

**TROFÉ Y CATARSIS: SOBRE LA CONEXIÓN ENTRE  
POESÍA Y EMOCIÓN EN PLATÓN\***

Andrea Lozano-Vásquez  
Universidad de los Andes (Colombia)  
*a.lozano72@uniandes.edu.co*

**RESUMEN**

En República X Platón descarta la posibilidad de que los géneros dramáticos tengan alguna utilidad, siquiera para la liberación controlada de las pasiones. Por ello, se ha leído el planteamiento aristotélico de la catarsis como una respuesta a esa negativa. Sin embargo, en las Leyes Platón reconsidera y plantea un sentido en el que la tragedia, o más bien el carácter trágico, tiene un lugar dentro de la vida buena. Mas ello implica, a la par, una reestructuración de sus posiciones sobre la naturaleza del alma y la relación de sus partes. Este texto pretende poner en evidencia esas dos posiciones platónicas y mostrar cómo, más que una contradicción, lo que subyace a la tensión es un reconocimiento del papel paradójico y crucial que juega la emoción en la vida humana.

**PALABRAS CLAVE**

*Tragedia, literatura, Platón, catarsis, emoción.*

**ABSTRACT**

In Republic X Plato dismisses any possibility for dramatic genres to be useful, not even for a controlled release of passions. Therefore, the Aristotelian approach of catharsis has been comprehended as a response to this refusal. However, in the Laws, Plato reconsiders and suggests a sense in which the tragedy, or put in a better way, the tragic character, has a place in the good life. But at the same time it implies a restructuring of his positions on the nature of the soul and the relationship between its parts. This paper aims to evidence these two Platonic approaches and to show that instead of a contradiction, what underlies to this tension is the recognition of the crucial and paradoxical role of emotion in human life.

**KEYWORDS**

*Tragedy, literature, Plato, catharsis, emotion.*

\* Una buena parte de los planteamientos que se esbozan en este texto fueron discutidos con los estudiantes de los cursos: Literatura dramática de la Antigüedad y Teoría I del pregrado y el posgrado, respectivamente, en Literatura de la Universidad de los Andes (Bogotá), en el segundo semestre de 2012. Agradezco a todos ellos las discusiones dentro y fuera de la sesión. Este es uno de los productos del proyecto "Pasión y razón (1101-521-28440)" avalado por Colciencias, 2011-2014. Agradezco a dos de los dictaminadores anónimos por su revisión cuidadosa y sus sugerencias que ayudaron a mejorar este texto.

TROFÉ Y CATARSIS: SOBRE LA CONEXIÓN ENTRE  
POESÍA Y EMOCIÓN EN PLATÓN

La tragedia, como la filosofía, es una de las más características creaciones del genio griego y posiblemente de la que Occidente más ha disfrutado. Sus personajes han emocionado a espectadores y lectores a lo largo de los siglos, y algunos incluso han trascendido los límites del drama convirtiéndose en esquemas explicativos del comportamiento humano. Sin embargo, cada vez más parece claro que no se sabe a ciencia cierta cuál es la naturaleza de la tragedia ni mucho menos cuáles son los mecanismos a través de los que alcanza tal penetración. La posición aristotélica condensada en la hipótesis de la catarsis ha dominado la comprensión de la tragedia antigua y, en general, de la conexión que el público establece con los productos poéticos durante más de dos milenios. No obstante, de un lado, no parece obvio que todos los dramas, ni siquiera todos los dramas griegos, operen como el Estagirita supone; de otro, tampoco es la suya la única posible comprensión. Se pretende mostrar que a las reflexiones platónicas sobre el lugar de la poesía en la educación subyacen al menos dos posiciones sobre el efecto que tiene la tragedia en el alma. Asimismo, sugerir, aunque sea de paso, contrario a la lectura tradicional, que la catarsis aristotélica, siendo apenas una de esas dos, no es la más sensible a la naturaleza de la creación literaria; por el contrario, su talante pragmático devela una subyugación de la literatura que refleja una insistencia en el predominio de las valoraciones exclusivamente cognitivistas.

Dos posibilidades, pues, resultan de una mirada más detallada de las opiniones del propio Platón; en efecto, ya en el comentario de Proclo a la *República* de Platón se perfilan estas como las alternativas posibles para interpretar el teatro antiguo, y desde una perspectiva más global, la naturaleza de la conexión entre poesía y emoción. En aras de caracterizarlas se examinarán algunos pasajes, varios de Platón y uno precisamente de Proclo de Atenas.

Ello permitirá: 1) bosquejar una vez más la posición platónica más representativa, aquella que se plantea en el libro décimo de la *República*, 2) examinar una menos conocida pero igualmente central a sus planteamientos políticos en su última obra *Leyes*; y finalmente, 3) caracterizar ambas lecturas tal como nos han sido legadas por la tradición.

### **1. LA CONDENA DE *REPÚBLICA*: NEGACIÓN DE LA CATARSIS**

En *República* 10 Platón regresa al tema de la poesía que ya había sido el objeto del diálogo entre Sócrates y Glaucón en el segundo y tercer libro. Sin embargo, la argumentación no ha sufrido un retroceso; en ese primer momento se hablaba de la educación de los guardianes, por lo que las críticas y los problemas dependían de la función que aquellos desempeñan en la sociedad. En este segundo, en cambio, se habla de la educación en general, incluso de la de aquellas almas aún más susceptibles, de modo que también las críticas y cuestionamientos son más radicales. Sobre todo, en ese primer estadio de la discusión no se había planteado aún la compleja psicología individual y social que constituye el núcleo central de los libros cuarto y noveno, por ejemplo. Así las cosas, el tema se retoma para mostrar por qué es necesario desterrar a los poetas, pues sus creaciones son peligrosísimas para aquellos que no son capaces de distinguirlas cabalmente de la realidad. De ahí las conocidas críticas epistemológica y metafísica que ocupan una buena parte de la argumentación. Para estos propósitos interesa, sin embargo, la psicológica. Ella comienza a perfilarse muy evidentemente desde 603a, donde se recuerda que los productos imitativos son “más amigos” de aquellas partes del alma que se alejan de la inteligencia y se interesan por lo sólido y verdadero. Esa tendencia es, a ojos platónicos, el origen de la sedición en las almas, estado que ha demostrado en el libro anterior, es a su vez el origen de las luchas y facciones sociales. Mas, ¿por qué ello es así? En la respuesta a esto subyace el supuesto cuyo esclarecimiento es el primer objetivo aquí. Sócrates sostiene a la letra:

T1. Platón, *República* 605c8-d5

Soc: —Y todavía no le hemos imputado [a la poesía] lo más grave; lo terrible [es] que es capaz de ultrajar a los honrados, salvo a unos pocos. GLA: —¿Cómo no va a serlo, si eso precisamente hace? Soc: —Examina mientras me escuchas. De hecho, los mejores de nosotros, cuando escuchamos a Homero o a algún otro de los trágicos imitando a alguno de los héroes que apesadumbrado se extiende entre gemidos en largo discurso o canta y se da golpes, sabes que gozamos, y luego de entregarnos, los seguimos, compartiendo los sentimientos (*συμπάσχοντες*) e interesándonos (*συμπάσχοντες*), alabamos como gran poeta al que nos disponga (*διαθῆ*) de esa manera lo más posible [...] GLA: — Lo sé. (*R.* 605c8-d5)<sup>1</sup>

Cabe resaltar, en primer lugar, que en el conjunto de delitos imputados a la poesía —el vocabulario es legal (*κατηγορήκαμεν*)—, este último, el que da origen a la que se ha llamado crítica psicológica, es el de mayor gravedad. De hecho, puede decirse que la poesía ataca la integridad misma de los individuos, pues escinde las almas empujándolas en direcciones absolutamente contrarias a la virtud. Se ha de resaltar, por ejemplo, aquello que la poesía produce en el alma misma del que la escucha y es su primer efecto: entrega, padecimientos compartidos e interés (*ἐνδόντες, συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες*). O más literalmente, aflojamiento, apego e inclinación. Sócrates insiste en que ello ocurre en los hombres más buenos —se emplea el superlativo— y se produce a través del placer, esto es gracias a que se goza (*χαίρομέν*) en la expectación de los sufrimientos de los héroes, al punto de que el alma cambia, se pone en la misma disposición de aquellos a los que ve padecer (Cfr. *Ion* 535c-d.). Los participios que expresan eso que ocurre en los espectadores tienen, además, un valor causal tanto sobre su juicio de valor del poeta como sobre la forma en

<sup>1</sup> A menos que se indique lo contrario, las traducciones de los pasajes comentados son propias.

la que su alma se dispone a actuar en adelante. De hecho resulta crucial que se emplee el verbo διατίθημι, que emparenta directamente la reflexión con las hechas en el libro tercero de *República* sobre el papel de la música en la educación de los guardianes y con las aristotélicas de la *Política* (1340a 38- 1340b19)<sup>2</sup>. Pero la argumentación va más allá:

T2. Platón, *República* 606a3-b8

Si pensaras que lo que es contenido por la fuerza en las desgracias personales (οικείαις) y ávido de llorar, de gemir a satisfacción y de saciarse (ἀποπλησθῆναι) –que es propia de éstos, por naturaleza, desear estas cosas–, esto es lo que gracias a los poetas queda satisfecho y gozoso; y [que] por el contrario, lo mejor de nosotros por naturaleza, puesto que no se ha educado suficientemente por el razonamiento ni la costumbre, deja (ἀνίησιν) la guarda de eso plañidero pues contempla pasiones ajenas (ἀλλότρια) y no es nada vergonzoso para él alabar y apiadarse de otro varón que, si diciendo ser bueno, se lamenta inoportunamente. Sino que considera obtener como ganancia aquello, el placer, y no consentiría ser privado de este [placer] por despreciar el poema por completo. En efecto, creo que a pocos les es dado razonar que es forzoso obtener de lo ajeno para lo propio. Pues habiendo nutrido (θρέψαντα) con fuerza en aquellos padecimientos la piedad, no [es] fácil en los propios contenerla. (R. 606a3-b8)

En la intervención de Sócrates se evidencia cuál es esa disposición en la que queda el alma del espectador tras la excitación de las pasiones que le produce el poema; pues lejos de meramente saciar los deseos (ἐπιθυμῆν) –o las inclinaciones, en el vocabulario del pasaje anterior–, las fomenta (θρέψαντα), debilitando así también las partes del alma que ejercen el control racional. Por ello se retoma la idea que se expresaba con el participio aoristo de

---

<sup>2</sup> En este texto Aristóteles suscribe una opinión muy próxima a la que aquí se caracterizará como hipótesis de la alimentación y se atribuirá a Platón (cfr. Lozano-Vásquez (2012, pp. 90-96).

ἐνδίδωμι (entregarse), enfatizando que ello significa dejar, desatar, desatender (ἄνειμι) una parte del alma y permitir su desarrollo desmedido (ικανῶς).

Parece claro que, lejos de reconocer algún efecto liberador en la poesía, Platón considera que la experimentación de ciertas pasiones, incluso a través de la mera identificación ficcional, no desahoga sino que fortalece las partes no racionales del alma<sup>3</sup>. Ciertamente, resulta significativo que se emplee el verbo ἀποπίμπλημι, mismo con el que se caracteriza el movimiento ilimitado e insaciable de los placeres en *Gorgias* (cfr. 494a1).

De hecho, mucho del contexto dramático de ambos pasajes se parece; como los que influidos por las creaciones poéticas, por su variedad y poca solidez, se hallan en sedición, asimismo, Calicles es presentado en la escena dividido entre su amor por un joven llamado Demos y por *demos*, el pueblo (*Grg.* 481d 4-5). Por ejemplo, su afán por concordar con las opiniones del pueblo, como aquella opinión según la cual el bien es el gozo sin restricciones (*Grg.* 495b 2-3), lo lleva a tener que aceptar el caso indigno del catamita (*Grg.* 494e1-6); este no es rechazable tan solo por la degradación que implica en el contexto griego, sino por la insatisfacción que implica en sí. A medida que el deseo es satisfecho, este mismo aumenta, de modo que nunca se obtiene complacencia real.

Entonces, la desagradable imagen de la repleción –que se encuentra tras bastidores en el marco de la alimentación de las partes inferiores del alma– parece dejar claro que la poesía no puede ser un medio con el cual lograr la neutralidad emocional que posibilita el dominio de sí, pues ella no comporta liberación. Piénsese brevemente en la concepción de la dinámica anímica que propende por la liberación. Recuérdense además, por ejemplo, la

<sup>3</sup> Si bien puede ser cierto, como algunos intérpretes –Romilly (1985, p.163), Halliwell (1986, p. 1), Nussbaum (1986, p. 388)– consideran, que la hipótesis de la catarsis responde a las críticas de Platón a la poesía, ello no quiere decir que no se hubiese considerado ya antes de Aristóteles la función catártica de la misma. El mismo Platón utiliza la imagen de la catarsis entendida como purgación en *Sph.* 230c-231e.

bipartición de *R.* 4 (436b1-4.439e3), o como se ha denominado bajo el paradigma freudiano, la metáfora hidráulica. Esta permite, muy gráficamente, notar que Platón concibe cada parte del alma como una potencia de motivación de diversa procedencia, con un *quantum* de energía que es preciso administrar; así las cosas, resulta obvio por qué es necesaria la liberación. Como ocurre en los momentos de más pluviosidad, en los que las esclusas de las presas se abren para desahogar sus cauces, los caudales de las partes irracionales del alma deben mantenerse al margen para que el impulso racional siga siendo rector. Desde cierta óptica podría pensarse que los componentes no discursivos de la *mousiké* contribuyen a fortalecer esos mecanismos de manejo y control de los movimientos propios de las partes irracionales y que dicha manipulación intenta meramente acallar y aquietar eso que de otra manera no se puede racionalizar.

Sin embargo, en el pasaje mencionado Sócrates también recupera la idea de la formación, o más literalmente, de la alimentación. Hay que advertir que la noción de *τροφῆ* es ambigua en el corpus de la *República*. Si bien es distinguida de la de *paidéa*, que se reserva, a mi parecer, para la educación propia del *logistikón*<sup>4</sup>, tampoco se la liga a la mera satisfacción de las inclinaciones de las otras partes del alma:

T3. Platón, *República* 401d4-402a4

¿Es, entonces, por eso Glaucón por lo que la formación (*τροφῆ*) en la música es importantísima, porque el ritmo y la tonalidad penetran especialmente en el interior del alma, agarrándose muy fuertemente a ella y aportándole elegancia, y la hace elegante si uno ha sido formado (*τραφῆ*) correctamente y si no, lo

---

<sup>4</sup> *τραφέντε και ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε και παιδευθέντε*, donde se usan secuencialmente *τροφῆ*, *manthánō* y *paidéō*, que podrían traducirse como *formar*, *habituarse* y *educarse*. Mientras que las inclinaciones de la parte apetitiva se nutren o alimentan, las de la parte irascible se habitúan, por ejemplo, a los comportamientos que merecen aprobación y la racional se educa mediante razonamientos correctos (Cfr. *R.* 442a 4-5).

contrario? Y también lo es porque, por otra parte, el que ha sido formado (τραφείς) en ella como es debido percibirá con la mayor agudeza lo descuidado, lo mal trabajado, así como aquello cuya disposición natural no es buena, de suerte que indignado con ello, sin duda con razón, aplaudirá lo bello, y recibéndolo con alegría ya acogiéndolo en su alma se formará (τρέφοιτ) tomándolo como referencia y se hará un hombre excelente (bello y bueno). Lo feo, por el contrario, lo censurará correctamente y lo aborrecerá ya desde niño, antes incluso de que sea capaz de razonar y, cuando le llegue la razón, el que ha sido así formado (τραφείς) le dará una bienvenida especialmente afectuosa, al reconocerla por su familiaridad con ella. (R. 401d4- 402a4)

Ciertamente también se puede formar, alimentar esas partes del alma con los alimentos apropiados, de modo que el alma adopte disposiciones propicias para la virtud. En este caso, el objetivo, me parece, no es acallar. Se busca, más bien, consolidar ciertos hábitos que contribuyan activamente a conducir el alma conforme a la razón (Kamtekar, 1998). Aquí también los ejemplos más iluminadores provienen de contextos psicológicos, aunque menos especulativos y más cotidianos que los presentados. Aún hoy día, aunque cada vez menos, se entrena a los niños en ciertas conductas que pensamos contribuyen a su desarrollo intelectual: leer en voz alta, sentarse derechos ante el pupitre, guardar silencio e incluso planificar o aplazar sus necesidades fisiológicas<sup>5</sup>. De la misma manera se planea su dieta con la esperanza de que, por un lado, la ingesta de proteínas y vitaminas potencie sus capacidades y, por otro, el control de carbohidratos y comida chatarra (*junk food*) no disminuya su atención. No queremos que acallen su cuerpo sino que este funcione de modo que sea un aliado para su intelecto en el aprendizaje.

<sup>5</sup> Ciertamente decimos que lo principal de la educación (παιδείας) es la formación correcta (τὴν ὀρθὴν τροφήν) que conduzca al alma del educando sobre todo al amor de aquello que, una vez llegado a hombre, se perfeccione con la excelencia propia de su realización (cfr. *Lg.* 643d 1-4).



No obstante, no podemos olvidar que esta concepción está en el núcleo del argumento del libro IV, donde se habla de los guardianes y no de los hombres en general. En aras de la educación de estos, que como se dijo es el objeto del libro X, ese tipo de alimentación es eliminada. Como ocurre en el caso de los diabéticos, para aquellos cuya condición es en ciertos sentidos inferior, la prescripción consiste en la eliminación. Este es el caso de la mayoría, de acuerdo con el análisis de Platón. Por ello, recuérdese, se niega explícitamente ese efecto liberador y se habla, más bien, de un fortalecimiento de las partes no racionales en la expectación de la tragedia. Pero, como se verá más adelante, en la obra platónica posterior hay alguna reconsideración.

## **2. LA REVALORACIÓN DE LA POESÍA EN *LEYES*: HIPÓTESIS DE LA *TROFĚ***

El lugar que tiene la poesía en las *Leyes* es más complejo y menos explorado por los comentaristas. Como se anticipó, se espera defender que en este diálogo la poesía es comprendida precisamente como *trofĚ*. En un movimiento paralelo al realizado, primero se contextualizará brevemente tanto el paso de este argumento a las *Leyes* como el paso que da Platón a una nueva consideración del carácter de la poesía o, mejor, su paso a la reconsideración.

En efecto, en este diálogo se caracteriza más ampliamente la forma en que la poesía puede contribuir a la formación de ciertas partes del alma a través de mecanismos distintos a la razón. En el mismo espíritu que anima este artículo, en otros lugares se ha tratado de comprender el papel que cumple la música en el entrenamiento de la parte irascible del alma; en esos estudios, además, noté que la propuesta de *Leyes* no solo incluye a los guardianes, como hacía la de *República*, sino que se extendía a todos los individuos<sup>6</sup>. Pero no fui más allá. Debo a un estudiante el notar por primera vez las extrañas declaraciones del extranjero de Atenas,

---

<sup>6</sup> Cfr. nota al pie de página no. 3.

declaraciones que suponen un cambio en la comprensión que tiene Platón del funcionamiento de la poesía y de la forma en que las partes discursivas de estas se conectan con la razón. A continuación el pasaje que llamó su atención:

T4. Platón, *Leyes* 817b1-5:

A los mejores entre los extranjeros, diremos, que nosotros somos poetas de la tragedia (τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταί), en la medida [nuestra] capacidad, de la más bella y mejor; pues todo nuestro sistema político resulta de componer (συνέστηκε) una imitación (μίμησις) de la vida más bella y mejor, lo que en verdad afirmamos en cuanto es para nosotros la tragedia más verdadera (τὴν ἀληθεστάτην). (*Lg.* 817b1-5)

¿Cómo puede comparar el extranjero la labor de los constituyentes de la ciudad con la de los poetas trágicos?<sup>7</sup> Esto resulta paradójico no solo porque se compara la labor más necesaria con aquella que se expulsó de la primera ciudad sino porque se elige de esta a la poesía trágica, que fue considerada la peor entre las expresiones poéticas. Además, porque, como se explicará en detalle, los mismos vocablos que se emplean en esta afirmación comportan consecuencias asombrosas.

En primera instancia, se podría replicar que se trataba de un problema de sinonimia, de una analogía ligera, e incluso, en este contexto, problemática<sup>8</sup>; como los poetas, el legislador compone

<sup>7</sup> Para una tematización de la extrañeza y una explicación de la misma ver Laks (2012).

<sup>8</sup> De hecho el segundo gran conjunto lexical que se designa con el vocablo σύστασις reúne los campos poéticos y políticos dentro de sí; siguiendo a Liddel y Scott, en este punto puede verse que σύστασις es, en primera instancia, 1) la composición, estructura o constitución de una persona o cosa (como se ve en “τῶ κόσμῳ” *Ti. Locr.* 99d o puede cf. en *Pl.Ti.* 32c; τῶν ὄρων, τῆς ψυχῆς, *Id. Smp.* 188a, *Ti.* 36d); de un animal (de acuerdo con *Arist.* PA646a20, GA744b28); de cualquier cuerpo (según “σώματος” *Sor.* 1.111; “τῶν ἀτόμων” *Epicur. Nat.* 35 G.; ἡ περὶ τὴν κεφαλὴν ζ. *Pl.Ti.* 75b; φυσικῆς. *Arist. Cat.* 9b18); de la ciudad (en “ἡ ζ. τῆς πόλεως” *Id. Pol.* 1295b28, cf. 1332a30; “τῶν πραγμάτων” *Id. Pol.* 1450a15); de una historia (τοῦ μύθου *ib.* 1452a18), o en sentido más abstracto, la trama de un obra dramática (*ib.*

la mejor constitución política, mezcla elementos variados en un ordenamiento que propende por lo mejor. Mas, desde una mirada más prolija, parece que sí, ciertamente es un problema de composición pero la analogía, aunque problemática, no es ligera. El objetivo de este peculiar poeta es una composición que resulte en una acción bella y la mejor posible, porque en este diálogo, parece, Platón reconoce que el alma es un compuesto más que una yuxtaposición.

En la imagen liberadora de la poesía que se presentó en la sección anterior, si bien el alma es un compuesto, se aboga por eliminar la composición. Las partes racionales y no racionales, más que comunicarse, se yuxtaponen, permanecen incomunicadas, de modo que es a través de mecanismos exteriores que se establece alguna clase de ordenamiento que impida la obstaculización. Un compuesto, en cambio, para bien o para mal, se comporta de otro modo. En él cada elemento entrega todas sus propiedades al todo, de forma que este se ve afectado, caracterizado, determinado por aquel.

Este es, por supuesto, el caso de la tragedia. Si atendemos al bosquejo de su funcionamiento realizado por Aristóteles (lo cual no resulta impropio si se atiende a los múltiples paralelismos que hay entre el tratamiento de esta en uno y otro pensador), cada uno de los elementos de la misma –tiempo, espacio, personaje y por supuesto, acción– son completamente irremplazables, constitutivos de su éxito dramático y ético, es decir, la combinación entre ellos la convierte en la más hermosa y la mejor. Es bastante obvio el ejemplo que el mismo Estagirita da: no porque se elija un héroe –Heracles o Teseo– lo narrado en los poemas tiene una trama única y consistente, antes bien, es necesario que “la imitación [que sea] de una acción, lo sea de una sola y entera y que las

---

1453a31; “τὴν ᾧ ἔχειν ἐκ τοῦ ψεύδους ᾧ”) Phld.Rh.1.361S. O también en su acepción abstracta, la constitución política (en el par de obras citadas del propio Platón, R. 546a, *Lg.* 702d).

partes de los acontecimientos se ordenen de tal suerte que, si se traspone o suprime una parte, se altere y disloque el todo; pues aquello cuya presencia o ausencia no significa nada, no es parte alguna del todo” (*Po.* 1421a 32-34). De hecho Homero es maestro entre los poetas precisamente por su capacidad de elegir lo que es pertinente narrar en aras de preservar la unidad de acción.

El caso además esclarece otro asunto crucial; cuando se habla de tragedia, muy evidentemente en Platón<sup>9</sup>, pero también en Aristóteles mismo, no se habla sólo de las piezas dramáticas que hoy en día se consideren como tales. También Homero, y en general cualquier imitación de una acción con determinadas características, es digna de llamarse así. Por ahora, por ejemplo, se ha insistido mucho en la integridad. A diferencia de la caracterización, ya comentada, de *República*, que insistía en la sedición, en la imagen aristotélica y en el pasaje central que es objeto de este comentario (T2) al persistir en la composición se pone de relieve más bien la unicidad. Tanto las buenas obras poéticas como una buena constitución reflejan una forma de vida, una constitución de elementos que apuntan en la misma dirección. Aquí quizá es necesario desde ahora aludir a Proclo. Una de las insistencias más claras en su comentario de la *República* está en la íntima conexión que, según él, Platón entabla entre ciertos tipos de poesía, formas de gobierno, disposiciones anímicas y, en consecuencia, formas de vida<sup>10</sup>. En el análisis procleano hay una correspondencia estricta, en primer lugar, entre los estilos poéticos y las partes del alma a la que estos interpelan y estimulan y, por lo tanto, entre estos y las formas de vida. Por supuesto que tal correlación puede redundar

<sup>9</sup> Homero es puesto por Platón siempre entre los poetas trágicos (cfr. *R.* 595b10-c2, 598d7-8, 602b9-10).

<sup>10</sup> Nótese los títulos de los ensayos que constituyen el núcleo del libro B del ensayo sexto –dedicado a la poética– de su comentario a la *República* de Platón: el quinto “Cuáles son las tres disposiciones del alma y cómo se dividen las tres clases de poesía de acuerdo con estas tres”; el sexto: “Sobre las tres clases de poética según Platón y sus propiedades tal como se han descrito”.

en disociación; si la forma poética elegida se enfila hacia la variedad y la dispersión de ciertos comportamientos característicos de las partes más bajas del alma; pero de la misma manera, si el poema es inspirado por las Musas y se dirige a la parte más excelsa del alma, este la conducirá a elevarse y asemejarse un poco más a lo mejor.

Parece que la lectura de Proclo, en un espíritu más holístico que el contemporáneo, ve en las reflexiones de las *Leyes* sobre la *trofê* un matiz necesario a las tajantes opiniones del primer Platón. Si esto es así, en efecto, en este diálogo posterior Platón reconsidera no solo la función de la *trofê* sino el funcionamiento del alma. Por ello, un poco más adelante del pasaje citado en la nota 7 se identifica la *paideía* con una clase específica de *trofê*:

T5. Platón, *Leyes* 643e 3-644b1

[...] la educación de la virtud desde la infancia (τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδεΐαν), la que hace al niño deseoso y apasionado (ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν) de convertirse en un perfecto ciudadano con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia. En lo relativo a esta formación (τροφὴν), el argumento así distinguido sólo a ésta –me parece– consentiría en llamar educación (παιδεΐαν); mientras a la que se dirige a las riquezas o cualquiera [dirigida] al vigor físico o a algún saber sin intelecto y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto. (*Lg.* 643e 3- 644b1)

De acuerdo con lo anterior, la *trófe* es identificada con la verdadera educación en la medida que ella logra en el niño algo crucial: el deseo y la pasión de hacerse mejor. En esta perspectiva, los estados afectivos que suscitan los poemas, lejos de perjudicar la operación de la mejor parte del alma, la incitan. Y esto, además, no es visto como auxiliar; parece que un alma educada, más que una llena de conocimientos o quizá completamente dueña de sí sin ninguna clase de pasión, es una cuyos deseos también apuntan a lo mejor. De hecho, en las *Leyes* se apela a formas de persuasión vinculadas con el placer y el dolor y con el reconocimiento por

otros que resultaban indeseables y exógenas a la luz de los planteamientos de *República*. Ello se debe a una retractación o retirada de algunos de los planteamientos centrales de la psicología platónica:

T6. Platón, *Leyes* 732d8-733d6

Ahora bien, acerca de qué costumbres hay que practicar y cómo se debe ser cada uno, están expuestas casi todas las divinas, mas no hemos hablado hasta ahora de las humanas; es necesario sin embargo. En efecto, estamos hablando con seres humanos, no con dioses. *Por naturaleza lo humano consiste sobre todo en placeres, dolores y deseos, de los que, necesariamente todo animal mortal depende absolutamente y por los que está determinado en los asuntos de mayor seriedad.* No cabe duda de que hay que alabar la forma de vida más bella no sólo porque su apariencia (*Lg.* 733a) se impone en la buena fama, sino también porque incluso si alguien quiere disfrutar y no desertó de ella durante su juventud, se impone también en lo que buscamos, disfrutar más y sufrir menos durante toda la vida. Que si alguien disfruta correctamente, será así claramente, y se hará del todo evidente de inmediato ¿En qué consiste la corrección? Hay que considerarlo ya, procurando comprenderlo a partir de esta argumentación. Es necesario analizar –a partir de la comparación de una vida con la otra, la más dolorosa y la más placentera– si una vida así concuerda con nuestra naturaleza o, por el contrario, es contra nuestra naturaleza. Queremos tener placer mientras que no elegimos tener dolor [...] Por tanto, si decimos que queremos otra cosa además de esto, lo decimos por alguna ignorancia o inexperiencia de las vidas existentes. (*Lg.* 732d8 - 733d6)<sup>11</sup>

El pasaje, aunque un poco extenso, pone el acento en un asunto para nada evidente en la filosofía platónica anterior: el placer y el dolor, la búsqueda de placer y la evitación del dolor más exactamente, son connaturales a los hombres; otra forma de vida, una más excelente, quizá independiente de esta determinación, no nos corresponde. Llevar una vida buena entonces no puede ser

<sup>11</sup> Traducción realizada por Francisco Lisi.

acallar nuestra naturaleza, como se proponía con anterioridad. De hecho, el deseo encaminado hacia aquello que nos proporciona más placer es precisamente lo más correcto, la vida más bella y mejor. Mas tampoco esta forma de vida puede ser un mero dar rienda suelta a esas inclinaciones. Por supuesto que la razón sigue siendo rectora y sus dictados una pauta esencial; sin embargo, no parece que todo esté en su poder.

Póngase el alto por un momento y considérese qué estaba detrás de la propuesta catártica ya bosquejada; al parecer, en esencia, un reconocimiento del escaso poder de la razón. El Platón de *República* tiene claro que si se permite que las partes no racionales del alma se fortalezcan, la razón será incapaz de prevalecer. Si la afectividad obstaculiza a la razón, es preciso debilitar la primera, de modo que la segunda logre imponerse. Esto implica, a su vez, una cierta concepción de las emociones y los estados psicológicos no racionales como, por decirlo de alguna manera, refractivos a la razón. Por ello, recuérdese, hablaba de una yuxtaposición jerárquica, no de interacción. Por el contrario, el Platón de las *Leyes* es menos optimista con respecto a las posibilidades que tiene la razón de dominar, pero muchísimo más en lo concerniente a la interacción. Resulta necesario introducir un elemento más en aras de la elucidación. Olimpiodoro, otro neoplatónico de la misma escuela de Proclo, en su comentario al *Alcibiades* de Platón afirma que Sócrates acomete algunas manifestaciones emocionales de las partes irracionales del alma valiéndose de la similaridad. Citando a Sócrates, dice, por ejemplo, que “si alguien es amoroso, [ha de] aprender lo que es el amor por las cosas nobles así como si alguien es avaro, aprender lo que es la autosuficiencia y el que ama el placer, la verdadera tranquilidad, la que el poeta (Homero, *Iliada* 6, 138) adscribe a los dioses, de quienes dice viven ‘fácilmente/placenteramente’” (*in Alc.* 1, 6.7, 4-8). De acuerdo con esta descripción, más que oponer y eliminar, la enseñanza socrática propone redirigir las afecciones del alma en pro de lo mejor, de esa “facilidad” o “ligereza” que Homero atribuye a los dioses. Se insiste en el adverbio *ῥᾶ* en cuanto éste califica de

mejor forma esa anhelada condición; es una cierta complacencia o facilidad que caracteriza las acciones que son realizadas por el alma consecuentemente con todas sus partes, en unanimidad. El Platón de *Leyes*, entonces, sostiene que esta estrategia de homogenización de las potencias es más propia de nuestra naturaleza y el modo de vida que de ella se obtiene es aquella imitada a modo de paradigma en la composición del legislador.

Allí, entonces, adquiere sentido esa propensión a otorgar un lugar, no solo alguno sino uno de privilegio a la poesía en la nueva ciudad. En este sentido, resulta necesario además reconsiderar qué se entiende aquí por “imitación”. Muy esquemáticamente recuérdese que en *República* se usan dos nociones: una en los libros dos y tres que podría llamarse intrínsecamente poética, que se construye por la oposición de dos modos de narrar; la otra constituye el núcleo argumental del libro diez y es, como se sabe, de carácter metafísico. Conforme con esta, todo en el mundo sensible existe por imitación, como una copia de las realidades en sí, y a su vez, los objetos artísticos devienen en copias de los sensibles. Se critica el arte en tanto cognitiva y ontológicamente produce objetos de dudosa calidad. Mas la imitación aquí no tiene el objeto de crear modelos de comportamiento, quizá más bien contraejemplos.

Laks (2012, pp. 214-217) ha señalado que en esta nueva labor que obtiene la tragedia, la noción de ley tiene un papel importante e intermediador; o mejor, que la idea de que existe un castigo para los malos y un premio para los buenos es lo que otorga sentido a las historias que ofrecen los poetas a los niños e incluso a cierta clase de hombres en los festivales. Ello conecta de manera natural y precisa, además, el mito de Er con las reflexiones del libro décimo de la *República*. Los mitos que muestran las consecuencias de las acciones malas de los hombres resultan más persuasivos que los razonamientos dirigidos a modificar sus cursos de acción.

De toda esta reconsideración, lo que resulta interesante para este argumento radica en la aceptación de que las almas humanas no son solo ni principalmente razón:



T7. Platón, *Leyes* 659d1-e3

At. –Me parece que nuestro razonamiento, dando vueltas, ha venido por tercera o cuarta vez a la misma conclusión de que la educación (παιδεία) es la tendencia (ὄλκή) y conducción de los niños hacia el razonamiento enunciado por la ley como recto y tenido igualmente como tal de consumo por los hombres de provecho y por los ancianos en virtud de su experiencia. Y para que, en efecto, el alma del niño no se acostumbre (ἐθίζηται) a gozar o a apesadumbrarse en contra de la ley, sino que en sus alegrías y dolores conforme sus motivos con los de los ancianos para que este fin, digo, eso que llamamos canciones parecen ser en realidad como unos encantamientos (ἐπῳδαί) de las almas enderezados con toda seriedad a producir esa concordia (συμφωνίαν) que decimos. (*Lg.* 659d1- e3)

Varios aspectos hay que resaltar aquí. En primer lugar el vocablo elegido para caracterizar la psicagogía: ὄλκή. En sentido estricto, la educación arrastra a los niños hacia aquello que es correcto conforme con la ley; es decir, no los educa en la autonomía ni tampoco siquiera en las consecuencias agradables que tiene observar la ley. Más bien, condiciona sus respuestas afectivas; por ello también se habla de acostumbramiento (ἐθίζηται) más que de formación; adicionalmente, de mecanismos poco ortodoxos como los encantamientos que sintonizan las almas, o las concuerdan más que armonizarlas. Esta diferencia también resulta importante porque mientras que para armonizar, parecería, se requiere un canon externo que nos dé “la clave” en la cual se ordenan los elementos en cuestión, en la concordia se toman los elementos y se compaginan entre sí, sin apelar a ningún otro parámetro. En este sentido, y en consecuencia de todo lo anterior, se privilegia la unicidad. Es decir, si bien se conserva la tragedia, ella ya no implica escisión, aunque sí se les dé relieve a otras connotaciones de la noción: la caída, el error, y por lo tanto el castigo.

Hay que insistir de nuevo en la unicidad e integridad porque allí está una buena parte del legado platónico y de su propuesta para alcanzar la felicidad. Poner el acento en este rasgo es quizá uno

de los dos aprendizajes que se quiere resaltar a partir de la lectura de Proclo. El otro es cierta consistencia en la filosofía platónica que permanece a pesar de los cambios de parecer y que incluso, en ocasiones, da cuenta de esas retractaciones.

Para concluir, entonces, vale la pena examinar por extenso un último pasaje. Este pertenece al Comentario de Proclo a la *República* de Platón, concretamente al quinto ensayo de este comentario, y es el segundo problema allí examinado. Se cita completamente porque, se dijo ya, recoge mucho de lo aquí dicho y servirá como cierre de esta argumentación; y dado que podría ser un aporte, pues no se ha publicado, hasta donde ha podido establecer esta investigación, traducción castellana del mismo:

T8. Proclo, *Comentario a la República de Platón* 1, 49, 13-51, 26<sup>12</sup>

Y el segundo problema era la desconcertante expulsión de la tragedia y de la comedia (R. 605b2-3.) (aunque por medio de éstas es posible satisfacer (ἀποπιπλάναι) mesuradamente las pasiones, y al haberlas satisfecho tenerlas bien dispuestas para la educación, curando lo que aflige de estas). Esto ciertamente proporcionó a Aristóteles y a los defensores de estos géneros poéticos un gran motivo de acusación contra Platón en sus discursos<sup>13</sup>.

Resolveremos esto en lo que sigue de la misma manera que [se resolvió el problema] anterior. Ya que a causa de la imitación [estos géneros] se introducen fácilmente en las mentes del auditorio,

<sup>12</sup> Agradezco a los miembros permanentes del seminario de traducción de griego de la Universidad de los Andes el permiso para usar esta traducción que forma parte de una empresa más amplia en la que hemos trabajado desde hace ya tres años.

<sup>13</sup> En la modernidad hay conciencia de las otras posibles interpretaciones de la noción de catarsis (cfr., por ejemplo, Bernays (1857); sin embargo, la comprensión de la catarsis como purificación en los textos aristotélicos es seguramente una de las más populares en la Antigüedad. En especial en el círculo intelectual de Proclo esta era la lectura estándar; así lo demuestran los testimonios de Jámblico (*Myst.* 1,11), Simplicio (*in Epict.* 38, 386, 611-615) y el ya citado comentario de Olimpiodoro (*in Alc.* 1,54, 15-55,5; 1, 145, 12-146, 11).

ya que a causa de la variedad resultan dañinos para éste –puesto que como cualesquiera cosas pueden ser imitadas, el que gusta de estas imitaciones necesariamente llegará a ser como ellas–, todo lo que imita cualquier clase de caracteres es lo más impropio para la conducción de los jóvenes hacia la excelencia. Pues la virtud es simple y similar en muchos [aspectos] al dios mismo, al que decimos que la unidad conviene sobre todo. Por lo tanto, el que ha de ser semejante a éste es preciso que huya de la vida contraria a la simplicidad, de manera que será preciso también que se purifique de toda variedad. Y si esto [el ser contrario a la simplicidad] ocurre, por ser joven y moldeado fácilmente a causa de la juventud, será preciso que se aleje lo más posible de todos los hábitos que arrastran hacia la variedad.

Ahora bien, es evidente que nos apartaremos de la tragedia y la comedia por ser miméticas de todo tipo de caracteres y por asaltar acompañadas de placer a los que escuchan, para que la parte de éstas que atrae hacia aquella simpatía que arrastra la [parte del alma] dúctil no llene la vida de los niños con los males de la imitación ni, en lugar de la expiación moderada de las pasiones, produzcan una disposición mala y difícil de borrar en las almas, oscureciendo lo uno y lo simple, pero que moldea lo contrario de éstos por el gusto de las imitaciones de todo tipo (*R.* 605b). Estas creaciones literarias se dirigen hacia la parte del alma que está mayormente expuesta a las pasiones, aunque de manera diferente, a saber: la una provoca a la parte amiga del placer y suscita la risa inconveniente; la otra ejercita la parte asidua al dolor y la sumerge en los viles lamentos. Cuanto más realizan su propia función, tanto más ambas nutren nuestra parte pasional<sup>14</sup>. Más bien nosotros diremos que es necesario que el político idee algunos mecanismos de expulsión de estas pasiones, pero no de forma que se inciten las inclinaciones hacia éstas, sino, de modo que frene y repliegue los

---

<sup>14</sup> Esta es la paráfrasis de Proclo del segundo pasaje citado en este artículo: *R.* 606a-c.

movimientos de éstas adecuadamente. Entonces aquellas creaciones poéticas, que contienen desmesura además de variedad en sus provocaciones, están lejos de ser útiles para las expiaciones. Pues las expiaciones no están en los excesos, sino en las realizaciones aminoradas que tienen una pequeña semejanza con aquello de lo que son expiaciones. Por lo tanto, si no es necesario para nosotros que los que se están educando se conviertan en amantes de los lamentos y amantes de la risa, tampoco sería necesario que éstos tengan relación con las imitaciones, que hacen mucho mayores ambas pasiones (*in R.* 1, 49, 13-51, 26)<sup>15</sup>.

Pues bien, estas dos cosas han hecho que Platón no acepte la tragedia ni la comedia en una forma de gobierno correcta como dignas de ser tomadas en serio por los jóvenes: por un lado, como queda dicho, lo variado de las imitaciones en estas, por otro, lo desmedidamente conmovedor de las pasiones, las que pretende reprimir a la fuerza, y además de estas dos hay una tercera, lo indiferente con relación a los errores que ellos provocan en torno al género divino y heroico. Ciertamente, en nada se apartan de los términos que tienden a la impiedad blasfemando contra los dioses, porque atribuyen a los héroes discursos impropios de los héroes. Cosas en las que si los jóvenes pudiesen creer alimentarían la vida propia de gigantes y la apariencia impía, la que de incrementarse todo el coro de la virtud perecería: pues no quiere estar asociado con una vida impía y enardecida contra los seres superiores; pero si no pudiesen creer incluso que si las formas poéticas tuviesen algo útil, eso mismo no lo considerarían creíble por la incredulidad en torno a cosas más importantes. Pues todos estamos inclinados a prestar nuestra atención a aquellas cosas de las que ante todo desconfiamos tratándose de las que son dignas de ser tenidas en cuenta, pero no tratándose de las menos estimables. De modo que

---

<sup>15</sup> Agradezco a los miembros permanentes del seminario de traducción de griego de la Universidad de los Andes el permiso para usar esta traducción que forma parte de una empresa más amplia en la que hemos trabajado desde hace ya tres años.

ellas mismas [las formas poéticas] son excesivas necesariamente o perjudiciales para los que se educan. Y Platón, previendo esto, no facilita un coro<sup>16</sup> a los autores de tales formas poéticas, ni permite que los jóvenes las escuchen, como queda dicho, como precaución frente a estas tres cosas: la bajeza de estas opiniones, la desmesura de las pasiones y la variedad en toda forma de vida. De estas, la primera es el mal de lo que somos capaces de conocer; la segunda, el mal de lo apetitoso; y la tercera, el del alma entera.

Proclo también opone, como ha hecho la tradición, la posición platónica y la aristotélica; mas, así vistas, a esta altura ha de resultar evidente que ambos filósofos están más cerca de lo que se podría pensar. Y, por lo mismo, que Aristóteles está más lejos de la interpretación habitual. En efecto, ambos piensan que más que *trofē*, la literatura debe ser catarsis; es decir, que la función de la buena poesía y del arte correcto en general es cierta clase de purgación que allana el camino del ejercicio racional. No obstante, Platón no se quedó allí. La reevaluación de las tesis exacerbadamente cognitivas de la *República* lo lleva también a reconsiderar el poder de la mimesis poética y a tomar el riesgo de emplearla en virtud precisamente de nuestra naturaleza no plenamente racional.

Se concluye resaltando esquemáticamente tres asuntos que proponen otros caminos de indagación. En primera instancia, la mirada tradicional oculta cierta interpretación de la literatura en la que ésta es meramente ancilar con respecto de la filosofía. Ella es un mecanismo propio que se encamina a sus objetos propios, aquellas partes del alma que requieren de lo exterior, del alimento, de una nutrición. En segundo lugar, siendo las posiciones aristotélicas, y en algún sentido la del primer Platón, no hay entre ellas una verdadera oposición. Más bien, se presenta una oposición relativa a la efectividad de la catarsis. Mientras el primer Platón duda de ello, y por eso prefiere expulsar a la poesía; Aristóteles, en un espíritu más confiadamente racional, la da por sentado.

---

<sup>16</sup> Expresión que aparece en *R.* 383 c.

Finalmente, una verdadera apreciación del arte y del rol irreducible e irremplazable de la poesía podría correr de la mano de esta última interpretación platónica que reincorpora y reapropia su propio legado poético y cultural, vía una reevaluación del papel de la pasión en la naturaleza de los hombres.

## REFERENCIAS

### Fuentes

- Olympiodorus. (1956). *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. L. G. Westerink (Ed.). Amsterdam: Hakkert.
- Plato. *Leges* (1967). *Platonis opera* (Vol. 5). J. Burnet (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Plato. *Respublica* (1968). *Platonis opera* (Vol. 4). J. Burnet (Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Proclus. (1899). *In Platonis rem publicam commentarii* (2 Vols.). W. Kroll (Ed.). Leipzig: Teubner.

### Secundaria

- Barnays, J. (1857). *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*. Braslau.
- Halliwell, S. (1986). *Aristotle's Poetics*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Kamtekar, R. (1998). Imperfect Virtue. *Ancient Philosophy*, 18(2), 315-339.
- Laks, A. (2012). Una insistencia de Platón: a propósito de la "verdadera tragedia" (Leyes 817 a-d). En A. Lozano-Vásquez, *Platón y la irracionalidad* (pp. 205-222). Bogotá, D. C.: Universidad de los Andes.
- Liddle, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- Lozano-Vásquez, A. (2012). El adiestramiento del thymoeidés: el surgimiento de la conexión entre música y emoción en Platón. En A. Lozano-Vásquez, *Platón y la irracionalidad* (pp. 81-103). Bogotá, D.C.: Universidad de los Andes.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Romilly, J. (1985). *A Short History of Greek Literature*. Chicago: The University of Chicago Press.