

UNA MIRADA A LA NOCIÓN DE *POLIS* DESDE LA OBRA TRÁGICA: *EDIPO*
REY DE SÓFOCLES

CRISTIAN GIOVANNI ROMERO CONTRERAS

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2012

UNA MIRADA A LA NOCIÓN DE *POLIS* DESDE LA OBRA TRÁGICA: *EDIPO
REY* DE SÓFOCLES

CRISTIAN GIOVANNI ROMERO CONTRERAS

Código: 2051062

Trabajo de grado para optar el título de Filósofo

Director

MARIO PALENCIA SILVA

Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de
Santander

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2012

*Para papá y para mamá,
porque nos han enseñado que nunca
hay que desistir a la promesa de un sueño,
aunque el camino se vea oscuro.*

AGRADECIMIENTOS

Primero, a mis padres y a mis hermanas, porque gracias a ellos y a ese fuerte núcleo que hemos formado durante años, he aprendido a mantenerme firme en la realización de mis sueños y anhelos.

Al director de este proyecto, el profesor Mario Palencia Silva, no sólo por la paciencia que tuvo en este tiempo de trabajo, sino por haberme enseñado durante estos años de universidad a encontrar un camino distinto para entender la filosofía e intentar hacer filosofía desde la literatura. Además, por sus grandes enseñanzas y anécdotas que se han convertido en un modo distinto de interpretar el mundo.

A los profesores, Alonso Silva, Pedro García, Francisco de Lara, y a la profesora Judith Nieto, porque gracias a sus grandes cursos y seminarios, pude entender el real camino que implica el querer ser y pretender ser un filósofo.

A Sandra Díaz, mi primera instructora en este camino largo de ser filósofo, porque fue ella, quien al principio de todo, me acompañó y se convirtió en mi bastón para mantenerme firme y no desistir de este gran proyecto.

A mí querida Diana, por ser ella quien incondicionalmente me ha acompañado y ha estado a mi lado en esta última etapa de la carrera, que por ciertas circunstancias se ha tornado un poco difícil.

Y, finalmente, para cumplir una promesa, a mi amiga Diana Aramendiz, quien todos estos años ha sido siempre para mí alguien que me ha acompañado en los mejores momentos de esta carrera, pero sobre todo ha estado ahí, apoyándome, en aquellos días que han sido complicados.

RESUMEN

Título: UNA MIRADA A LA NOCIÓN DE *POLIS* DESDE LA OBRA TRÁGICA: *EDIPO REY* DE SÓFOCLES.*

Autor: CRISTIAN GIOVANNI ROMERO CONTRERAS.**

Palabras Clave: *POLIS*, *POLITÉS*, *POLITEIA*, VIRTUD, MONARQUÍA.

Al realizar una lectura al *Edipo Rey* de Sófocles, se encuentra en ella, a parte de esa grandeza del sentimiento trágico que es inherente a la obra y que logra producirnos las más profundas sensaciones, también un reflejo del pensamiento y el ideal político de su época. Es una obra que no solamente representa las desgracias más terribles que caen sobre un hombre noble y su linaje, sino que a su vez, representa un modelo de gobierno de la *polis*: la monarquía, con su respectivo modelo de gobernante para este régimen. Ahora bien, la pregunta es: ¿este modelo de gobierno y de gobernante, representa el modelo de gobierno ideal para la *polis* griega, e igualmente, se corresponde con el pensamiento teórico de ese tiempo?

Al analizar el pensamiento político de dos de los referentes filosóficos más importantes de la Grecia clásica: Platón y Aristóteles, se responde no sólo que este modelo de gobierno monárquico se hace, según ellos, el más preferible para la *polis*, sino que también, se puede establecer que existía en aquella época un pensamiento político común, que lograba así, poner en acuerdo con respecto a estas ideas, el pensamiento filosófico y el pensamiento poético que era tan discrepante en ese entonces. Pero, ¿se podría decir que era sostenible este modelo de gobierno en la *polis*?, o simplemente los ideales políticos y filosóficos no dejaban de ser más que eso, ideas que pasaban a convertirse solamente en utopías.

* Trabajo de Grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Mario Palencia Silva.

ABSTRACT

Title: A GLANCE AT THE NOTION OF POLIS FROM THE TRAGIC MASTERPIECE: EDIPO REY BY SOPHOCLES.*

Author: CRISTIAN GIOVANNI ROMERO CONTRERAS.**

Keywords: *POLIS, POLITÉS, POLITEIA, VIRTUE, MONARCHY.*

When it is performed a reading of Edipo Rey by Sophocles, it is found part of the greatness of the tragic feeling that is inherent in the piece, which can produce the deepest sensations in its readers, as well, there is also a reflection on the thought and the political archetypes at that time. This work not only shows the fearsome misfortunes over a nobleman and his lineage, but it also represents a Polis government model: monarchy with its respective leader for the system. However, the question is: Does this kind of government and leader represent the perfect way of government to the Greek Polis? and Does it belong to the theoretical thought of those days?

When it is analyzed the political thoughts of two of the most distinguished philosophers of the classical Greece: Plato and Aristotle, not only is it established this sort of monarchical government better to the Polis according to them, but it can also set up the affinity referring to political principles in that time, it means, they could reach an agreement on philosophical and poetic thoughts, which were the most dissenting in those days. Although, Was supportable this model of government? or the political and philosophical ideals were just more notions that passed to turn into utopias.

* Paper of graduation

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: Mario Palencia Silva

CONTENIDO

Introducción	10
Capítulo I: <i>Edipo Rey</i> y el sistema de gobierno monárquico de la <i>polis</i>	13
1. Análisis de los hechos de la obra	18
2. La <i>polis</i> que gira en torno al rey	25
3. <i>Edipo Rey</i> y el sistema monárquico: Conclusiones	32
Capítulo II: <i>La República</i> de Platón	35
1. Monarquía: El gobierno del rey filósofo	37
2. Edipo, el gobernante que se asemeja al rey filósofo	47
3. Monarquía, el gobierno del rey filósofo: Conclusiones	52
Capítulo III: La <i>Política</i> de Aristóteles	54
1. Monarquía, el régimen primero y más divino	56
2. <i>Edipo Rey</i> , un modelo de la monarquía absoluta de Aristóteles	64
3. La <i>Política</i> y la monarquía absoluta de Aristóteles: Conclusiones	68
Conclusiones	70
Bibliografía	73

INTRODUCCIÓN

Es innegable que los más grandes ideales de la cultura griega se han convertido en toda una tradición y una herencia para los ideales de todo el mundo occidental, por lo que hablar y discutir hoy acerca de la Grecia antigua, luego de más de dos mil años, después de la disolución y caída de la más alta grandeza a la que llegó el mundo helénico; y que éste es un hecho que no ha de hacerse extraño. A su vez, una de las más grandes herencias que se ha recibido de esa Grecia clásica, es su poesía y su gran desarrollo literario. Eran varios los estilos de poesía que crearon los griegos: como la poesía lírica, la poesía épica, la poesía trágica, entre otras. Y, precisamente, esa poesía trágica es una de las más renombradas y elogiadas (si no la más) durante lo que ha sido la posteridad del mundo griego clásico, y ello, no sólo por su gran desarrollo artístico, teatral,¹ actoral, musical, etc., sino también por el gran contenido que envolvían los argumentos de dichas obras, que más que nada buscaban representar diferentes estados de la condición del hombre y todo aquello que refería al entorno de ese ser hombre de la época. Así, dado que es natural en el ser humano el deseo de conocer cuál es su origen, y ya que son los antiguos griegos un fundamento esencial de lo que hoy son el pensamiento y la cultura del mundo occidental, se hace necesario entonces, para todo el mundo de occidente, intentar, desde la poesía trágica, conocer caracteres propios de ese mundo viral que era la Grecia clásica, porque desde ella se pueden encontrar las grandes expresiones del pensamiento, las costumbres, las tradiciones, la cultura, y demás aspectos de la vida cotidiana de la antigua Hélade.

¹ Es de recordar que en la Grecia antigua, la poesía trágica era una creación artística hecha para ser representada como obra teatral en el ágora.

De este modo, este trabajo trata de seguir ese modelo de investigación acerca de los griegos; y, por tanto, se propone, a partir de una de las pocas obras trágicas conservadas de la época (aunque quizá también es la más exaltada, tanto por su perfección poética y sus elementos formales, propios de la tragedia, como por el contenido que envuelve al argumento de la misma, la cual representa aspectos profundos del hombre), tratar de dilucidar mejor lo que era y significaba para los griegos esa noción, fundamental para la comprensión de sus instituciones, que llamaban la *polis*. Y la obra a la que se refiere, no es otra que *Edipo Rey*, del poeta Sófocles, la cual fue representada por vez primera al parecer hacia el 430 a.n.e.; con cuyo estudio se verá mejor cómo la idea que se tiene acerca de la *polis*, *ciudad* —que es como se traduce literalmente—, va para los griegos, mucho más allá, pues no simplemente designaba el espacio territorial determinado en donde habita un cierto grupo de personas con unas tradiciones, costumbres y pensamientos en común, sino que también, *polis* significaba para el griego, todo lo que representaba esa vida en común y esa necesidad natural de tener que formarse y desarrollarse dentro de una sociedad, para hacerla mejor; e igualmente, todos y cada uno de los aspectos que se derivan de esa vida en sociedad, o en comunidad de un individuo con otros.

Pero, este texto no se dirige a tratar de dar una noción general acerca de lo que era la *polis* griega, ya que esto sería un tema de investigación bastante amplio, sino que se enfoca particularmente a hablar de un tema específico, propio de la *polis* griega: el sistema de gobierno, o como también lo llama Aristóteles, el régimen constitucional, mirando especialmente el modelo de sistema de gobierno que se aprecia desde el *Edipo Rey* y cómo se concebía ese régimen dentro de la *polis*, apoyando finalmente esas ideas, a partir de las teorías que se conservan de dos de los más grandes pensadores de la época, como lo eran Platón y el ya citado Aristóteles. Bien pareciera, por todo lo anterior, que la propuesta es clara y

bastante específica, así que ahora sólo cabe esperar que el texto la desarrolle plenamente, y que éste no se salga del círculo delimitado.

Así, en el primer capítulo se llevará a cabo la lectura de la pieza trágica: *Edipo Rey*, analizando el modelo de gobierno que se presenta desde ella; de qué manera se define ese modelo y cuáles son las características más importantes del tipo de gobernante que le corresponde. En el segundo capítulo se analizará, desde la obra filosófica: *La República* de Platón, cómo expone este pensador en qué consiste el sistema de gobierno monárquico en la *polis*, sus consideraciones acerca del rey filósofo, como ideal de gobernante y de buena conducción de los asuntos de la *polis* (*sofocracia*), y las relaciones que se establecen entre estas ideas y las concebidas desde la obra trágica de *Edipo Rey*. Y, finalmente, en el tercer capítulo, se analizarán las ideas sobre monarquía absoluta que expone Aristóteles en su obra *Política*; sus concepciones sobre el monarca virtuoso, que se corresponden con las del rey filósofo de Platón, e igualmente, se mirarán las relaciones encontradas entre estas ideas de Aristóteles y las señaladas desde el *Edipo Rey*.

CAPÍTULO I

EDIPO REY, Y EL SISTEMA DE GOBIERNO MONÁRQUICO DE LA *POLIS*

Antes de comenzar a analizar la pieza trágica de Sófocles, *Edipo Rey*, es necesario, primero que todo, entender lo que significaba, para los griegos, el concepto de *polis*. Para comenzar, hay que recordar, que el concepto de *polis* se nos ha traducido como ciudad-estado. Si tomamos como referente la obra *Los Griegos* de H.D.F Kitto², éste nos dice que dicha traducción es un modo errado de entender la *polis*, ya que en la Grecia antigua, la *polis* no se parecía mucho a una ciudad y era mucho más que un Estado³. Por tanto, al igual que muchos otros términos griegos antiguos, para la palabra *polis* no existe una adecuada traducción a nuestros lenguajes modernos y menos todavía para nuestra lengua española. Por lo que se hace necesario tratar de conservar el término en su lengua natural y de entenderlo por sí mismo. Así, en este trabajo se utilizará siempre el concepto como tal, sin necesidad de traducirlo a ningún término moderno. Pero, ¿si la traducción ciudad-estado está errada, qué es lo que realmente se puede entender por *polis*? Kitto, ahonda en una investigación para tratar de descifrar su sentido. Lo primero que nos dice, es que tras el fin de la llamada Edad Oscura o Edad Media Griega⁴, las ciudades más relevantes de la antigua Grecia que vivían bajo una

² Véase: KITTO, HUMPHREY DAVY FINDLEY (1966). *Los griegos*. Buenos Aires: Ediciones Eudeba, 12ª. Edición.

³ Aquí se hace referencia al concepto de *Estado* como es entendido éste desde la época moderna a partir de la obra de Maquiavelo.

⁴ Se denomina Edad Oscura o Edad Media Griega, al período de la historia de la Grecia Antigua transcurrido desde el hundimiento de la civilización micénica (entre el siglo 1200-1100 a.n.e), hasta la época arcaica griega (siglo VIII a.n.e); caracterizado por la escasez de fuentes que hacen muy difícil la reconstrucción de las realidades históricas durante esos años. Además, esta época refleja la decadencia, en términos de riqueza y cultura material, frente a los periodos precedente y posterior. Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1925. Cfr: Tomo XXVI.

forma adelantada de organización tribal —como se aprecia muy bien en las narraciones homéricas de la *Ilíada* y la *Odisea*—, comenzaron a dividirse en *unidades políticas independientes y autónomas*. Nos dice Kitto, que debido al carácter de los griegos, era intolerable vivir bajo la atmósfera de una gran imperio, y que, por el contrario, a los griegos les gustaba vivir en *polis* de pequeña escala,⁵ donde la vida se hacía mucho más animada y más amplia, ya que todo *polités*⁶ tenía la posibilidad de conocer por completo a la *polis*, desarrollándose así una relación entre partes y una vida integral más fácilmente.

Según los datos que nos trae Humphrey Kitto, el inicio de la *polis* se desenvuelve en la Acrópolis⁷. Junto a ella, con el natural crecimiento económico que iba alcanzando la *polis*, se hizo necesario la formación de un mercado central, donde se producían más mercancías para la venta, y de igual modo la economía se hacía más especializada. Así, el mercado pasó a convertirse en el *centro de la vida comunal del pueblo*, ya que el griego solía pasar en él sus momentos de ocio; para encontrarse allí con sus conciudadanos y discutir con ellos los asuntos de la *polis*, lo que dio lugar a la idea del ágora como espacio público de debate.

⁵ En cuanto al número ideal de ciudadanos, Platón establece que su *polis* ideal debería tener cinco mil ciudadanos, mientras que Aristóteles considera que cada ciudadano debería conocer por lo menos de vista a todos los demás, pero igual, establece que una *polis* de diez ciudadanos sería imposible, y una de cien mil sería absurda. Entiéndase, que acá ciudadano, o *polités*, hace referencia exclusiva a los hombres libres que participaban del gobierno de la *polis* (cfr. nota siguiente del presente texto), con lo que se excluía a una gran parte de la población conformada por mujeres, niños, extranjeros y esclavos. A su vez, Hipodamo considera que el número ideal de ciudadanos es de diez mil, lo que implicaría una población total aproximada de unos cien mil habitantes. En tanto, la extensión de territorio preferible de la *polis*, debería corresponderse con esta cantidad preferible de *polités*. Cfr: KITTO, *op. cit.*, cfr. 89-90.

⁶ Se les denominaba así a aquellos hombres que eran libres, nacidos en la *polis*, hijos de otros *polités* y que podían participar directamente de la vida política de la *polis*. Así, entonces, se excluían a niños, mujeres, extranjeros y esclavos.

⁷ Entendida para los griegos como la ciudad alta. La Acrópolis se construía principalmente sobre una colina, en ella residía el rey y era el lugar natural de la Asamblea y del centro religioso.

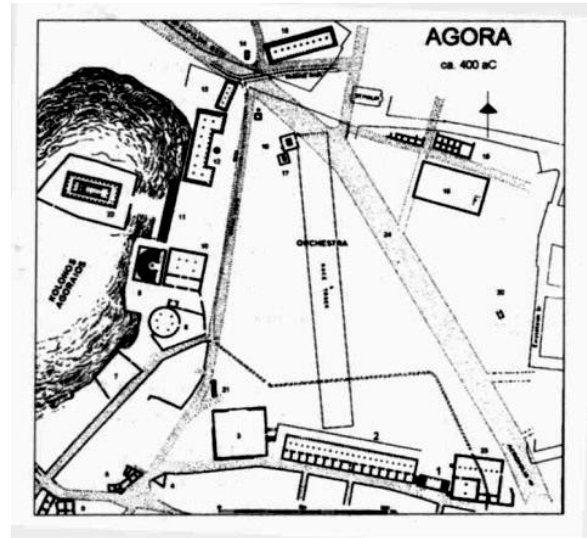


Figura 1. Organización de Atenas hacia los años 500 a.n.e y 400 a.n.e⁸

Aparte de la economía, el relieve geográfico de la península fue también un factor contribuyó mucho al florecimiento de la *polis*⁹; no sólo porque hacía a éstas más protegidas y más íntimas, sino también en razón de que propiciaba una relativa facilidad para las comunicaciones. Pero, insiste Kitto, fue más importante el carácter natural de los griegos para el florecimiento de la *polis*, que la misma distribución geográfica del territorio o que el gran desarrollo económico logrado por los griegos.

⁸ Tomado de: GONZÁLEZ OCHOA, CÉSAR (2004). *La Polis, Ensayo Sobre el Concepto de Ciudad en Grecia Antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas. Cfr: 27-40.

⁹ El rasgo dominante del relieve de Grecia es la complejidad, originada por la existencia de un gran número de cadenas montañosas, con incontables ramificaciones y multitud de pequeñas cuencas interiores, Además, las montañas se hallan fragmentadas por gran cantidad de cursos fluviales, y en algunas zonas han quedado sumergidas, formándose así una infinidad de golfos, penínsulas e islas, que jalonan toda la periferia del país. Otro rasgo topográfico muy notable es el hecho de que, salvo en contadas excepciones, ningún punto del territorio se encuentra a más de 75 km de la costa. Por último, y como consecuencia del carácter predominante montañoso del relieve, cabe destacar la escasez de espacios llanos, que quedan limitados a pequeños valles interiores y reducidas llanuras litorales. Tomado de: *Gran Enciclopedia Ilustrada Círculo en 12 volúmenes*. Edición especial para Círculo de Lectores por cortesía de Plaza & Janés. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. Editores, 1984.

Ahora bien, ¿en qué consiste justamente ese llamado “carácter natural de los griegos”? Algo que es claro en ellos, es que la *polis* se origina por el deseo de Justicia¹⁰, surgiendo como el dechado o el ejemplo de Justicia y Orden de lo que ellos mismos llamaban *Kosmos*¹¹, ya que los individuos por naturaleza no poseen leyes, y sólo a través de la conformación de la *polis* será posible la creación de la ley que regirá y ordenará a los individuos. Por tanto, la *polis* se encargaba de todo y de todos, lo cual lo hacía una completa comunidad, y todos los asuntos que eran referentes a la *polis* les concernían a todos; además, también era comunidad (*koinonía*) porque la *polis* se basaba en el real o en el presunto parentesco de los *polités*, siendo así una especie de dilatada familia que convertía la mayor parte de la existencia en vida íntima. Por consiguiente, decir que la *polis* se encargaba de todo, hace referencia tanto a los asuntos económicos y de organización ya mencionados, como a los asuntos políticos, militares, religiosos (elemento fundamental en la vida del *polités* griego y, por ende, muy importante para la *polis*), culturales, morales, etc. De este modo, al ocuparse la *polis* de todo asunto, hasta de lo privado y no sólo de lo público, ella, la *polis*, se convertía en el medio de reconciliación y de resolución de los más agudos problemas morales y sociales del ciudadano o del *polités*, ya que, como bien interpreta Kitto las palabras de Aristóteles en cuanto a lo que éste llamó el *zoom politikom*, no entendiéndolo como la tradición lo ha hecho, diciendo que “el hombre es un animal

¹⁰ En Aristóteles, la Justicia es considerada la virtud más excelente entre todas; en ella están incluidas todas las virtudes, por lo que se hace *la virtud* en el más cabal de los sentidos, ya que quien la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo, convirtiendo este carácter de la Justicia en la virtud más perfecta. Sí, la Justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. Véase: ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicomáquea*. En: *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Introducción por: Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por: Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos. Cfr: 1129b-28 a 1130a-12.

¹¹ *Kosmos* o “*kata kosmos*” [“*en buen orden*”]. *Cosmos* se traduce del griego antiguo como orden, universo o mundo (κόσμος). La naturaleza, en sentido universal, como principio organizador del universo, o como *physis*. En este caso, se puede tomar como lo que los griegos entendían por el orden natural de todas las cosas.

político”, sino, más bien, diciendo que “el hombre es una criatura que vive en una *polis*”, y que “tiene palabra” para expresarse sobre los asuntos que le atañen; mostrando cómo, para Aristóteles, la *polis* era el único marco en el que el hombre podía realizar plenamente sus aptitudes espirituales, morales e intelectuales.

Finalmente, en relación a la vida cultural de la *polis*, es interesante referenciar unas frases que Kitto señala en su texto sobre la *Oración fúnebre* de Pericles, recreada por Tucídides, donde el históricamente más reconocido gobernante que tuvo la gloriosa Atenas del siglo V a.n.e.¹² afirma: “*nosotros permitimos que nuestra polis sea común a todos [...] ni les negamos ninguna instrucción o espectáculo*”¹³. A esto se entiende, que para el griego —especialmente el ateniense—, era importante abrir su *polis* a todos y enseñar su común vida cultural, porque la *polis* era una unidad política independiente, era más que un estado, una nación, una ciudad, o un pueblo, la *polis* era para el griego un *modo de vida*. Es por todo esto, que no se puede dar una única traducción de la *polis* a nuestra lengua, porque la *polis* significa más de lo que cada uno de esos términos modernos nuestros pretende caracterizarlo; la *polis* buscaba, como ya se dijo, ser una gran totalidad, no indiferenciada, ella significaba toda la vida comunal, política, cultural, moral y económica de un pueblo. La *polis* era todo un modo de vida para el *polités* griego.

¹² El gobierno de Pericles se destaca por el gran apogeo que alcanzaron diversas manifestaciones culturales. Durante el período de su mandato, el gobernante fomentó las artes y las letras, dándole a Atenas un esplendor que ha sido inigualable durante su historia, rodeándose de hombres excelentes en política, filosofía, arquitectura, escultura, historia, literatura, etc. Además, realizó grandes obras públicas y mejorías en la calidad de vida de los *polités*; logrando con esto su gran reconocimiento, hasta el punto de conocerse a este siglo como el *Siglo de Oro* de la historia de la Grecia Clásica. Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, op. cit.*, Tomo XLIII.

¹³ Cfr: KITTO, *op. cit.*, 101.

1. ANÁLISIS DE LOS HECHOS DE LA OBRA.

Para muchos, el *Edipo Rey* de Sófocles es la mejor de todas las tragedias conservadas de los tres grandes trágicos griegos.¹⁴ *Edipo Rey*, representa hechos dramáticos sufridos por la *polis* de Tebas, cómo una terrible peste agobiaba a todos los *polités* y amenazaba con destruir la *polis* por completo. Principalmente, la acción es el drama de la *polis*, a pesar que posteriormente al desarrollarse la acción del drama, éste trasciende a los personajes centrales de la pieza. Así, el lugar de acción de toda la obra trágica se da siempre dentro de la *polis*, y más específicamente se desarrolla en el palacio de Edipo, rey de Tebas,¹⁵ mostrándonos la gran relevancia que tenía el gobernante para el griego antiguo, como la persona encargada de llevar los hilos de la polis, y de la que dependía, en gran medida, su estancamiento o su florecimiento social o político.

La obra inicia con una intervención por parte de Edipo quien sale del palacio atendiendo al llamado suplicante de todos los Cadmeos;¹⁶ quienes, desesperados por la peste que los azota y amenaza con destruirles, suplican la presencia del rey, ya que éste es considerado como el más virtuoso¹⁷ de entre ellos, y por tanto,

¹⁴ Esquilo, Sófocles y Eurípides.

¹⁵ Es de primera importancia resaltar que la *polis* de la que trata la pieza trágica es Tebas, en razón de los hechos dramáticos, que sucedían en ella, la cual se presenta como un modelo de lo que se debía evitar frente a Atenas.

¹⁶ A los tebanos también se les conocía con el nombre de cadmeos por ser descendientes de Cadmo, fundador de la ciudad, hijo de Agénor un antiguo rey de Fenicia y jefe de una colonia fenicia. Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, op. cit.*, Tomo X.

¹⁷ La *areté* designaba para los griegos la posibilidad de alcanzar la excelencia humana. La traducción más cercana que podemos hallar de ella al español es el de "virtud", pero entendiendo a ésta sin el sentido moral que se le atribuye en nuestra contemporaneidad, un tanto determinado por el pensamiento romano y cristiano occidental, sino más bien como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y al heroísmo guerrero. La *areté* se hallaba íntimamente vinculada con el honor, ya que en principio era inseparable de la habilidad y el mérito. Véase: JAEGER, WERNER (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de:

como el único capaz de poder librarles de tal calamidad; así, como en otra ocasión había logrado liberarlos del tormento de la Esfinge,¹⁸ la criatura semidivina que casi los había hecho esclavos de su terror. Por esto, los tebanos esperan que sea el mismo Edipo quien pueda resolver el nuevo enigma de cómo encontrar la cura que alivie esa peste que sufre la *polis*. Así, esa primera voz de la obra, tomada por Edipo, muestra a un rey que prioriza a la *polis*¹⁹ y se pone a sí mismo casi a la par de todos los *polítés*, debido al respeto mostrado ante ellos y a la preocupación central por el bienestar de todos. Con esto se desarrolla el prólogo²⁰ de la obra; el rey escucha a los tebanos suplicantes, representados por un sacerdote, un hombre mayor, reiterando su compromiso total con el bienestar de la *polis* y, anuncia que se ha anticipado a todas esas peticiones y se ha encargado de enviar a Creonte²¹ su cuñado, a Delfos²² como mensajero, para que éste consulte a los

Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica. Cfr: Libro primero: La Primera Grecia; Capítulo I: Nobleza y Areté.

¹⁸ La Esfinge era una antigua criatura de la mitología griega de ascendencia divina, señalada como un demonio de destrucción y de mala suerte y representada con un rostro de mujer, pecho, patas y cola de león y alas de pájaro. Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, op. cit.*, Tomo XX.

¹⁹ En *Ética Nicomáquea*, Aristóteles afirma que procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. Cfr: ARISTÓTELES (1985), 1094b-6-9.

²⁰ En *Poética*, Aristóteles menciona que las partes de la tragedia según la cantidad y la división son: el prólogo, el episodio, el éxodo y el coral, el cual se divide en párodo y en estásimo. El prólogo es siempre la intervención inicial del drama y, además, antecede a toda presentación coral; el episodio, son las partes o intervenciones que se dan entre los cantos corales, que hoy en día se conocen con el equivalente de actos; el éxodo es la parte final del drama, y es siempre representado por el coro y el corifeo; el párodo es la primera intervención coral y se da tras el prólogo; y, el estásimo, es cada una de las intervenciones del coro entre episodios. Existe también, para algunas tragedias el como, que es un lamento conjunto entre el coro y los actores o personajes. Véase: ARISTÓTELES (1992). *Poética*. Traducción y notas de Ángel José Cappelletti. Caracas: Monte Ávila Editores. Cfr: 1452b.

²¹ Creonte, hijo de Meneceo y hermano de Yocasta, por lo cual cuñado del rey Edipo y, a su vez, también gobernante de Tebas.

²² Antigua ciudad de Grecia, en la Fócida, situada al pie del monte Parnaso. Delfos era altamente reconocida en toda Grecia y en algunos pueblos extranjeros por encontrarse situada en ella el famoso Templo a Apolo, dentro del cual se encontraba el verdadero sitio del oráculo, el cual era consultado por toda la región. Éste, era la boca de un abismo del cual subía una corriente de aire helada; y que, al parecer, era inspiradora y narcotizante. Encima de la boca de este abismo se hallaba emplazado un trípode con una silla para la sacerdotisa, quien era la encargada de

dioses sobre las razones de la peste que asola a la *polis* de Tebas y que se debe hacer para curarla.

A la llegada de Creonte, se anuncia lo expresado por el dios Apolo,²³ quien revela que la peste se ha originado por una mácula que ha caído sobre la *polis*, ya que en ella se ha cometido un crimen sobre Layo,²⁴ anterior rey de Tebas, sin que se haya podido encontrar al culpable y menos todavía juzgarlo por su crimen; de modo que sólo el castigo del culpable podría borrar la mancha y redimir a la *polis* de la peste. Y es precisamente Edipo el encargado de encontrar y revelar quien ha perpetrado el asesinato de Layo, en cumplimiento de la promesa hecha a los *polités* de Tebas y actuando no solo como el rey que gobierna y controla los asuntos de la *polis*, sino como el juez que ha de preservar la *justicia* y defender a los *polités*, quienes esperan hallar en él, por su condición de el más virtuoso de todos, la solución al problema, y la restitución del «orden» de la *polis*.

El primero que interroga Edipo es al adivino Tiresias,²⁵ un viejo vidente que conocía la verdad sobre el asesinato de Layo; es decir, que el culpable no era otro que el propio Edipo, por lo que decide mejor callar y no anunciar ningún detalle sobre lo ocurrido. Ante esta decisión, Edipo reacciona irasciblemente señalando a

responder a las preguntas de quienes deseaban consultar el oráculo. Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, op. cit.*, Tomo XVII.

²³ El sentido que el sitio del oráculo se encontrara dentro de un templo que rendía tributo al dios Apolo, se debía a que en la caracterización del dios, éste poseía un carácter inherente del dios de la verdad y del saber, así, al poseer también el carácter del dios de la luz (dios sol), que disipa toda clase de tinieblas, era, asimismo, el dios de la profecía, que en él reviste, ante todo, un carácter puramente ético, puesto que su objeto no es otro que anunciar a los hombres la voluntad de su padre Zeus, contribuyendo de esta manera a establecer el orden moral sobre la tierra. Él era, pues, el que presidía toda clase de adivinaciones y profecías, pero más particularmente las que se comunicaban por medio de instrumentos humanos (generalmente mujeres en estado de éxtasis). Tomado de: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana, op. cit.*, Tomo V.

²⁴ Layo, hijo de Lábdaco descendiente de Cadmo, primer esposo de Yocasta y padre de Edipo.

²⁵ Adivino tebano a quien dejó ciego Atenea por haberla sorprendido desnuda.

Tiresias como traidor de la *polis* por no querer ayudar a encontrar una solución para el problema que los está afectando a todos²⁶: “¿Qué afirmas? ¿Que, aunque lo sabes, no vas a decirlo, sino que piensas traicionarnos y destruir la ciudad?”²⁷ Ante los señalamientos de Edipo que le enjuician y que lo toman por traidor e irritante, Tiresias sintiéndose amenazado y llevado por la ira, decide confesar a Edipo que es él mismo y no otro el asesino que tan afanosamente busca; que es él el verdadero responsable de la mancha que cubre a Tebas. Tras la crudeza de la confesión de Tiresias, y sintiéndose calumniado en su propio palacio, Edipo se irrita aún más y, cegado por la fuerza de su ira, imagina y asevera que Tiresias no es más que un farsante y usurpador con deseos de poder, y que unido en complot con Creonte,²⁸ su único propósito es el de hacerse al trono de Tebas, desterrando a Edipo de la *polis*.²⁹

Terminada la discusión entre Edipo y Tiresias, en donde el adivino le ha dado respuesta a la pregunta por la que ha sido llamado, anunciando que el asesino de Layo se encuentra en la misma Tebas, y que no es sólo un simple asesino, sino que es un asesino parricida y culpable de incesto, hacia el segundo episodio de la obra el nuevo interlocutor es Creonte, el hermano de Yocasta, a quién el dictador

²⁶ Esto se relaciona con lo que afirma Aristóteles acerca de procurar el bien de una persona y el de todo un pueblo. (Véase nota 15 de este mismo texto).

²⁷ Véase: SÓFOCLES (2004). *Edipo Rey*. En: *Esquilo, Sófocles, Eurípides: Obras Completas*. De la introducción, notas y apéndices: Luz Conti, Emilio Crespo, Rosario López Gregoris, Luis M. Macía y María Eugenia Rodríguez. De la traducción de Sófocles: José Vara Donado. Madrid: Ediciones Cátedra. Cfr: vs. 330-331.

²⁸ Creonte es el que ha aconsejado a Edipo que hable con Tiresias.

²⁹ Este punto, es destacable compararlo con un señalamiento que hace el profesor Mario Torrealba Lossi en su obra *Esquilo, Sófocles, Eurípides*, ya que se aprecia un elemento que se suele hacer propio en la política, el temor que suele adquirir todo gobernante ante la pérdida del poder, a ser traicionado y usurpado de su trono, la desconfianza que nace siempre que se posee un control o un dominio grande, y luego llegar a perder todo aquello adquirido. Esta parte, como bien dice Torrealba, se desvía un poco del centro sobre el cual están guiados los hechos del drama, es decir, de hacer cumplir el oráculo de Apolo y de castigar los culpables del crimen de Layo. Véase: TORREALBA LOSSI, MARIO (1975). *Esquilo, Sófocles, Eurípides (Ensayo de Interpretación)*. Caracas: UCV. 2da. Edición.

Edipo, como el mismo dice, trata de culpar sobre lo sucedido.³⁰ Es destacable en esta parte de la obra ver cómo Sófocles quien hasta acá muestra a Edipo como hombre virtuoso y justo rey, ahora lo deja ver más como un hombre dominado por sus emociones, hasta llamarlo inclusive dictador, debido a que es esa la manera como empieza a comportarse como gobernante; lo que lo hace guiarse más por la pasión que por la razón, y extralimitarse en el ejercicio de su poder. Finalmente, es Yocasta quien logra dar por terminada la discusión y con las dudas injustificadas de Edipo sobre la presunta traición para ser destronado del gobierno de la *polis*; pero asimismo, las nobles intenciones de ella en hacerle ver a Edipo que no se debía fiar de ningún oráculo ni de ningún vaticinio de adivino,³¹ termina por generar en el rey dudas aún más fuertes, ya que al escuchar el relato de la muerte de Layo en voz de su esposa, le lleva a dejarle casi convencido de la verosimilitud de las palabras del adivino Tiresias sobre ser él, el verdadero asesino de Layo; pero todo esto, sólo podía en últimas ser certificado por un viejo esclavo que se encontró presente el día del encuentro en el cruce de caminos³² donde habría muerto el rey Layo.

Sobre el tercer episodio, llega al palacio de Tebas un mensajero proveniente de Corinto³³, quien anuncia la noticia de la muerte de Pólipo,³⁴ el padre de Edipo, e igualmente anuncia que se le espera al ahora rey de Tebas en aquellas tierras para ser nombrado su nuevo rey. En un primer momento esta noticia se convierte

³⁰ Aquí, hay otra relación con lo que menciona Torrealba Lossi. En este caso, Edipo vuelve a acusar y sentenciar a otros sobre acciones injustificadas y sin pruebas; esta vez a quien considera hasta entonces como su cuñado, Creonte, partiendo solamente de sospechas confusas que han llegado a ser de consideración a partir de la emotividad propia de su ira.

³¹ A su ex esposo Layo, le había anunciado un oráculo que estaba en su destino morir a manos del hijo que naciera en unión con ella, del cual, según creía ella misma, no se había cumplido.

³² El encuentro entre Edipo y Layo y su heraldo, se presentó justo en una parte en donde un camino se dividía en otros dos, por eso la nominación de cruce de caminos.

³³ Corinto era una ciudad ubicada en el istmo de Corinto en la falda de una montaña. En esta ciudad, fue donde se crió Edipo luego de ser adoptado por los reyes que allí gobernaban cuando ésta era tan sólo un bebé.

³⁴ Rey de Corinto y padre adoptivo de Edipo.

en un alivio para Edipo, quien anteriormente había confesado que su huída de Corinto se realizó cuando conoció un oráculo³⁵ que le anunciaba que en su destino estaba escrito que se encargaría de asesinar a su propio padre y casarse luego con su madre viuda. De igual modo, este alivio dura poco, ya que el mismo mensajero que ha llegado de Corinto le confiesa a Edipo que él no es hijo natural de Pólipo y de Mérope³⁶, ya que él mismo, el mensajero, se encargó de entregarlo al cuidado de los reyes de Corinto cuando Edipo era apenas un bebé, tras recogerlo en los bosques del Citerón.³⁷ El relato del mensajero lo que hace ahora es confundir mucho más a Edipo, quien desde entonces desea más que nada saber cuál es su verdadero origen y conocer entonces quiénes son sus verdaderos padres; en cambio, a Yocasta el relato del mensajero le abre los ojos y le revela que el oráculo de Apolo dictado sobre su anterior esposo sí se ha cumplido, siendo Edipo su propio hijo y esposo. Y llevada más por el amor a su propio *oíkos*³⁸ que al de su *polis*, intenta persuadir al rey para que éste no continúe con la búsqueda de conocer su trágico destino, bajo el argumento de que se vive de modo más tranquilo cuando nos dejamos llevar por el azar; y ante la negativa de Edipo, decide entonces ser ella la que huya de su desgracia.

Poco después, hacia el cuarto episodio, llega, por fin, a palacio el esclavo que Edipo esperaba, y quien al parecer tenía conocimiento de los hechos ocurridos en el cruce de caminos; y que al igual que Tiresias, sabía la verdad sobre el trágico destino de Edipo; no sólo acerca de la muerte de Layo, sino del nacimiento de

³⁵ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 772-833.

³⁶ Esposa de Pólipo, reina de Corinto y madre adoptiva de Edipo. Estuvo a cargo de la educación de Edipo.

³⁷ Monte de Grecia, en los límites de Beocia y Ática, que comprendiendo el Helicón, se extendía hasta el Parnaso. En él fue abandonado Edipo cuando era un bebé.

³⁸ El *oíkos* en el sentido más amplio se traduce como la casa, pero entendiéndolo como unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes. Véase: ARISTÓTELES (1999). *Política*. Introducción, traducción y notas de: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos S.A. Cfr: 1252b-5.

Edipo. Porque había sido el propio Layo quien le había entregado a Edipo, cuando era un bebé. Aunque al principio, por temor a ser él quien se encargara de anunciar al rey de su *polis* tan amargas verdades, éste se había negado a hablar y a confesar todo lo que sabía, pero ante la amenaza de muerte que recibe de Edipo, el esclavo decide contar detalle por detalle los pormenores de la historia de Edipo, y la consumación de su destino trágico tal como lo había vaticinado el oráculo de Delfos.

Finalmente, hacia el último episodio de la obra, vemos ya al héroe trágico que ha reconocido su culpa, y ha sufrido el desenlace de la peripecia; con lo que su existencia caída en desgracia, ha alcanzado una dimensión propiamente humana.³⁹ En primer momento, se da la aparición de un guardia que hace una detallada narración de lo acontecido a Edipo tras el conocimiento de la verdad; cómo previamente ha llegado Yocasta presa de cólera y, encerrándose en su habitación, ha decidido ella misma dar fin a su vida; y, posteriormente Edipo, que sobrellevado por la locura generada por el conocimiento de su tragedia, entra buscando a su mujer, y quien al encontrarla colgada de un lazo amarrado alrededor de su cuello, éste decide tomar los broches que sostenían su vestido para acribillar sus propios ojos, evitando con esto que ellos le obliguen a tener que ver las fatalidades que ahora están a su alrededor. Así, posteriormente, Sófocles nos muestra al ciego Edipo que ahora sólo lamenta sus acciones y su destino, y que solicita también su destierro de la *polis* para poder cumplir con ello no sólo el mandato divino que pedía castigar al asesino de Layo para limpiar la mácula de Tebas, sino que también cumple con su propio mandato civil, el que él mismo impuso realizar para cuando se conociera al culpable de la muerte de Layo, salvando con esto a la *polis* de la peste y la desgracia en la que estaba sumida.

³⁹ Para Aristóteles, dentro de las obras trágicas eran argumentos complejos aquellos en donde el cambio de estado de los héroes se efectuaba por reconocimiento, por peripecia o por ambos a la vez. La peripecia alude a la transformación o cambio de lo actuado en su contrario, mientras que el reconocimiento comporta un cambio de la ignorancia al saber. Cfr: *Poética, op. cit.*, 1452a.

2. LA *POLIS* QUE GIRA EN TORNO AL REY.

Una vez aclarada la historia de Edipo, se pasa ahora a examinarla desde la figura del Rey. Siguiendo el título que Sófocles da a su obra: *Edipo Rey*, desde aquí nos hace pensar en una historia en la que el personaje central es un hombre de poder, que elige los destinos de un pueblo o de una *polis*; y, a partir de ahí, pensamos en un palacio, unos súbditos que lo acompañan, y los *polités* del reino a los que está encargado de dirigir. De tal modo, ya con el sólo título, Sófocles nos introduce en el contexto de la *polis* desde la perspectiva del gobernante. De ahí que, desde el prólogo de la pieza, quien hace la primera intervención Edipo, rey de Tebas.

Lo que nos muestra el prólogo, es un grupo de *polités* tebanos suplicantes,⁴⁰ aglomerados todos frente al palacio del rey; y, ante ellos, la única figura que sobresale es precisamente la de Edipo, quien responde ante el llamado de su pueblo. En esa primera intervención en el prólogo, Sófocles nos muestra a través de Edipo, un ejemplo de un modo de actuar de un rey frente a su pueblo, ya que éste acude en persona a la petición de llamado de sus *polités* en crisis: *“He considerado justo, hijos, escuchar la respuesta no de boca de mensajeros, que son cosa distinta, y por eso me he presentado aquí en persona, el llamado por todos ilustre Edipo”*.⁴¹ Y, además nos deja ver un Edipo lleno de valor, que no siente el temor de enfrentarse a lo que sea con tal de responder a las peticiones de sus *polités*: *“Estad seguros que yo aceptaría enfrentarme a todo, pues sería indolente, ¡y eso no!, de no compadecer tan estremecedora actitud de suplicantes”*.⁴² Ante esto, tenemos que decir en primer lugar, que lo más

⁴⁰ Figura que no se puede tomar como irrelevante, ya que el suplicante antes de hacerse presente ante el rey ha consultado al oráculo y ha sido avalado por la divinidad, lo cual hace que su función sea de gran importancia, ya que provoca en el rey una necesidad y obligatoriedad de respuesta a la súplica.

⁴¹ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 5-9.

⁴² *Ibidem*, vs. 12-14.

importante para una *polis* al momento de determinar cuál debe ser el gobernante que le ha de guiar y dirigir,⁴³ es encontrar un hombre con gran capacidad virtuosa, que determine, sobre todo, su capacidad de tomar decisiones y actuar en beneficio de la *polis*. Habría que decir entonces que, para Sófocles, era elemental el rol del gobernante dentro de la *polis*, que a quien fuera proclamado como rey, se le entendiera o conociera como un hombre virtuoso, con razones de hecho, como lo fue Edipo al tener la valentía de enfrentarse a la inflexible cantora⁴⁴ y poseer la sabiduría necesaria para resolver el enigma que liberaría a los cadmeos.⁴⁵ Por ende, la *polis* que pudiera lograr hacerse a un gobernante virtuoso, estaría tranquila de tener a su mando un hombre no sólo capaz de resolver las adversidades en tiempos de crisis, sino también, de llevar a grandeza a la *polis* en los buenos tiempos. Igualmente, se entiende que el gobernante, al ser el *polités* más importante de todos, y al convertirse en la figura principal que representa a la *polis*, debe cumplir un rol en el cual lo más importante para él sea la *polis* por encima de cualquier otra cosa, inclusive de él mismo y de su propio *oíkos*. Es por esto, que es tan importante la figura de Edipo como representación del gobernante idóneo para Sófocles, porque salva a una *polis* de la cual “no hace parte” sin pretender beneficios particulares a cambio; y luego cuando ha sido premiado con el mayor de los reconocimientos de la *polis*, el de convertirse en rey

⁴³ Platón define a la ciencia política como una ciencia directora, lo que hace al perfil del hombre político como alguien que se encarga de la dirección de la *polis*. Véase: PLATÓN (1994). *El Político*. Introducción traducción y notas: Antonio González Laso. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales; Cfr: 260b-261a.

⁴⁴ La esfinge.

⁴⁵ En *El Político*, Platón menciona que muchas cualidades que se conocen como virtudes, llegan a contrariarse entre sí, por ser tan distintas entre ellas; pero, cuando finalmente enseña cuál debe ser la figura del varón real y político, nos dice que éste debe conjugar dos virtudes importantes: el temple de un alma enérgica y el de un temperamento moderado. Los de temperamento moderado, es decir, los ecuánimes, se caracterizan por ser muy circunspectos, justos y conservadores; mientras que los enérgicos, poseen en grado sumo el arrojo preciso en las acciones. Es necesario lograr los dos aspectos y entramarlos, y no es posible dejar sólo uno de los dos, porque entonces ese falla en lo que caracteriza al otro. Así, cuando la acción política logra ese equilibrio en las acciones, sin dejar que los dos aspectos se aislen, se consigue finalmente que se pueda gobernar y presidir una *polis*, dentro del camino de una posible felicidad. Cfr: PLATÓN (1994) *op. cit.*, 309d y ss.

de la misma, toma su papel en serio y actúa como tal, enfrentándose ante la adversidad, gastando todos los recursos necesarios para encontrar soluciones al problema presente, investigando, explorando, haciendo lo que está a su alcance, colocando por delante siempre a la *polis*, inclusive por encima de él, sin importar nada más que ella:

“Tiresias. – Sin embargo, justamente ese éxito te perdió.

*Edipo. – Pero no me importa si puse a salvo a esta ciudad”.*⁴⁶

Por su parte, para lograr que esa capacidad de actuar del gobernante esté siempre orientada en beneficio de la *polis*, nunca las decisiones que se tomen pueden estar acompañadas de la *hýbris*⁴⁷ del sujeto, ya que ésta sólo logrará hacer que sus decisiones sean ciegas y muy probablemente erradas; por el contrario, es imprescindible que el accionar del gobernante vaya acompañado de la razón, la más importante virtud de todo gobernante, para así llevar de manera adecuada y positiva su función de líder, protegiendo adecuadamente los intereses de la *polis*. Es por ello que Edipo se equivoca, al dejarse llevar por su ira al momento de sentenciar al adivino Tiresias y a su cuñado Creonte de complot contra el trono de Tebas, desviándose por completo de su responsabilidad para con la *polis* asolada por la peste y por la incertidumbre:

“Nosotros suponemos y nos parece que tanto los duros reproches de este como los tuyos, Edipo, han sido dictados por la irritación. Y no es

⁴⁶ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 442-443.

⁴⁷ Es el acto de agresión o insulto mostrando desprecio de los derechos y dignidad de otros. En oposición a *Phrónesis* (prudencia), es adecuado traducirla por intemperancia o desmesura. Los críticos modernos usan la palabra para significar la presunción impía de un hombre que olvida que es mortal y desafía a los dioses con expresiones temerarias. En el contexto legal usualmente se refiere al asalto físico. En el contexto divino provoca la ira y el castigo de los dioses. Véase: AZPARREN GIMÉNEZ, LEONARDO (1993). *La Polis en el teatro de Esquilo: una interpretación*. Caracas: Monte Ávila Editores. Cfr: 197 (Glosario).

eso lo que se necesita, sino ver la forma de resolver los vaticinios del dios de la mejor manera”⁴⁸

Entonces, podemos decir aquí que, para Sófocles, la *hýbris* se convierte en el acto más inadecuado e inoportuno con el que un gobernante puede manejar los asuntos concernientes al desarrollo de la *polis*.

Así, el rey es el *polités* más importante de la *polis*, o por lo menos el más representativo, ya que se le considera como el más virtuoso, de todos modos no hay que olvidar que para el griego el objetivo prioritario era el desarrollo de la *polis*. Por ello, es interesante ver cómo Edipo deja un mensaje a todos los *polités* de Tebas, en el que los incita a tratar de encontrar al asesino que mancha a la ciudad:

“Y a vosotros os encargo que cumpláis todas estas órdenes, por mí mismo, por el dios y por este país, consumido tan estéril y tan dejado de la divinidad. Pues aún en el que el supuesto de que el asunto no fuera requerido por la divinidad, no sería natural que vosotros lo dejarais así, sin purificarlo, cuando la víctima es el hombre más destacado, el rey, sino, al contrario, que le siguierais la pista[...] Y en cuanto a los que no cumplan estas órdenes impreco a los dioses para que no les dejen brotar semilla alguna de la tierra, ni mucho menos hijos de sus mujeres, sino que tengan que consumirse con la peste actual e incluso con otra más abominable que ésta. En cambio a vosotros los demás cadmeos, a cuantos estas medidas son gratas ¡ojalá que la Justicia y todos los dioses os asistan por siempre con su grata compañía!”⁴⁹

⁴⁸ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 404-407.

⁴⁹ *Ibíd.*, vs. 252-268.

Otro elemento a destacar acerca de esta importancia prima de la *polis* por encima de todo lo demás, se hace presente en una intervención de Creonte, justo cuando se defiende de las acusaciones que le hace Edipo, quien se ha dejado llevar por la ira:

“Creonte. – Y yo no obedecer a quien manda sin ninguna razón.

Edipo. – ¡Oh ciudad, ciudad!

Creonte. – También la ciudad es cosa mía, no sólo tuya en exclusiva.”⁵⁰

Como vemos, Sófocles aquí nos deja notar no sólo esa importancia relevante que es la *polis* para todos los *polités* que habitan en ella, sino también, que en el momento en que el gobernante, considerado por todos como el más virtuoso, comienza a fallar y a equivocarse, y a no hacer uso justamente de las virtudes que lo caracterizan y que le han llevado al trono, es casi responsabilidad de todos no hacer caso a sus decisiones ni seguir sus empresas cuando éstas pueden llevar a la *polis* al desastre o a ponerlo en riesgo. E igualmente, esto es perceptible al final de la obra, cuando se anuncia la negación por parte de Edipo de seguir en Tebas y ser su gobernante, no sólo porque él mismo desea cumplir con su palabra y llevar a cabo a pie de letra el mandato que ha designado como gobernante castigando al culpable de la muerte de Layo y disipando la mancha que se encontraba postrada sobre Tebas amenazando con destruirla junto con sus *polités*, sino también, porque al momento de sufrir Edipo el reconocimiento de su destino y el conocer la verdad de su real existencia y de lo que había logrado con sus acciones, sumergido en tan semejante dolor y pena, ya no se podía considerar como el más virtuoso de los hombres de la ciudad, ni mucho menos, los *polités* de Tebas tendrían la suficiente confianza para creer en él y en su juicio para gobernar, y menos cuando ha arremetido contra él de la manera que lo ha hecho, y al haber expresado el deseo de haberse lastimado peor:

⁵⁰ *Ibidem*, vs. 629-630.

*“Al contrario, si fuera posible todavía la obstrucción del canal auditivo que corre a través de los oídos, no me habría contenido de cerrar a cal y canto esta mi desgraciada persona, con lo que quedaría ciego y sin oír nada, pues el hecho de que el pensamiento viva alejado de las calamidades es cosa dulce [...]”*⁵¹

Es también destacable en *Edipo Rey*, la relación fundamental que se daba en la antigua *polis* griega entre el gobernante y lo divino, al momento de preocuparse por los asuntos que eran referentes a la misma. En la obra, esta relación es fuertemente señalada hacia el prólogo y en el éxodo de la pieza. En el prólogo, vemos cómo la primera acción que realiza Edipo con miras a lograr una solución al problema de su *polis*, es la de enviar una comisión encargada de consultar a la divinidad el hecho o la palabra con la que se podía poner a salvo a Tebas: “[...] *Pues con la ayuda de dios hemos de salir o afortunados o abatidos [...]*”⁵². Así, en la antigua *polis* griega y en todo lo que hacía parte de ella, el designio divino (o el destino), era un devenir al cual estaba sometida, aunque de antemano nunca lo llegara a conocer. Y, no solo era el simple hecho de consultar al dios y conocer lo que este dijera, sino que ante todo era seguir cada uno de los mandatos o palabras que el dios anunciara: “[...] *El soberano Apolo claramente nos ordena a nosotros echar la mancuella del país, dando a entender que ha crecido por completo en esta tierra, y no acrecentarla hasta lo irremediable.*”⁵³ Del mismo modo, hacia el éxodo, donde Edipo quiere ser desterrado de Tebas a un lugar donde ningún mortal le vuelva a dirigir palabra alguna, Creonte le señala que eso en últimas lo deciden los dioses, ya que son ellos los encargados de anunciar lo que se debe hacer con el culpable de los crímenes que han generado esa mancha que azota a Tebas:

⁵¹ *Ibidem*, vs. 1386-1391.

⁵² *Ibidem*, vs. 145.

⁵³ *Ibidem*, vs. 96-98.

“Edipo.– ¿Sabes entonces bajo qué condición me moveré de aquí?”

Creonte.– Tienes que explicarla y entonces, una vez que la haya oído, la sabré.

Edipo.– Con la condición de que me mandes desterrado del país.

Creonte.– Lo que solicitas solo al dios compete.”⁵⁴

Por lo tanto, se hace difícil pensar en los griegos un gobierno sin su estrecha relación con la divinidad, ya que tras toda decisión política, se solía presentar de fondo una consulta y un consejo de la divinidad, era como un modo de garantizar la prudencia (*phrónesis*) en el gobernante o los gobernantes a cargo de la dirección de la *polis* cuando estos tomaran decisiones que afectaran el común de todos.

Por último, una acotación breve de por qué, desde la perspectiva de Yocasta, en la *polis* se prefería tener un gobernante y no una gobernante. Y, desde una intervención que hace Yocasta dentro del drama, se podría decir que a lo mejor no se le podía acusar una falta de virtud a las mujeres, pero sí se podía juzgar una incapacidad para actuar, tal vez una posible emotividad que le pudiera contener y, además, también se le podría señalar que ante la adversidad la mujer prefiriera poner por encima de la *polis* al *oikos*, a su propia familia, que querer proteger primero que todo a la *polis*:

“Yocasta.– ¿Qué es lo que dijo ese uno? No le prestes la menor atención. Lo que haya dicho procura ni siquiera recordarlo en vano.

⁵⁴ *Ibíd.*, vs. 1516-1518.

Edipo. – *Eso sí que no acontecería, que no haya de aclarar yo mi linaje luego de haber conseguido datos de tan alto significado.*

Yocasta. – *¡Por los dioses! Si es que te importa algo, por poco que sea tu propia vida no indagues en eso. Bastante hay con que sufra yo [...].*⁵⁵

Quizás por ello, el griego prefiriera a la mujer para que se encargara de los asuntos del hogar, del *oíkos*, en vez de los asuntos de la ciudad.

3. EDIPO REY Y EL SISTEMA MONÁRQUICO: CONCLUSIONES.

En *El Político*, Platón busca establecer cuál debe ser la figura del político ideal. En ello, dice que el político es un hombre de ciencia, el hombre que se aplica para la ciencia política real. Pero, a su vez nos dice que esta ciencia política real es ideal, y difícilmente llega a ser aplicable. Por tanto, dice Platón que existen tres tipos de gobierno, que no son la ciencia política real, sino lo que hacen ellos es tratar de imitar a esa ciencia política real. Esos tres tipos de gobierno son la monarquía, la aristocracia y la democracia, y a su vez cada uno de ellos posee su propia antítesis cuando estos modos de gobierno son viciados y caen en violencia, pobreza y/o ilegalidad: la monarquía se transforma en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y para la democracia no hay un nombre distinto para su antítesis, ya que para Platón la democracia entre los tres tipos de gobierno es el peor que se pueda presentar. Y, de igual modo, dice por su parte que el mejor modo de gobierno de todos o, por lo menos, el más preferible es la monarquía.⁵⁶ Según Platón, la democracia difícilmente llegará a ser un sistema de gobierno que logre adquirir la ciencia política, debido a que al ser el gobierno de muchos, la dirección

⁵⁵ *Ibíd.*, vs. 1057-1061.

⁵⁶ Cfr: PLATÓN (1994) *op. cit.*

de la *polis* será siempre repartida en muchas partes, y es complicado encontrar en una sola *polis* hombres que verdaderamente posean la figura de un político, lo cual hará que muchos de los asuntos de la *polis* sean tratados por sujetos no aptos para hacerse cargo de ellos; en cambio, la aristocracia, que aunque no es el gobierno preferible para Platón, acierta en decir que es más fácil encontrar algunos hombres que posean la figura del político para hacerse cargo de los asuntos de la *polis*, o por lo menos, que ellos posean algunas de esas características y sean capaces de complementarse entre ellos mismos, dejando la *polis* a cargo de algunos hombres virtuosos capaces de tratar todos los asuntos que la misma requiere. Por tanto, se hace la monarquía el sistema de gobierno más preferible, ya que al ser el gobierno de uno solo, el más virtuoso entre todos, y el único capaz de poseer la figura completa del político, se asegura con ello que todos los asuntos que la *polis* requiere serán tratados de manera acertada porque serán manejados indiscutiblemente con *virtud*.

Entonces, si es la monarquía, el gobierno de uno solo, la más preferible de todos los sistemas de gobierno, hay que decir que no se equivoca Sófocles en mostrarnos en el *Edipo Rey* un modelo de este tipo de gobierno y haciéndolo notar como el más adecuado y, además, manejado precisamente por un hombre virtuoso, poseedor de la figura ideal del político. Claro que, hay que decir que en un momento de la obra nos muestran que el gobierno de Tebas está a cargo no sólo de Edipo, sino también de Creonte y Yocasta conjuntamente,⁵⁷ lo que parecería ser un tipo de gobierno aristocrático; pero, de igual modo hay que decir que fue Edipo quien fue elegido como rey de Tebas por sus *polités*, y que simplemente como dice el mismo pasaje de la pieza, ha sido Edipo quien ha decidido asignarle poderes a Yocasta y a Creonte sobre la *polis*, pero en últimas es él quien dirige esa *polis* y quien se encarga de su gobierno y de las decisiones que allí se toman.

⁵⁷ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 577-615.

Entonces, hay que decir que para los griegos era preferible un sistema de gobierno monárquico, liderado por un hombre al que se le pudiera reconocer con la figuración de político, plenamente virtuoso y capaz de preponderar siempre el uso de su razón, que posea un temperamento moderado y ecuánime, siendo muy circunspecto, justo y conservador, pero, a la vez, con el temple de un alma enérgica que posea un gran arrojo al momento de tomar decisiones. Y, por sobre todo, un gobernante que en todo momento tenga presente que siempre lo más importante es la conservación y el cuidado de la *polis*, por encima de sí mismo y de los suyos, ya que no hay que olvidar que era la *polis* todo un modo de vida para los griegos, era la unidad que representaba al todo, y sólo a partir del sostenimiento y desarrollo de esa unidad se garantizaba el bienestar del todo y de todos. Esta imagen del político ideal, con sus propias dimensiones humanas, es la que nos entrega Sófocles en una de las piezas poéticas más sobresalientes.

CAPÍTULO II

LA REPÚBLICA DE PLATÓN.

Es *La República* la obra más importante que se conoce de Platón y, a su vez, es una de las más grandes obras maestras literarias del mundo, como también, es una de las obras más emblemáticas del pensamiento filosófico y del pensamiento político griego. Lo que hace que sea determinante y altamente influyente dentro del pensamiento de todo el mundo occidental posterior, incluyendo el actual. Con respecto a la fecha de su composición, ésta no se ha podido establecer con certeza; lo único en lo que se han puesto de acuerdo los investigadores del tema, es en presuponer, debido a las inconexiones presentadas en ocasiones en las discusiones y las temáticas tratadas (es decir, en el salto de una discusión a otra diferente), que al parecer la obra no fue escrita en un sólo momento histórico, y que hubo un largo intervalo de tiempo en la composición de una y otra de las partes. Solo que, tampoco ha sido definido ciertamente qué partes están enteramente conectadas y cuáles no. Por su parte, en lo que sí se ha logrado establecer una opinión general, es que al parecer la obra fue concluida hacia el año 374 a.n.e.⁵⁸ Pero, en fin, en últimas poseer esta información tan precisa no se hace algo relevante a la hora de analizar en la obra lo realmente importante, que en efectos para este trabajo, es el tratar de dilucidar los conceptos del pensamiento político de Platón, tratando de guiarlos en primera instancia a lo que se ha venido trabajando desde el capítulo anterior, que es, el análisis del gobierno de la *polis* de tipo monárquico, las ideas que Platón expresa en *La República* acerca de esto, para así, establecer relación con eso dicho anteriormente.

⁵⁸ Véase GUTHRIE W.K.C. (1998). *Historia de la Filosofía Griega. Tomo IV: Platón el hombre y sus diálogos: Primera época*. Versión española de: Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos S.A.; Cfr: 419-420.

Es evidente que *La República* es una obra que se presta para muchas interpretaciones, y no es de hacerse extraño esto, ya que son varias las discusiones que Platón trabaja allí en voz de Sócrates, por ejemplo, Averroes habla de una interpretación ética de *La República*,⁵⁹ mientras que por su parte Jaeger la toma desde el punto de vista de la *paideia* (educación), y en cambio, Heidegger, la expone desde el punto de vista de la *aletheia* (verdad).⁶⁰ Así, son varias y múltiples las discusiones e interpretaciones que se han hecho a partir de *La República*, pero, igualmente hay que decir que el tema central, o por lo menos el más importante sobre el que desarrollan las demás discusiones o temáticas de la obra, es el de la *Justicia*. Por eso, bien afirma Guthrie al decir:

*“[...] y su tema, no aparente, sino real, es la naturaleza de la justicia y de la injusticia y sus consecuencias para el hombre justo y el hombre injusto. Esto es lo que se declara en la fase inicial de la obra, y a pesar de las digresiones y los temas subordinados (de los cuales el más importante es el establecimiento de un Estado imaginario), Platón en su obra más habilidosamente construida, siempre nos lo está recordando”.*⁶¹

Entonces, es justamente la discusión acerca de la naturaleza de la justicia y, a su vez, de su contraria, de la injusticia, el tema central de *La República* sobre el cual surgen los otros temas y discusiones subordinados a ella, siendo el más importante de todos esos otros la construcción del *Estado Ideal* que crea Platón, precisamente el tema acerca del cual interesa para este trabajo discutir,

⁵⁹ Dice Averroes: “Antes de entrar en la explicación detallada de sus doctrinas, creemos convenientes recordar las ideas pertinentes a esta «política», que han sido expuestas en la primera parte o «Ética» y que constituyen el fundamento para lo que debemos exponer aquí en primer lugar”. Véase: AVERROES (1995). *Exposición de La República de Platón*. Estudio preliminar y notas: Miguel Cruz Hernández. Barcelona: Ediciones Altaya S.A.; Cfr: 3-5.

⁶⁰ Véase: CRUZ VÉLEZ, DANILO (1989). *El Mito del Rey Filósofo: Platón, Marx, Heidegger*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A.; Cfr: 120-123.

⁶¹ Cfr: GUTHRIE, *op. cit.*, 416.

enfocándose exclusivamente en la exposición de Platón sobre el modelo del gobernante virtuoso ideal que debe regir para ese *Estado Ideal*, o más bien para esa *polis* ideal. Acordando también con Platón de cuál debe ser la forma de gobierno virtuosa y la que mejor se acomoda al modelo de *polis* ideal.

Para no dar más preámbulo a todo esto, a continuación se dará inicio al desarrollo de estas ideas con la exposición del «*Mito del rey filósofo*» que está en el libro VI de la obra, dejando claro cuáles han de ser las virtudes y los caracteres propios de ese rey filósofo, y la educación que ha de recibir el gobernante para poder hacerse al trono de esa *polis* ideal.

1. MONARQUÍA: EL GOBIERNO DEL REY FILÓSOFO.

Con respecto a quién debe ser el tipo de gobernante ideal para su modelo ideal de *polis*, Platón expresa célebremente en voz de Sócrates el siguiente discurso hacia el final del libro V de *La República*:

“A menos [...] que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastías practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente la una de las dos, no hay, [...] tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la

*medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra”.*⁶²

Así pues, es justamente la filosofía como complemento para la política, y del mismo modo desde una relación estrecha entre una y otra ciencia, lo que permitirá no sólo al modelo de *polis* ideal, sino también a toda la raza humana, lograr una tregua para aquellos padecimientos que sufre la *polis* y, por tanto, la raza, o mejor, los *polités* de ella, debido a los vicios e injusticias cometidos por los malos gobernantes o los gobernantes inadecuados que toman el control de dicha *polis*. Pero, ¿quiénes son exactamente el tipo de hombres a los que Platón llama como filósofos y que han de convertirse en el modelo de gobernante virtuoso e ideal para una *polis* que quiera ser justa?

Platón, menciona en varias líneas, algunos caracteres que identifican propiamente a estos filósofos: “—Así, pues, ¿del amante de la sabiduría diremos que la desea no en parte sí y en parte no, sino toda entera? —Cierto”;⁶³ “—En cambio, al que con la mejor disposición quiere gustar de toda enseñanza, al que se encamina contento a aprender sin mostrarse nunca ahíto, a ese lo llamaremos con justicia filósofo”;⁶⁴ — ¿Pues quienes son entonces —preguntó— los que llamas filósofos verdaderos? —Los que gustan de contemplar la verdad —respondí”;⁶⁵ “[...] Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes”.⁶⁶ Muy bien, se tienen aquí unas características bastante elementales para tratar de entender justamente ese modelo que ha de ser para Platón el filósofo gobernante, o filósofo rey: el que es amante de la sabiduría entera, el que gusta de toda

⁶² Véase: PLATÓN (1993). *La República*. Traducción de: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Barcelona: Ediciones Altaya S.A.; Cfr: 473d-e.

⁶³ *Ibidem*, 475b.

⁶⁴ *Ibidem*, 475c.

⁶⁵ *Ibidem*, 475e.

⁶⁶ *Ibidem*, 484b.

enseñanza y se encamina contento a aprender, el que gusta de contemplar la verdad, y aquel que puede alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo. Las tres primeras se relacionan estrechamente entre ellas, y la otra si es más particular con respecto a las demás. Las primeras, nos dejan definir que el filósofo es aquel que siempre presto a toda enseñanza y a todo conocimiento busca a través de este camino el logro de la sabiduría, pero no una parte de ella sino toda completa, logrando así, el real conocimiento de la verdad, que es ésta en últimas, el fin propio de todo filósofo. Ahora bien, si es la verdad el fin que busca todo filósofo, entonces, con respecto a la otra característica, es justamente esa verdad aquello que siempre se mantiene igual a sí mismo, y que solo puede ser logrado o alcanzado por el verdadero filósofo, o por aquel que decide encaminarse en la filosofía. Así, se puede ver que finalmente todas estas características que Platón muestra por separado, se relacionan todas en un solo modo de entender a los filósofos. A esto, Averroes también dice que el filósofo es el que tiene mayor capacidad de conocimiento de cuanto existe, y además, que éste investiga su ciencia con independencia de su realización material.⁶⁷

Por otro lado, Platón señala que existe una naturaleza filosófica propiamente dicha, la cual determina unas cualidades propias no sólo del filósofo, sino que también del rey:⁶⁸ la primera dice que los filósofos se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a las extravíos de generación y corrupción; la segunda, es que se halla en los filósofos la veracidad y el no admitir la mentira en modo alguno, sino odiarla y amar la verdad; la tercera, que es menester que el verdadero amante del saber —el filósofo— tienda, desde su juventud, a la verdad sobre toda otra cosa; la cuarta, que debe ser el filósofo quien corra hacia el saber y todo lo semejante, entregándose enteramente al placer del alma en sí misma, dejando de lado a los

⁶⁷ Cfr: AVERROES, *op. cit.*, 71.

⁶⁸ Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 485b-486e.

del cuerpo; la quinta, es que el filósofo será temperante y en ningún modo avaro de riquezas; la sexta, que no debe haber en la índole filosófica ningún tipo de vileza, porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano; la séptima, , es que el filósofo no tendrá nunca a la muerte por causa temible, por lo que la naturaleza cobarde y vil, según parece, no podrá tener parte en la filosofía; la octava, determina que se debe examinar desde la juventud al filósofo, para poderse determinar que posea un alma justa y mansa; la novena, es que el filósofo debe poseer buena memoria y no tener un alma olvidadiza; y, la última, que el filósofo ha de tener una mente que sea por naturaleza mesurada y bien dispuesta, y que por sí misma se deje llevar a la contemplación del ser en cada cosa.⁶⁹ Analicemos, pues, estas cualidades del *filósofo gobernante* de Platón. Las primeras tres cualidades, referencian a lo que ya habíamos hablado

⁶⁹ Averroes resume las cualidades así: *“la primera y más característica es que se inclina naturalmente al estudio de las ciencias teóricas; esto debe realizarse por un a disposición natural que le permita conocer lo esencial y distinguirlo de lo accidental. La segunda, que tenga buena memoria y no sea descuidado, pues es imposible que quien carezca de referidas dos cualidades pueda aprender cosa alguna, ya que no podría abordar nunca el aprendizaje y el estudio. La tercera, que ame la búsqueda del saber, lo prefiera y posea un excepcional anhelo por todas las partes de la ciencia; pues, como hemos dicho, quien se inclina mucho por alguna cosa quiere todos sus aspectos [...]. La cuarta, que ame la verdad y rechace la falsedad, pues conforme más se inclina al saber en sí tanto más amará lo cierto, y quien busca la verdad no puede preferir la mentira, así quien sigue este camino no se inclinará por lo falso. La quinta, que esté libre de apetitos sensuales, pues si el deseo de algo se apodera de alguien con gran fuerza, su alma se separará del resto de los apetitos, y de acuerdo se inclinará al estudio con toda su alma. La sexta, que no apetezca el dinero, porque el amor a la riqueza es una pasión, y las pasiones no deben afectar a estos hombres. La séptima que tengan amplitud de ideas, pues el que anhela conocer todas y cada una de las cosas y no quiere reducir su conocimiento, limitándose a lo que se sostiene apoyado en una opinión no crítica, es auténtico hombre de pensamiento liberal, y en esto no hay quien supere el alma intelectual. La octava, que sea valeroso, pues así no le faltará el valor para enfrentarse con las argumentaciones sofísticas que se pretenden y especialmente con las que están arraigadas en la sociedad. La novena, que esté dispuesto a desarrollar la inclinación tanto hacia el bien y la belleza, como a la justicia y las restantes virtudes, y esto solo sucederá si su alma irascible tiene siempre una fe firme en la razón y en el pensar. A todo esto puede añadirse que sea elocuente, para que su palabra le permita expresar correctamente todas sus ideas al tiempo que las piensa, siendo capaz, además, de comunicarlas rápidamente con una dicción apropiada. Tales son, pues, las condiciones del alma convenientes a estas gentes de gobernantes”* Cfr: AVERROES, *op. cit.*, 73-74.

acerca de cómo caracteriza y define al filósofo, o sea, el poseer siempre esa pasión por el aprender, esa búsqueda hacia el conocimiento y la sabiduría plena, alcanzando nada más que la verdad, sin admitir ningún tipo de mentira, alejándose de cualquier tipo de corrupción y degeneración de esa verdad, colocándola por encima de todo, ya que será ella la que le permita encontrar la esencia de todas las cosas. Las tres siguientes cualidades, se relacionan con el alma del filósofo y sus fortalezas, las necesarias a la hora de ser tomado como gobernante: el desear siempre los placeres propios del alma dejando a un lado los del cuerpo (tratando de dejar a un lado todas esas banalidades físicas); el ser siempre temperante en sus deseos y no convertir su alma en avara de riquezas y recompensas; y, no poseer en su pensamiento ningún tipo de vileza que pueda corromper su alma. La séptima cualidad se podría acomodar dentro de esas fortalezas del alma, pero más bien, junto con la octava, hacen parte de las que son necesarias para actuar como gobernantes: el no temer a la muerte para no hacerse cobarde y vil y, así, enfrentarse valerosamente en la defensa de su *polis* cuando sea esto requerido; y, el poseer un alma justa y mansa, que le haga ecuánime en sus órdenes y mandatos. Finalmente, las dos últimas cualidades tienen que ver con la mente propia del filósofo gobernante, ya que él debe poseer buena memoria y no ser olvidadizo, elemento que se hace fundamental en la dirección de una *polis*, y además, el poseer una mente que sea mesurada y bien dispuesta, que no se vaya a descarriar ni termine perdiendo la cordura. Por consiguiente, tenemos que esas cualidades del filósofo gobernante están agrupadas en las que aluden al oficio del filósofo y su finalidad, las que refieren al alma del filósofo y sus fortalezas más importantes, las requeridas para el momento de ser gobernantes, y las que describen acerca de la mente del filósofo.

Por su parte, aunque estas cualidades propias del filósofo gobernante son naturales de él, y no adquiridas, igualmente Platón no deja al azar ni fuera de control ningún aspecto referente a su exposición de la *polis* ideal, y menos, en

cuanto a lo que se refiere a la constitución del gobernante ideal para esa *polis*. Es por eso, que también Platón deja en claro cuál ha de ser la educación adecuada que debe recibir ese filósofo gobernante antes de llegar al trono de la *polis*. En un primer momento, Platón habla de la educación que debe recibir en la gimnasia y en la música. Primero, para los años de infancia, se debe hacer uso de la educación basada en la música.⁷⁰ Pero, esta educación en la música, hace referencia más precisamente a la narrativa, debido a que el arte de la música, en esta intención, sirve solo para el arte de la poesía.⁷¹ Por ello, bien dice Averroes: *“Entiendo por música las narraciones creativas acompañadas de una melodía gracias a las cuales el ciudadano se educa, debiendo saberse que cuando dichos poemas tienen una melodía resultan más afectivos y conmueven mejor las almas”*.⁷² Así, a través de la educación de la música, adquirirán las virtudes para el alma. No obstante, ya hacia la juventud, es menester que la educación se continúe con la gimnasia, que no hace referencia solamente al ejercicio físico, sino que también lo es a la alimentación y todo lo demás que refiere al cuidado corporal. A este tipo de educación, dice Platón que el individuo al que le sea impartida, con el propósito de hacerlo filósofo gobernante, debe poseer un alma buena que sea capaz de dar al cuerpo de todas las perfecciones que sean posibles por sus virtudes.⁷³ Igualmente, aquellos que tomen esta educación y sean elegidos, deben poseer energía corporal, agilidad física y agudeza de los sentidos, y también, que sean capaces de conjugar esas tres cualidades en él solo. Finalmente, dice Platón, que esta educación en la gimnasia no solamente procura el cuidado del cuerpo, sino que también lo hace en el alma, siendo los dos tipos de

⁷⁰ Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 376e.

⁷¹ Es precisamente en este punto donde Platón hace su crítica al arte en general, pero más precisamente a la poesía, determinando toda la regulación necesaria para que el arte sea aceptado dentro de la *polis*, y para que a su vez, no vaya a afectar en el carácter ideal de los gobernantes. Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 377c y ss., y 386a y ss. También, Cfr: AVERROES, *op. cit.*, 27-29.

⁷² Cfr: AVERROES, *op. cit.*, 17-18.

⁷³ Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 403d.

educación pensados en que su principal objetivo de cuidado sea el del alma.⁷⁴ Asimismo, es relevante, para Platón, la necesidad de educar a los filósofos gobernantes en los dos modos de educación, por su parte la gimnasia hace a los hombres más feroces, lo que educado de buena manera se convierte en valentía; mientras que, la música, les hace más blandos, y con buena educación los hace mansos y amables. Así, conjugando a los dos y creando una armonía entre ellos, se daría un carácter fundamental para el gobernante filósofo, pero, necesariamente las dos juntas y no una sola de ellas.

Ya, posteriormente, Platón menciona el tipo de educación que debe continuar a la música y a la gimnasia, que ha de ser la educación matemática:

“En efecto, el conocimiento de estas cosas es indispensable al guerrero a causa de la táctica, y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador [...]. Entonces, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, [...] sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.”⁷⁵

Hay que decir a esto, que la formación matemática pertenece a la ciencia teórica, pero realmente, sirve también para la esencia de fines prácticos, propios de todo gobernante. Por su parte, esa formación matemática la divide Platón en cuatro materias: aritmética, geometría, astronomía y música. La aritmética, hace a las

⁷⁴ *Ibidem*, 410c.

⁷⁵ *Ibidem*, 525b-c.

almas más calculadoras y les dota de prontitud para comprender a todas las ciencias, o casi su totalidad. La geometría, se relaciona ampliamente con la guerra, la acción en las batallas y la preparación para las mismas. Así, esta ciencia atrae el alma hacia la verdad y forma mentes filosóficas que dirigen hacia arriba aquello que indebidamente se dirige hacia abajo. Y, la astronomía, que refiere al movimiento de todo aquello que hay en el cielo, lo más bello y perfecto, que es perceptible a la razón y al pensamiento, pero no a la vista. En cuanto a la música, ya se ha hablado antes, refiriéndose también ésta al movimiento y su armonía. Es así, entonces, como la matemática se hace útil para la formación del filósofo gobernante.⁷⁶

Finalmente, una última cosa en relación a esto de la educación del filósofo gobernante. Platón organiza cronológicamente cómo el individuo que haya de ser filósofo gobernante debe recibir esta educación, y bien lo resume Averroes de la siguiente manera:

“[...] las normas deben establecer que los estudios se inicien con la música. Cuando los jóvenes llegan a los dieciséis o diecisiete años, tras haber perdido las disposiciones inadecuadas cuyo rechazo es condición indispensable para la formación, deben entrenarse en la equitación hasta los veinte años. Tras dominarla, continuarán con el estudio de la filosofía, de acuerdo con el orden antes especificado. Platón no mantiene que deban empezar con el estudio de la ciencia antes de referidos años, ya que su pensar no está aun totalmente desarrollado, ni está perfeccionada su razón; y, además conviene que se les haya aclarado el sentido ejemplar de las narraciones en las que han sido educados, para que no puedan ser ridiculizados y puedan refutarlos ante la masa y aplastarlos con sus objeciones. [...] Por, lo demás, no cesarán

⁷⁶ *Ibidem*, 526b-531c.

*de formarse en la ciencia hasta que alcancen los treinta años y hayan completado todas sus partes. Cuando alcancen los treinta y cinco serán encargados del mando del ejército durante quince años. Al cumplir cincuenta años se encuentran ya preparados para gobernar dicha comunidad virtuosa y mandarán sobre ella”.*⁷⁷

Por último, ahora que ya se ha definido al filósofo gobernante, sus caracteres y sus cualidades naturales, y haber esclarecido cómo debe ser la educación que se les debe impartir a estos, hay que hablar ahora de ellos y su relación con la *polis*, y definitivamente establecer el tipo de gobierno ideal de esa *polis* virtuosa al cual pertenecen estos filósofos gobernantes. Prosiguiendo con el tema, Platón dispone la siguiente relación:

*“[...] la ciudad nos pareció ser justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada uno lo propio suyo; y nos pareció temperada, valerosa y prudente por otras determinadas condiciones y dotes de esos mismos linajes. [...] Por lo tanto, amigo mío, juzgaremos que el individuo que tenga en su propia alma estas mismas especies merecerá, con razón, los mismos calificativos que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las que aquella”.*⁷⁸

Obsérvese cómo Platón establece esa relación entre el carácter de la *polis* y el carácter del individuo, donde se entiende que el carácter general que se sobrepone sobre el de una *polis*, será el mismo que posean sus *polités* en general, y más precisamente su gobernante, ya que al ser él, el individuo o *polités* más importante de la *polis*, nadie más que él debe poseer el mismo tipo de carácter que distingue a ella, en una estrecha y profunda relación de ambos caracteres.

⁷⁷ Cfr: AVERROES, *op. cit.*, 97-98.

⁷⁸ Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 435c.

Ahora bien, Platón menciona cuatro caracteres esenciales propios de un *polis* virtuosa, y por ende, de un filósofo gobernante virtuoso, que de hecho, se relacionan muy estrechamente con algunas de esas cualidades propias de la naturaleza del filósofo, a saber: la prudencia, el valor, la templanza y la justicia. La prudencia alude al acierto en las determinaciones de la *polis*, en cómo esta lleve de mejor manera sus relaciones en el interior de la misma *polis* y con las demás *polis*. En cuanto al valor, este hace alusión a una especie de conservación o preservación en todo momento de la recta y legítima opinión acerca de todo aquello que debe ser considerado como temido y de lo que no. Finalmente, la templanza termina siendo el equilibrio y la moderación, el hacerse dueño de sí mismo, lo que se logra cuando en el alma de un hombre, la cual posee aquello que es mejor y aquello que es peor, hace que eso que es mejor o bueno, se sobreponga sobre eso que es peor, siendo por tanto la intemperancia, el dominio de lo malo del alma sobre lo bueno. Ya, con respecto a la justicia, ésta se define con el hacer cada uno lo suyo en la *polis*, es como una especie de equidad, donde cada cual realiza aquello para lo que está dotado y no otra cosa más, en donde nadie posee lo ajeno ni es privado de lo propio, siendo, por tanto, la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio. Igualmente, esta justicia aplica y está determinada para los otros tres caracteres, es decir, que también la prudencia, el valor y la templanza se deben encargar cada una de realizar lo que le es propio, y poder así todas juntas hacer justa a la *polis* y al individuo.⁷⁹ Entonces, estos cuatro caracteres deben identificar precisamente al gobernante de la *polis*, y éste como encargado de dirigirla a ella, deberá hacerlo bajo esas cuatro virtudes, caracterizando e identificando a su *polis* en poseer justamente esas cuatro virtudes. Y, es precisamente aquí donde se puede determinar cuál ha de ser el tipo de gobierno ideal que debe regir la *polis* virtuosa para Platón, ya que solamente aquella que sea dirigida por un gobernante que posea estas virtudes y toda la naturaleza propia del filósofo, será la *polis* que pueda ser calificada como

⁷⁹ *Ibidem*, 427e-434c.

buena y recta.⁸⁰ Claro está que Platón asiente en decir que difícilmente llegará un gobernante que pueda poseer todas esas capacidades y virtudes de las que se ha hablado, por lo que se hará necesario en ese caso, que se forme un grupo de gobernantes que reúnan dichas capacidades y virtudes, para que sean ellos en conjunto los que gobiernen la *polis*, siendo este sistema aristocrático bueno y virtuoso también para Platón; pero, en la medida en que sea un solo hombre quien posea todo lo necesario para hacerse cargo él solo de la *polis*, será siempre más preferible este modo de gobierno, el de un solo rey, el sistema monárquico, que cualquier otro.

2. EDIPO, EL GOBERNANTE QUE SE ASEMEJA AL REY FILÓSOFO.

Muy bien, ahora que ya se ha hablado acerca del rey filósofo, sus caracteres, sus virtudes y cómo éste se relaciona con la *polis*, es necesario volver a tomar el tema de investigación central de este trabajo, que es el *Edipo Rey*, y el sistema de gobierno monárquico de la *polis*.

Bien se decía, que Sófocles en la pieza trágica de *Edipo Rey* mostraba desde allí su concepción acerca de cuál debía ser el gobierno adecuado para la *polis*, que debía ser un sistema de tipo monárquico, donde fuera solo un gobernante quien se encargara de su dirección. Ahora bien, justo se acaba de determinar que también para Platón el gobierno ideal para el manejo de la *polis* debería ser el monárquico, siempre y cuando ese individuo que se hiciera cargo de la *polis* fuera poseedor de las virtudes y cualidades que el mismo Platón dice son propias del

⁸⁰ *Ibidem*, 445d-449a.

filósofo gobernante. De este modo, ha de verse entonces de qué manera se puede relacionar Edipo con el mito del rey filósofo y, cuáles de las virtudes y cualidades naturales propias del gobernante filósofo, se encuentran en Edipo.

Para empezar, se hace necesario recordar que Platón dice que solo cuando los filósofos lleguen al poder, o cuando los que están en él, practiquen la filosofía como hábito para su actividad gobernadora, es decir, cuando la filosofía y la ciencia política se conjuguen en una sola para hacerse cargo del gobierno de la *polis*, será entonces cuando haya una *polis* que sea buena y justa, libre de cualquier tipo de mal y corrosión que se pueda presentar en ella. Por tanto, si a su vez, son los filósofos los que desean la sabiduría en su totalidad y que tienen como fin último el encontrar la verdad por encima de todo, es claro que un gobierno que sea regido por un filósofo rey, buscará siempre para sí y para su *polis*, la verdad por sobre todo, y no aceptará nunca una mentira, ni tampoco esperará ocultar la verdad. Y, es así el caso de la Tebas de Edipo, una *polis* manchada por la impunidad de un crimen, pero que ahora con Edipo a su cargo, no pretende perder ningún detalle para encontrar la totalidad de la verdad de lo que allí ha sucedido, porque como ya se ha analizado, se hace constante en Edipo querer siempre encontrar la verdad, sin dejar nunca que alguien le intimide o le persuada de lo contrario. Por consiguiente, se tiene aquí en Edipo la primera relación con el rey filósofo de Platón, el poseer en su alma el deseo de buscar siempre toda la verdad, característica propia de la definición del filósofo, logrando a su vez, dar a Tebas la limpieza de todo mal que posee siempre un gobierno dirigido por un filósofo gobernante.

Por otra parte, es también perceptible en Edipo encontrar cualidades en él que son propias de las de la naturaleza del filósofo. Por ejemplo, lo que ya se mencionaba del deseo constante por hallar la verdad y no admitir nunca mentira, como se ve

no sólo en la búsqueda por el asesino de Layo, sino también cuando ya está por saber la verdad acerca de su linaje, y no permite persuasión alguna, ni siquiera de la de su esposa: *“No puedo hacerte caso ¡eso no!, en no informarme claramente de esto”*.⁸¹ También se encuentra en Edipo, ese entregarse al placer del alma preferiblemente sobre los del cuerpo, haciéndose temperante y no siendo avaro de riquezas, lo cual se infiere a partir del relato que Edipo narra de cuando consulta al oráculo y este le motiva a huir de Corinto, la *polis* donde ha crecido, huyendo a su vez no solo de cometer un crimen parricida, sino también del trono al cual era heredero, deseando primero que todo salvar su alma de cometer errores y condenarla, dejando también a un lado cualquier tipo de posibilidad de considerar haber algún rasgo de vileza en su alma: *“Entonces yo, al oír esto, calculando en adelante la situación de la tierra corintia basándome en las estrellas, huía de ella donde jamás viera en trance de cumplirse las afrentas de los oráculos nefastos que me estaban destinados”*.⁸² Está también en Edipo el no tener miedo a la muerte, por lo que se incluye él mismo en los mandatos que estipula contra el asesino de Layo: *“Y pido también que, si llegara a compartir mi hogar en mis propias mansiones con conocimiento mío, sufra justamente lo que imprequé hace un instante contra ellos”*,⁸³ como tampoco la posee cuando se enfrenta él solo a todo el heraldo del rey Layo como bien cuenta en el relato del cruce de caminos:

“Entonces yo golpeo con toda mi furia al que intentaba desviarme, al conductor. Y el viejo, acechándome, cuando observa que estoy sobrepasando el carruaje, me alcanzó de lleno la cabeza con dos golpes. Te aseguro que no sólo pagó igual castigo, sino que un instante cae al punto boca arriba rodando desde la caja del carro tras haber sido

⁸¹ Cfr: SÓFOCLES, *op. cit.*, vs. 1065.

⁸² *Ibidem*, vs. 793-797.

⁸³ *Ibidem*, vs. 249-252.

*golpeado con el bastón por esta mi mano, y mato a todos sin excepción”.*⁸⁴

Además, está también en Edipo, el poseer una alma justa y mansa, ya que es capaz de apiadarse de sus *polités* que se encuentran en desgracia, obrando en beneficio de ellos cuando inicia su búsqueda por el origen del mal que les azota y por el asesino de Layo: “*Por ello, en atención a la justicia del caso, veréis también en mi un aliado dispuesto a reivindicar el honor de este país [...]*”;⁸⁵ como se le ve también manso, cuando ya desgarrado de sus ojos y con conocimiento pleno de su destino, pide que se haga cumplir en él los mandatos que él mismo había impuesto contra el asesino de Layo, para que de igual modo, se pueda salvar con esto a la *polis* enferma.

Como último, se hace necesario comparar el carácter de Edipo con las cuatro virtudes cardinales que pertenecen al gobernante ideal y a la *polis* ideal: la prudencia, el valor, la templanza y la justicia. Primero, siendo la prudencia el acierto en las determinaciones, es claro que Edipo no se equivoca con las decisiones que toma del camino que elige y de a quienes consulta para encontrar la cura de la enfermedad de Tebas, ya que finalmente, aunque siendo él mismo, termina encontrando y dando a conocer al asesino de Layo, lo que hará que salve a la *polis* que es lo más importante en su rol como rey. Segundo, el valor es quizá el de los cuatro el más expreso en Edipo, ya que al emprender su búsqueda nunca teme a ninguna consecuencia, ni siquiera cuando ya empieza a conocer su destino y las calamidades que en él hay, sino que lo más importante es conocer la verdad y salvar a la *polis*. Tercero, la templanza que es el hacerse dueño de sí mismo, la cual se podría decir que falla al final cuando éste se agrede a sí mismo, del mismo modo, se hace presente cuando mantiene la moderación al sentirse

⁸⁴ *Ibidem*, vs. 806-814.

⁸⁵ *Ibidem*, vs. 135-137.

juzgado por un crimen del cual no se sentía culpable, ni tampoco sabía que era el culpable, que bien es cierto, en determinado momento reacciona y juzga con ira, igual logra mantenerse equilibrado para seguir con su propósito de hallar al asesino y no detener su investigación. Y, la última, la justicia, también se hace característica del alma de Edipo, pues es bien definido que Edipo hace siempre lo que le es propio en su rol de gobernante, siempre hace su tarea y ninguna otra más, encargándose de cumplir con sus obligaciones, que se resumen en hacerse cargo de todo cuanto respecta a la *polis*, y además, de las otras tres virtudes, deja que cada una haga lo suyo cuando se hace necesario. Así, Edipo caracteriza bien en algunos aspectos esa figura platónica del gobernante filósofo, siendo un hombre representado más por la virtud que por lo demás, y sobre todo, que mantiene siempre en claro que lo más importante ha de ser el bien de la *polis*, que alguno suyo en particular: “[...] nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda, porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia [...]”.⁸⁶ Con esto, tenemos entonces desde Platón, otro fundamento para establecer que el sistema monárquico es el más preferible para el gobierno de la *polis*, y por esto no es de suerte que Sófocles muestre también en su obra más reconocida y representativa, un ejemplo de este modelo de gobierno, tratando de enseñar también que para él es la monarquía el mejor sistema de gobierno, o por lo menos el más preferible para la *polis*.

⁸⁶ Cfr: PLATÓN (1993) *op. cit.*, 420b.

3. MONARQUÍA, EL GOBIERNO DEL REY FILÓSOFO: CONCLUSIONES.

De esta forma, con respecto a lo dicho anteriormente en este segundo capítulo, se pueden concluir de él los siguientes aspectos. En primera medida, y como lo más importante, es que Platón vuelve y confirma en *La República*, que es la monarquía el sistema de gobierno más preferible para regir sobre la *polis*, que bien es cierto, el generaliza y siempre habla del gobierno virtuoso, e incluye en éste no solamente a la monarquía, sino también a la aristocracia, que es el gobierno de unos pocos, que ante la posibilidad de no encontrarse en la *polis* un gobernante que reúna todas las virtudes y cualidades del rey filósofo, entonces se hace necesario mejor encontrar varios gobernantes que reúnan entre ellos todas esas mismas virtudes y gobiernen igualmente bajo las mismas cualidades a la *polis*; pero, de todos modos siempre sostiene la diferenciación entre uno y otro sistema, y dejando claro que siempre el gobierno de uno solo es mejor que todo otro gobierno posible para la *polis*, como ya se había señalado cuando se tomaba como referencia lo dicho en *El Político*, por parte del mismo Platón.

En segundo lugar, está la exposición acerca de la figura del gobernante ideal para la *polis* ideal, en donde se establece que han de ser, según Platón, los filósofos, los amantes del saber, los encargados de hacerse cargo del gobierno de la *polis*, porque solo ellos podrán ser capaces, con sus virtudes y sus cualidades naturales (ya expuestas anteriormente), de lograr hacer de una *polis*, justa y buena, sin ningún tipo de vicio ni mal en ella. Y, en caso que no fueran los filósofos los que se hicieran cargo de la *polis*, entonces aquellos sujetos políticos que estuvieran a cargo de ella, deberían tomar el camino de la filosofía y con ayuda de ella llevar a cabo ese gobierno de la *polis*, conjugando así política y filosofía en una armonía adecuada para gobernar.

En tercer lugar, que debería existir siempre una estrecha relación entre el carácter del gobernante y el carácter de la *polis*, donde se erigieran en ellos cuatro virtudes cardinales: la prudencia, el valor, la templanza y la justicia. Siendo éstas, las cuatro virtudes que reúnen todos los aspectos necesarios para que un gobernante dirija de buena manera una *polis*, y a su vez, éstas las cuatro virtudes esenciales para que una *polis* se mantenga buena y justa, que es lo que debe caracterizar a toda *polis* ideal.

Por último, está el parangón entre ese gobernante filósofo de Platón y Edipo, rey de Tebas. Como se veía, eran varias las virtudes y cualidades que Platón identificaba para su *filósofo rey* ideal, e igualmente, se veía que eran varias las virtudes que se encontraban en Edipo y que se relacionaban con esas virtudes y cualidades, siendo las más importantes, ese deseo y ese anhelo por encontrar la verdad, sin objetarla ni preferir mentira alguna que contraríe o tergiverse la verdad, que es única y se mantiene siempre igual; y también, en lo que más insiste Platón, y todo el pensamiento griego común de aquella época, que siempre lo más importante era el todo, el conjunto, es decir, *la polis*, y que el gobernante, como el *polités* más importante de cada *polis*, ya que de antemano se presuponía que era el más virtuoso entre todos, era justamente él quien debía tener esto como principio supremo del gobierno que regía, no pasándolo nunca por alto y teniendo siempre presente en cada acción y en cada decisión a la *polis* y su bienestar general.

CAPÍTULO III

LA POLÍTICA DE ARISTÓTELES.

Por lo que respecta a la obra política de Aristóteles, se dice que ésta era un compendio bastante extenso que se iniciaba con algunos diálogos que serían escritos durante la estancia del estagirita en la Academia platónica; dos libros sobre el *Político* que estarían inspirados a partir de la obra de Platón que posee el mismo nombre, y los cuatro grandes volúmenes: *Acerca de la Justicia*, donde criticaba *Las Leyes* de Platón; *Alejandro o acerca de la Colonización*, que también poseía forma de diálogo; *Acerca de la Monarquía*, que estaba dirigida a su discípulo Alejandro en la que aconsejaba sobre cómo gobernar; y *Las Constituciones de ciudades-Estado*, que constaba de ciento cincuenta y ocho distintas constituciones de distintas *polis* de la Grecia antigua, de las cuales todas se perdieron menos la de Atenas que fue descubierta en el siglo XIX. Todas estas obras mencionadas se encuentran ya perdidas desde la antigüedad, a excepción de la ya mencionada *Constitución de Atenas*, y solamente se conservan algunos fragmentos de algunas de esas obras.⁸⁷ Precisamente, el último volumen, el de *Las Constituciones de ciudades-Estado* fue el que sirviera de base para la composición de la tan nombrada *Política*,⁸⁸ la cual, también hay que decir que se conserva incompleta. Se considera a ésta como una de las obras últimas de Aristóteles, y se dice que fue compuesta entre los años 330 y 323 a.n.e, es decir, que fue terminada el año antes al de la muerte de Aristóteles. Con respecto al

⁸⁷ Véase: RESTREPO GALLEGO, BEATRIZ (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. En: *Historia de las Ideologías Políticas. Proyecto Ágora*. Compilador: Eduardo Domínguez Gómez. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT. Canal U. Cfr: 202. Véase también: JAEGER, WERNER (1992). *Aristóteles: Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Traducción de: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica S.A. Cfr: 298 y ss.

⁸⁸ Cfr: JAEGER (1992), *op. cit.*, 299.

orden de sus capítulos, existe una discusión acerca del orden verdadero de los mismos, sobre lo que se dice que hay algunos que están ubicados como finales y que por su forma y desarrollo de ideas, debieron haber sido escritos primero que otros que están ubicados antes que ellos en la organización de la obra.⁸⁹ Pero, realmente a estas discusiones aún no se ha llegado a respuestas claras.

A diferencia de Platón, en la *Política* Aristóteles no busca establecer bases para la creación de un modelo de *polis* ideal que sea posible sólo en la utopía, sino que por el contrario, busca a partir de la realidad, es decir de lo que ya está establecido, tratar de entender primero lo que es la *polis*, cómo se origina ésta, y a partir de los regímenes ya establecidos, cuál es el más preferible y cuáles son posibles en la realidad, y sobre todo, cómo se debe mantener el régimen dentro de la *polis*, para que así, éste permita la vida buena dentro de la misma.

Aristóteles piensa la vida política a partir de tres aspectos: la *polis*, el *polités*, y el régimen constitucional (*politeia*) concreto de esa *polis*.⁹⁰ En vista de esto último, del régimen constitucional, dice Aristóteles que régimen y gobierno son lo mismo, y que de ellos, son seis los modos posibles que se conocen, de los cuales son tres los que son necesariamente rectos ya que gobiernan atendiendo al interés común, y los otros tres son sus desviaciones, porque se preocupan del interés particular.⁹¹ Así, define a los regímenes rectos:

“De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo

⁸⁹ *Ibidem*, 307 y ss.

⁹⁰ Véase: RESTREPO GALLEGU, BEATRIZ (2008). *En política: “casi todo se ha descubierto ya...”* En: *Historia de las Ideologías Políticas. Proyecto Ágora*. Compilador: Eduardo Domínguez Gómez. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT. Canal U. Cfr: 217.

⁹¹ Cfr: ARISTÓTELES (1999) *op. cit.*, III 7, 1279a-b.

*mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república”.*⁹²

Y, de los que son desviaciones, dice lo siguiente:

*“Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos, y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad”.*⁹³

Así, se tienen los seis modos de gobierno para Aristóteles, los tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república, y los tres regímenes viciados: tiranía, oligarquía y democracia. Es oportuno ahora, dado que ya se han expuesto los tres regímenes para Aristóteles en los que se incluye la monarquía, y no sólo eso, sino que se considera como un gobierno recto, que se dé paso en este capítulo a hablar acerca de la monarquía como según la entiende Aristóteles desde su *Política*.

1. MONARQUÍA, EL RÉGIMEN PRIMERO Y MÁS DIVINO.

Antes de empezar a hablar de la monarquía, se va a hacer una mención y aclaración sobre esos tres conceptos citados antes sobre los que se dice Aristóteles pensaba la vida política: *polis*, *polités* y *politeia*. Dice Aristóteles,

⁹² *Ibidem*, III 7, 1279a3-4.

⁹³ *Ibidem*, III 7, 1279b5.

*“la comunidad construida naturalmente para la vida de cada día es la casa [...]. Ya la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea [...]. La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza”.*⁹⁴

De este modo, tenemos que para Aristóteles la *polis* se origina a partir de la familia, el *oikos*, y a partir de las necesidades cotidianas, es decir de las necesidades naturales, lo cual, a causa de la naturaleza social del hombre y de satisfacer necesidades que no son cotidianas, hace que se unan varios *oikos* que formen una aldea, la que a partir del deseo de establecer una comunidad perfecta que posea un nivel de autosuficiencia elevado que permita el vivir bien, logra unirse con otras aldeas que se constituyen, ahí sí, en una *polis* como tal, siendo este un proceso natural en el hombre, ya que si éste se quiere desarrollar plenamente, ha de vivir en una *polis*, lo cual hace a ésta que sea también un ente natural. Siendo, por tanto, ese vivir bien lo que la *polis*, a través del régimen constituido (*politeia*), debe garantizar para sus *polités*.

Referente a los *polités*, Aristóteles dice que ellos son los que tienen el derecho a participar en la administración o gobierno de la ciudad,⁹⁵ siendo esa participación a través de dos formas: elegir y ser elegido, lo que significa, el ser gobernado y gobernar, ya que solamente sabe obedecer aquel que sabe mandar y viceversa.⁹⁶ De esto, también hay que decir que caracterizan al *polités* la libertad y la igualdad, siendo así *polités*, los que se caracterizan por ser hombres libres y por ser iguales

⁹⁴ *Ibidem*, I 2, 1252b5-8.

⁹⁵ Véase: MOSTERÍN, JESÚS (2007). *Aristóteles: Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial S.A. Cfr: 347.

⁹⁶ Cfr: RESTREPO GALLEGO (2008), *En política*, 212.

(esto excluye a mujeres y niños) dentro de una *polis* igualitaria, ya que solamente ellos son los que pueden cumplir con la función de hacer política, y de poseer las virtudes correspondientes a la vida política, en especial la justicia, que es la principal virtud del *polítés*, ya que ella consiste fundamentalmente en la obediencia a las leyes de la *polis* y en tratar al resto de los *polítés* como iguales de uno mismo:

*“[...] Muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes [...], en la justicia están incluidas todas las virtudes. Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo [...] Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero”.*⁹⁷

Finalmente, por *politeia* ya se ha dicho que es el régimen constitucional, el mismo gobierno, la constitución de la *polis*, que se encarga de establecer la unidad de la *polis* y de garantizar la posibilidad de la vida plena de los *polítés*, el vivir del mejor modo posible, y el completo desarrollo de todos y cada uno de ellos; ya sea, a través del gobierno de uno solo, o el de algunos pocos, o el de la mayoría o de la masa. Queda definido entonces, que la *polis* viene a ser, pues, un conjunto de ciudadanos suficientes para vivir en autarquía y dotado de una constitución.⁹⁸

Como bien se dijo antes, Aristóteles constituye en seis los tipos de regímenes: monarquía, aristocracia y república, y sus desviaciones: tiranía, oligarquía y democracia. Sin embargo, Aristóteles considera que en su tiempo ya no se conservaban ni monarquías ni aristocracias, las que él consideraba como los

⁹⁷ Cfr: ARISTÓTELES (1985) *op. cit.*, 1129b-28 a 1130a-7.

⁹⁸ Cfr: MOSTERÍN (2007), *op. cit.*, 347.

regímenes mejores, y esto debido a que en la época casi todos los hombres eran tan iguales, que ninguno sobresalía más que los demás en virtud como para ser elegido monarca; e igualmente, tampoco era fácil encontrar varios hombres virtuosos que se destacaran en las *polis*, sino que lo que realmente se encontraban eran hombres ricos. Por el lado de la tiranía, dice Aristóteles que este era el régimen que más abundaba en la época, pero que realmente al ser esta el peor de todos los regímenes posibles, ya que es el único que opera bajo ningún tipo de ley, dice el mismo Aristóteles que este es más bien una falta de constitución. Así, en últimas considera Aristóteles que solamente son dos los regímenes que se conservan en la práctica por aquella época: la oligarquía y la democracia,⁹⁹ Y, al ser estos los únicos regímenes que existen en la práctica real, dice Aristóteles que solamente logrando un término medio entre estos dos modos de gobierno, será posible un régimen mejor (que es justamente en lo que consiste el régimen llamado república, o mejor, *politeia*), ya que éste régimen está libre de sedición y es más fácil de conservar por más tiempo, que es lo preferible para una *polis*, en vez de estar sometida al continuo cambio. Y, esa conservación del régimen, se logra precisamente a partir del justo medio, es decir, el logro de una clase media, que no está cerca de la riqueza de la minoría (minoría desde el aspecto cuantitativo) propia de la oligarquía, ni tampoco posee la alta pobreza propia de la democracia, sino que esa clase media posee una riqueza moderada, suficiente para participar de la vida política de la *polis*.

Es oportuno ahora, a pesar que Aristóteles establece esto último dicho, de que en la práctica de la época contemporánea a él, sólo eran justificadas la oligarquía y la democracia, no por eso excluye de alguna posibilidad de hecho a la monarquía, ni afirma que ésta, en algún momento, no haya existido como sistema de gobierno real, ni por eso tampoco deja de describir en qué consiste ese régimen. Así, dice

⁹⁹ *Ibidem*, 352.

Aristóteles que la monarquía es el régimen primero y más divino,¹⁰⁰ y esto, porque el régimen monárquico es un reflejo del gobierno de los dioses, ya que *los “dioses se gobiernan monárquicamente”*,¹⁰¹ siendo Zeus el rey de éstos. Igualmente, al ser la monarquía el reflejo del gobierno divino, es para Aristóteles el mejor gobierno de los constituidos, ya que éste se instituye a través de la virtud proveniente de la superioridad del *polités* que reina sobre los demás. Entonces, dado que es la virtud el carácter de valor que determina el que se elija a un gobernante para que dirija un sistema monárquico, en la *polis*, dice Aristóteles que *la “monarquía surge para la protección de las clases acomodadas frente al pueblo, y el rey es designado entre aquellos por su superioridad en virtud o en acciones que proceden de la virtud, o por alguna excelencia de este género”*.¹⁰² Pero, también era claro para Aristóteles que siempre el todo era primero y superior a la parte, por lo que se haría difícil pensar que un solo individuo pudiera hacerse superior a todos los demás *polités*, ya que esto no sería natural, pero tampoco estaría bien rechazar la virtud ni juzgar a un hombre por ella, ya que es claro que la virtud de los *polités* es lo más útil para la *polis*. Por eso, concluye Aristóteles que no se haría bien con matar o desterrar a un hombre virtuoso, como tampoco con condenarlo al ostracismo, o tan siquiera pedirle que deba obedecer a otro u otros, sino que por el contrario, a esos hombres virtuosos hay que obedecerles y hacer que sean ellos quienes ejerzan la soberanía absoluta y no parcial de la *polis*.¹⁰³ Es por eso, que expresa claramente Aristóteles que *“siempre que alguien sea superior en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, a ése es noble seguirle y justo obedecerle. Pero debe poseer no sólo virtud, sino capacidad que le haga apto para la acción”*.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cfr: ARISTÓTELES (1999), *op. cit.*, IV 2, 1289a2.

¹⁰¹ *Ibidem*, I 2, 1252b7.

¹⁰² *Ibidem*, V 10, 1310b3.

¹⁰³ *Ibidem*, III 17, 1288a7.

¹⁰⁴ *Ibidem*, VII 3, 1325b6-7.

Por otro lado, con respecto al posicionamiento del monarca como director de la *polis*, se poseía una tradición en la que se tenía en cuenta el linaje de las familias reales, y se veía a la virtud, también como algo hereditario. Por eso, habla Aristóteles de unas disposiciones naturales propias para el asentamiento de un gobierno monárquico:

*“Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política [...]. Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre todas las demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo único sea rey”.*¹⁰⁵

Si bien es cierto, que en la medida en que esas instrucciones se apliquen tal cual se estipulan, y sea que siempre un miembro de la familia posea la virtud por encima de la de todos los demás, se hace justificable y necesaria la conservación del linaje real para el gobierno de la *polis*; pero, si no es en la familia real donde se encuentra el más virtuoso de todos, sino que es otro *polités* no perteneciente a ella, debe ser éste quien deba encargarse a su vez del gobierno de la *polis*, por encima de quienes por herencia consideren que deban tener el poder soberano.

Y, a raíz de esto, establece Aristóteles que aunque es la monarquía el gobierno de uno solo, el más virtuoso de entre todos, no existe solamente una monarquía absoluta, sino que hay distintos tipos de monarquía, a los cuales resume en cuatro:

“una, la de los tiempos heroicos (esta se ejercía con el asentimiento de los súbditos, pero en asuntos determinados: el rey era general y juez y

¹⁰⁵ *Ibidem*, III 17, 1288a4-6.

*dueño soberano en los asuntos de los dioses); la segunda, la de los bárbaros (este es un poder despótico y legal basado en la estirpe); la tercera, es la que llaman asylneteía (esta es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (esta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe)”.*¹⁰⁶

Pero, igualmente la que Aristóteles considera como la monarquía mejor es la que llama monarquía absoluta, en la que el solo monarca es soberano de todo, así como cada pueblo y cada *polis* lo es de los asuntos de la comunidad, y manda en todo según su propia voluntad.

Por su parte, como ya se ha hecho mención, es un elemento importante la conservación del régimen, porque lo peor que puede pasarle a una *polis* es estar sometido a constantes cambios de regímenes políticos, y a continuas sediciones y revoluciones,¹⁰⁷ siendo entonces que lo más importante de las constituciones no es solamente concebirlas y promulgarlas en la *polis*, sino que también hay que darles una continuidad y una permanencia a través del logro de una aceptación por parte de los *polités*, y así, entonces, que pueda el régimen garantizar la estabilidad y seguridad de los *polités* y de la *polis* misma. Pero, si a la *polis* la acostumbran a la constante transformación y cambio de régimen, esto hace que se debilite la ley, que en últimas es el vínculo que mantiene unido al *polités* con la *polis*. Por tanto, *“por injusticia, por miedo y por desprecio, atacan a la monarquía muchos de sus súbditos; y entre las causas de injusticia, especialmente por insolencia y a veces también por el despojo de bienes particulares. [...] Los ataques unas veces son contra la persona de los gobernantes, y otras contra su gobierno. Los provocados por la insolencia van contra la persona”.*¹⁰⁸ Entonces, se deduce en general dos causas de la destrucción de la monarquía: por disensión

¹⁰⁶ *Ibíd.*, III 14, 1285b14-15.

¹⁰⁷ Cfr: MOSTERÍN (2007), *op. cit.*, 354.

¹⁰⁸ Cfr: ARISTÓTELES (1999), *op. cit.*, V 10, 1311a13-14.

dentro del mismo régimen, y porque el monarca pretende gobernar de modo más tiránico, presumiendo reclamar más control soberano en más asuntos de los que le permite la ley. Es por eso, que con respecto a los monarcas, recomienda Aristóteles que *“cuanto menos sean sus atribuciones soberanas, más tiempo necesariamente permanece íntegro su poder, pues ellos se vuelven menos despóticos y más iguales en carácter a los demás, y provocan menos envidia en sus súbditos”*,¹⁰⁹ y así, se garantiza más una perennidad del régimen monárquico dentro de una *polis*. Y, en cuanto a la ley, que líneas atrás se ha mencionado, determina Aristóteles que las leyes al igual que los regímenes son o buenas, o malas, y asimismo, son justas o injustas, y que para que éstas sean realmente útiles a la *polis*, se deben establecer según el régimen constitucional que gobierne sobre la *polis*, siendo así, rectas y justas las leyes que se adecúan de acuerdo a un régimen recto y justo y no a uno desviado y viciado.

Finalmente, hay que mencionar que para Aristóteles hay un modelo de educación al igual que Platón, aunque no tan sistemático y rígido como el propuesto en *La República*: *“Tres son los enunciados centrales de su propuesta: uno, la educación es más efectiva que la ley para regular la vida política (autorregulación vs. heterorregulación); dos, la educación política es de carácter general y humano, centrada en el lenguaje (argumentación y deliberación); tres, la educación debe ser pública si la comunidad política es de iguales y si el Estado es uno (la educación debe ser una y la misma para todos). [... Y, tampoco] exonera a la ciudadanía de su responsabilidad frente a la educación cuando dice: ... su cuidado (debe ser) encomendado a la comunidad y su legislación, al Estado; es por esto que el papel del gobernante es determinante para la educación”*.¹¹⁰ Al mismo tiempo, determina una temporalidad preferible para la educación, que no es tan minuciosa como la vista en Platón, pero que sí establece dos momentos centrales,

¹⁰⁹ *Ibidem*, V 11, 1313a.

¹¹⁰ Cfr: RESTREPO GALLEG0 (2008), *En política*, 217.

uno que va hasta los seis años y se da en el hogar, y otra que es escolar y va desde los siete años hasta los veintiuno (dividida en dos etapas: siete a catorce y catorce a veintiún años), y de la cual se encarga la *polis*. Esta educación escolar, se caracteriza principalmente por la discusión si la educación debe dirigirse a la razón o al carácter del alma, y el desarrollo de las cuatro disciplinas centrales que se deben impartir en la *polis*: la lectura y escritura, la gimnasia, la música, y en algunas ocasiones el dibujo.¹¹¹ En últimas, el papel central que debe cumplir la educación dentro de la *polis*, es el de procurar en la ayuda del establecimiento y preservación del régimen que gobierna: *“la educación debe adaptarse a cada uno de ellos [los regímenes]; pues el carácter particular de cada régimen suele no solo preservarlo, sino también establecerlo en su origen”*.¹¹²

2. EDIPO REY, UN MODELO DE LA MONARQUÍA ABSOLUTA DE ARISTÓTELES.

Al igual que en el capítulo anterior, ahora es justo establecer relaciones entre esas ideas acerca del régimen monárquico aristotélico que se acaba de exponer y la pieza trágica *Edipo Rey* de Sófocles, qué semejanzas hay con el régimen que describe el filósofo de Estagira y el sistema monárquico que se nos representa en la obra, y de igual modo, establecer si Edipo se adecúa al tipo de monarca que describe Aristóteles.

Como ya se ha dicho varias veces, desde el *Edipo Rey* encontramos que Sófocles nos representa allí un régimen de tipo monárquico, como un sistema de gobierno

¹¹¹ *Ibídem.*

¹¹² Cfr: ARISTÓTELES (1999), *op. cit.*, VIII 1, 1337a15.

preferible o mejor para la *polis*. Ahora, lo primero que se decía acerca de la monarquía según desde lo que se conserva de la *Política* de Aristóteles, que era éste el régimen primero y más divino, con lo cual habría que acotar que desde la exposición de Aristóteles, *Edipo Rey* representa un régimen de gobierno que refleja a su vez el modelo de gobierno propio de los dioses Olímpicos de la Grecia antigua, es decir, representa un gobierno que se caracteriza por la virtud suprema y soberana.

Por su parte, se hace acorde decir en primer lugar que Aristóteles es reiterativo al establecer que la característica principal que ha de tener la monarquía, es que el hombre que esté a cargo de éste régimen, debe ser considerado como el más virtuoso y el más sobresaliente de todos. Y, es desde aquí donde está la primera relación entre el sistema monárquico absoluto de Aristóteles y el *Edipo Rey*, ya que como se sabe, Edipo es nombrado soberano de Tebas por considerársele en la *polis* de ese modo: “tú, según las explicaciones y juicios nuestros, nos enderezaste la vida con ayuda del dios. Y ahora, Edipo, poderosísimo según todos [...]”.¹¹³ Así, en primera medida, se tiene que Edipo es el hombre más virtuoso y sobresaliente en Tebas, que si bien es cierto, desde las circunstancias en que se coronó Edipo como monarca de esa *polis*, éste no era precisamente un *polités* propio de ella, ya que era más bien un extranjero,¹¹⁴ con lo que se sigue aquí la convicción de que la virtud no puede ser rechazada ni exiliada de la *polis*, y que si un hombre a través de su virtud busca con ella lograr un beneficio común para todos, a este hombre en vez de desterrársele, matársele o condenársele al ostracismo, hay que por el contrario obedecerle y entregarle la soberanía absoluta

¹¹³ Cfr: SÓFOCLES (2004), *op. cit.*, vs. 38-41.

¹¹⁴ Sófocles también deja ver que debe ser solamente monarca de una *polis* quien sea *polités* de ella, y Edipo era por naturaleza un *polités* propio de Tebas, porque nació en ella, era hijo de padres que también eran *polités*, y era un hombre libre, aún cuando fuera coronado rey bajo la convicción de ser un extranjero de la *polis*. E igualmente, por eso también Edipo gobierna solamente en Tebas y nunca lo hace en Corinto, ya que definitivamente no se puede ser rey sino de la *polis* a la que naturalmente se pertenece.

de la *polis*, lo cual es algo noble y justo, porque el hombre superior en virtud y capacidad para actuar debe dirigir él solo el gobierno de la *polis*.

De otro lado, hay que mirar también lo de las disposiciones naturales propias para el asentamiento del régimen monárquico. En primer lugar, es expuesto en *Edipo Rey* lo de la familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política, ya que como se sabe, Edipo es heredero de una familia de tradición de gobernantes, ya que pertenece al linaje de la casa de los Labdácidas, lo cual sería un ejemplo para la concepción de la virtud heredada y del poder heredado, que conserva el linaje real;¹¹⁵ pero, por otro lado, Edipo no es elegido rey por su linaje, sino por lo sobresaliente de su virtud, como se ha acabado de exponer, lo cual sigue siendo un argumento válido para sostener el elemento primordial del régimen monárquico: la virtud del monarca.

Ahora bien, a la virtud se le ha nombrado varias veces como el elemento sustancial de la monarquía, pero aún no se ha establecido enfáticamente cuál es, según Aristóteles, la virtud propia que pertenece al gobernante monarca. Al igual que Platón, para Aristóteles son propias del gobernante la prudencia (*phrónesis*) y la justicia, (que ya se había nombrado), aunque éste determine solamente estas dos, mientras que Platón establece dos más a éstas. Acerca de la prudencia, el consejo de ésta en Aristóteles se asemeja bastante con el de Platón, por lo cual, establecer si hay prudencia o no en Edipo, ya se ha dicho en el anterior capítulo. Ahora, en cuanto a la justicia, también ya se ha dicho si la hay en Edipo o no, pero lo que es resaltable de ésta desde Aristóteles, es el de entender la justicia bajo esa gran relación con el concepto de igualdad, de ser la virtud que tiene en cuenta al otro y establece una igualdad entre el otro *polités* y uno mismo. Y, pues es claro en toda la obra trágica, Edipo siempre está teniendo en cuenta al otro, ya que lo

¹¹⁵ Esto también es paradójico, debido justamente al modo como Edipo fue elegido rey.

que más le preocupa son los *polités* que están sumidos en la zozobra, como dice el sacerdote,¹¹⁶ y lo que más desea él, como monarca, es lograr un beneficio para su *polis*, ya que, “la [*polis*] ideal tiene por misión garantizar la felicidad de una pequeña minoría en hombres: los [*polités*]”.¹¹⁷ Así, entonces, como dice Aristóteles, “el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde”.¹¹⁸

Finalmente, lo último que se ve en *Edipo Rey* con lo dicho de la monarquía absoluta aristotélica, tiene que ser con la inclinación de algunos monarcas a reclamar más soberanía para ellos inclusive de lo que la ley le permite, para lo cual Aristóteles establece lo que él llama unas magistraturas¹¹⁹ que son unos entes políticos, que deben seguir al régimen, y que se encargan de regular las funciones del monarca,¹²⁰ y que igualmente permite a otros *polités*, tener vida política activa dentro del gobierno. Con esto, se justifica entonces, el hecho mencionado hacia el capítulo primero y que había quedado un tanto confuso, acerca de las participaciones en el poder de Tebas por parte de Creonte y Yocasta, siendo así estos, dos sujetos reguladores de las funciones del monarca Edipo dentro del régimen constitucional de Tebas.

¹¹⁶ Cfr: SÓFOCLES (2004), *op. cit.*, vs. 24.

¹¹⁷ Cfr: MOSTERÍN (2007), *op. cit.*, 348.

¹¹⁸ Cfr: ARISTÓTELES (1999), *op. cit.*, I 13, 1260a8-9.

¹¹⁹ *Ibidem*, VI 8, 1321b y ss.

¹²⁰ En parte, también, para que el régimen no se convierta en una tiranía.

3. LA *POLÍTICA* Y LA MONARQUÍA ABSOLUTA DE ARISTÓTELES: CONCLUSIONES.

Sin duda alguna, a pesar de no conservarse la *Política* completa en toda su extensión, no se puede negar de ella que es una obra bastante compleja y altamente desarrollada por parte de Aristóteles. Y, es su temática bastante amplia y abarca a grandes rasgos aspectos importantes y necesarios de lo que fuera la antigua *polis* en la Grecia clásica, y, es uno de esos temas, precisamente el correspondiente al régimen de gobierno que se encargaba de regir el gobierno de la *polis*. Como se ha visto a lo largo de toda la exposición, no sólo de este capítulo, sino que también de los anteriores, no es uno sólo el régimen posible que se podía encontrar en la antigüedad sobre las *polis* de la Hélade, sino que son varios y distintos, algunos mejores o más convenientes, y otros no tanto, pero igualmente constituidos como posibles. Si bien es cierto que hay un determinado juicio de valor sobre estos distintos regímenes, al considerarlos a unos como buenos y justos, y a otros como peores, de igual modo desde cierto punto de vista, defiende Aristóteles la posibilidad de ser de todos ellos y de convertirlos en convenientes para algunas *polis* (los peores, si los deja preferiblemente para los países bárbaros), siempre y cuando el régimen se constituya y se solidifique en la *polis*, y no se sujete a continuos cambios. Y de ellos, es para Aristóteles el régimen monárquico el que se hace más preferible a la hora de elegir el más adecuado para una *polis*, no sólo porque es el que refleja el modo de gobierno de los dioses olímpicos de la antigua mitología griega, sino porque el fundamento único de este régimen es la virtud, en este caso, la virtud política llevada de la mano con la acción política, preocupándose no más que por el bienestar general de la *polis*, y de proveer la posibilidad a cada *polités* de poder realizarse dentro de ella en todas sus dimensiones, que es por lo que cada miembro de la *polis* decide unirse dentro de esa comunidad, que es un todo, acordando una serie de leyes que garanticen que el régimen procure más que nada por ese bienestar estipulado

allí en ellas, siendo justamente ellas las que mantienen ese vínculo estrecho entre *polis* y *polités*. Y, al ser monarca de la *polis*, el *polités* más sobresaliente de todos, no por su riqueza ni sus posesiones, sino por su virtud, este ha de hacer precisamente que esa *polis* sea toda un reflejo de esa virtud propia de él, siendo esa virtud del monarca caracterizada por la prudencia o por la justicia, caracterizando igualmente a su *polis* en ser la más prudente y justa de todas, llevando esa justicia a establecer, en general, el predominio de la igualdad dentro de esa *polis*, una igualdad no caracterizada tanto por los bienes y las riquezas de los *polités*, sino más que todo por los beneficios que pudiera ofrecer la *polis* para todos ellos, y en especial, porque la libertad fuera en ellos común, e igual en todos: *porque solo a través de la igualdad general en la polis, es posible lograr una libertad general para todos los polítés.*

Y, se hace necesariamente justo relacionar a estas grandes ideas sobre el régimen monárquico de Aristóteles, que no deja de ser también ideal, el *Edipo Rey* de Sófocles, porque cómo no encontrar allí un ejemplo que se adecúa fuertemente a ese modelo ideal de monarquía expuesto en la *Política*, donde se representa a un monarca que siendo *polités* natural, es elegido como rey no por otra razón distinta que por su propia virtud, y que en cuanto a ella se caracteriza más que nada por ser un hombre enteramente justo, que tiene como principio fundamental velar por el bienestar de su *polis* y de sus *polités*, procurando encontrar para ellos la verdad de aquellos crímenes que se han encargado de dejar impunes, y que ahora la divinidad les castiga por esa misma desatención. Y, que además, hay en Tebas la característica de poseer un régimen constituido, que a pesar de los cambios abruptos de gobernante, y de los malestares presentados en los últimos tiempos en la *polis*, no ha sido necesario provocar dentro de ella ninguna sedición, ni rebelión contra el régimen, que ha logrado mantenerse siempre igual.

CONCLUSIONES

La primera idea que había que aclarar para el desarrollo del tema de la *polis* era el que, para los griegos, ésta no fuera simplemente una ciudad, o una ciudad-Estado, sino el espacio de construcción de su ser político, es decir, el lugar donde el individuo establecía las *leyes* necesarias para la comunidad y para su vida en comunidad, ya que por naturaleza el individuo no posee un *orden* o un *kosmos* establecido, y ante la necesidad de vivir en sociedad, de lograr una *Justicia* común y de poseer siempre un orden para todo, se hacía necesario para el griego antiguo formar y consolidar la *polis* para lograr sólo dentro de ella estos aspectos a partir del establecimiento de la *ley*, la cual era la que se encargaba de permitir esa reconciliación moral y social de todos los *polités*. En segundo lugar, la *polis* era también el lugar donde el *polités* griego podía lograr su desarrollo individual, ya que solamente en ella el *polités* podía realizar su vida política, lo que era el fin último hacia el que se debía dirigir todo hombre griego. Así, la *polis* que era una totalidad conformada por la comunidad de varios hombres, recogía en absoluto y se ocupaba por completo de todos los asuntos de esos hombres y de esa comunidad, lo que quiere decir, que era asunto de la *polis* no solamente aquello que era público para todos, sino también, se ocupaba de los aspectos más importantes de lo privado del *polités*, que se concentraba en el *oikos*: la familia. Finalmente, hay que decir que los griegos poseían un profundo celo por su *polis*, reservándose con gran circunspección quien entrara a ella y pretendiera ser parte de ella, ya que ellos eran una unidad política independiente, donde cada *polis* se regía por su propio régimen de gobierno; por eso, la *libertad* para el griego era la condición más importante de todas, la cual era garantizada justamente en la *polis*, y la pérdida de la libertad era el deshonor más humillante para todo griego, quienes consideraban la esclavitud algo natural de los bárbaros, pero nunca de los

helenos. Por tanto, la *polis* no era solamente un territorio determinado, o un desarrollo político, económico, cultural o social específico, la *polis* en la Grecia antigua era toda una complejidad que identificaba a cada *polítés* que pertenecía a ella, era el todo integrado por cada hombre que hacía parte de ella, la *polis* para el griego era todo un modo de vida.

En segundo término, hay que decir que para toda *polis* griega era necesario establecer un régimen político que gobernara sobre ella, que fuera estable, y sobre todo, que fuera durable, que se mantuviera y no fuera cambiante, porque esto iba en contra de ese orden necesario para toda *polis*. Acaece, no obstante que eran varios los modelos de regímenes de gobierno que existían, de los cuales unos se consideraban buenos y otros malos, según si el modelo se preocupaba por intereses de la *polis*, o por intereses particulares. De esos regímenes buenos, se encontraba la monarquía, que era el gobierno dirigido por uno solo, el más virtuoso de entre todos los *polítés*, y que siempre debía sobreponer en su régimen por sobre todo el bienestar de la *polis*, que garantizaba a su vez, el bienestar de todos y cada uno de los *polítés*. Y, justamente por ser esto en lo que consistía el régimen monárquico, era éste el régimen al que se inclinaba el pensamiento común de la época. Por ejemplo, Platón dice que el sistema monárquico es el que hace a la *polis* buena y recta, y sólo siendo regida por el *gobernante filósofo*, será posible lograr la mejor de las *polis*; de la misma manera, Aristóteles considera a la monarquía el régimen más divino y el más virtuoso por estar fundamentado precisamente en la virtud del gobernante. Igualmente, como se ha visto, también para Sófocles era el sistema monárquico el más preferible para la *polis*, ya que es ése el que representa en su obra más grande: *Edipo Rey*, dejando ver en ella a un modelo de gobernante virtuoso, que se corresponde con el modelo de gobernante ideal expuesto por Platón y por Aristóteles. Con esto, hacia la época en que las distintas *polis* tenían en Grecia su más alta grandeza, se tiene un pensamiento común con respecto a los ideales del sistema de gobierno preferible para la *polis*, donde se concede al sistema monárquico el rótulo de ser el mejor y más preferible

de todos los sistemas posibles, conjuntamente desde el pensamiento literario y desde el pensamiento filosófico.

Pero, además, todos coinciden al afirmar que es éste el régimen mejor y más preferible tan sólo como un ideal que está lejos de ser alcanzado en la práctica. Porque, por un lado, se considera que es difícil encontrar en la *polis* un hombre que posea toda la virtud plena y las cualidades propias del gobernante monarca, para que así pueda llevar a cabo todo el proyecto que representa este tipo de gobierno; y, por el otro, es también difícil hacer conservar en el monarca esa ecuanimidad y ese estar libre de perversión y de corrupción, ya que bien se ha dicho, todo aquel al que le es entregado un gran poder y una gran responsabilidad, tiende cada día a querer acrecentarlo y a perpetuarse en él; lo que hace que se convierta en un ambicioso, y que trate de hacer de la monarquía, una tiranía, la peor de todas las formas de gobierno posibles, y es también en la que se sienten más abandonados, más temerosos y menos seguros.

BIBLIOGRAFÍA

- ◆ ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicomáquea*. En: *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Introducción por: Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por: Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- ◆ _____ (1992). *Poética*. Traducción y notas de Ángel José Cappelletti. Caracas: Monte Ávila Editores.
- ◆ _____ (1999). *Política*. Introducción, traducción y notas de: Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- ◆ AVERROES (1995). *Exposición de La República de Platón*. Estudio preliminar y notas: Miguel Cruz Hernández. Barcelona: Ediciones Altaya S.A.
- ◆ AZPARREN GIMÉNEZ, LEONARDO (1993). *La Polis en el teatro de Esquilo: una interpretación*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- ◆ BOWRA, CECIL MAURICE (2001). *Historia de la Literatura Griega*. Traducción de: Alfonso Reyes. México: Fondo de Cultura Económica S.A.
- ◆ CRUZ VÉLEZ, DANILO (1989). *El Mito del Rey Filósofo: Platón, Marx, Heidegger*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A.
- ◆ GONZÁLEZ OCHOA, CÉSAR (2004). *La Polis, Ensayo Sobre el Concepto de Ciudad en Grecia Antigua*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas.
- ◆ GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS (1998). *Historia de la Filosofía Griega. Tomo IV: Platón el hombre y sus diálogos: Primera época*. Versión española de: Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- ◆ JAEGER, WERNER (1992). *Aristóteles: Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual*. Traducción de: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica S.A.

- ◆ _____ (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de: Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica S.A.
- ◆ KITTO, HUMPHREY DAVEY FINDLEY (1966). *Los griegos*. Buenos Aires: Ediciones Eudeba. 12da. Edición.
- ◆ MOSTERÍN, JESÚS (2007). *Aristóteles: Historia del Pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- ◆ PLATÓN (1994). *El Político*. Introducción traducción y notas: Antonio González Laso. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- ◆ _____ (1993). *La República*. Traducción de: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Barcelona: Ediciones Altaya S.A.
- ◆ RESTREPO GALLEGO, BEATRIZ (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. En: *Historia de las Ideologías Políticas. Proyecto Ágora*. Compilador: Eduardo Domínguez Gómez. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT. Canal U.
- ◆ _____ (2008). *En política: “casi todo se ha descubierto ya...”* En: *Historia de las Ideologías Políticas. Proyecto Ágora*. Compilador: Eduardo Domínguez Gómez. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT. Canal U.
- ◆ SÓFOCLES (2004). *Edipo Rey*. En: *Esquilo, Sófocles, Eurípides: Obras Completas*. De la introducción, notas y apéndices: Luz Conti, Emilio Crespo, Rosario López Gregoris, Luis M. Macía y María Eugenia Rodríguez. De la traducción de Sófocles: José Vara Donado. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- ◆ TORREALBA LOSSI, MARIO (1975). *Esquilo, Sófocles, Eurípides (Ensayo de Interpretación)*. Caracas: UCV. 2da. Edición.
- ◆ *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. Madrid: Espasa-Calpe S.A. 1925.
- ◆ *Gran Enciclopedia Ilustrada Círculo en 12 volúmenes*. Edición especial para Círculo de Lectores por cortesía de Plaza & Janés. Barcelona: Plaza & Janés, S.A. Editores, 1984.