

Una insistencia de Platón: a propósito de la “verdadera tragedia”

(*Leyes*, 817a-d)¹

André Laks

(Université de Paris-Sorbonne / Universidad Panamericana, México, D.F.)

Las *Leyes*: un viejo Ateniense – el Extranjero de Atenas – elabora en Creta, acompañado de dos legisladores locales, los fundamentos de la constitución para una nueva colonia. Tratan en ese momento la cuestión de la educación de los niños después de su décimo año de vida, la cual se centrará en distintas formas de danza y otros ejercicios guerreros, báquicos y agonísticos. Es a través de la discusión acerca del coro para dichas danzas que la tragedia y la comedia vienen a ser discutidas en este contexto (*Ley*. 813a7-817e4)².

El desarrollo relativo a la tragedia, único que nos interesará aquí, da lugar a un corto diálogo entre los dramaturgos y el legislador. Venidos de Atenas, ciudad preponderante en dicha materia, los poetas trágicos llegan en persona a las puertas de la nueva colonia para “plantear de nuevo la pregunta”³: clara alusión, difuminada cuando se omite la traducción del primer prefijo del verbo *epanerōtân*, a su expulsión, en otros tiempos, de la *República*, o como la llaman en las *Leyes*, “la primera ciudad” (*Ley*. 739b3-8),

¹ El original francés de este texto fue publicado en: C. König et Heinz Wismann (eds), *La Lecture insistante. Autour de Jean Bollack*, Paris: Albin Michel, 2011. Agradezco mucho a Pablo González Martínez por la traducción así que a Leopoldo Iribarren y Andrea Lozano por su ayuda. Este texto saldrá también publicado en el segundo trimestre de 2012 en “Platón y la irracionalidad”, Universidad de los Andes y Sociedad Colombiana de Filosofía.

² Sobre la organización del tema ver Schöpsdau (2003, 583-ss).

³ Para la situación ver. *Rep.* 398a1-8.

En cuanto a los poetas que llamamos serios, los autores de la tragedia, si algún día algunos de entre ellos tuvieran que acercarse a nosotros y hacernos una vez más la siguiente pregunta: “Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro Estado o no, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía, o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?”, ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? (*Ley. 817a 2-6*)⁴

Para quien ha leído la *República* (lo que parecen las *Leyes* presuponer), la respuesta del Ateniense en representación de la ciudad cretense no puede sino sorprender:

A mí me parece que lo siguiente: “Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia, dentro de lo posible, de la más bella y mejor (*hemēis esmēn tragōidias autoi poiētai katà dýnamin hōti kallistēs háma kai aristēs*): todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, sostenemos en cuanto es para nosotros la tragedia más verdadera (*pása oîn hēmîn he politeía synéstēke mímēsis tou kallistou kai aristou bíou, ho dé phamen hēmeis ge óntōs einai tragōidían tēn alēthestátēn*). Así que, si son ustedes poetas, nosotros también somos poetas en los mismos asuntos, vuestros competidores y rivales en la elaboración del drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede hacer llegar a su fin⁵, tal como tenemos la esperanza (*poiētai mēn oîn hūmeis, poiētai dē kai hēmeis esmēn tōn autōn, hýmîn antítechnoi te kai antagonistai tou kallistou drámatos, ho dē nómos alēthēs mónos apoteleîn péphyken, hōs he par’ hēmōn estin elpís*). No creáis, por tanto, que los dejaremos levantar con facilidad escenarios en la plaza pública y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni los autorizaremos a sermonear a los niños, las mujeres y todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que sostenemos, e incluso, con frecuencia, que les son contrarias. Pero, no es cierto que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros, sino también cualquier ciudad que les permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que sus jueces valoren si lo que compusieron se puede decir y es apto para ser dicho en público (*eis tò méson*). Ahora bien, hijos descendientes de las débiles musas, mostraremos a los jueces vuestras canciones para que las comparen con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor lo que nosotros decimos, les permitiremos hacer una representación; pero si no, amigos, nunca podríamos dejarlos.” (*Ley. 817a7-d8*)

El pasaje es célebre, la declaración impactante: el Extranjero de Atenas reclama para su constitución el hecho de ser una tragedia – la mejor de todas – y para sí el título de autor trágico, aun cuando la constitución de la *República* había condenado de manera tan resuelta la tragedia y los trágicos. Tal movimiento de reapropiación no carece de paralelo en Platón. Así, el rechazo de la retórica que ocupa la mayor parte del *Gorgias* va acompañado al final del diálogo de un programa de legitimación que será continuado en el *Fedro*, a saber: que existe, más allá de la mala retórica de los oradores, una buena retórica filosóficamente

⁴ Cito las *Leyes* según la traducción de F. Lisi (1999), señalando las eventuales modificaciones.

⁵ Lisi traduce : "puede ofrecer una representación". Para una justificación de la traducción que adopto, véase infra, n. 27.

fundamentada⁶. Pero si bien vemos sin dificultad lo que una buena y una mala retórica pueden tener en común (son tanto la una como la otra un arte de la persuasión), es menos fácil llegar a un acuerdo a propósito de lo que acerca la tragedia de los trágicos a la tragedia platónica.

Diversas estrategias hermenéuticas han sido empleadas, tácita (más a menudo) o explícitamente (muy rara vez), con el objetivo de mitigar de entrada, o incluso de eliminar, el efecto de sorpresa que el pasaje causa y ciertamente pretende causar⁷. Distingo tres que pueden en algún caso estar yuxtapuestas o combinadas en un mismo autor. La primera consiste en ignorar, de manera más o menos burda, un contexto en favor de otro: la “verdadera tragedia” sería, para Platón, la condena de Sócrates (en el *Fedón*) o, de manera más general, la vida filosófica, o incluso los tormentos del alma (en el mito de Er que concluye la *República*)⁸; la segunda se basa en despojar a la tragedia antigua de una concepción de lo trágico considerada “moderna”, con el fin de facilitar su aproximación a una filosofía platónica considerada anti-trágica⁹. Finalmente, la tercera admite que Platón

⁶ *Gorgias* 504d5-e4; *Fedro* 261a3-5. En la misma *República*, la posibilidad de una apropiación positiva de la tragedia, rechazada bajo cierta descripción, no queda excluida de manera absoluta, lo cual no ha sido suficientemente destacado. En *Rep.*604e1-6, Platón afirma que reproducir un carácter “sabio y tranquilo” “no es fácil” –lo que, tomado al pie de la letra, implica que es posible lograrlo (ver también *Rep.*398a8-b4).

⁷ Para otro ejemplo explícitamente tematizado de la manera en que el paso de la “primera” a la “segunda” ciudad de las *Leyes* no puede sino sorprender, confrontar *Ley.* 739a1-3. Se trata de conferir una cierta forma de propiedad privada al conjunto de los ciudadanos, lo que supone un retorno al principio de la propiedad común de los bienes entre los guardianes, prohibido en la *República*.

⁸ Para las dos primeras opciones ver Cameron (1978) y, de manera más refinada Halliwell (1984, 58), quien dice: “El *Fedón* da una forma vivaz a la idea, que encontramos más tarde en las *Leyes*, de que “la vida más noble y mejor es la mejor de las tragedias” (817b), en un pasaje que presenta la vida filosófica [sic!], en virtud de la más audaz y provocadora de las metáforas dramáticas de Platón, como modelo opuesto al del héroe trágico”; al respecto de la lectura trágica del mito de Er, ver Kuhn (1941/ 1942)

⁹ Es la principal línea de interpretación de Kuhn (1941/1942). Ésta sustenta parcialmente el análisis de Sauve-Meyer (2011, 392 y 400).

usa de manera metafórica (entiéndase relajada) el término “tragedia”¹⁰, lo que permite abstraerse de la cuestión de “lo trágico” para centrarse sobre tal o cual otra similitud, en particular sobre el sin duda pertinente, de que los cantos corales tienen un rol esencial tanto en las tragedias griegas como en la constitución de las *Leyes*¹¹.

El primer y tercer enfoques se valen, en distintos grados, de una diversión: por un lado, el término “tragedia” es, arbitrariamente o sin mediación alguna, aplicado a un tema extraconstitucional; por el otro, la relación entre la tragedia de los trágicos y aquella del legislador platónico no pasa de ser esencialmente formal. La segunda posibilidad, sin importar lo que se piense del concepto de “trágico” aplicado a la tragedia griega¹², tendría como extraña consecuencia el volver paradójico no tanto el llamado de las *Leyes* a la tragedia como su repudio en la *República*. La interpretación que propongo intenta rechazar tanto las lecturas “deflacionarias”, que apelan a la metáfora, como a las tentativas complementarias de escapar al problema ya sea por medio de una relocalización de la tragedia platónica o por medio de la negación del carácter trágico de la tragedia griega, en beneficio de una interpretación propiamente trágica de la constitución de la “segunda ciudad” platónica – “propiamente trágica” debe naturalmente ser entendido desde el punto de vista de las *Leyes*, que puede no coincidir con nuestra idea, o más bien nuestras ideas, de la tragedia, y debe ciertamente divergir de aquella empleada por el mismo Platón en la *República*.

Conviene en primera instancia notar que, para Platón, la tragedia no está exclusivamente ligada a la forma teatral. En la *República* misma, el maestro y parangón de todos los poetas trágicos es Homero¹³. Esta generalización no es sino la primera etapa de

¹⁰ La idea de la metáfora, que figura de paso en Halliwell (1984), es ahora argumentada por Sauve-Meyer (2011, 389); ella apela en este contexto también a la “ironía” que, por indiscutible que sea, es siempre una buena opción.

¹¹ Sauve-Meyer (2011, 390-92). Los ciudadanos de la colonia cretense pasan buena parte de su tiempo, a partir de la infancia, cantando y bailando. Al respecto del rol de los coros en las *Leyes* ver ahora Prauscello (2011). Agradezco al autor por haberme permitido leer su contribución antes de la publicación.

¹² La cuestión fue completamente renovada por Judet de La Combe (2010).

¹³ *Rep.* 595b10-c2; 598d7-8; 602b9-10, 605c11, 607a2-3.

una “desteatralización” de la tragedia que se observa particularmente en un pasaje del *Filebo*, cuando, citando la tragedia y la comedia en calidad de fuentes de placeres “mixtos” – es decir de placeres que se mezclan con el dolor –, Platón precisa: “no solamente en el teatro, sino en toda la tragedia y la comedia de la vida”¹⁴. Tal desteatralización, que es sin duda responsable de nuestro concepto común de “trágico”¹⁵, hace también comprensible la inclusión de un régimen constitucional dentro de aquello que es trágico, en la medida en que una “constitución”, conforme a la semántica del término griego *politeía*, implica también una “forma de vida”.

Aclarado este antecedente, debemos insistir sobre el hecho de que, desde el punto de vista de sus conclusiones respectivas en cuanto al destino reservado a los poetas trágicos, la *República* y las *Leyes*, aunque convergen ampliamente, no se superponen por completo. Es verdad que en el pasaje de las *Leyes* que aquí nos ocupa Platón sugiere, aunque no de manera explícita, que la mayoría de las tragedias sometidas al juicio de los magistrados no saldrán victoriosas de la prueba que se les impone. Sin embargo, a diferencia de la *República*, las *Leyes* no excluyen formalmente que una tragedia pueda corresponder a los criterios de los magistrados y se le permita entonces cruzar las puertas de la ciudad. Esta inflexión, que redundaría en otorgar a la tragedia el estatus que los libros II y III de la *República* daban a ciertos géneros poéticos, es importante. Ella queda confirmada por el hecho de que, como veremos luego¹⁶, las *Leyes* habla ocasionalmente de temas trágicos de manera positiva. Por otro lado, que ciertas tragedias puedan, en principio, tener el derecho de entrar a la ciudad no podría sorprender si es verdad que la tragedia no solamente está desde un principio “dentro” de la ciudad, sino que se confunde con su ser más íntimo, a saber su constitución.

¿Cuál es entonces la relación entre el análisis de la tragedia en la *República* y las declaraciones (por demás elípticas) de las *Leyes*? Un doble punto de vista preside el análisis de *República* X. La tragedia, que es presentada como una especie particular de

¹⁴ *Flb.* 50b1-3.

¹⁵ Cf. Halliwell (1996, 336-340). Él cita también *Cra.* 408b1-d2 y *Fed.* 115a5-6.

¹⁶ Ver *infra*, n. 33.

“reproducción” (*Rep.* 595b4)¹⁷, es atacada en dos planos, uno general y el otro específico. En el plano general, la tragedia es condenada en su calidad de reproductora, de la misma manera que la pintura, cuyo análisis sirve de apoyo a la demostración. El autor trágico, en tanto que reproductor, se encuentra a tres grados de distancia de la “verdad” al igual que el pintor, el cual reproduce en una imagen la cama producida por el artesano a partir de la Forma de la cama que sirve de modelo al artesano (*Rep.* 597e6). Pero la tragedia también es condenada por una razón particular (*Rep.* 695c10-608b8) en un segundo desarrollo que retoma una línea de argumentación explicada anteriormente en el libro III (*Rep.* 387d1-2). Dado que la tragedia invita al oyente (o al lector) a deplorar las desgracias (entendiendo que las desgracias, en el sentido estricto en el que se toma el término, no son tales a menos que sean inmerecidas), ésta se dirige a la parte irracional del alma, que refuerza y nutre, estimulando, en primer lugar, el placer ligado al sufrimiento y al llanto del otro (*Rep.* 605b3-5) y luego, más generalmente, el conjunto de las emociones y las pasiones (*Rep.* 606d1-2). De esta manera, se establece un fuerte vínculo entre la condena de la poesía trágica y la teoría de las partes del alma (*Rep.* 595a7-b1) a tal punto que dicha condena aparece como un complemento añadido a la psicología del libro IV (*Rep.* 603d2-e1)¹⁸.

El pasaje de las *Leyes* que hace de la constitución la tragedia más verdadera supone, en ambos planos, una aproximación distinta. Sigue siendo claro y evidente que la tragedia proviene de una cierta mimesis. Pero nada implica, y no existe ningún motivo para pensar, que se trate de una “reproducción” en el sentido técnico que es el de la *República*: primero, porque no se ve lo que sería la Forma de la “mejor vida”; luego, porque la teoría de las Formas está notoriamente ausente en las *Leyes*¹⁹. Pero mimēsis no es tomado tampoco en el sentido específico del libro III de la *República*, que, oponiendo *mimēsis* y *diégēsis* (“relato”), reserva el término a la actuación dramática (en inglés “enactement”): un régimen político como el de las *Leyes*, por más “dramático” que pudiera ser en cierto sentido (en

¹⁷ Para esta traducción de mimesis, ver *infra*, n. 20.

¹⁸ Para un análisis más detallado ver Halliwell (1996 y 1997).

¹⁹ La única alusión posible (mas no necesaria) está en la fórmula “considerar la unidad” (*eis/pròs hèn blépein*) en *Ley.* 962d4 y 963a2-3.

tanto que implica una sucesión de acciones), no constituye una actuación en ese sentido. De cierto modo es todo lo contrario, puesto que constituye de hecho un relato de cierta índole. La constitución de las *Leyes* es, simplemente, la representación de cierto tipo de vida (que puede contener actuaciones como la participación en coros, pero no se reduce a éstas)²⁰.

La segunda diferencia, visible de manera más inmediata, se sostiene en la ausencia de toda referencia, dentro de la concepción que las *Leyes* establecen de la mejor tragedia, a las emociones, que son el corazón de la crítica de la *República*. Pero a decir verdad, las cosas aquí son más complicadas de lo que parecen, siendo la cuestión saber si este pasaje no implica, a través del rol central que concede a la “ley”, una referencia latente a las emociones, cuya relación con el tratamiento de las emociones en la *República* habría entonces que precisar. Es a la explicación de este punto que dedicaré el resto de mi contribución.

Un desvío que pase por la definición aristotélica de la tragedia, al comienzo del capítulo 6 de la *Poética*, será aquí útil. Una tragedia, según Aristóteles, es “*la representación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purga de tales emociones*”²¹. De hecho, es seguro que una determinación esencial de la tragedia según Aristóteles – como según *República X* – es que despierta en el espectador ciertas emociones. El capítulo 13 de la *Poética*, también consagrado al análisis de “la más bella tragedia” (aquí, evidentemente, se trata de aquella de los trágicos), subraya, después del capítulo 6, el carácter discriminante de este elemento definitorio: “puesto que entonces la estructura de la tragedia más bella debe ser compleja y no simple”²², y *que esta tragedia*

²⁰ Para fijar el vocabulario podemos distinguir ‘mímesis’ ‘actuación’, explícitamente tematizada en *República III*; la ‘mímesis’ ‘reproducción’ de *República X*, y la ‘mímesis’ ‘representación’ del libro XVII de las *Leyes*.

²¹ *Poética* 1449b24-28 (se sigue la traducción de Valentín García Yebra 1999, ligeramente modificada). Las itálicas señalan los elementos pertinentes para el presente análisis.

²² Es decir que debe contener peripecia o reconocimiento, y si es posible, los dos.

debe representar hechos que despierten compasión y temor (es lo propio de este género de representación...) (Poe. 1452b31-34)²³.

Se ha señalado a menudo la dimensión anti-platónica de esta definición, notablemente a causa de la función asignada a las emociones de compasión y temor, sin importar de hecho cuál sea la interpretación del sentido de la *kátharsis*. Esta dimensión anti-platónica es manifiesta cuando se trata de *República X*²⁴. Es más difícil situar sus modalidades cuando se trata de las *Leyes*. Lo que impacta es, al contrario, la proximidad de los dos pasajes, evidente en dos puntos²⁵:

- (1) La caracterización aristotélica de la tragedia como *representación de una acción noble (mímēsis práxeōs spoudaías)* corresponde a la definición que se da en las *Leyes* del mejor régimen político como “representación de la mejor y más bella vida” (*politeía synéstēke mímēsis toû kallístou kai arístou bíou*). Desde luego, hay una diferencia entre las nociones de “acción” (*práxis*) y de “vida” (*bíos*), pero éstas están estrechamente ligadas por una relación asignable, si es que es verdad que la vida consiste en la suma de nuestras acciones²⁶.

²³ Ver también Poe. 1453b12, a propósito del placer que, gracias a la representación, deriva para el espectador de la compasión y temor que siente, así como Poe. 1452a1-3.

²⁴ Cfr. Halliwell (1987, 90): “podemos decir pues con cierta confianza que esta definición responde a la concepción platónica según la cual la tragedia excita emociones que, para asegurar el bienestar psicológico y moral en general, deberían ser contenidas (*Rep.* 603-605)”. (Trad. del inglés del editor)

²⁵ Evidente, pero rara vez señalada (lo es por Goldschmidt (1948, 41); también Halliwell (1987, Apéndice 2, 333). La fecha de la *Poética* es discutida (cfr. Halliwell 1987, Apéndice 1, 325-ss.). Se admite normalmente que Aristóteles conoce las *Leyes*, pero no que Platón conozca la *Poética*. Pero si consideramos con Halliwell que la *Poética* en la forma en que la conocemos “contiene ciertos materiales esbozados antes del 347” (1987, 330), no está excluido que el pasaje de las *Leyes* sea en cierto sentido posterior.

²⁶ El uso, en el pasaje de las *Leyes*, del artículo definido y del superlativo del cual depende (“la mejor vida...”) contrasta con la expresión indefinida, apelando al positivo simple (“una acción noble”), en Aristóteles. La diferencia depende de la idea de que una “acción” es parte constitutiva de la totalidad que representa la “vida”. Volviendo durante el capítulo sobre este elemento definitorio, Aristóteles explicita el primer término con la ayuda del segundo; la tragedia, nos recuerda en 1450a16, es “la representación no de hombres, sino de una acción y de una vida” (*he gàr tragōidía mímēsis estin ouk anthrōpōn allà práxeōs kai bíou*). Resulta interesante que un manuscrito (B) sustituya en este lugar el plural *práxeōn* por el singular *práxeōs*.

(2) El siguiente paralelismo concierne la importancia dada al *término* de la acción, es decir a su compleción o perfección. La acción que es representada, según Aristóteles, llega a su fin (*teleía*). La enunciación platónica implica también la idea de que no hay drama alguno que no llegue a su fin (*apoteleîn*)²⁷. Si algo los distingue es que Platón, a diferencia de Aristóteles, nombra la instancia que hace posible la compleción del drama constitucional. Se trata de la ley (... *toû kallístou drámatos, hò de nómos... apoteleîn péphyken*) o más exactamente de la verdadera ley (*alēthès nómos*), la única que funda la verdadera constitución. ¿Pero qué es una ley? La cuestión de la inclusión del régimen político bajo el género de la tragedia se desplaza (precisándola por sí misma) a la pregunta por la significación del término *nómos* –de manera general, sin duda, pero también y sobre todo en las *Leyes*, que despliegan una amplia reflexión sobre el sentido mismo de su título.

La ley, en las *Leyes* como en otros lados, es una instancia de castigo por los delitos cometidos. Esta concepción sirve de base implícitamente para la razón por la cual las producciones trágicas serán (como regla general) expulsadas de la ciudad. Los autores trágicos, dice Platón, al tratar las mismas cuestiones que el legislador (*tôn autôn... epitēdeumatôn perì...*), no dicen las mismas cosas que él, y lo más a menudo y en la mayor parte de los casos van hasta afirmar lo contrario (...*mè tà autà háper hēmeîs, all' hōs tò polý kai enantía tà pleîsta*, *Ley.* 817c6-7). El Ateniense no precisa aquí en qué los discursos de los trágicos serán seguramente opuestos a los suyos, pero la manera en que se refiere pocas líneas más abajo a sus autores (“descendientes de Musas muelles”, *paîdes malakôn Mousôn ékgonoi*, *Ley.* 817d4) lo indica lo suficiente. La blandura es también lo que denuncia la *República* cuando reprocha a la tragedia que ponga en escena a hombres de bien que, golpeados por el destino, se abandonan a la desesperación. Dando al evento una

²⁷ La importancia del “término” fue subrayada por Mouze (2006, p. 87). Sauve-Meyer (2011, 394, 396) se apoya en la aparición de verbo en *Ley.* 668b6-7 (y del simple *teleítai* en *Polit.* 288c3) para defender un sentido mucho más débil. Sería, simplemente, “producir una imitación” (cf. la traducción de F. Lisi mencionada *supra*, n. 5). Pero ya que el objeto de *apoteleîn*, en VII, 817b8, no es *mímēsis*, como lo supone el argumento, sino *dráma*, me parece que el paralelo con Aristóteles es en este caso determinante.

importancia que no tiene (*Rep.* 604b12-c1), éstos suscitan la piedad de los espectadores, mientras que es el disgusto lo que deberían provocar²⁸.

¿Qué sería desde esta perspectiva una tragedia rigurosa (desprovista de blandura)? Podemos hacernos al menos una idea general *ex negativo*. Si la mala tragedia reposa sobre lo inadecuado de la reacción que suscita un revés de fortuna tanto en el héroe trágico como en el espectador, la buena tragedia supondría otra concepción sea de la naturaleza del héroe, sea de su reacción frente al evento, sea de la naturaleza misma de dicho evento. Podría ser que el héroe trágico no deba ser un hombre de bien, o que sea necesario distinguir grados de virtud²⁹; o que su reacción frente a la desgracia sea distinta de la que debiera ser típicamente la de los héroes clásicos, ya sea por impasibilidad o por control de sus emociones³⁰; o incluso, que el pretendido “revés de fortuna” sea del orden de la ilusión. Esta última hipótesis es evidentemente la que conservaremos si el evento subjetivamente experimentado como una desgracia no es de hecho sino el justo castigo por una falta cometida. Discreta y enigmática en la *Poética* de Aristóteles (cuando el revés de fortuna es imputado a “cierta falta”, *hamartía tis*)³¹, esta idea figura por el contrario en primer plano en las *Leyes*.

Se entiende entonces que la tragedia pueda intervenir, en el libro VIII, 838c1-7, a propósito de la reglamentación de los comportamientos sexuales ilícitos, notablemente de los incestuosos³². La idea central es que, en lo que respecta al incesto, la ley encuentra un

²⁸ *Rep.* 605c10-606b8 (ver también *Rep.* 387d1-388e3).

²⁹ Aristóteles exigirá del héroe trágico que, aun siendo “mejor que nosotros”, no sea absolutamente virtuoso, para evitar que la desgracia inmerecida no sea sino repugnante (*miarón*) (*Poe.* 1452b36).

³⁰ La *República* prevé dos situaciones distintas, puesto que lo opuesto a la lamentación trágica es, por un lado, la impasibilidad pura y simple, que supone una indiferencia completa frente al revés de fortuna y, por otro, una suerte de reacción mesurada o *metriopatheía*, la emoción inevitable queda entonces contenida entre los límites de lo razonable (*Rep.* 603e4-8).

³¹ *Poe.* 1453a10. Acerca del carácter “indeterminado” del concepto aristotélico de *hamartía* ver Halliwell (1987, 216-ss).

³² Podemos preguntarnos si la restricción implicada por la fórmula *legoménē tragiké* (“lo que llamamos tragedia”) en *Ley.* 838c4, no se refiere por otro lado a la aproximación entre las tragedias invocadas y la “verdadera tragedia”. ¿Pero no sería esto exactamente lo contrario? Platón se refiere a lo que llamamos comúnmente “trágico” (el falso trágico) para subrayar que, en este caso, las tragedias mencionadas no corresponden de manera exacta a esto.

apoyo tanto en las prohibiciones religiosas como, más generalmente, en la opinión común y en las certidumbres que se repiten y a las que los niños están expuestos desde su más temprana edad. ¿No son acaso Tiestes, Edipo y Macario castigados a causa de sus faltas (*hamartíai*)³³? Las tragedias de incesto, según tal interpretación, no son “muelles” sino rigurosas en la medida en que ilustran una secuencia virtuosa, la de un crimen y su castigo. Vemos bien cómo una vida regida por la constitución de las *Leyes* puede reclamar esto, ya que las *Leyes*, aunque sea mucho más que un vasto código penal, son también tal código, en donde las transgresiones invocan sus castigos, aun si fuese después de la muerte, en virtud de una ley llamada “destino” (*heimarménē*)³⁴. Es ciertamente verdad que en este sentido escatológico “sólo la ley auténtica lleva a su término una vida regida por la constitución de las *Leyes*”, i.e. el “más bello drama”.

Es desde el punto de vista de la relación entre el delito y su castigo que, en el amplio estudio que consagra a la “verdadera tragedia” de Platón – que a pesar de sus deficiencias, sigue siendo uno de los más importantes sobre el tema –, H. Kuhn defendió la idea de una afinidad profunda entre la tragedia y la filosofía platónica. No sólo comparten las dos un mismo *problema*, el de la desproporción entre la falta y el castigo o, de manera más general, el del desequilibrio entre la virtud y la felicidad; la respuesta de Platón es también más próxima que lo que pensaríamos a primera vista de aquella de los trágicos³⁵ – así como, inversamente, ya hay filosofía platónica en estos últimos.

El punto de contacto obedece al esquema de la “teodicea moral”. Es verdad que en apariencia la “tragedia” y Platón aportan respuestas divergentes al escándalo de la desproporción; la primera lo expone una y otra vez de manera incesante (bajo la consigna

³³ *Ley.* 838c5-7. Tiestes fue amante de Aerope, esposa de su hermano Atreo (Sófocles y Eurípides habían hablado al respecto); Edipo se casó con su madre Yocasta (ésta es la pieza de Sófocles); Macario, hijo de Eolo, con su hermana Canacea (Eurípides escribió un Eolo).

³⁴ *katà tèn tēs heimarménēs táxin kai nómon*, *Ley.* 904c8-9. Para otra asociación entre destino y “tragedia” ver *Fed.* 115a5-6. Un análisis del mito de retribución en las *Leyes* es provisto por Saunders (1991, 202-207).

³⁵ “Los trágicos” significa para Kuhn “ciertos trágicos” (en este caso Esquilo y Sófocles; Eurípides es dejado de lado deliberadamente, cfr. Kuhn 1941/1942, 4 -ss), y de manera aún más restrictiva “algunas tragedias” (ver más abajo). Ésta es evidentemente una de las mayores debilidades del análisis de Kuhn.

del último verso de *Prometeo encadenado*, “*mira el sufrimiento que injustamente sufro*”³⁶) mientras que el segundo hace de su negación la piedra angular de su filosofía moral. Pero si reflexionamos al respecto, esta oposición da lugar a un curioso cruce de posturas³⁷. Sin duda la posición fundamental del pensamiento platónico, ya sea en la *República* o en las *Leyes*, consiste en rechazar la idea de una divergencia objetiva entre excelencia moral y felicidad. La *República* desarrolla dos tipos de argumentación, que se distinguen por su diferente grado de radicalidad. Según la tesis contraintuitiva que da al diálogo su hilo conductor e induce el principio de su composición, la verdadera miseria reside en la injusticia misma, así como la verdadera felicidad, inversamente, en la práctica de la justicia. Según una segunda tesis, más próxima a las expectativas comunes, el ejercicio de las virtudes es necesariamente recompensado por “bienes externos”, aunque sea a fin de cuentas (más allá de esta vida). Las *Leyes*, en la misma tónica, insisten sobre la necesidad de que los ciudadanos estén persuadidos, por difícil que esto sea, de que la mejor de las vidas es también la más placentera, y esto “incluso si ello no debiera ser del todo así”³⁸. La dificultad de la empresa es evidentemente el punto central que aproxima la perspectiva objetiva y aquella de la teodicea filosófica, que dice cómo son las cosas desde la perspectiva subjetiva de la acción trágica, que dice antes que todo cómo los hombres las reciben, a partir de la experiencia común de la desproporción entre la falta (incluso la ausencia de la misma) y el castigo (o el infortunio). La divergencia entre virtud y felicidad puede bien ser, platónicamente hablando, una ilusión; sigue siendo sin embargo una ilusión necesaria, de la que no podríamos salir por un simple mandato.³⁹ En cuanto a la teodicea, ésta está lejos de poder inducir cualquier tipo de optimismo, ya que la decisión de abrazar una vida justa es en sí misma el objeto de una lucha difícil y de dudoso resultado. Es por esto que la verdadera tragedia de Platón figura, según Kuhn, en el libro X de la *República*

³⁶ Kuhn (1941/1942, 21).

³⁷ En lo que sigue reformulo en mis propios términos el análisis de Kuhn.

³⁸ Cfr. *Ley*. 663d2-e2 y 664b7-c2. Otro caso menos conocido que el de la *República* de mentira legítima.

³⁹ Kuhn (1941/1942, 22, 25, 30).

(el mismo libro que condena la tragedia de los trágicos), en este caso, en el mito final (el mito de Er) donde “el juego de la verdadera felicidad y de la verdadera miseria no está desprovisto de espanto, ni ignora el proverbio ‘el sufrimiento enseña’”⁴⁰. Se trata aquí en efecto de una nueva forma de tragedia, en donde lo trágico “no se manifiesta en las contingencias de la vida, sino en la ignorancia u olvido del alma”⁴¹. Así que lo que hace Platón, según Kuhn, es “elevantar un esquema de pensamiento encarnado en la tragedia a un nivel de perfección superior”⁴². Dicho de otro modo, cuando las *Leyes* hacen de la vida conducida a su término por la ley la verdadera tragedia, lejos de volver a la *República*, revelarían su lógica o verdad profunda. En sentido inverso, la idea de una teodicea moral está a su vez presente en el seno del *corpus* trágico, particularmente en Esquilo, lo mismo si se trata de “la reconciliación entre Zeus y Prometeo”⁴³ en *Prometeo liberado*; de los *Persas*, donde la catástrofe representa el castigo justo por la desmesura de Jerjes; o finalmente de la trilogía *Agamemnon-Coéforas-Euménides*⁴⁴, que también desemboca en una abrumadora reconciliación entre las fuerzas del pasado y las del presente. Todos estos son ejemplos que motivan a Kuhn para hablar de una “autotrascendencia de la creación trágica que se dirige hacia la filosofía”⁴⁵, i.e de una concepción no trágica de la filosofía

⁴⁰ Kuhn (1941/1942, 51).

⁴¹ Kuhn (1941/1942, 51).

⁴² Kuhn (1941/1942, 16).

⁴³ Kuhn (1941/1942, 29, 35-ss).

⁴⁴ Kuhn (1941/1942, 36 –ss). Kuhn se sustenta en Cornford (1952, 361-64) para la idea de un paralelo entre las trilogías de Esquilo y la sucesión *Timeo-Critias-Hermocrates* (finalmente remplazada por las *Leyes*).

⁴⁵ Kuhn (1941/1942, 63). Se ha defendido recientemente la idea de que nuestra concepción “trágica” de los trágicos griegos estaba profundamente basada en la fragmentación de las tetralogías originales en dramas autónomos. Consideradas en su conjunto las tetralogías, lejos de ser “trágicas”, serían por el contrario promesas de felicidad y prosperidad; cfr. Wise (2008); ver también Prauscello (2011). Con esta perspectiva – que debe aún ser puesta a prueba –, lo que Kuhn llama “autotrascendencia de la creación trágica que se dirige hacia la filosofía” sería de hecho una simple inmanencia.

platónica: “el nuevo orden que instauran las *Euménides* no deja más espacio para un antagonismo trágico que el cosmos platónico.”⁴⁶

Dejo aquí de lado el carácter discutible de la concepción que tiene Kuhn de la tragedia griega⁴⁷ para limitarme al aspecto platónico de la cuestión. La interpretación de Kuhn está expuesta, desde este punto de vista, a distintas objeciones. La primera, real pero en principio superable, es de orden contextual. Se puede en efecto reprochar a Kuhn que se aleja de manera indebida del texto de las *Leyes*, donde la tragedia releva una dimensión no escatológica, sino más estrechamente “política”⁴⁸. Pero tal objeción no es decisiva, en la medida en que la distinción entre lo político y lo escatológico, en la perspectiva de las *Leyes*, no tiene sino una pertinencia limitada. La constitución platónica no es en efecto únicamente un sistema político (una cierta organización de las magistraturas), o un simple sistema legal. La función de la ley, en tanto que relativa al orden político, es persuadir más que castigar⁴⁹. En función de esto, puede perfectamente verse llevada (o forzada) a emplear un discurso de naturaleza escatológica (es el caso entre otros en el libro X de las *Leyes*). Si la ley última, aquella que engloba todas las demás, es una ley retributiva, podemos, con fundamentos, sostener que el argumento del juicio final es plenamente pertinente en cuanto al régimen político. No se vuelve por esto imposible efectuar una lectura más inmediatamente política del pasaje confiando en el análisis diferenciados que las *Leyes* hacen ellas mismas del término “ley”. Ya que la ley, según las *Leyes* no es solamente inevitable en el sentido en que el castigo de los delitos llegará necesariamente algún día (a nivel cósmico si no es a un nivel político), pero también, y antes que todo, porque es necesario para el legislador recurrir a esto dentro del contexto mismo de la ciudad. Conviene aquí distinguir dos aspectos de la ley que resultan ser axiológicamente

⁴⁶ Kuhn (1941, 39 /1960, 269-ss). Para la idea de que el cosmos platónico no da lugar a la tragedia ver Goldschmidt (1948, 58-ss).

⁴⁷ Discutible en razón de su naturaleza selectiva (ver *supra*, n. 35), y luego porque la interpretación propuesta de esta selección es fuertemente caduca.

⁴⁸ Mouze (2006, 91-96).

⁴⁹ El tema atraviesa las *Leyes* (ver en particular 722b4-723b2). Desarrollé un análisis de esto en Laks (2005).

divergentes⁵⁰. El contenido de la ley, en la medida en que sus formulaciones no son sino la expresión de la razón, dice lo que es y debe racionalmente ser (la solidaridad entre la ley y la razón se refleja, según Platón, por la homofonía entre los términos *nómos* y *nóos*⁵¹). La forma de la ley, por otra parte, es irracional, en la medida misma en que se reduce a no ser más que una simple orden y, en tanto que tal, siempre violenta; es por esto que el legislador no dejará de reducir, a distintos niveles y por diferentes medios, el imperativo de la ley a favor de una “persuasión racional”. Se trata entonces de saber si el legislador, en tanto que legislador, puede alguna vez alcanzar tal ideal, e incluso si el concepto de “persuasión racional” no es, platónicamente hablando, una contradicción en los términos⁵². Lo que sí es seguro es que la ley, en tanto que formalmente violenta, entra en contradicción con el objetivo mismo del legislador si es verdad (y esto es verdad para el legislador de las *Leyes*) que la violencia, sin importar su naturaleza o grado, es incompatible con el concepto mismo de “constitución” (*politeía*)⁵³. ¿Puede el legislador entonces prescindir de ésta? La respuesta es manifiestamente negativa, y esto porque, a fin de cuentas (i.e. a pesar de todos los esfuerzos del legislador por persuadir, ya sea de manera retórica o racional), la razón es siempre amenazada por la tentación del placer, parte constitutiva de la naturaleza humana⁵⁴. Cierta idea de la tragedia, de ver lo trágico, halla en este esquema una posible justificación. Se manifiesta concretamente por la necesidad a la que se enfrenta el legislador, a pesar de sí, de “asustar” recurriendo a la amenaza y a la disuasión⁵⁵. Y es así que las pasiones, formalmente ausentes de la definición platónica de la mejor tragedia, constituyen por lo menos el horizonte de ésta por miedo de que se lea el término *nómos* – fuertemente puesto en relieve por la fórmula *ho dè nómos alēthès apoteleîn péphyken* – a la luz de la interpretación formal que Platón da del término. Las “emociones”, que son el fundamento

⁵⁰ Ver en particular Laks (2005, 71-77).

⁵¹ *Ley.* 714a1-2.

⁵² Es la posición de Brisson (2000, 237-241). *Contra*, ver Laks (2005, 125 y nota 28; 153, nota. 43).

⁵³ *Ley.* 832c2-7.

⁵⁴ Ver, a parte de la famosa imagen de la marioneta (*Ley.* 644c1-645c8; 713b5-8, 714a2-8; 875b1-c2, así como *Ley.* 906a5: “el eterno combate” entre los bienes y los males.

⁵⁵ *Ley.* 853b7-c3; 870e4. cf. Laks (2005, 147-150).

del rechazo de la tragedia en la *República*, yacen en el corazón de la “verdadera tragedia” tal y como la conciben las *Leyes*, lo que evidentemente no significa que las modalidades de su presencia y su función sean idénticas: no lo son.

P. Judet de La Combe, profundizando los análisis de P. Szondi, identifica en el seno del romanticismo alemán dos concepciones de lo trágico y de la tragedia griega, una dialéctica y “optimista”, la otra no dialéctica; que se asenta sobre la catástrofe y enfrentamiento⁵⁶. Según la interpretación dialéctica de la tragedia representada por Schelling y luego por Hegel, la libertad humana se afirma cuando el héroe asume la culpabilidad por una transgresión que le ha sido impuesta por el destino⁵⁷. Goethe, por otro lado, estimaba que “toda tragedia descansa sobre un conflicto inconciliable; si una conciliación interviene o se vuelve posible, lo trágico desaparece”⁵⁸. No se puede estar sino impactado por el hecho de que, al seguir el análisis aquí propuesto, éstas dos grandes líneas interpretativas son visibles (*mutatis mutandis*, por supuesto) en la reapropiación platónica de la tragedia en el libro VII de las *Leyes*. La interpretación de la “mejor tragedia” en función de la secuencia crimen/castigo permite en efecto atribuir a Platón una concepción optimista de la tragedia; aquella que reposa sobre el análisis de la ley como imperativo remite a la idea de un conflicto inconciliable. He sugerido que tratándose del pasaje del libro VII de las *Leyes*, la segunda interpretación es contextualmente más plausible que la primera. Sin embargo, esto no significa que la primera línea interpretativa deba ser descartada. No es que haya ambigüedad: simplemente, las *Leyes* son una obra marcada por una dualidad fundamental, aquella, irreductible, dualidad de la naturaleza humana⁵⁹. En esta medida, el Platón de las *Leyes* podría también, como pudo sostenerse tratándose del

⁵⁶ Judet de La Combe (2010), 38s. y el cap. II, en particular p. 161-163 (sobre Hölderlin y Solger); cf. Szondi (1978), p. 149-260, el cual, p. 176 (trad. fr. 2003, 36), opone la posición de Goethe a la de Schelling y Hegel.

⁵⁷ Schelling (1999); Hegel (1993, 421-434)

⁵⁸ Carta al canciller Müller del 6 de junio de 1824, que Szondi cita, no sin subrayar el desinterés general de Goethe por la cuestión de lo trágico: Szondi (1978), 176-179.

⁵⁹ Ver Laks (2005, 167) así como Laks (2007, 255-260).

Platón de la *República*⁶⁰, haber originado no solamente “nuestra” concepción de lo trágico, sino también aquella de sus formas filosóficas más articuladas.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aristóteles. *Poética*. Edición trilingüe, traducción, introducción y notas del editor Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1999.

Platón. *Leyes*. Traducción, introducción y notas. Lisi, Francisco. Madrid, Gredos, 1999.

Secundarias

Brisson, Luc. Les Préambules dans les *Lois*. En: *Lectures de Platon*. 235-262. Paris: Vrin, 2000.

Cameron, Alister. *Plato's affair with tragedy*. Cincinnati: University of Cincinnati, 1978.

Goldschmidt, Victor. Platon et le problème de la tragédie. *Revue des Etudes Grecques* 61 1948: 19-63.

Halliwell, Stephen. Plato's repudiation of the tragic. En: *Tragedy and tragic. Greek theatre and beyond*, ed. Silk, Michel. Oxford: Clarendon Press, 1996.

—. The Republic's two critiques of poetry. En: *Platon: Politeia*. Ed. Otfried Höffe. 313-332. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

—. *The Poetics of Aristotle*. Translation and Commentary. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1987.

—. Plato and Aristotle on the denial of tragedy. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 30 1984: 49-71.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jarczyk, G., y Labarrière, P.-J., Paris, 1993, p. 421-434 (= *GW* [Bonsiegen /Heede], Bd 9, 1980, p. 251-260).

Judet de la Combe, Pierre. *Les Tragédies grecques sont-elles tragiques?: théâtre et théorie*. Montrouge: Bayard Éditions, 2010.

⁶⁰ Halliwell (1996), p. 336-340 (cf. *supra*, n. 14).

Kuhn, Hellmut. The True Tragedy. On the Relationship between Greek tragedy and Plato. *Harvard Studies in Classical Philology* 52 1941: 1-10 y 53 1942: 37-88.

Laks, André. *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*. Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

—. Marionnette ou miracle? Une note sur l'interprétation ficienne d'un passage des *Lois* de Platon (I, 644c- 645c8) en: *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, eds. Boulègue, L. y Lévy, C., pp. 255-260, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

Mouze, Létitia. *Le Législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

Prauscello, Lucia. (en imprenta). Patterns of Choralitv in Plato's *Laws*. En D. Yatromanolakis (ed.), *Music and Politics in Ancient Greek societies*, New York, 2011.

Saunders, Trevor. *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy and Reform in Greek Penology*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

Sauvé-Meyer, Susan. Legislation ad Tragedy: On Plato's *Laws* VII 817B-D. En *Plato and the poets*. eds. Destrée Pierre. y Hermann Fritz Gregor. 387-402. Leyden : Brill, 2011.

Schelling, Friedrich. De la tragédie [= SW ed. Cotta, V, p. 693-711]. En: *La Philosophie de l'art* (1802-1809). Trads. Sulzer, Caroline y Pernet Alain. Grenoble: Millon, 1999.

Schopsdau, Klaus. *Platon Nomoi Buch IV-VII. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Szondi, Peter. Versuch über das Tragische (1961). En : *Schriften* I, Francfort/Main : Suhrkamp 1978. 149-260. (Trad. fr. *Essai sur le tragique*, Belval, 2003).

Wise, Jennifer. Tragedy as 'An Augury of a Happy Life'. *Arethusa* 41 2008: 341-410.