzo de la reunión: “Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es lo más semejante a los banquetes de los hombres vulgares y frívolos” (*Prt.*, 347c3-4).¹⁶ Quedan en pie, pues, tres aspectos: en primer lugar, si bien se apresta a realizar un comentario detallado del canto de Simónides, no fue Sócrates el que propuso tal procedimiento sino Protágoras; en segundo lugar, la manipulación exegética del sentido último del poema parte de la idea previa que cada uno de los oradores tiene acerca de la naturaleza de la *areté*, lo cual, como en los malos banquetes, hace realmente imposible la discusión y el intercambio; por último, el tema de la desconfianza socrática respecto de la utilidad de estas prácticas exegéticas, ya que al no estar presente el poeta para responder dudas,

Simónides, los cuales contienen para esta intérprete importantes principios platónicos que contribuyen considerablemente a nuestra comprensión de Protágoras, así como también para el desarrollo del pensamiento platónico.

¹⁵ τὴν πόλιν ἅπαντες ἡμῶν Ἕλληνας ὑπολαμβάνουσιν ὡς φιλόλογός τε ἐστὶ καὶ πολύλογος, Λακεδαιμόνα δὲ καὶ Κρήτην, τὴν δὲ πολύνοιον μᾶλλον ἢ πολυλογίαν ἀσκοῦσαν. Seguimos la traducción castellana de Lisi, 1999. Para la crítica platónica de la impronta guerrera seguida por la legislación espartana y cretense, cf. especialmente *La.*, 182e6-183a2, *Hp. Ma.*, 285e2, *R.* VIII 547e1-548c2, *Lg.*, I 628d4-e1; y Aristóteles, *Pol.*, II 1271a41-b19, VII 2, 1324b7-9, 14, 1333b12-14. No obstante ello, en distintos pasajes de su obra Platón suele manifestar cierta admiración por la austera y rígida legislación cretense y espartana. Véase al respecto *Cri.*, 52e5-53a3, *Hp. Ma.*, 283e2-284a2, *Smp.*, 209d4-e4, *Phdr.*, 258b10-c5, *R.*, VIII 544c1-3, X., 599d2-e4, *Lg.*, I 631b3-6, 634d4-e6, 642a1-5, donde ubica a Zeus y Apolo como causa de dichas legislaciones.

¹⁶ καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων.

corroborar y descartar lecturas, se puede por este camino hacer que un poema signifique lo que se quiera (de ahí que Sócrates llegue a encontrar en él un antecedente de su tesis del intelectualismo moral). Como al respecto apunta Szlezák: “Parece como si Platón, con esa primera interpretación literaria de la historia espiritual europea presentada en detalle, quisiera decir: toda interpretación es necesariamente equivocada o al menos parcial. Ni una metodología avanzada ni las extraordinarias capacidades intelectuales del intérprete pueden cambiar nada en el asunto en tanto no sea eliminada la causa misma. Ésta consiste en el hecho de que el intérprete introduce por necesidad su propio punto de vista”.¹⁷ Nada más apropiado aquí que aquel desatendido pasaje del *Hippias Menor*, donde Sócrates apuntaba: “Pues bien, dejemos a Homero, puesto que es imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos” (*Hp. Mi.*, 365c8-d1).¹⁸

Traigamos ahora a colación, como otra muestra del descrédito hacia esta clase de exégesis poéticas practicada por los sofistas, un pasaje del comienzo del *Fedro*, donde Sócrates y el joven orador homónimo se aprestan a dar un paseo fuera de la muralla, y a leer, recostados a la sombra de un frondoso plátano a orillas del riachuelo Iliso, el discurso erótico de Lisias. En ese bucólico escenario vemos a Sócrates aduciendo una fuerte crítica contra la exégesis racional de los mitos contados por los poetas. A propósito de una ligera brisa que percibe Fedro antes de sentarse a leer en el lugar elegido, surge en el diálogo el tema de la verdad contenida en el mito de Bóreas, dios del viento de una gran fuerza, ligado a la estirpe de los Titanes, al cual se le atribuye, entre otras acciones violentas, el rapto de la doncella Oritía, hija del rey de Atenas Erecteo. En efecto, al preguntarle Fedro a Sócrates si el lugar elegido para leer no es donde se dice que Bóreas raptó a Oritía cuando estaba jugando con sus compañeras en las márgenes del Iliso, surge la cuestión de la verdad acerca de ese mito: “Pero por Zeus, dime, Sócrates, ¿tú confías en que lo que cuenta ese mito es verdad?” (*Phdr.*, 229c4-5).¹⁹ La respuesta de Sócrates manifiesta su crítica a la tendencia sofística de explicar los mitos en términos racionales:

¹⁷ Szlezák, 1997, pp. 60-61.

¹⁸ Τὸν μὲν Ὅμηρον τοίνυν ἐάσωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη.

¹⁹ Οὐ πάνυ νενόηκα, ἀλλ' εἰπὲ πρὸς Διός, ὦ Σώκρατες, σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πεῖθῃ ἀληθὲς εἶναι;

Veamos: si desconfiara, como los sabios, no estaría descaminado; en ese caso, dándomelas de sabio, diría que el soplo de Bóreas la empujó [a Oritía] contra las rocas cercanas cuando estaba jugando con Farmacia [i. e. ninfa de una fuente próxima al Iliso], y que por haber muerto de esa manera se dijo que ella había sido raptada por Bóreas. O de la colina de Ares. Pues también se cuenta una historia según la cual fue raptada de allí, y no de aquí. Pero yo mismo, Fedro, considero encantadoras tales interpretaciones, aunque, por otra parte, propias de un hombre no muy afortunado, si bien muy capaz y esforzado. [...] De ahí que, entonces, después de haber mandado a paseo todo eso, y persuadido por lo que habitualmente se cree sobre eso, como antes decía, indago no estas cosas, sino a mí mismo (*Phdr.*, 229c6-d4, 230a1-3).²⁰

Además de su patente inutilidad, el problema que Sócrates encuentra en esta clase de exégesis racionales de los mitos es que se pierden en una rectificación interminable del variado repertorio de figuras que suelen protagonizarlos (Hipocentauros, Quimera, Gorgonas y Pegasos). Tratar de reducir los mitos a los límites de lo verosímil es, en este sentido, una verdadera pérdida de tiempo; de ahí que Sócrates termine por calificar en *Fedro* tal práctica exegética como una sabiduría rudimentaria (*Phdr.* 229e3).

Si bien a la luz de los pasajes examinados del *Protágoras* y del *Fedro* queda clara la desconfianza que manifiesta el Sócrates platónico respecto de la exégesis sofística aplicada a los mitos (como el de Bóreas) y poemas tradicionales (como el de Simónides), lo cierto es que a propósito de una breve referencia a la poesía de Simónides al comienzo del libro I de *República*, Platón pone en práctica, de manera menos exhaus-

²⁰ Ἄλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν, ὥσαι καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου λέγεται γὰρ αὐτὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ ἐνθένδε ἠρπάσθη. ἐγὼ δὲ, ὦ Φαίδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἠγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός. [...] ὅθεν δὴ χαίρειν ἕασας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν [...]. Seguimos la traducción castellana de Santa Cruz – Crespo, 2007. Para las referencias poéticas acerca del mito de Bóreas, cf. especialmente Hesíodo, *Th.*, vv. 378-380, 869-880, *Op.*, vv. 504-518, 547-553, *Fr.*, 204. Sobre la racionalización de los mitos, cf. especialmente Gadamer, 1934, p. 209, y Vicaire, 1960, pp. 392-393. Para, en términos más generales, la utilización y valoración platónica de los mitos, sus características esenciales y su valor propedéutico, véase, entre la abundante bibliografía existente, los trabajos de Frutiger, 1930, p. 36, Brisson, 1982, pp. 109-159, Droz, 1993, pp. 9-18, y Mattéi, 1996, p. 3.

tiva, tal procedimiento exegético objetado en *Protágoras* y *Fedro*. Pero veamos cómo y en qué contexto aparece esta cuestión en *República*. Ya desde el libro primero, Platón nos enfrenta al examen de la naturaleza de justicia, pasando para ello revista a tres concepciones tradicionales acerca de ésta. Aquí sólo quiero detenerme en la segunda sostenida por Polemarco, quien, apoyándose en Simónides, define la justicia como una *téchne* cuyo fin es favorecer a los amigos y hacer mal a los enemigos (*R.*, I 331d4-332d8). Oponiéndose de plano a esta idea que terminará por vincular con tiranos de la talla de Periandro de Corinto, Perdicas II de Macedonia, Jerjes e Ismenias, Sócrates sostendrá más adelante que no es propio del hombre justo hacer mal a alguien (aun cuando se trate de un enemigo) sino del injusto, de modo que no se debe hacer mal a nadie en ningún caso, puesto que el hacer mal (*κακῶς ποιεῖν*) o dañar a alguien implica hacerlo malo (*κακὸν ποιεῖν*), peor o perverso. Volverlo, en una palabra, injusto (*R.*, I 335c1-7). En el diálogo que Sócrates mantiene con Polemarco se trata, en efecto, de interpretar qué es lo que quiso decir Simónides al definir la justicia como el dar a cada uno lo debido:

De cierto —dije yo—, no es fácil negar crédito a Simónides, pues es hombre sabio e inspirado; pero lo que con ello quiera significar, quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, por mi parte, lo ignoro. [...] Así, pues —dije yo—, según parece, Simónides envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamó debido (*R.*, I 331e5-8, 332b9-c3).²¹

Aunque hasta aquí pareciera dejar en manos de Polemarco la tarea exegética del enigma plantado por Simónides, es Sócrates quien termina por servirse de ella apelando a su vez al recurso —objetado en el *Hippias Menor*²²— de formularle preguntas hipotéticas a un poeta del pasado (en este caso, Simónides) e imaginar las respuestas que éste hubiera brindado: “Si le hubieran preguntado: “Di, Simónides, ¿qué es lo debido y apropiado que da el arte llamado medicina y a quienes lo da?” ¿Qué crees

²¹ Ἄλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, Σιμωνίδη γε οὐ ῥάδιον ἀπιστεῖν —σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ— τοῦτο μέντοι ὅτι ποτὲ λέγει, σὺ μὲν, ὦ Πολέμαρχε, ἴσως γινώσκεις, ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ. [...] Ἡνιῆζατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον ὅ εἶη, διανοεῖτο μὲν γάρ, ὡς φαίνεται, ὅτι τοῦτ' εἶη δωκαῖον, τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασεν ὀφειλόμενον. Seguimos la traducción castellana de Pabón – Fernández Galiano, 1949.

²² *Hp. Mi.*, 365c8-d4.

tú que nos hubiera contestado?” (*R.*, I 332c5-8).²³ A partir de ambos recursos (manipulación exegética e interrogatorio imaginario) Sócrates desprende una consideración negativa sobre este poeta, coherente por los demás con la línea crítica que desplegará en los libros II, III y X de *República* contra la tradición poética en su conjunto:

Parece, pues, que el justo se revela como un ladrón, y acaso tal cosa la has aprendido de Homero; pues éste que tiene en mucho a Autolico, abuelo materno de Ulises, dice de él que “sobresale entre los hombres por el robo y el perjurio”. Es, por tanto, evidente que, según tú y según Homero y según Simónides, la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos (*R.*, I 334a10-b6).²⁴

El comentario de Simónides en el *Protágoras* dejó en claro que a partir de tal tipo de explicaciones un poema puede significar lo que se quiera. Y aun cuando Platón desacredita, como vimos, el empleo de este procedimiento exegético de corte sofístico en *Protágoras* y *Fedro*, sirviéndose del mismo termina en *República* por censurar a Simónides

²³ En *R.*, X 599d2-e4 y *Lg.*, I 629a3-630d1 Platón vuelve a utilizar el recurso del interrogatorio imaginario a un poeta en relación con Homero y Tirteo (poeta elegíaco y general espartano del siglo VII a. C.), respectivamente. Aun cuando veamos aparecer en algunos diálogos tal tipo de interrogatorio imaginario a poetas tradicionales, la mira platónica no apunta tanto a ellos, sino más bien a las derivaciones y utilizaciones que los rapsodas (como en el caso del Ion), sofistas y rhetores tradicionales (como en *Hippias Menor* y *Fedro*) hacen de sus obras. Véase al respecto *Hp. Mi.*, 365c8-d4: “Pues bien, dejemos a Homero, puesto que es imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos. Pero tú [Hippias], puesto que parece que aceptas su causa y que estás de acuerdo con lo que afirmas que Homero dice, contesta conjuntamente en nombre de Homero y en el tuyo” (Τὸν μὲν Ὅμηρον τοίνυν εἰσωμεν, ἐπειδὴ καὶ ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη· σὺ δ’ ἐπειδὴ φαίνη ἀναδεχόμενος τὴν αἰτῶαν, καὶ σοὶ συνδοκεῖ ταῦτα ἄπερ φῆς Ὅμηρον λέγειν, ἀπόκριναι κοινῇ ὑπὲρ Ὀμήρου τε καὶ σαυτοῦ).

²⁴ Cf. asimismo en *R.*, II 362a3-c8 la misma crítica dirigida contra Esquilo. Por otro lado, en *R.*, VIII 568a8-d3, Platón encuentra en la poesía trágica (puntualmente en Eurípides) un elogio de la tiranía, haciendo referencia a los poetas que solían ser invitados a las cortes de tiranos (como, por ejemplo, Simónides). Para este ataque a Simónides, cf. Vicaire, 1960, pp. 137-139. Este poeta se convierte así, junto con Homero, en el primer blanco explícito de la crítica platónica a la tradición poética. Para una opinión contraria, véase Irwin, 2000, p. 291: “Este recurrir a los puntos de vista de Simónides y de Céfalo indica que Platón pretende hacernos notar que la concepción que el primero tiene acerca de la justicia no se rechaza en el libro I. La intención de Platón en este libro no es sólo descartar ideas erróneas sobre la justicia; por el contrario, defiende algunas de las que allí se introducen una

como base teórica de la concepción acerca de la justicia sostenida por Polemarco. Ahora bien, ¿cómo explicar esta discrepancia de posturas que advertimos en Platón respecto de la exégesis sofística de los mitos y poemas? Para responder esta pregunta es preciso explicitar brevemente los puntos de vista contrapuestos a partir de los cuales Platón enfoca la poesía tradicional en *Protágoras*, *Fedro* y *República*. Quiero decir: recordar que todo problema en Platón se inscribe y cobra sentido en función del contexto dramático-filosófico que supone cada diálogo. Al leer a Platón — como sugiere Gadamer — debemos siempre reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan.²⁵ El caso de la poesía tradicional no constituye una excepción al respecto, ya que lejos de una concepción unívoca, se observan en torno a ella distintas valoraciones según el diálogo en que nos ubiquemos.

Creo, en este sentido, que se puede dar cuenta de tal discrepancia de posturas a partir de dos razones. En primer lugar, a diferencia del *Protágoras* y del *Fedro*, la apelación a la exégesis poética de tipo sofístico en el libro I de la *República* puede justificarse en función del marco conceptual en que se inscribe el diálogo. Desde el inicio de *República* Platón nos advierte que para abordar el problema de la justicia, es menester ocuparse de la *paideia* gimnástico-musical vigente y, prioritariamente, de los mitos contados por los poetas tradicionales. La cuestión de la *paideia*, y en especial la de la hegemonía e influencia educativa que la poesía tradicional ejerce sobre las almas de las jóvenes generaciones, se entronca claramente así con el objeto último que persigue la obra, referido a cómo surgen la justicia y la injusticia en una *polis* (*R.*, II 372e4-6, 376c7-d2, e2-4, III 392c1-4). En vistas de este lugar fundamental que desempeña en la arquitectura conceptual de *República* la crítica a la tradición poética, es lógico que Platón, con tal de destronar a esta tradición del lugar de privilegio que ocupaba en materia pedagógico-normativa,²⁶ se sirva con

vez que ha concluido la larga y compleja tarea de interpretarlas apropiadamente”. Por su parte, Rodrigo, 2001, pp. 142-145, lleva a cabo una lectura de estas primeras alusiones a los poetas tradicionales, señalando que en el libro I la poesía aparece evocada negativamente a partir del entrecruzamiento de la política y la religión.

²⁵ Gadamer, 1992, p. 396.

²⁶ Gadamer, 1985, pp. 193-194, 201, apunta al respecto que en la ruptura con el fundamento poético de la educación ática se despliega el sentido educativo del filosofar platónico como algo nuevo y diferente frente al conjunto de la tradición: “Hay que com-

frecuencia de recursos tales como el de la exégesis poética de tipo sofístico y el de los interrogatorios imaginarios a poetas del pasado, recursos que él mismo había desacreditado en diálogos anteriores como el *Hippias Menor* y *Protágoras*. Esta práctica exegética va a extenderse, como es sabido, a lo largo de *República*, en cuyos libros II, III y X Platón se servirá de diversos pasajes de Homero, Hesíodo y Esquilo para extraer de ellos tesis censurables en términos religiosos, ético-políticos, epistemológicos y psicológicos, siempre sobre la base de la recepción acrítica de tales contenidos poéticos por parte de los niños y jóvenes. En tanto que en *Protágoras* y *Fedro* lo que se halla en juego no es una reforma filosófico-política de la *paideia* poética vigente,²⁷ sino más bien una apreciación de su importancia en función del tema de la naturaleza y enseñabilidad de la *areté* en el caso del primero, y de la relación entre *éros*, *manía* divina, belleza e inmortalidad en el segundo, no encontramos en dichos diálogos una valoración negativa de la poesía tradicional en su conjunto, tal como en *República*, sino más bien -como señalamos al principio- de la exégesis de tipo sofístico aplicada a los mitos y poemas tradicionales.

Contrariamente al enfoque de *República*, en *Fedro* encontramos la sistematización de una concepción positiva acerca de la poesía tradicional, cuya presencia ya dejaba vislumbrarse en algunos diálogos de juventud como *Apología*, *Ion* (“Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica

prender la crítica a los poetas sólo en conexión con esa fundación global del Estado y con motivo del rechazo radical del Estado existente, así como desde su nueva fundación en los términos de la filosofía. Sólo así gana dicha crítica una sencilla gravedad”. Por su parte, Havelock, 1994, pp. 26-27, agrega que debe concebirse la República como un enjuiciamiento llevado a cabo por Platón contra la tradición poética griega y, principalmente, contra el sistema educativo que sobre ella se edifica, y cuyas principales autoridades normativas son poetas clave como Homero, Hesíodo, Simónides y los trágicos. La República en este sentido plantearía un problema que no es en sentido estricto filosófico sino más bien social y cultural, en tanto que apunta primordialmente a la cuestión de la condición y calidad de la enseñanza tradicional griega, es decir, al proceso mediante el cual se modelan las mentes y actitudes de los jóvenes.

²⁷ Cf. al respecto lo que señala Grube, 1973, p. 279: “Cuando pasamos a la *República*, nos encontramos con que el tema del arte se estudia enteramente desde el punto de vista del educador y del gobernante. No hay mención alguna de la inspiración divina, ni tampoco se considera al artista como tal. El tema en cuestión no es ahora la calidad de una obra de arte, sino solamente su valor social”.

por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos”, *Ion*, 533e3-7)²⁸ y *Lisis*; de transición como *Menón* (“Algo verdadero, me parece, y también bello [dicen] Píndaro y muchos otros de los poetas, cuantos son divinos”, *Men.*, 81a8-b2),²⁹ y de madurez como *Banquete* (“Asimismo, tras haber puesto su mirada en Homero, Hesíodo y demás buenos poetas, cualquiera preferiría tener para sí hijos como éstos antes que tenerlos humanos, celoso porque aquéllos dejan tras de sí esa clase de hijos propios que les proporcionan, por ser tales, fama y memoria imperecederas. [...] por haber ostentado muchos y bellos trabajos y haber generado toda clase de virtud”, *Smp.*, 209d1-e3).³⁰ Según esta concepción positiva que cabe desprender de dichos diálogos, la poesía tradicional se revela como fuente de obras bellas e inmortales, las cuales, además de expresar muchas verdades, traen aparejados los mayores bienes para la humanidad (*Phdr.*, 245a1-8); de ahí el gesto de alabanza que encontramos hacia ella y su reivindicación en términos pedagógicos.³¹ Ello explicaría a su vez por qué en *Protágoras* y *Fedro* Platón busca preservar a los mitos (como el de Bóreas) y poemas tradicionales (como el de Simónides) de las sutiles prácticas exegéticas a las que solían someterlos los sofistas.³² En efecto, además de testimoniar el conocimiento que Sócrates detentaba

²⁸ οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέουσι μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιάζοντων ὄρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ’ ἐνθεοὶ ὄντες καὶ καταχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα. Seguimos la traducción castellana de Lledó, 1981. Cf. en la misma línea *Ion* 534a1-c5.

²⁹ Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν, καὶ καλόν. [...] λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ εἰσιν. Seguimos la traducción castellana de Olivieri, 1983.

³⁰ καὶ εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας καὶ Ἡσίοδον καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς τοὺς ἀγαθοὺς ζηλῶν, οἷα ἔκγονα ἑαυτῶν καταλείπουσιν, ἃ ἐκείνοις ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρέχεται αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα. [...] πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα, γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν. Seguimos la traducción castellana de Juliá, 2004.

³¹ Para un análisis de las diferencias entre los planteos de *República* y *Fedro* respecto de la relación entre filosofía y poesía, así como de la poesía filosófica que asume el estilo platónico en este último diálogo, véase Wilamowitz, 1919, p. 43, quien ya resaltaba cómo a la altura del *Fedro* Platón termina por reconocer el bien que existe en la creación inconsciente de los poetas; y Nussbaum, 1995, pp. 270, 486, según la cual no cabe hablar en *Fedro* de una plena rehabilitación o concepción positiva de la poesía tradicional que había sido desacreditada en *República*.

³² Si bien en *Phdr.*, 278c2-d1 Platón afirma que Homero tendrá derecho al título de filósofo sólo si puede demostrar su saber respondiendo a preguntas sobre su obra, puede interpretarse –tal como hace Nussbaum, 1995, p. 301– las palabras finales del diálogo, esto es, el mensaje a Homero y Solón, en el sentido de que las Ninfas les han enseñado

en materia poética (al punto de reconocer haberle dedicado en su momento mucha atención al poema de Simónides, motivo por el cual deja que Protágoras ponga a prueba su conocimiento en ese terreno),³³ el *Protágoras* nos brinda por boca del personaje homónimo un cuadro preciso del lugar central que ocupaba en el plan educativo tradicional de los niños la enseñanza de “las obras de los buenos poetas” con vistas al aprendizaje y cuidado de la *areté*, puesto que esas obras exhiben alabanzas y encomios de varones buenos del pasado cuyo modelo los niños pueden emular.³⁴

En segundo lugar, tal discrepancia de posturas puede explicarse por el lado de que, aun cuando Platón haya invertido gran parte de su empresa filosófica en desmarcar a Sócrates, su personaje conceptual, del conjunto de los sofistas, y de construir su identidad filosófica en contraposición a ese otro conceptual, lo cierto es que a veces lo presenta empleando el mismo tipo de prácticas retóricas, antilógicas, erísticas y exegéticas que critica en sus rivales intelectuales.³⁵ Con ello no quiero decir que haya que tomar al Sócrates platónico como un sofista al pie de la letra, sino más bien que, a la luz de algunos diálogos platónicos (pensemos como ejemplo paradigmático en el *Gorgias*), puede vislumbrarse en él un comportamiento ambiguo en relación con las estrategias argumentativas puestas en juego por la sofística.³⁶ Si aplicamos esto al caso de la exégesis poética de tipo sofístico, Sócrates pareciera asumir por momentos en el libro I de *República* la postura que en el *Protágoras* criticaba al sofista homónimo. El tema de la exégesis de los mitos y poemas tradicionales podría leerse así como un caso más de apropiación platónica de un recurso de cuño sofístico.

a Sócrates y Fedro que la poesía es filosofía cuando está adecuadamente combinada con respuestas y explicaciones.

³³ Cf. al respecto *Prt.*, 339b5-6, 341e7-342a2.

³⁴ Véase *Prt.*, 325c5-326e5, y en la misma línea *Lg.*, VII 804c1-817e3.

³⁵ Para esta estrategia platónica de apropiación, cf. especialmente Vicaire, 1960, p. 25, Kerferd, 1981, pp. 4-6, y Cassin, 2008, pp. 14-15.

³⁶ Tanto Rossetti, 2000, pp. 105-118; 2001, pp. 170-179, como Renaud, 2001, pp. 65-86, destacan en el Sócrates platónico (y puntualmente en el *Gorgias*) el empleo de estrategias retóricas contra la retórica de tipo sofístico. Para una comparación directa entre las estrategias comunicacionales socráticas y gorgianas, véase, en especial, Rossetti, 2001, pp. 179-185.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones, traducciones y comentarios

- BURNET, J., *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 5 vols., 1900-1907 (vol. I: E. A. Duke *et alia*, 1995; Slings, S. R., *Platonis Rempublican*, Oxford, Oxford University Press, 2003).
- BRISSON, L., *Platon. Phèdre*, París, GF – Flammarion, 1989.
- CALONGE, J., *Platón. Hipias Menor*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. I., 1981.
- GARCÍA GUAL, C., *Platón. Protágoras*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. I., 1981.
- GIL, L., *Platón. Fedro*, Buenos Aires, Orbis, 1983.
- ILDEFONSE, F., *Platon. Protagoras*, París, Flammarion, 1997.
- JULIÁ, V., *Platón. Banquete*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- LEROUX, G., *Platon. La République*, París, GF – Flammarion, 2002.
- LISI, F., *Platón. Leyes*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vols. VIII-IX, 1999.
- LLEDÓ, E., *Platón. Ion*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. I., 1981.
- OLIVIERI, F., *Platón. Menón*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.
- PABÓN, G. – FERNÁNDEZ GALIANO, M., *Platón. La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 3 vols., 1949.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. - MARTÍNEZ DÍEZ, A., *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1978.
- RADICE, R. (ed.), *Lexicon I. Plato*, Milano, Biblia, 2003.
- SANTA CRUZ, M. I. – Crespo, M. I., *Platón. Fedro*, Buenos Aires, Losada, 2007.
- TAYLOR, C. C. W., *Plato. Protagoras*, translation and revised edition, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1991.
- VICAIRE, P., *Platon. Phèdre* (texte établi par C. Moreschini), en *Oeuvres Complètes*, París, Les Belles Lettres, tome IV, 3, 1985.
- ZARAGOZA, J., *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995.

Estudios críticos

- BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, París, Maspero, 1982.
- BADIOU, A., *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- CANTO-SPERBER, M. (ed.), *Filosofía griega*, Buenos Aires, Docencia, vol. I, 2000.
- CASSIN, B., *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, vol. I., 1979.
- DE MAGALHAES-VILHENA, V., *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, París, Presses Universitaires de France, 1952.
- DELEUZE, G. - GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- DERRIDA, J., *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, México, Siglo XXI, 1986.
- DES PLACES, E., “Simonide et Socrate dans le Protagoras de Platon”, *Les Études Classiques*, 37, 1969, pp. 236-244.
- DETIENNE, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983.
- DROZ, G., *Los mitos platónicos*, Barcelona, Labor, 1993.

- FREDE, D., "The Impossibility of Perfection: Socrates' Criticism of Simonides' Poem in the Protagoras", *The Review of Metaphysics*, 39, 1986, pp. 729-753.
- FRUTIGER, P., *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, París, Alcan, 1930.
- GADAMER, H.-G., "Plato und die Dichter", en *Griechische Philosophie I, Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Band 5, 1985, pp. 187-211.
- , *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- GALÍ, N., *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*, Barcelona, El Acantilado, 1999.
- GRIMAL, P., *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1981.
- , *La mitología griega*, Barcelona, Paidós, 1989.
- GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, vol. IV, 1990.
- HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. II, 1955 [1833].
- IRWIN, T., *La ética de Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- KERFERD, G. B., "The Future Direction of Sophistic Studies", en Kerferd, G. B. (ed.), *The Sophists and their Legacy, Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981, pp. 1-6.
- KIRK, G. S., *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona, Labor, 1992.
- MATTÉI, J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, París, Presses Universitaires de France, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983 [1885].
- NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- RENAUD, F., "La rhétorique socratique-platonicienne dans le Gorgias (447 a-461 b)", *Philosophie Antique*, 1, 2001, pp. 65-86.
- RODRIGO, P., "Platon et l'art austère de la distanciation", en Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 139-165.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, vol. I, 1981.
- ROSSETTI, L., "Rhétorique de l'anti-rhétorique et effet de surprise à l'origine de l'image négative des sophistes", *Noésis*, 2, 2000, pp. 105-118.
- , "La rhétorique de Socrate", en Romeyer Dherbey, G. – Gourinat, J.-B. (eds.), *Socrate et les socratiques*, París, Vrin, 2001, pp. 161-185.
- SZLEZÁK, T. A., "La interpretación de Simónides en el Protágoras", en *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 59-62.
- VERNANT, J.-P., *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991.
- VICAIRE, P., *Platon: Critique littéraire*, París, Klincksieck, 1960.
- VLASTOS, G., *Socrates, Ironist and moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, *Platon*, Berlín, Weidmannsche, vol. II, 1919.

