

Edipo en *La República*: Una meditación sobre filosofía y poesía



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Antonio Marino López*

Resumen

Este trabajo explora la confrontación entre poesía y filosofía en *La República* de Platón. Para explicitar la dialéctica entre ambas, se realiza una lectura de este diálogo en constante comparación con *Edipo Rey*. El propósito fundamental es elucidar la pregunta sobre la posible eliminación de la conciencia trágica en la experiencia humana.

Palabras clave: poesía, filosofía, Platón, Sófocles, tragedia

Abstract

This essay examines the ancient quarrel between philosophy and poetry in Plato's *Republic*. In order to bring out its implicit dialectic, the dialogue is interpreted in constant reference to *Oedipus Rex*. The main point of the essay is to inquire whether it is possible and desirable to cancel tragedy from human experience.

Key words: poetry, philosophy, Plato, Sophocles, tragedy

* Profesor titular de Filosofía Griega en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México
amarinolopez@yahoo.com

I. Introducción

● Puede eliminarse la tragedia de la experiencia humana? Y, de ser posible, ¿sería benéfico? Desde la perspectiva moderna, la respuesta a ambas preguntas es necesariamente afirmativa, pues el progreso de la ciencia y la tecnología promete eliminar todo sufrimiento e intensificar y multiplicar los placeres. En esto consiste el “progreso” o “desarrollo” de las sociedades, según se pregona a diario en todo el mundo y a todas horas. Este optimismo de la razón moderna es cuestionado por los filósofos posmodernos, pero las objeciones teóricas parecen ser impotentes ante el hedonismo de la mayoría. Ninguna sociedad contemporánea duda seriamente que el progreso sea posible y deseable. Hoy por hoy predomina el dogma del progreso. Creemos poder y deber abolir todo sufrimiento. El nihilismo posmoderno parece sólo afectar a los intelectuales, pues los placeres vulgares no han perdido su atractivo para la mayoría.

Esta interpretación de nuestra situación sugiere la necesidad de inquirir si en efecto es deseable abolir las experiencias en las cuales se sustenta la visión trágica de la vida. (Dejo de lado la pregunta sobre la posibilidad de abolir el sufrimiento corpóreo, porque todo parece indicar que su erradicación o minimización mediante fármacos es inminente.) ¿Es inherente a la naturaleza humana la conciencia trágica?, o, por el contrario, ¿es tan sólo el resultado de la imperfección de la razón y del poder humano?

Emprendo esta meditación sobre la tragedia griega con la intención de elucidar las interrogantes recién expuestas. Me parece pertinente recurrir a ella porque es mediante la poesía trágica que se forma la conciencia trágica. Con esta afirmación no pretendo decir que sin poesía trágica no hay sufrimiento humano, sino que el sufrimiento por sí mismo no necesariamente engendra la conciencia trágica de la vida. No son el dolor y el sufrimiento sino su interpretación lo que produce la conciencia trágica de la vida. Es obvio, empero, que sin dolor y sufrimiento no habría bases para la conciencia trágica. Sin embargo, tan pronto distinguimos entre dolor e interpretación del dolor, se hace evidente

que la eliminación de las experiencias corpóreas del dolor no sería suficiente para la abolición de la conciencia trágica. El sufrimiento humano no es igual que el sufrimiento animal. La cuestión de fondo no es qué me duele sino qué “significa” para mí el dolor. En todo caso, ésta es la hipótesis necesaria para sustentar la noción de que la conciencia trágica no desaparecerá conforme se desarrolle la bioingeniería del dolor. Además, no se necesita ser demasiado pesimista para sospechar que la misma tecnología que logra la inhibición del dolor tiene el potencial de producirlo. El desarrollo tecnológico, sabemos de sobra, no conlleva sabiduría y sensatez en su aplicación. La conciencia trágica de la vida concierne el uso sabio del poder, sea cual fuere su magnitud. Bien podría ser el caso que, contrario al dogma dominante, el progreso científico y tecnológico incrementara las condiciones trágicas de la vida humana.

Resulta claro que sin elucidar la conciencia trágica develada por la tragedia no podemos profundizar en las preguntas que suscitan esta meditación. Aunque nos percatemos de que la conciencia trágica es una interpretación del sufrimiento, queda pendiente la cuestión de si es una interpretación necesaria. ¿Hay “naturaleza humana”? ¿La representación trágica de la naturaleza humana muestra la verdad de lo que somos? ¿Es mutable la naturaleza humana? Y, sobre todo: ¿podemos transformar la naturaleza humana conforme a nuestros propios designios?

Inicialmente, las respuestas a estas interrogantes se pueden dividir en dos grupos antagónicos: las ofrecidas por los poetas trágicos y las de los filósofos. La antigua querrela de filosofía y poesía antecede y predetermina la comprensión moderna de las mismas preguntas. La confrontación clásica se realiza en *La República* de Platón. Sócrates expulsa a los poetas trágicos de su polis justa, lo cual parecería implicar que ellos presentan una versión falsa de la naturaleza humana. Esto a su vez sugiere que la conciencia trágica de la vida es una interpretación que puede y debe ser erradicada. La polis más bella y justa no tiene conciencia trágica. Pero la expulsión de los poetas supone que Sócrates conoce mejor que ellos la naturaleza humana y por ende tiene derecho a desechar su representación de la misma. Sin embargo, *La República* también es una indagación sobre las posibilidades de la transformación del hombre mediante la educación socrática. Sócrates expulsa a los poetas de una polis cuya actualización es de lo más improbable, mas no imposible. Notemos, empero, que hay una relación estrecha entre el rechazo de la conciencia trágica y la posibilidad de la polis justa: si la condición humana es esencialmente trágica, la polis socrática es esencialmente utópica, y si no es imposible –contra natura– entonces la conciencia trágica no muestra la esencia humana.

También debemos advertir que la expulsión de los poetas puede entenderse como una decisión de política educativa: en una polis justa no es deseable que los guardianes vean obras dramáticas en las cuales se cuestionan los mitos en que se funda su educación. La poesía trágica puede ser a la vez verdadera y pedagógicamente indeseable. Sócrates no dice que los filósofos no deban estudiar poesía, pues él mismo es gran conocedor de ella. En este sentido, la querrela sería respecto a los efectos pedagógicos de la poesía y no respecto a su verdad. Pero, al aceptar esta interpretación, nos veríamos obligados a entender la presentación socrática del alma humana en *La República* como una mentira noble para demostrar que es mejor ser justo que injusto. Esta conclusión a su vez implica que en las comunidades humanas no utópicas la poesía trágica ofrece la representación verdadera de la naturaleza humana. De ser así, *La República* conduciría a la conclusión opuesta a la que su interpretación ortodoxa le atribuye: la conciencia trágica es la verdad sobre el hombre.

La República nos puede guiar para profundizar en la pregunta sobre la tragedia, la conciencia trágica y la verdad sobre la naturaleza humana. Para explicitar la dialéctica entre filosofía y poesía desplegada en este diálogo, resulta útil tener como término de referencia a la tragedia paradigmática: *Edipo Rey*. Preguntando qué es lo que resultaría subversivo para los guardianes que vieran esta obra, obtendremos por lo menos un esbozo de la conciencia trágica que Sócrates pretende evitar que ellos desarrollen. Otra manera de expresar eso es que aquello que la poesía trágica puede desordenar o subvertir en el alma de los guardianes es lo mismo que la educación socrática no puede controlar. Su examen puede elucidar ese reducto de la naturaleza humana en el cual finca su poder la poesía trágica, y al mostrarlo da origen a la conciencia trágica.

Aparte de la objeción específica a la poesía trágica, en *La República* también se propone la censura de la poesía homérica, pues se considera necesario omitir toda representación de los dioses que los muestre como sujetos a pasiones humanas. Más adelante examinaré con detalle las implicaciones de esta purificación, pero de manera inicial se puede advertir que la representación de los dioses como constantemente virtuosos apunta ya hacia una falsificación fundamental en la representación poética de la experiencia humana. Los guardianes no deberán tener noticia de la posibilidad del vicio. Su inocencia debe ser absoluta. Pero la poesía purificada por Sócrates no se limita a excluir escenas impúdicas o vergonzosas, pues la catarsis cala más a fondo: la poesía oficial no puede ser ambigua o ambivalente. Los héroes serán presentados como puramente buenos y los villanos como puramente malos. Esto es indispensable si los guardianes deberán ser puramente buenos. Este simplismo moral es en esencia antagónico a la complejidad ética de la poesía trágica.

Otro de los requisitos fundamentales para la educación de los guardianes es la eliminación de lo privado: ellos vivirán sin propiedad privada, con mujeres e hijos en común, habitando en casas sin cerraduras. Toda su vida debe ser perfectamente pública. Aunque en la superficie esta propuesta sólo parece indicar la necesidad de una alteración de la costumbre o *nomos*, pensándola con más detenimiento nos percatamos de que se trata de una hipótesis sobre la naturaleza del hombre en cuanto individuo. ¿En qué grado se puede minimizar o cancelar su individualidad? Esta pregunta remite a otra aún más difícil: ¿Se puede manipular en su totalidad el Eros humano para subordinarlo a las necesidades de la sociedad? Como se verá después, la educación de los guardianes supone que sí, la poesía trágica muestra que no.

La oposición entre filosofía y poesía en *La República* también se da en la comprensión del poder y la naturaleza de los dioses. Esta antítesis se puede expresar con la frase griega usada por Sócrates: *theos anaitios*: “el dios no es responsable” de todo cuanto hace y le acontece al hombre. Sólo es responsable de lo bueno. En la poesía trágica se exhibe de forma constante la dificultad de aceptar este principio. Al pensarlo en relación con *Edipo Rey* se verá con mayor claridad que la superficie piadosa de postular que el dios sólo puede ser bueno oculta la impiedad del filósofo.

La oposición más radical entre filosofía y poesía versa sobre la posibilidad y poder de la sapiencia humana. Teniendo presente el argumento central de *La República* comprendemos mejor la índole de esta oposición. En este diálogo se muestra que la comprensión ortodoxa de la justicia, simbolizada por Céfalos, no resiste la crítica filosófica: rendir culto a los dioses no es suficiente para ser justo, pues somos nosotros quienes hemos de decidir qué acciones realizamos cuando pretendemos proceder con justicia. Asimismo, la comprensión política de la justicia (beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos) resulta endeble, porque distinguir amigos de enemigos y saber en qué consiste beneficiarlos requiere una sapiencia que no se limita a seguir las leyes y costumbres de la comunidad. En consecuencia, actuar con justicia infalible sólo es posible para el sabio que conoce de manera absoluta qué es el bien. De ahí que la polis perfectamente justa sólo sea factible si la gobierna el filósofo-rey. Aunque Sócrates es muy cuidadoso en mostrar que la unión de sabiduría y poder es muy improbable, insiste en que no es contrario a la naturaleza humana. Esto implica que, en principio, supone que en las condiciones idóneas la razón puede determinar a la praxis. En *Edipo Rey* se exhibe lo opuesto a todas estas tesis socráticas.

Por último, la crítica de la poesía realizada en *La República* se finca en la famosa acusación de que todo poema es imitación y se encuentra tres veces alejado

de la idea original. Esta acusación tiene como base la ontología y epistemologías asociadas con la “línea dividida” y la separación de lo inteligible de lo sensible, lo atemporal de lo temporal. Explorar a fondo esta oposición sobrepasa mis intenciones en esta meditación. Por ahora me propongo destacar una de las diferencias implícitas en la comprensión de la mimesis en el contexto de este diálogo. Al pensar la imagen como imitación o *eikon* de la idea, se postula que la imagen es perfectamente inteligible para quien la produce, pues así como cada mesa que construye el carpintero muestra que él conoce la idea de mesa, se supone que cada poema que produce el poeta es resultado de su dominio de la técnica y expresa con exactitud lo que él pensó poner en su poema. En consecuencia, si nos presenta a un personaje injusto, esto implica que sabe qué es la justicia, y si el injusto es presentado como hombre feliz, también supone que el poeta sabe que injusticia y felicidad pueden ir de la mano. La doctrina de *La República* también implica que la ambigüedad de la poesía sólo se debe a la insuficiencia de la sabiduría del poeta. El buen poeta produce poemas transparentes y unívocos. Este requisito puede aplicarse sólo a la poesía didáctica o extenderse a toda la poesía. Sócrates nos deja la tarea de decidir al respecto.

A continuación examinaré con más detalle cada uno de los puntos recién esbozados.

II. Los guardianes y Edipo

La educación de los guardianes de la polis justa tiene dos finalidades básicas: formar hombres y mujeres con gran capacidad militar para defender a su propia polis y erradicar de sus almas todo cuanto podría moverlos a usar su poder para someter a sus conciudadanos y usufructuar la polis para provecho propio e individual. Podemos preguntar si los guardianes educados por Sócrates ya no podrían ser injustos porque carecen de las pasiones que los moverían a ello, o su educación es tan perfecta que pueden resistir todas las tentaciones. En el primer caso, se trataría de autómatas subhumanos y, por consiguiente, la poesía ya no podría afectarlos. Más bien se trata de una mezcla de formación rigurosa y medio ambiente propicio. La vida comunitaria de los guardianes, su absoluta falta de privacidad, indica que no sólo sería improbable que tuvieran pasiones individuales sino que, en el remoto caso de que las experimentaran en la intimidad de sus corazones, no podrían manifestarlas en público. (Cabe señalar que cuando Sócrates describe la degeneración de la polis justa en el Libro VIII, ubica el origen en la aparición oculta de pasiones privadas entre los guardianes.) Recordemos

además que, en aras de evitar el fortalecimiento de cualquier pasión privada, los guardianes tienen todo en común: mujeres, padres e hijos, y no pueden tener propiedades.

Si pensamos ahora en *Edipo Rey*, se advierte de inmediato la dificultad que confrontan los educadores de los guardianes respecto a estos puntos. En primer lugar, el guardián debe distinguir amigos de enemigos conforme a la ortodoxia de su polis. En su obra, Sófocles indica una dificultad fundamental al presentar a un hombre que ignora cuál es su patria verdadera y quiénes son sus padres. Aunque en la superficie ésta parece ser una consecuencia del destino especial de Edipo, la dificultad es más profunda: la naturaleza humana es tal que nunca tenemos certeza absoluta de que nuestros padres efectivamente lo sean. Tenemos confianza en la opinión de que quienes dicen ser nuestros padres en efecto lo son. Esto sugeriría que se puede inculcar a los guardianes para que llamen “padres” a quienes la ley les mande. Sin embargo, es evidente que nadie puede creer que todos los adultos entre ciertas edades son sus padres y madres. Este extremo de comunismo por fuerza despertaría entre los guardianes el deseo de saber quiénes son sus verdaderos padres, deseo distintivo de Edipo.

Por otra parte, una de las bases de la tragedia de Sófocles se constituye en torno a la oposición entre lo bello y lo vergonzoso. La trama de *Edipo Rey* se puede entender como la aparición en público de lo vergonzoso. El afán de saber de Edipo tiene por consecuencia esta develación. Lo vergonzoso en esencia es el incesto. Pero la educación de los guardianes necesariamente ha de relajar la prohibición del incesto, pues éste sólo es claro cuando se sabe quiénes forman la familia. Abolida la familia, el incesto se convierte en asunto de reglas para la eugenesia. Esto implica que en *La República* se pretende que lo vergonzoso del incesto es mera convención. Edipo no experimentaría tanto horror en la polis perfecta. Interpretar la oposición entre *to kalon* y *to aischron*, lo bello y lo vergonzoso, como relativo a las leyes de la polis, erradicaría una de las bases más importantes de la conciencia trágica expuesta por Edipo. Si el incesto no viola ninguna ley divina, el horror de Edipo es atenuado.

La obra de Sófocles también muestra que la virtud del individuo no garantiza la excelencia de sus actos. Los guardianes reciben la más perfecta educación de sus pasiones para el bien de su polis, pero nada garantiza la perfección de su juicio. Las mejores intenciones pueden propiciar las peores acciones. Sócrates está consciente de esta dificultad y por lo mismo imagina que sus guardianes serán perfectamente obedientes y harán lo que los filósofos-reyes les ordenen. *Edipo Rey* muestra con gran profundidad cómo las acciones de Edipo son en esencia ambiguas: todo cuanto hace tiene un sentido para él y otro en el contexto

total de su destino. Edipo piensa que es el guardián perfecto de Tebas, cuando en verdad es su destructor. La obediencia sólo es buena cuando acata lo que un sabio genuino ordena. Pero ¿cómo podrían saber los guardianes si Edipo es sabio genuino? Los ancianos de Tebas confiaban en su sapiencia. La tragedia de Sófocles nos enseña a dudar de la eficacia de la sabiduría humana y con ello se desarrolla la conciencia trágica de la vida. Es claro que los guardianes de la polis justa no deberían tener conciencia trágica, pero para lograr tal fin tendrían que ser obedientes a ciegas y jamás equivocarse. Sin duda para ellos sería inadmisibles ver *Edipo Rey*.

III. Edipo y el *theos anaitios*

Conforme a la teología ortodoxa de la polis justa, la verdadera piedad es la que se tiene hacia un dios perfectamente justo y bueno. Pensar que el dios pueda incurrir en injusticias y dañar a los hombres es negarle su perfección. De ahí el *theos anaitios*, el dios no es responsable de los actos humanos. En su nuevo Olimpo, Sócrates no admite a los dioses demasiado humanos de Homero y Hesíodo. Nada de Zeus lujurioso ni Hera vengativa. Los nuevos dioses en realidad tienen poco que hacer en el mundo humano, pues el hombre virtuoso sabe que apegándose a la ley de la polis justa es como propiamente los complace y les rinde el culto que merecen. No hay misterio en su religión: el Olimpo es perfectamente racional. En contraposición, los dioses de la tragedia griega son indiscifrables. Recordemos el inicio del "Himno a Zeus" del *Agamenón* de Esquilo para resaltar la diferencia: "Zeus, sea lo que fuere, si ser llamado por este nombre le complace, con éste lo invoco..." (160-162). Para la conciencia trágica, el dios es tan misterioso que no se atreve ni siquiera a suponer que sea propio llamarlo "Zeus". La conciencia humana representada por las obras trágicas se ubica en el extremo opuesto, pues para ella es indudable que Zeus es *aitios*: origen y causa del acontecer humano. El politeísmo griego, con sus dioses conflictivos, sugiere, mínimamente, el reconocimiento de la ambigüedad de los orígenes del actuar humano. Zeus parece no ser omnipotente, pues otros dioses obstaculizan sus planes. La piedad del filósofo remite a la claridad de las ideas, mientras que la del dramaturgo trágico destaca la incertidumbre e impenetrabilidad de los designios del dios. El temor y la compasión que experimentamos al ver *Edipo Rey* tiene su origen en la develación del misterio que enmarca a la acción humana. Si los dioses imponen un destino tan aciago en alguien tan noble y sabio como Edipo, ¿qué esperanzas tenemos los impíos e ignorantes?

En el Olimpo purificado no hay dioses. La piedad perfecta de Sócrates oculta su ateísmo. La poesía trágica, por el contrario, se fundamenta en la piedad de la conciencia religiosa. Sócrates, en efecto, no creía en los dioses de Atenas.

IV. Edipo y el filósofo-rey

En el centro dramático de *La República* (Libro VI, 506d-507a), Sócrates intenta dialogar con Glaucón sobre la idea del bien en sí, pero como él no lo puede seguir, le ofrece una imagen más al alcance de su entendimiento. Esta imagen es la famosa *línea dividida*. No pretendo entrar en los detalles de este complejo pasaje, pues no es necesario para los propósitos de esta meditación. Para efectos de esta reflexión es suficiente notar que la idea del bien es la verdadera *aitia* del conocimiento y de la acción humana. Así como el sol ilumina el ámbito de lo visible y lo hace posible, la idea del bien rige el ámbito de lo inteligible y lo hace factible. De esta manera se indica que el fundamento de la autoridad del filósofo-rey se encuentra en la contemplación de la ideal del bien. La visión teórica posibilita y justifica la praxis radicalmente revolucionaria. (No debe olvidarse que la polis perfecta requiere la revolución más radical imaginable de cualquiera de los regímenes históricos.) El filósofo ha contemplado la idea del bien y, por consiguiente, en principio, tiene el conocimiento necesario para actuar con justicia. La idea de justicia, explicada en el Libro IV del diálogo, es que cada quien actúe conforme a su naturaleza. Por tanto, el filósofo-rey debe tener un conocimiento completo y exhaustivo de la naturaleza humana y sus manifestaciones, pues sólo así puede asignar cada cual a su estamento correspondiente y educar de modo adecuado a sus súbditos. Sus almas de cobre, plata u oro simbolizan a grandes rasgos las divisiones naturales de la polis justa. Ésta sólo perdura mientras el orden político y la jerarquía de las almas coincidan. Su destrucción se inicia cuando llega a ser rey alguien que no es filósofo genuino, pues que el no filósofo tenga poder absoluto es la violación más grave del principio de justicia.

En el célebre pasaje de la caverna, al inicio del Libro VII, Sócrates describe la salida y el regreso del filósofo. Tras haber contemplado la idea del bien, el filósofo tiene la obligación de regresar a la polis justa, pero no está obligado a regresar a ninguna de las injustas. En todo caso, cuando acaba de reingresar en la caverna, el filósofo tendrá dificultades en distinguir y juzgar los asuntos de la polis; pero, conforme sus ojos se acostumbran a la penumbra, él tendrá mejor juicio que cualquiera que no haya salido de la caverna. Si regresa a una polis injusta, y pretende tener injerencia en los asuntos de su comunidad, el filósofo será

ridiculizado, martirizado y asesinado. Sólo en la polis justa el filósofo cuenta con la ayuda de los fieles guardianes que lo protegen contra la incredulidad e ira de los otros cavernícolas. En cuanto alegoría de la relación entre teoría y praxis, el pasaje de la caverna es suficientemente claro respecto a la imposibilidad de que el filósofo gobierne, y de hecho justifica su abstención de toda actividad política. Pero si bien este pasaje enseña la dificultad de la aplicación de los conocimientos teóricos a la conducta del hombre, no pone en duda que en efecto se pueda alcanzar y poseer el conocimiento del bien. El filósofo es posible, aunque el filósofo-rey sea improbable.

Las enseñanzas de Sófocles en *Edipo Rey* son radicalmente antitéticas a las de Sócrates. En el aterrador diálogo entre Edipo y el profeta Teresias (300-461) se presenta lo que podríamos llamar la *caverna trágica*. En ella el ciego es quien sabe la verdad y el supuesto sabio quien vive en la más profunda ignorancia. Edipo piensa que gracias a su sabiduría es rey de Tebas. Teresias le insinúa que todas sus luces son oscuridad, pues en verdad no sabe ni quién es él mismo. Para la conciencia trágica, la verdad no es liberadora. Teresias dice: “¡Ay, ay, saber, qué terrible es cuando no beneficia al sabio!” (316-317). El sabio no habla, pues no hay poder humano que cambie el destino. No existe polis justa en la cual las palabras de Teresias sean bien acogidas. Pero esto importa poco, pues la destrucción o salvación de la polis no depende de la praxis. Los actos del más sabio y justo, del salvador putativo de la patria, pueden ser los que la destruyen. Lo sabio es ser piadoso: no confiar en la propia sabiduría.

V. Univocidad y polivocidad del poema trágico

En el libro final de *La República*, Sócrates concentra la atención en la crítica de la poesía y la necesidad de expulsar a los poetas trágicos, empezando por Homero y terminando por Eurípides. Las acusaciones específicas en contra de la tragedia son: que es aliada de la tiranía y la democracia (los dos peores regímenes en la escala socrática); que propicia la corrupción de la población porque le permite disfrutar la contemplación de imitaciones de actos ilegales y vergonzosos; y que impide la educación filosófica porque propicia la experiencia del placer presentando imitaciones de lo más bajo de la naturaleza humana. La poesía trágica afianza las cadenas que mantienen a los hombres prisioneros en la caverna.

Examinar cada uno de estos cargos con el debido cuidado requeriría un estudio mucho más extenso del que en esta ocasión realizo. Por ahora concentro

la atención en un aspecto implícito en las críticas de la tragedia: Sócrates muestra su argumento como si no supiese que las grandes obras poéticas presentan una imagen mucho más compleja y profunda del hombre de lo que él pretende aquí que es el caso. Habla como si fuese un moralista puritano. Pero quien haya estudiado a Homero, Esquilo o Sófocles con algo de cuidado, sabe a la perfección que sus obras no son tan unívocas y sencillas como Sócrates parece verlas. Un examen somero de *Edipo Rey* es suficiente para sustentar esta objeción.

Ya hemos visto que, si la objeción de Sócrates se entiende respecto a los guardianes de la polis justa, tendríamos que concederle la razón. Pero la invectiva contra la poesía trágica parece incluir sus efectos en el caso de los ciudadanos de los regímenes imperfectos, sobre todo de la democracia y la tiranía. De hecho, Sócrates sugiere que el prestigio de la poesía trágica es nulo en la polis perfectamente justa y máximo en las tiranías, es decir, en los regímenes más injustos. Pero ¿hay algo en *Edipo Rey* que corrobore estos cargos?

Es difícil ver en qué sentido la tragedia de Edipo resultaría ser buena propaganda para las tiranías. En el nivel más superficial de la trama, la obra presenta a un rey cuya grandeza se derrumba de manera estrepitosa. El mensaje parecería ser el opuesto, pues habiendo presenciado la misteriosa fuerza de los dioses, ¿quién deduciría de ello que la vida del tirano es la más feliz y deseable? Desde una perspectiva algo más profunda, el espectador de Edipo no puede pasar por alto la complejidad del juicio moral que su tragedia solicita. Necesitamos desem-brollar cuestiones tan difíciles como la diferencia entre los actos voluntarios y los involuntarios, la importancia del carácter en la determinación de la acción, la relación entre conocimiento y comportamiento, los límites del poder de la razón y la determinación de la responsabilidad y la culpa. En fin, la interpretación de la obra de Sófocles nos obliga a reflexionar sobre la totalidad de la comprensión moral de la vida. Su mensaje es todo menos unívoco.

Hay, empero, dos objeciones que Sócrates podría levantar en contra de esta defensa de la tragedia. La primera es que la conciencia trágica puede propiciar tanto la piedad como la *hybris*, y en ese sentido ser una alabanza de la tiranía. Esto se comprende mejor si se le relaciona con la doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder. La conciencia trágica es aneja al nihilismo: la oscuridad del bien propicia que lleguemos a la conclusión de que todo está permitido. El tirano vive conforme a este principio. La segunda crítica que puede hacer Sócrates es que la conciencia trágica se obnubila con el hedonismo vulgar, y los regímenes democráticos y tiránicos son propicios para su florecimiento. Ambos cuestionamientos suponen que la filosofía es posible.

VI. Conclusiones

Esta meditación sobre la antigua querrela entre filosofía y poesía se originó en el deseo de elucidar la pregunta sobre la naturaleza humana y la conciencia trágica. Veo mejor ahora que la conciencia trágica sólo es posible con la presencia de la divinidad, pero se encuentra amenazada tanto por una piedad demasiado cerrada a la posibilidad de la filosofía, como por una impiedad demasiado confiada en el poder de la razón. La expulsión de los poetas trágicos es el símbolo de la *hybris* racionalista; la admiración indiscriminada de lo trágico es propia de tiranos y esclavos. Platón nos ayuda a pensar cómo evitar ambos excesos.