

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA¹
Universidad de Murcia

“Acaba con la razón”. La crítica a la tragedia en el libro X de la *República* de Platón

“It destroys reason”: The Critique of Tragedy in Book X of Plato’s Republic

Recibido: 13/1/25. Aceptado: 25/4/25

“Erige como gobernante lo que
debería ser gobernado a fin de que
fuésemos mejores y más dichosos,
no peores y más desdichados.”
PLATÓN *Resp.* 606 d.

Resumen: En este trabajo se analiza la crítica de Platón a la tragedia en el libro X de la *República*. Se argumenta que la motivación última de esta crítica es de naturaleza ética y política: la tragedia griega es un influyente fenómeno cultural que fomenta el irracionalismo, pues, lejos de purgar las pasiones, las fortalece, poniendo en escena imágenes de la virtud y el vicio que están en las antípodas de la concepción de la justicia y la felicidad propuesta en la *República*.

Abstract: This paper analyses Plato’s critique of tragedy in book X of the *Republic*. It is argued that the ultimate motivation of this critique is ethical and political in nature. For him, Greek tragedy is an influential cultural phenomenon that fosters irrationalism: far from purging the passions, it strengthens them, staging images of virtue and vice that are diametrically opposed to the conception of justice and happiness proposed in the *Republic*.

¹ begonia.ramon@gmail.com. Código Orcid: 0000-0003-4591-7704.

Deseo expresar todo mi agradecimiento a los revisores anónimos de este artículo por sus valiosos comentarios.

Palabras clave: Platón, *República*, tragedia, alma, irracionalismo, justicia, felicidad.

Keywords: Plato, *Republic*, tragedy, soul, irrationalism, justice, happiness.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es examinar la crítica a la tragedia en el libro X de la *República*². El motivo principal de la crítica de Platón a la tragedia y a Homero —“primer maestro y guía” (*Resp.* 595 c) de todos “los pulidos poetas trágicos” (*ibid.*) y él mismo “el más poético y primero de los trágicos” (607 a)—³ no es tanto, a nuestro juicio, que la tragedia sea un tipo de *imitación* o representación de actos humanos (μίμησις πράξεως)⁴, como se ha sugerido a menudo en la literatura secundaria⁵, cuanto que se la ve como un influyente fenómeno cultural que fácilmente podría poner en peligro la estabilidad del régimen político propuesto en la *República*⁶. En efecto, los poetas trágicos (y también los cómicos) tienen una notable influencia en lo que toca a instaurar y derrocar regímenes políticos, especialmente en las

² Para un recorrido general por la reflexión filosófica en torno al género de la tragedia, véase Young (2013). Para un examen del tema en Platón, además del capítulo dedicado al filósofo griego en esta obra (págs. 3-20), consúltense Bares Partal (2014, 71-85); Gould (1990); Halliwell (1988 y 1996, 332-49), y Kaufmann (1968, 1-29).

³ “La tragedia es, junto con la obra de Homero, el blanco al que apunta el demoledor ataque de la *República* contra los poetas” (BARES PARTAL 2014, 73).

⁴ La tragedia “nos presenta a los hombres realizando actos forzosos o voluntarios a causa de los cuales piensan que son felices o desgraciados y en los que se encuentran ya apesadumbrados, ya satisfechos” (*Resp.* 603 c).

⁵ Sobre el papel que juega la importantísima categoría de mimesis (μίμησις) en la filosofía de Platón, véase la monografía de Palumbo (2009). La autora defiende que “solo una comprensión unitaria del fenómeno mimético —una comprensión cioè che riconosce nella *mimesis*, in tutti i casi di *mimesis*, uno *stesso* fenomeno che si ripete in contesti diversi— possa essere una sua autentica comprensione, e possa quindi cogliere l’importanza che la *mimesis* assume nella filosofia platonica, una filosofía che interpreta tutta intera la realtà sensibile e tutta intera la conoscenza di essa come casi di *mimesis*” (17). Para un análisis de los distintos usos o significados de la noción de mimesis en el marco de la *República*, véase Calvo Martínez (2007, 223-38). Otros estudios que consultar sobre este tema son: Belfiore (1984, 121-46); Dyson (1988, 42-53); Golden (1975, 118-31); la primera parte del libro de Halliwell (2002) y (2021, 27-46); Janaway (1995); Lear (2011, 195-216); Marušić (2011, 217-40); Moss (2007, 415-44); Nehamas (1982, 47-78), y Pradeau (2009).

⁶ El régimen político ideal propuesto en la *República* está constituido por tres clases sociales (guardianes perfectos, auxiliares y artesanos) distinguidas conforme a las tres clases de actividad necesarias para su conservación (gobierno, defensa y economía), aunque soldadas a su vez en una férrea unidad. Por un lado, está la clase mayoritaria formada por campesinos, artesanos y

democracias, dado su extraordinario poder para congregar a *las mayorías*, explotar sus gustos y lograr que *se identifiquen pasionalmente* con uno u otro modo de pensar y sentir gracias a sus “voces hermosas, sonoras y persuasivas” (568 c), lo cual es problemático desde una perspectiva política como la asumida por el filósofo. En este sentido, Sócrates advierte expresamente que los poetas trágicos “arrastran los regímenes políticos hacia la tiranía o la democracia” (*ibid.*); y de ahí que afirme también que “cuanto más suben hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento” (568 c-d)⁷. Y es que la concepción

siervos cuya función es producir los bienes materiales necesarios para la ciudad. A esta clase no se la educa y por tanto no se le reconoce autoridad política alguna. Por otro lado, está la clase de los militares, a la cual sí se la educa, pero con el fin de que pueda ser usada por la clase dirigente como fuerza violenta del Estado. Por último, está la clase compuesta por quienes reciben una educación que mira a dominar el método y saber dialécticos y el conocimiento de la Idea de Bien, tras haber sido formados en las ciencias matemáticas. En la *República* los filósofos son, pues, la única clase investida de autoridad política: serán ellos quienes tendrán que gobernar el Estado, de conformidad con la célebre tesis según la cual «no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos» (*Ep.* VII 326 a-b). La descripción de este modelo político, único “racional” a ojos del filósofo, se complementa en los libros VIII y parte del IX con la exposición de las formas de gobierno “irracionales”, a saber, “el tan ensalzado por el vulgo, ése de los cretenses y lacedemonios [lo que Platón llama, acuñando los términos, “timocracia” (τιμοκρατία) o “timarquía” (τιμαρχία) y que hoy calificaríamos de régimen de corte “fascista”]; el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad, la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios; sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa tiranía, que aventaja a todos los demás en calidad de cuarta y última enfermedad del Estado” (*Resp.* 544 c).

⁷ Ocurriría con la crítica a la tragedia (y a la comedia) algo parecido a lo que con la enigmática crítica a la escritura expuesta hacia el final del *Fedro*, en la cual la motivación última del filósofo parece ser también de naturaleza política. Se trata de una hipótesis hermenéutica de K. R. Popper, quien defendió que el ataque de Platón contra la escritura tendría su explicación en el efecto “democratizador” que Platón brillantemente habría advertido en el incipiente mercado del libro en Atenas (1994A, 137). Puede aducirse a favor de la tesis de Popper que no parece casualidad que Sócrates afirme con pesar que “basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no” (*Phaedr.* 275 d-e) y que lamente que el libro no sepa “hablar o callar ante quienes conviene” (276 a). En esta línea cabe recordar también el elogio en el *Timeo* de la ley egipcia que regulaba la separación de la casta de los sacerdotes del resto de estamentos (*Tim.* 24 a), y que en las *Leyes* el extranjero ateniense deplora que las obras materialistas de los primeros físicos circulen libremente por Atenas y crea conveniente proscribirlas (886 b-c). En cualquier caso, no se debería olvidar que la hipótesis de Popper no es, por así decirlo, inocente, pues es la que conviene a su interpretación de Platón como padre teórico del fascismo en Occidente hecha en *La sociedad abierta y sus enemigos*. Sea de ello lo que fuere, quedaría por pensar la motivación del género escogido por Platón para transmitirnos su pensamiento: el diálogo. ¿Quizá por ser el género más cercano al lenguaje cotidiano? ¿Quizá porque, por su misma naturaleza, impide que el lector se ahorre el esfuerzo de pensar por sí mismo? ¿Quizá porque, y ello no tendría por qué ser contradictorio con lo anteriormente apuntado, serviría para cribar entre lectores anímicamente aristocráticos y lectores vulgares? ¿Quizá, por último, porque en los campos de la filosofía y la política no bastan

del destino y la vida humana propagada por la tragedia, con su exacerbado énfasis en la emoción violenta, hace añicos el ideal de la unidad racional del alma propuesto en la *República* para acabar, o al menos mitigar, el conflicto estructural entre la razón y las pasiones que aqueja a la naturaleza humana y que hace imposible llevar una vida feliz⁸. Pensamos que ésta es la razón de más peso en el rechazo de la tragedia por parte de Platón. Por lo demás, no es casual que la vieja querella entre la filosofía y la poesía⁹, presente en la obra de Platón desde el mismo comienzo, desde la *Apología de Sócrates*, no se desarrolle sistemáticamente sino en un diálogo de naturaleza política como es la *República*. Lo hace en dos ocasiones: la primera en los libros II y III, al ocuparse de la educación de los guardianes, y la segunda al final de la obra, una vez expuesto tanto el régimen político ideal como sus desviaciones y los tipos humanos que corresponden a cada una. Como decíamos, por nuestra parte nos centraremos en esta ocasión en un análisis de la crítica a la tragedia hecha en la primera parte del libro X.

EL IDEAL PLATÓNICO DE LA UNIDAD RACIONAL DEL ALMA

El principio de más peso en la filosofía platónica es, a nuestro juicio, lo que podemos llamar el principio de “la soberanía de la razón”. En su dimensión ética, este principio consiste en el ejercicio del ideal apolíneo de autoconocimiento, el cual Platón identifica con el hábito de hacer que deseos, emociones y sentimientos se atengan en lo posible a los dictados de la razón. El bien o fin que persigue esta práctica de autocontrol racional es la ordenación

las demostraciones, adquiriendo en cambio un papel decisivo la persuasión y el acuerdo entre los interlocutores? Sobre el diálogo como género literario en Platón, pueden verse Trabattoni (2012, 105-24) y el excelente manual clásico de Untersteiner (1980, 23-32 y 59-65).

⁸ En las *Leyes* Platón llegará a decir, de forma casi provocadora, que el más bello espectáculo es la vida feliz que pone en escena su régimen político ideal: “Nosotros mismos —diríamos [dirigiéndose a los poetas trágicos]— somos, ¡oh, los mejores de los extranjeros!, autores en lo que cabe de la más bella y también de la más noble tragedia, pues todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la más hermosa y excelente vida, que es lo que decimos nosotros que es en realidad la más verdadera tragedia. Poetas, pues, sois vosotros, pero también nosotros somos autores de lo mismo y competidores y antagonistas vuestros en el más bello drama que el único que por naturaleza puede representar, según esperamos nosotros, es una ley auténtica” (*Leg.* 817 b-c).

⁹ Dirigiéndose a la tragedia y recogiendo los dardos del contraataque de algunos poetas (cuya identidad desconocemos), dice Sócrates: “Digámosle a ella, además, para que no nos acuse de dureza y rusticidad, que es ya antigua la discordia entre la filosofía y la poesía: pues hay aquello de ‘la perra aulladora que ladra a su dueño’, ‘el hombre grande en los vaniloquios de los necios’, ‘la multitud de los filósofos que dominan a Zeus’, ‘los pensadores de la sutileza por ser mendigos’ y otras mil muestras de la antigua oposición entre ellas” (*Resp.* 607 b-c).

o unificación de las partes del alma, armonización que da al ser humano la posibilidad de alcanzar la felicidad (μακαρία, εὐδαιμονία)¹⁰, bien supremo o fin último que da sentido a la existencia humana y que opera como valor más alto en la ética platónica. Veámoslo.

En el alma humana hay, según Platón, tres fuerzas psíquicas distintas¹¹. La excelencia o virtud cardinal de la justicia, a cuya definición está consagrada la *República*, es, en su dimensión ética, el orden o unidad resultante de que cada elemento del alma realice la función que le corresponde (es decir, ninguna otra más que la que le corresponde por naturaleza y educación). Del mismo modo que la ciudad “era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella aquello que le era propio” (441 d), “cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio” (441 d-e)¹². Para tratar de persuadir sobre la plausibilidad de este punto de vista, Sócrates ofrece una serie de consideraciones, de entre las cuales las que más directamente nos conciernen para nuestros propósitos son las siguientes.

Una de ellas tiene que ver con el hecho paradójico de que cuando decimos de una persona que es justa, solemos tener en mente su comportamiento frente a los demás, mientras que en el diálogo se ha definido la justicia como algo que tiene que ver con la relación que uno tiene consigo mismo. Ahora bien, lo que justifica a ojos de Platón el sentido en que se usa la palabra en el lenguaje cotidiano es la definición “etiológica” que se ha ofrecido en el diálogo, una idea que halla las raíces de los actos justos para con los demás en una cierta actividad del alma del que actúa de tal modo. Así, la raíz de los comportamientos que llamamos “justos” no es otra que la que se ha sacado a la luz en la *República*, a saber, “que cada una de las cosas que hay en él [en el individuo] hace lo suyo

¹⁰ Para felicidad Platón usa generalmente εὐδαιμονία, pero más aún μακαρία, término por el que sin duda siente predilección.

¹¹ “En el alma de cada uno”, afirma Sócrates, “hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número” (*Resp.* 441 c): la facultad racional con la que se calcula y discurre sobre el bien y el mal; la fuerza colérica, que es una facultad instrumental (ἐπίκουρος), pues *su función es ser “aliada de la razón”* (440 b), y la fuerza concupiscible, con la cual se apetece “los placeres de la comida y de la generación y otros parejos” (436 a-b). En la *República* la existencia de estas tres fuerzas psíquicas se infiere a partir de la experiencia del conflicto interno y la aplicación al mismo del principio de no contradicción, pero las premisas que operan en este punto de la psicología platónica son las mismas que justifican la partición de la ciudad en tres clases sociales: por una parte, la idea obtenida de la suma de las funciones o actividades necesarias para la vida (del individuo en un caso, de la ciudad en el otro); por otra parte, la premisa (capital para la propuesta política del diálogo) de que cada clase social, cada individuo y cada elemento del alma están constituidos por naturaleza para “hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν, 433 a). Sobre este punto, véase el excelente análisis de Nettleship (1922, 154-5).

¹² Para los términos de la definición de la justicia y de la injusticia en la última obra del filósofo, cf. *Leg.* 863 e-864 a.

propio, tanto en lo que toca a gobernar como en lo que toca a obedecer” (443 b). Esta actividad interior del alma, esta acción del individuo “sobre sí mismo y las cosas que en él hay” (443 d), es la justicia propiamente tal, y gracias a ella puede darse también la justicia en las relaciones interpersonales. Citamos el pasaje con el que culmina la búsqueda de la significación de la palabra: el ser humano es justo “cuando éste no deja que ninguna de ellas [de las facultades del alma] haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otro que pueda haber entremedio; y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de dinero, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus compromisos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado, y prudencia, al saber que la presida, y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rijan”¹³.

¹³ μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὲ πράττειν ἦδη, ἐάν τι πράττει ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σφῶζε τε καὶ συναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἀδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὐτῇ ἐπιστατοῦσαν δόξαν (*Resp.* 443 d-444 a). Para otra aplicación del principio de función específica en el análisis de la naturaleza del alma humana, cf. *Resp.* 586 e.

Por lo demás, cabe recordar que con ánimo de mostrar de forma plástica los efectos saludables de la justicia y los perjudiciales de la injusticia sobre “aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto” (*Crito* 47 d), en el libro IX Sócrates pinta una imagen del alma humana a partir de la unión de las figuras de un hombre, un león y “una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y de sacar de sí misma todas estas cosas” (*Resp.* 588 c). Con ella desea transmitir la idea de que decir que conviene actuar de forma injusta equivale a decir que al ser humano “le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre, de suerte que sea arrastrado adonde le lleve el uno o el otro de aquéllos; y asimismo no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha” (588 e-589 a). “Y, a la inversa”, agrega Sócrates, “el que sostiene la conveniencia de la justicia vendrá a decir que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior el más fuerte dentro del otro hombre y sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina, atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo” (589 a-b).

Así, pues, la excelencia del alma es resultado de la creación de un determinado orden entre sus elementos o fuerzas en conflicto. Este orden consiste en la armonización de las distintas partes del alma, la cual se da cuando cada una realiza su actividad o función propia (ἔργον). El esmerarse por crear y conservar ese orden es un bien porque dicha disposición armoniosa procura y conserva la unidad del alma, es decir, la serenidad y libertad interior necesarias para vivir una vida feliz. Esta unidad racional es unidad de emociones, unidad de propósitos, unidad de obra y palabra e incluso unidad de pensamiento¹⁴. La *República* concluye exhortando al lector a practicar “la justicia, juntamente con la inteligencia, para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses” (621 c), porque sólo de este modo podemos alcanzar la felicidad o fin objetivo, perfecto y autosuficiente de la vida humana.

En el libro IV se ofrece otra consideración en favor de esta concepción de la justicia del alma que nos concierne para nuestros fines. La estrategia argumentativa en este otro lugar, la cual ya jugaba un papel importante en el *Gorgias*, está inspirada en la teoría hipocrática de la salud y en la analogía de origen socrático entre la salud del cuerpo y la excelencia del alma. La tesis del filósofo es que la justicia y la injusticia son, respectivamente, la salud y la enfermedad del alma. A esta teoría se llega a partir de la idea de que la salud del cuerpo y del alma dependen de que se tenga lo que en las *Leyes* se llama “el buen orden (εὐνομία) arraigado en las almas” (960 d), esto es, de que se unifiquen o armonicen los deseos y pasiones con la razón mediante el hábito y la educación. El actuar con justicia o el hacerlo injustamente son cosas, afirma Sócrates, que, “en realidad,... en nada difieren de las cosas sanas ni de las enfermizas, ellas en el alma como éstas en el cuerpo. ... El producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza. ... ¿Y el producir justicia ... no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza? ... Así, pues, según se ve, la excelencia será una cierta salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma (ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια). ... ¿Y no es cierto que las buenas prácticas llevan a la consecución de la excelencia y las vergonzosas a la del vicio?” (*Resp.* 444 c-e). De esto se in-

¹⁴ Recuérdense las palabras de Sócrates ya en el *Gorgias*: “Yo creo ... que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (*Gorg.* 482 b-c).

fiere que vivir cometiendo injusticias es algo así como estar muriendo en vida; de ahí que Sócrates pueda afirmar que el actuar con justicia es un bien objetivo, esto es, algo provechoso para todo el mundo, y que si muchos no lo ven así, es por falta de una comprensión clara sobre cuál es el sentido del paso del ser humano por la vida y la seriedad de ésta.

EXAMEN DE LA TRAGEDIA EN EL LIBRO X DE LA *REPÚBLICA*

Veamos ahora cómo reverbera esta concepción de la excelencia y el vicio en el examen crítico que se hace de la tragedia en el libro X. Ciertamente es que las obras de los poetas trágicos, a diferencia de las imágenes más o menos fieles del mundo que alumbran los filósofos¹⁵, son “apariencias *enteramente* apartadas de la verdad” (εἰδῶλα ..., τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ ἀφεστῶτα, 605 c)¹⁶. Pero su problema más grave es que con ellas “el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella” (τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς χαρίζομενον, 605 b-c). Esto último es lo que lleva a Platón a querer censurarlas¹⁷. En este

¹⁵ Sobre el estatuto de mimesis de la filosofía cabe recordar que se debe al hecho de que el medio de la filosofía sea el lenguaje, tanto en el sentido de que el lenguaje es el hábitat en el que vive como en el de que es el instrumento del que la filosofía tiene que servirse forzosamente. *Pero el lenguaje tiene una naturaleza representacional*, como se demuestra brillantemente en el *Crátilo*. Por lo demás, el lenguaje es también el objeto sobre el que versa la filosofía. Sobre estos puntos véanse los ensayos de L. Palumbo recogidos en *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*.

¹⁶ “Ha de observarse que la categoría de imitación no es pasiva. Sería más preciso, como hacen muchos intérpretes de la *Poética* de Aristóteles, traducir μίμησις por representación. El alejamiento del patrón ideal abre la puerta a la creación, aleja indefectiblemente a la copia del modelo. Una imitación perfecta, por definición, no puede existir, y se confundiría con su modelo. El imitador cuenta hechos fabulosos, habla de hombres que no han existido, y que si existieron, no son como se les representa. Crea un mundo, fantasmal y vaporoso, en el que podemos penetrar y que puede sostenerse por el remoto contacto que tiene con la auténtica realidad. A este contacto, que reside en su condición de imagen, εἰκόν, le llamará Aristóteles verosimilitud, τὸ εἰκός. Lejos de estar regida por una servidumbre a la lejana realidad, el ámbito de lo verosímil permite imaginar cosas que no son, abre la puerta a la creación. A Platón le cabe el mérito inmenso de ser el primero, hasta donde podemos saber, que ha identificado este componente esencial a toda obra de arte” (BARES PARTIAL 2014, 77).

¹⁷ Citamos un texto de las *Leyes* especialmente elocuente a este respecto: “No creáis, por tanto, que jamás vamos a dejaros tan fácilmente que plantéis tablados en nuestra plaza ni que nos presentéis actores de buena voz que hablen más alto que nosotros, ni os permitiremos que os dirijáis en público a los niños y a las mujeres y al populacho entero diciendo, en relación con unas mismas prácticas, no lo mismo que nosotros, sino, por regla general, todo lo contrario. Vendríamos, pues, a estar completamente locos tanto nosotros como la totalidad de cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que ahora decís sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible y apto para ser públicamente pronunciado o no” (817 c-d). Sobre la censura en la filosofía política de Platón pueden verse, por ejemplo, Murdoch (1977) y Naddaff (2002).

sentido el examen crítico al que somete a la tragedia en el libro X de la *República* es perfectamente coherente con la reforma de la educación griega defendida en los libros II y III¹⁸, con la psicología propuesta en el libro IV¹⁹, y con la entera propuesta política hecha en el diálogo²⁰.

Ese “régimen perverso” que implantan los poetas trágicos en quienes los escuchan es el del ser humano que “se muerde” y “se devora” a sí mismo. En efecto, en la representación de la vida que hace la tragedia, el ser humano no se mantiene en todos sus actos “en un mismo pensamiento” (603 c), sino que en ellos se divide y se pone “en lucha consigo mismo” (603 d). Lejos de representar la actividad reflexiva y serena de la razón, los poetas trágicos se abandonan a la “muchacha y variada imitación” (604 e) de las emociones más violentas y multiformes. Ello responde a una razón a la vez de tipo técnico y sociológico, a saber, que “el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mayormente para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación, en efecto, les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos” (*ibid.*). Platón reprueba por consiguiente lo que enseñan los espectáculos trágicos, pues el camino de la sabiduría de la vida enseñado por Sócrates consiste en aprender a mantener los deseos y sentimientos, por dolorosos que sean, bajo el freno y dominio de la razón, así como en aprender a no enojarse ni apesadumbrarse con el destino, por malo o injusto que éste pueda llegar a ser. En este extremo, la ética platónica ofrece un tipo de fármaco o consuelo, por así decirlo, contra el sufrimiento del alma basado en el modo de pensar y sentir humano que asume las desgracias con la actitud de una sublime resignación. Lo mejor que puede hacerse es, afirma Sócrates, “guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones debe venir más prontamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor” (604 b-c). Sócrates se refiere “a la reflexión ... acerca de lo ocurrido y al colocar nuestros asuntos, como en el juego de dados, en relación con la suerte que nos ha caído, conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor, y no hacer como los niños, que, cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida y pierden el tiempo gritando, sino acostumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento

¹⁸ Sobre la concepción de la educación en Platón, véase el excelente estudio de Nettleship (1906). Para un recorrido general sobre la educación tradicional griega, véase Marrou (2004).

¹⁹ Sobre la psicología platónica, véanse, por ejemplo, Grube (1994, 189-231) y Robinson (1970).

²⁰ Sobre la filosofía política de Platón nos contentaremos con recordar dos obras clásicas: Barker (1906) y los capítulos sobre la *República*, el *Político* y las *Leyes* de Guthrie (1998 y 2000).

de lo caído y enfermo, suprimiendo con el remedio sus plañidos” (604 c-d). Además, concluye, “lo que nos lleva al recuerdo de la desgracia y a las lamentaciones, sin saciarse nunca de ellas, ¿no diremos que es irracional y perezoso y allegado de la cobardía?” (604 d)²¹. Este ideal de paz e impassibilidad del alma es uno de los elementos fundamentales de la concepción socrático-platónica de la felicidad, de esa vida vivida en “lo bello, lo justo, lo bueno” (*Pol.* 309 c), como le gusta decir a Platón, usando una expresión que le sirve para transmitir su más alta valoración. Pero, además, el discípulo de Sócrates argumenta que este orden del alma no sólo es el mejor en relación con bienes como el pudor, el respeto por uno mismo, la elegancia o la buena reputación, sino también si se quieren mirar estas cosas desde el punto de vista de un cálculo hedonista, más apegado a las debilidades humanas: una forma de vida que intente llevar a la práctica ese ideal, la cual es propia de un dios (*Leg.* 792 d), es la mejor “también porque, si quiere uno gustar de ella y no rehuirla desde joven como un fugitivo, también entonces resulta superior en aquello que todos buscamos, en el gozar más y sufrir menos a lo largo de la vida entera” (733 a)²².

Por una parte, el poeta trágico compone “cosas deleznales (φαῦλα) comparadas con la verdad” (*Resp.* 605 a), y, por otra, tiene una “relación íntima” (605 b) con las “cosas viles que en nosotros hay” (603 a) o pulsiones negativas. Por eso se hizo bien, comenta Sócrates, desterrándolo de la ciudad ideal, “pues aviva y nutre ese elemento del alma [el irritable] y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón (ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν), a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más elegantes” (605 b). Pero lo más grave de “la poesía placentera e imitativa” (607 c) aún no ha salido a la luz y es el poder hechizante que tiene no ya sobre los jóvenes, las mujeres y, en general, sobre las mayorías²³, sino incluso sobre los hombres de provecho. “Los mejores de nosotros” —rumia Sócrates—, “cuando oímos cómo Homero²⁴ o cualquier otro de los autores trágicos imita a al-

²¹ Véase, además, el pasaje *Leg.* 732 c-d, en el que se trata también sobre la importancia de guardar la compostura tanto en la adversidad como en la dicha.

²² Véase *Leg.* 733 a-734 e para el desarrollo de este extremo.

²³ La tragedia es el espectáculo preferido “de las mujeres más educadas, de los jóvenes y, podemos decir, de la multitud toda” (*Leg.* 658 d). Por su parte, los niños pequeños sienten predilección por los títeres; los niños ya mayores, por las comedias; y las personas ancianas preferirían quizá los cantos de Homero y de Hesíodo (658 c-d).

²⁴ Cabe recordar que la reforma de la educación tradicional griega que se propone en la *República* nace en parte de la aguda conciencia o sensibilidad del filósofo ateniense hacia la influencia moral que la poesía tiene sobre niños y jóvenes y en particular hacia la influencia de Homero, por el que profesa desde niño, confiesa, “un cierto cariño y reverencia” (*Resp.* 595 b). La crítica a la poesía en el libro X de la *República* arroja como conclusión que el poeta no debe gozar de autoridad alguna sobre el gobierno de los asuntos humanos. Sobre este tema puede verse Bolotin

guno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos; ... seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación” (605 c-d). “Pero cuando a nosotros mismos” —continúa confesando— “nos ocurre una desgracia, ... presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer” (605 d-e). “¿Y está bien” —se pregunta— “ese elogio, ... está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino que se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce y se le celebre?” (605 e). Que “no parece eso razonable” (*ibid.*) se muestra también, agrega Sócrates, si se examina en este otro aspecto, “pensando que aquel elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel elemento plañidero, porque lo que ve son azares extraños y no le resulta vergüenza alguna de alabar y compadecer a otro hombre que, llamándose de pro, se apesadumbra inoportunamente; antes al contrario, cree que con ello consigue él mismo aquella ganancia del placer y no consiente en ser privado de éste por su desprecio del poema entero. Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos”²⁵.

(1995, 83-94). Por lo demás, Platón era él mismo poeta y “escribió poemas, primero ditirambos, luego poesías líricas y tragedias” (Diógenes Laercio III 5). No es menester hacer mención de la genialidad poética y literaria de los *Diálogos*. No obstante, por lo que hace en particular al Platón escritor de tragedias, es conocida la anécdota de que siendo joven “iba a participar en las fiestas con una tragedia cuando oyó la voz de Sócrates delante del teatro de Dioniso y allí quemó sus versos diciendo: ‘Hefesto, ven acá, Platón ahora te necesita’” (*ibid.*). Sobre la influencia de la tradición literaria griega sobre Platón, cf. Crotty (2009) y Vicaire (1960).

²⁵ εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρύσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὃν τοιοῦτον οἶον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον: τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίσχιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν καὶ ἐαυτῷ οὐδὲν αἰσχροὺν ὃν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαίρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν, ἀλλ’ ἐκεῖνο κερδαίνειν ἡγεῖται, τὴν ἡδονήν, καὶ οὐκ ἂν δέξαιτο αὐτῆς στερηθῆναι καταφρονήσας ὅλου τοῦ ποιήματος. λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν εἰς τὰ οἰκεῖα: θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεῖν ὃν ῥάδιον ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσι κατέχειν (*Resp.* 606 a-b).

La misma crítica se cierne sobre la comedia: “Cuando te das al regocijo por oír en la representación cómica o en la conversación algo que en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa y no lo detestas por perverso, ¿no haces lo mismo que en los temas sentimentales? Pues das suelta a aquel prurito de reír que contenías en ti con la razón, temiendo pasar por chocarrero, y no te das cuenta de que, haciéndolo allí fuerte, te dejas arrastrar frecuentemente por él en el trato ordinario hasta convertirte en un farsante” (606 c)²⁶.

Por último, agrega Sócrates, “por lo que toca a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos siguen a cada una de nuestras acciones” (606 d), puede decirse que tal poesía produce los mismos efectos en nosotros, “porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados” (τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ ἀθλιωτέρων γινώμεθα, *ibid*)²⁷. Sócrates concluye de este modo que la tragedia no es de provecho ni para los regímenes políticos ni para los individuos, sino más bien algo nefasto (607 d), y por tanto afirma, apelando a la categoría ética y política de lo serio (τὸ σπουδαῖος), sumamente importante en la filosofía de Platón, que “no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria”, es decir, una actividad cultural que mire al bien o la felicidad del ser humano, “ni atendida a la verdad; antes bien, el que la escuche ha de guardarse temiendo por su propia república interior y observar lo que queda dicho acerca de la poesía” (608 a-b).

²⁶ La vehemente dureza de esta afirmación contrasta con el regocijo que al filósofo procuraban los mimos de Sofrón (cf. Diógenes Laercio III 18), así como con los muchos momentos humorísticos y de recreo que se viven en los propios *Diálogos* platónicos. Por mentar sólo un ejemplo: recuérdense los divertidos juegos verbales del *Eutidemo*. Sobre el humor en Platón, véase Prieto Pérez (2000, 7-34).

²⁷ Como se ha advertido a menudo, esta descripción de los efectos de la tragedia es muy diferente a la que hace Aristóteles. Y es que, a ojos de Platón, la tragedia, lejos de purgar las pasiones, las fortalece. Sobre este tema, véanse Ahrens Dorf (2009, 151-78); Ávila Crespo (2017, 13-30); Halliwell (1984, 49-71), y Nussbaum (1995, 469-87).

BIBLIOGRAFÍA

- AHRENSDORF, P. J. 2009, "Conclusion: Nietzsche, Plato, and Aristotle on Philosophy and Tragedy", *Greek Tragedy and Political Philosophy. Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*, Cambridge: Cambridge University Press, 151-78.
- ÁVILA CRESPO, R. 2017, "El efecto catártico y el efecto tónico de la tragedia. Nietzsche frente a Aristóteles", *Estudios Nietzsche*, 17: 13-30.
- BARES PARTAL, J. 2014, "La más verdadera tragedia: la crítica de Platón a la poesía", *Laocoonte I*, n.º 1: 71-85.
- BARKER, E. 1906, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Nueva York-Londres: G. P. Putnam's Sons-Methuen & Co.
- BELFIORE, E. 1984, "A Theory of Imitation in Plato's *Republic*", *Transactions of the American Philological Association*, 114: 121-46.
- BOLOTIN, D. 1995, "The Critique of Homer and the Homeric Heroes in Plato's *Republic*", M. PALMER y T. PANGLE (ed.), *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in Memory of Allan Bloom*, Lanham: Rowman and Littlefield, 83-94.
- CALVO MARTÍNEZ, T. 2007, "La crítica de Platón a la poesía y al arte", A. HERRERA GUEVARA (ed.), *De Animales y hombres. Studia philosophica*, Madrid: Biblioteca Nueva, 223-38.
- CROTTY, K. 2009, *The Philosopher's Song. The Poets' Influence on Plato*, Lanham-Boulder-Nueva York-Toronto-Plymouth: Lexington Books.
- DIÓGENES LAERCIO 2007, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Madrid: Alianza.
- DYSON, M. 1988, "Poetic Imitation in Plato's *Republic* 3", *Antichthon*, 22: 42-53.
- GOLDEN, L. 1975, "Plato's Concept of Mimesis", *British Journal of Aesthetics*, 15: 118-31.
- GOULD, T. 1990, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Princeton: Princeton University Press.
- GRUBE, G. M. A. 1994, *El pensamiento de Platón*, trad. de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W. K. C. 1998, *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, trad. de Á. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W. K. C. 2000, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, trad. de A. Medina González, Madrid: Gredos.
- HALLIWELL, S. 1984, "Plato and Aristotle on the Denial of Tragedy", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30: 49-71.
- HALLIWELL, S. 1988, *Plato Republic Book 10: With Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford: Aris & Phillips.

- HALLIWELL, S. 1996, "Plato's Repudiation of the Tragic", M. S. SILK (ed.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford: Clarendon Press, 332-49.
- HALLIWELL, S. 2002, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton: Princeton University Press.
- HALLIWELL, S. 2021, "The Shifting Problems of Mimesis in Plato", J. PFEFFERKORN y A. SPINELLI (ed.), *Platonic Mimesis Revisited*, Baden-Baden: Academia Verlag, 27-46.
- JANAWAY, C. 1995, *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford: Oxford University Press.
- KAUFMANN, W. 1968, "Plato: The Rival as Critic", *Tragedy and Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1-29.
- LEAR, G. R. 2011, "Mimesis and Psychological Change in *Republic* III", P. DESTRÉE y F.-G. HERRMANN (ed.), *Plato and the Poets*, Leiden y Boston: Brill, 195-216.
- MARROU, H.-I. 2004, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. de Y. Barja de Quiroga, Madrid: Akal.
- MARUŠIČ, J. 2011, "Poets and Mimesis in the *Republic*", P. DESTRÉE y F.-G. HERRMANN (ed.), *Plato and the Poets*, 217-40.
- MOSS, J. 2007, "What is Imitative Poetry and Why is it Bad?", G. R. F. FERRARI (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 415-44.
- MURDOCH, I. 1977, *The Fire and the Sun. Why Plato Banished the Artists*, Oxford: Oxford University Press.
- NADDAFF, R. A. 2002, *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press.
- NEHAMAS, A. 1982, "Plato on Imitation and Poetry in *Republic* 10", J. MORAVCSIK y P. TEMKO (ed.), *Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts*, Totowa: Rowman & Littlefield, 47-78.
- NETTLESHIP, R. L. 1906, *The Theory of Education in the Republic of Plato*, Chicago: Chicago University Press.
- NETTLESHIP, R. L. 1922, *Lectures on the Republic of Plato*, Londres: Macmillan.
- NUSSBAUM, M. C. 1995, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, trad. de Antonio Ballesteros, Madrid: Visor.
- PALUMBO, L. 2009, *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Nápoles: Loffredo.
- PALUMBO, L. 2014, *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Nápoles: Loffredo.
- Platonis Opera*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, 5 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967-1968.
- PLATÓN 1997, *República*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 3 vols, 4ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- PLATÓN 1999, *Leyes*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 3ª ed., Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PLATÓN 2003, *Diálogos*, trad. de E. Acosta Méndez *et al.*, 9 vols., Madrid: Gredos.
- PLATÓN 1970, *Cartas*, trad. de M. Toranzo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- POPPER, K. R. 1957, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de E. Loedel, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- POPPER, K. R. 1994A, “Los libros y las ideas”, *En busca de un mundo mejor*, trad. de J. Vigil Rubio, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 133-41.
- POPPER, K. R. 1994B, “Acerca de un capítulo poco conocido de la historia del Mediterráneo”, *En busca de un mundo mejor*, 142-54.
- PRADEAU, J.-F. 2009, *Platon, l'imitation de la philosophie*, París: Aubier.
- PRIETO PÉREZ, S. 2000, “Claves dramáticas del ἥθος del filósofo platónico”, *Estudios clásicos* XLII, n.º 117, Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 7-34.
- ROBINSON, T. M. 1970, *Plato's Psychology*, Toronto-Buffalo-London: Toronto University Press.
- TRABATTONI, F. 2012, “Dialogo”, P. D'ANGELO (ed.), *Forme letterarie della filosofia*, Roma: Carocci, 105-24.
- UNTERSTEINER, M. 1980, *Problemi di filologia filosofica*, Milán: Cisalpino-La Goliardica, 23-32 y 59-65.
- VICAIRE, P. 1960, *Platon. Critique littéraire*, París: Klincksieck.
- YOUNG, J. 2013, *The Philosophy of Tragedy: From Plato to Žižek*, Cambridge: Cambridge University Press.