

# *El enigma trágico y la filosofía. La dialéctica y el diálogo trágico*

MIGUEL HERRERA CORDUENTE

## **EL ENIGMA TRÁGICO Y LA FILOSOFÍA**

La unión inevitable entre el destino (*mōira*) y la transgresión involuntaria (*hamartía*) constituye la médula del enigma trágico. Hay una cierta redundancia porque el enigma es eminentemente trágico, y lo trágico es por sí enigmático. El enigma es la interpelación que nos domina sin ofrecer salida. Lo trágico es la necesidad de responder que acarrea la ruina. En la tragedia griega se cuenta la experiencia fundamental del estar en el mundo: cómo el cumplimiento del destino aparta al hombre del mundo y cómo mediante este sufrimiento se humaniza el mundo.

Con penetración, Aristóteles percibió que el tema trágico por excelencia es el carácter inevitable y ruinoso de la falta (*hamartía*) que provoca la separación del héroe del mundo y su ruina. Pero Aristóteles empezó a concebir la tragedia estética o, como decía, poéticamente. Le importaban los efectos sobre el espectador del tema trágico. Por contra, la representación trágica trata de ser primero que nada la exposición de una experiencia integral del hombre y del mundo humano. Lo esencial de esta experiencia es la idea de que el hombre se ve obligado a pagar con la ruina por su pretensión de ponerse a la altura de lo que le está destinado, ya que lo que nos viene destinado es, en el fondo, insondable e inaccesible. Pero el hombre sólo alcanza su propio ser al tratar de ponerse a la altura de lo destinado. Es un enigma porque en el fondo tamaña falta (*hamartía*) equivale a apartarse de lo suyo propio al consumir su esfuerzo por lo destinado. Pues destino es la porción o parte (*mōira*) que nos viene destinada, y la transgresión es pérdida de la parte destinada (en «*hamartía*» resuena á-*mōira*).

La dramatización del enigma da a entender que la *hamartía* en cuanto que transgresión provoca la separación de la «*mōira*», la parte asignada a cada uno. Pero lo esencial de la dramatización no es tanto la presentación de los acontecimientos en un orden de sucesión, sino la presentación del horizonte patético insuperable de la acción. A este efecto la transgresión del orden universal y la separación de la parte destinada son indisolubles. *Pero lo enigmático es que la transgresión del destino es también indiscerniblemente cumplimiento del destino.*

El nexo que da unidad al destino y al carácter inevitable y trágico de la falta que lo transgrede al cumplirlo es la responsabilidad. Entre el destino y la falta trágica (*hamartía*) media la *responsabilidad*. La responsabilidad es algo originalmente trágico del que se deriva el sentido moderno (mezcla de filosofía griega, pensamiento judío, cristiano e ilustrado) de la responsabilidad y de la culpa, pero ni a la modernidad ni al cristianismo puede serles familiar. Tenemos que la responsabilidad trágica, en cierto sentido responsabilidad original, es el movimiento de identificarse y fundirse con lo destinado. De asumir la propia parte. Pero este movimiento es de por sí desmesurado, excesivo, contrario a la propia medida (*metron*) que está asignada en el destino.

Es lo propiamente heroico, tratar de ponerse a la altura de lo destinado, pero la inmensidad de esa tarea hace de este empeño, algo desmesurado y entregado a la ceguera, *hybris* en definitiva. La *hybris* no es el desenfreno individual que resulta de verse superado por los acontecimientos. Pertenece a la esencia trágica del destino apartarse del propio lugar (*hamartía*) al tratar de ponerse en lo asignado (*mōira*) y defenderlo como patrón único del cosmos. De esta manera se consuma la pertenencia de la *hybris* al dominio de la *amartía*, al destino de separarse de lo asignado (*mōira*). Pero asimismo también se muestra que el esfuerzo desmesurado, *hybris*, es consustancial al imperioso *tener que responder* haciéndose eco de lo destinado. Antes que la responsabilidad por los propios actos, la responsabilidad es originalmente escuchar lo destinado.

Lo singular no es así tanto el destino y el sufrimiento que produce. Esta idea resalta exclusivamente la pasividad del hombre, o más positivamente la capacidad de soportar los dolores y las penas que caen sobre nosotros. Es verdad que en la tragedia se asiste al sufrimiento y pasión-padecimiento del héroe. Pero a diferencia del tipo más cercano que representa Job, dispuesto a asumir hasta el fin su dependencia de Dios, el heroísmo trágico es un movimiento que por tratar de ponerse a la altura del destino entra a su manera en colisión con el mismo. Se produce así el conflicto trágico por excelencia: la colisión entre la titánica responsabilidad y destino. Se trata de un conflicto inmanente a la recepción de lo destinado, de lo que nos posee patéticamente. Esta colisión equivale en principio al movimiento completo de asumir el destino. Pero tal esfuerzo obliga a una tarea inconmensurable, que es un padecer titánico de adentrarse en el sentido de lo que se nos demanda. Es preciso indagar, confrontar el destino, soportar la duda, responder a los demás, ver en peligro la

seguridad inicial, exponerse pese a todo. En definitiva, es preciso dialogar con el destino. En este punto el destino, lo destinado, deja de ser una orden y un mandato anónimo, y se transforma en una pregunta, una inquisición, una demanda.

El destino es así genuinamente interpelación. Edipo ejemplifica el proceso que empieza por la interrogación ininteligible, pero que no cabe desoír, hasta el reconocimiento de las preguntas acuciantes. La colisión entre la responsabilidad y el destino se concreta en un *diálogo titánico* con el destino, que no admite respuesta terminante. Pero el esfuerzo a la altura de lo destinado en el destino no puede congeniar con resignarse al silencio, que podría parecer que equivale a no responder y callar. Sólo el viejo Edipo ya en la experiencia del límite de su destino en la muerte adquiere la lucidez de responder adentrándose en el fondo del bosque para librarse al silencio.

En la perspectiva heroica padecer la interpelación implica también responder: no dar respuestas, sino cargar con la interpelación y adentrarse con ella hasta el fondo del bosque, como hizo Edipo. Pero no es un asunto simplemente de valentía o de coraje. Es que la interpelación nos pone en situación de responsabilidad, de adentrarse en el escuchar. La experiencia trágica no es la de decidirse y permanecer tozudamente en la decisión. La decisión es el acto de someterse incondicionalmente a lo destinado, con la decisión viene en un acto único la acción, pero el perfil trágico de la acción nos muestra que la esencia de ésta no es la realización de lo decidido, sino a través de esta realización *el encontrarse con la profundidad de la interpelación que nos viene destinada*. Es precisamente al responder y al profundizar en su responder que se advierte estar sometido a interpelación. Y así la propia respuesta-decisión trata de ponerse a la altura de la interpelación.

Quizá la filosofía, tomando como tal los primeros pensadores, sea una respuesta peculiar al enigma trágico. Su vía sería la reflexión teórica, que haría abstracción de las condiciones patéticas de la acción dramática, para fijarse en lo enigmático en sí y no en lo enigmático desde la acción. Por eso el decir acerca de la unidad entre la *moira* y la *hamartía* hace abstracción, desdramatiza el gozne de la responsabilidad. Alternativamente, pero en forma complementaria la filosofía piensa trágicamente la unidad del todo y trata de concebir positivamente, en el plano del *logos* –lo que se puede decir inteligiblemente–, la negatividad implícita en la *hamartía*.

Los primeros filósofos hicieron así la experiencia trágica de pensar la unidad del todo, la *physis*, a partir de la libertad frente a toda determinación y límite. Es la idea clave de pensar el *kósmos*, orden bello, medida luminosa, en su relación con *tò ápeiron*, el horizonte «sin-medida» que permite la medida, la oscuridad que da luz. La ley que regula el lugar y da parte es anterior a ley alguna, es la posibilidad abierta de toda ley y vínculo. De acuerdo con ella la verdadera justicia es el respeto a toda posibilidad. Respeto al menos parece sugerir la sentencia inaugural de Anaximandro.

Este esfuerzo originario de pensar la determinación a partir de la *libertad*

*de posibilidades* concuerda a su manera con la responsabilidad trágica indisoluble con la *hamartía*. Paralelismo que corresponde al paralelismo esencial entre *ápeiron* y *á-moira*, la indeterminación y la separación de lo determinado al ponerse a su altura. Ambas opciones bitelinas de la tragedia y del saber han tenido parecido destino: consumirse al fecundar el movimiento de la filosofía, como *forma del pensar basada en el preguntarse*.

La responsabilidad trágica contiene un lado olvidado de la responsabilidad. Es aquello en lo que se basa originalmente la responsabilidad. Previo al responder de los propios actos está responder de estar interpelados, responder es primero que nada no poder desoír la interpelación. En su consecuencia última es responder del mundo, escuchar su sentido como plexo de relaciones humanas, pues con la interpelación viene al caso la unidad del sentido del mundo, siendo como es el síntoma de que el mundo ampara una verdadera unidad de contrarios, la unidad entre lo destinado y la separación de lo destinado. Por eso la *dóxa*, la unidad de las creencias establecidas, que oculta esta unidad de contrarios es en el fondo el estado de sordina a la interpelación.

La imposibilidad de mantener el pensar de la unidad del todo a partir de la libertad de posibilidades condujo en el platonismo a concebir negativamente el caos. Es decir, como pura indeterminación que demanda ser ordenada, y que acaba siendo pensada como base o sustrato del orden (*chóra, hýle*). En el pensar de Aristóteles esto obliga a individualizar, en relación con la cosa-ousia, el concepto de *aitía* (que originalmente indica culpa, según ha enseñado Heidegger) y de entender la relación entre las cosas, y los hombres, como una relación de deuda y consiguientemente de culpa. La pérdida y ausencia de la parte (*hamartía*) ya no puede ser concebido como el apartamiento que libera el juego de las partes. En su lugar adquiere el sentido de ser el estado por el que algo se debe a otro que tiene la culpa-causa de su ser. En este sentido aún resuena la responsabilidad respecto a la unidad de lo destinado y su separación, aunque sea en el sentido de ser culpable-causante de que algo se aparte de la nada original y sea.

Pero el deslizamiento, ya platónico y aristotélico, que afecta al sentido de la responsabilidad es tan sutil como inequívoco. La responsabilidad se entiende, desde el dominio del ser, como causa del ser, y por ende de sí mismo. Reemplazamiento de la responsabilidad de escuchar la interpelación destinada y, por ende, de *padever la falta del ser*, de estar poseído por la falta de ser. ¿Qué es en suma la separación de la porción asignada, sino la situación que hace patente la falta de ser, pero por ello mismo de la siempre abierta posibilidad de ser, ligada a la donación insondable del ser?

## LA DIALÉCTICA Y EL DIÁLOGO TRÁGICO

La obra de F. Nietzsche ha permitido comprender la estrecha vinculación que hay entre la experiencia trágica del mundo y la filosofía, o, en general, el

pensar occidental. Es evidente que «El origen de la tragedia» aporta intuiciones geniales y anticipa poderosamente la reflexión sobre el nihilismo. Aunque la maduración posterior de la obra de Nietzsche autoriza a interpretar en su visión inicial de la tragedia una metáfora sobre la esencia del nihilismo, es obvio que concibe el nihilismo occidental como una reacción contraria al reconocimiento de la sustancia trágica de la vida. Como es sabido, para Nietzsche, la obra de Sócrates, que se inspiraría en el ejemplo de la devaluación de la tragedia que protagoniza Eurípides, viene a significar el punto de inflexión, a partir del cual Grecia y Occidente se decantan por la racionalidad y la veneración del mundo de «los valores supremos».

Quisiera a este respecto llamar la atención sobre el descuido del diálogo, tanto en la comprensión de la tragedia como de la filosofía y su relación mutua. De acuerdo con la oposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo, el eje articulador de la tragedia es el coro, personificación de la musicalidad vital, mientras que los protagonistas personales carecen de verdadera realidad, excepción hecha de la energía y fuerza que les presta la vitalidad coral. Igual que ocurre con los sueños, la polémica entre los agonistas se reduce a formas aparentes y falsamente fijas de la inagotable e informe voluntad personificada en el coro. Es cierto que la obra posterior de Nietzsche acentúa la unidad entre lo dionisiaco y lo apolíneo, el arte y la verdad, como aspectos indisociables de la «voluntad de poder». En cualquier caso, el enfrentamiento entre los agonistas ha de acabar absorbido por la unidad suprema del coro, porque no expresan más que formas ficticias e individualizadas de la vitalidad universal.

Desde esta perspectiva el recurso socrático a un diálogo que busca la verdad, sin partir de las condiciones de la *práxis*, sería hostil al poder supremo de la vida expresado en el carácter dionisiaco del coro.

Pero hay muchas razones en favor de que la tragedia y la dialéctica socrática se articulan en torno al diálogo y no es difícil que el diálogo socrático, propiamente la dialéctica, se alimente del ejemplo trágico. Voy a tratar primero sobre el diálogo trágico y después la posible influencia en el diálogo socrático.

\* \* \*

El diálogo trágico debe ser comprendido a la luz de lo que, a mi modo de ver, constituye la específica experiencia trágica: la colisión inevitable entre la responsabilidad y el destino. Esta colisión es una genuina unidad de contrarios, pues el destino y la responsabilidad carecen de valor por separado de esta colisión. Paradójicamente la responsabilidad y el destino se alimentan mutuamente al enfrentarse.

Hay que destacar a este respecto que:

1) El destino consiste en «estar arrojado», pero, más todavía, la situación

en la que estamos arrojados nos interpela, sin que quepa escapar y desoír la interpelación. Estar arrojado es así a la vez «estar interpelado».

2) Es inevitable la falta ruinosa (*hamartía*). Este término sugiere *á-mōira*: quedarse desplazado, fuera de la parte propia que viene asignada, la *mōira*. Ambigüedad extrema e inexplicable, pues, el destino-interpelación provoca el movimiento transgresor del orden cósmico, que ampara el destino. ¿No indica que el caos es parte del cosmos? Por eso la interpelación, al demandar una respuesta imposible para las fuerzas humanas, despierta el carácter titánico de la responsabilidad humana.

3) La responsabilidad por excelencia es la responsabilidad de escuchar la interpelación. Escuchar y asumir tamaña interpelación no significa que quede en nuestras manos el poder y la clave para reparar la armonía quebrada de la que surge toda interpelación. Por eso la máxima responsabilidad es también la abierta impotencia de ponerse a la altura del destino.

Ahora bien, el núcleo de la intriga trágica es el diálogo de los agonistas, que, en este diálogo, cobran personalidad propia respecto a la unidad coral. No por eso el coro se reduce a ser un paisaje de fondo inerte y pasivo como si fueran las estrellas fijadas. Su peculiar actividad tiene a subrayar la distancia con los agonistas, hasta dejar claro la dependencia inmediata de los mismos, la impotencia para destacar otra alternativa o la incapacidad de mediar entre ellos.

El destacarse de los antagonistas en el peculiar diálogo trágico es la forma de expresar la colisión entre la responsabilidad y el destino. Esto se debe a que la interpelación surge de la escisión del mundo en potencias opuestas. Y es preciso que esta escisión se manifieste desprendiéndose los personajes del coro, porque previamente permanece larvada en el medio de la unidad que expresa el coro. De esta forma la palabra, en cuanto que *diálogo polémico*, es el elemento esencial en el que la escisión del mundo cobra vida y se actualiza.

¿Pero es apropiado llamar a esto diálogo?, ¿puede haber entendimiento y apertura a las pretensiones de verdad? ¿Aunque fuera diálogo, qué puesto merece entre el ámbito de lo dialógico?, ¿es una forma marginal y descaminada?, o, ¿es la semilla del diálogo?

En su carácter de enfrentamiento agonístico, el diálogo trágico padece contradecir la naturaleza del diálogo. Incapaz de llegar al entendimiento y al acuerdo, se alimenta de su contradicción particular: la de expresar la verdad contenida en los opuestos en los que se escinde el mundo. Antes que buscar el encuentro y el entendimiento, los antagonistas se arrojan a la confrontación oral y práctica. Por eso fracasa y es impotente, desde el punto de vista de la persuasión y el convencimiento del contrario. Fracaso de todas formas relativo, porque ya de antemano no tratan de persuadir a su contrario, sino de aventar las verdades, mostrar en la palabra la decisión patética. Pero, la constatación de este fracaso es, a su manera, un evento necesario, que demuestra las limitaciones de una verdadera mediación.

A su manera, el diálogo trágico es un hecho testimonial. Los contendientes no buscan convencer al adversario, sino pregonar la verdad. Pero, como la ver-

dad de los contendientes sólo tiene sentido en su oposición mutua, el medio adecuado e imprescindible para que se abra a la luz es el diálogo. La verdad sólo es fuerte haciéndose valer frente a la verdad contraria y respondiendo a la verdad contraria. De esta manera el diálogo es necesario, aunque no conduzca a superar el conflicto.

Pero sería equívoco pensar que el diálogo trágico pretende dar testimonio, aunque testimoniar sea parte de la mostración de la verdad. Seguro que el diálogo resulta supérfluo si los contendientes sólo pretendieran este fin al entrar en disputa. Surge el testimonio, pero en el proceso de mostración de la verdad. Para testimoniar es preciso sentirse poseído de la verdad y hacerse valedor de ella, de modo que, en el mismo acto de darla a conocer el antagonista se ofrece en su nombre y, así, la acredita. Antes que propagar y difundir una idea de la que se está convencido, el diálogo es la defensa de una decisión que nace inmediatamente de la interpelación y de la convicción que provoca.

Pero el diálogo se hace en presencia del pueblo-coro (y a su través el pueblo espectador), que, lejos de hacer de comparsa pasiva, procura participar con su emoción y aprobación o censura, sin que por ello consiga influir en la marcha del drama. Este juego de proximidad y lejanía es esencial para la caracterización del diálogo trágico.

Primero, la presencia alejada y fronteriza del coro indica que el diálogo entre los contendientes emerge y cobra autonomía provisionalmente del coro, pero que, en fin de cuentas, oscila en sus límites sin llegar a sobrepasarlos.

Segundo, el diálogo implica un distanciamiento, en el que cobran autonomía respuestas que estarían latentes en la unidad del coro. La misma permanencia del coro y los constantes intentos de inmiscuirse en la confrontación entre los antagonistas, normalmente con la pretensión de amortiguar el conflicto, resulta significativo de que el coro se siente preocupado aun cuando se haga evidente su impotencia extrema para remediar el desastre final.

Así que, con el poder del diálogo, se subraya la distancia entre los antagonistas y el coro, pero al mismo tiempo una dependencia insalvable, puesto que el diálogo trágico se alimenta del mismo coro y termina en último extremo por retornar al coro y disolverse en el mismo. No sin modificar a fin de cuentas la restaurada unidad del coro. Bien lo destaca que el coro de ancianos expresa en su momento el lema trágico por excelencia.

«Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza la ley que se adquiriera la sabiduría con el padecer.» (Agamenón. 175-80. Esquilo).

El surgimiento del diálogo y de la confrontación polémica, en la que los héroes experimentan con su sufrimiento la verdad que proclaman, indica la fractura espontánea de la unidad de las creencias establecidas y de la continuidad de la tradición. Es el resquebrajamiento de la unidad del mundo y de la armonía entre los afectos comunes y las reglas efectivas. De esta quiebra surge la interpelación, la llamada a restaurar la unidad afectiva común y el ordenamiento regular. Pero es una llamada que, por provenir de algunos de los

extremos heridos, no lleva a la restauración de la armonía sin pasar por el sufrimiento de experimentar y caer en lo inhabitable. Lo cual indica que la expresión de la escisión se sustenta en una discrepancia de fondo entre opuestos que se necesitan en su lucha mutua y así, en el fondo, se armonizan. Con ello el coro, la unidad del mundo encarna esa armonía aparente, que oculta la heraclítica unidad de contrarios entre el mundo y la falta de asiento definitivo.

La verdad trágica nace de la verdad creída, que es la opinión cristalizada en el coro, y se separa de ésta. Lo característico es que esta verdad surge y se fortalece en el diálogo con su contraria, mientras que la verdad del coro se queda atrás rezagada. Al liberarse los opuestos de la «armonía aparente» de la verdad cotidiana, éstos cobran existencia en su lucha mutua a través del diálogo polémico. El fracaso de entenderse sucede al previo alimentarse de las respuestas en la oposición mutua. Hay diálogo y no mera duplicidad de monólogos o discursos independientes, pues la respuesta sólo adquiere perfil al responder a la interpelación que viene del contrario. Como auténtica pugna de verdades, estas respuestas alcanzan la categoría de ser verdad cuando se ponen a prueba ante su contrario y se exponen a la derrota.

El empate entre las verdades expuestas es, en el caso de la tragedia, el resultado del inmenso poder de las verdades en pugna que les resguarda de la derrota ante su contrario, pero que precipita la ruina común de los antagonistas, como el caso de Creonte y Antígona.

Pero no conviene perder de vista que la disputa entre los agonistas no supe- ra la identidad de fondo en la que vive el coro. El mismo coro acaba sobreviviendo a la ruina de los antagonistas, aunque no ofrezca una solución aceptable. Una vez que los antagonistas se han destruido mutuamente se reanuda la vida teniéndose que digerir la desolación. El coro ofrece así una estabilidad incierta y pasiva a la espera de una nueva explosión de conflictos.

El fracaso en alcanzar el entendimiento y el acuerdo no empaña el carácter dialógico de la contienda trágica, aunque le otorga el rasgo de ser el medio de la demostración y explicitación de la verdad. Pero al afirmar esto, es preciso aceptar que la verdad no consiste en la solución adecuada al conflicto entre los contendientes, porque esto es precisamente lo que en el diálogo trágico resulta imposible.

El contrario —que no necesariamente tiene que ser otro personaje, sino, como es el caso de Edipo, la lucha consigo mismo— se hace esencial en el perfilamiento de la verdad. Funciona como el cauce irónico que obliga a adentrarse en los interrogantes y a rebasar el estado de mera defensa y proclamación de la decisión. De esta manera, la ruina de los antagonistas llega por un proceso de abismamiento, sigue a la imposibilidad de conciliar la fortaleza de la decisión y el carácter insondable de la interpelación.

Pero esto, paradójicamente, pone en cuestión la capacidad mediadora de la actividad humana tal como cristaliza en la vida cotidiana y en el estado común de opinión (que los griegos llamaban *dóxa*). En el fondo, la *dóxa* apunta a una decisión conveniente, a la vista de que es inviable que las respuestas opuestas

congenien en una verdad superior, pues demuestran en la contienda ser las verdades últimas posibles. Por ello, que *la necesidad de sobrevivir a la verdad sea parte imprescindible de la existencia*. Al ser la apariencia imprescindible para sobrevivir a la verdad, tiene algo de auténtica verdad, se hace inseparable de la verdad. Alcanzamos así el extremo de la colisión trágica: el mutuo alimentarse en su pugna de la verdad y de la apariencia, el equilibrio inestable entre la unidad de los contrarios y la unidad aparente.

Como la verdad de los contendientes adquiere auténtico esplendor *únicamente* en el diálogo, en cuanto que puesta a prueba de la propia verdad *ante todos*, el diálogo trágico no se dilapida en un balbuceo, condenado al fracaso. Como tampoco es un extravío momentáneo de la pasión, *hybris*, que debería dar paso a formas superiores en la dirección de la conquista de la verdad. Desde luego que la imposibilidad del acuerdo en el diálogo corresponde a la efectiva ruina trágica entre los contendientes. Hay en este fracaso una posibilidad de éxito: el adentrarse a nuevas posibilidades, a partir de lo que no se puede desoír.

\* \* \*

La continuidad y discontinuidad entre el diálogo trágico y el diálogo socrático, padre de la filosofía, debe indagarse a la luz de la puesta en cuestión de la *dóxa*, la verdad creída que es inseparable de la unidad del mundo. En la tragedia se pone en cuestión la *dóxa*, la verdad creída que es inseparable de la unidad del mundo. Se pone en cuestión la *dóxa* a la vista del pueblo, y en cierto modo de la *dóxa*. El diálogo trágico no es simplemente una pugna de portavoces destacados, sino el nacimiento de una polémica que deja atrás la *doxa* y se acaba sin pretenderlo —como es el caso de Antígona o Creonte— de poner en contra. Pero la *doxa* no queda anulada, se retira a la espera de que las respuestas en pugna se agoten sin que por ello deje el coto de intentar evitar la destrucción entre los contendientes.

Con el diálogo trágico se escenifica la distancia insalvable entre la verdad y la opinión. Este punto es imperecedero y lo recibe en herencia el diálogo socrático y la filosofía en general. Claro que ambos tipos de diálogos obedecen a contextos independientes. El diálogo trágico representa el distanciamiento de la opinión de la *dóxa* desde la situación vital que padece la decisión y la respuesta práctica. La verdad trágica es así parte de la propia orientación patética ante las exigencias del mundo.

El diálogo socrático, y, a partir de éste, la reflexión filosófica, explora la búsqueda de la verdad en consideración de la totalidad del horizonte vital, haciendo abstracción de la situación. El acercamiento a la situación es, en todo

caso, teórico e ilustrativo, pero, a diferencia del caso trágico, no reproduce una verdadera y concreta interpelación. A lo sumo puede tratar de representarse las condiciones y límites de toda interpelación posible.

La diferencia de perspectiva impide someter a la misma unidad de medida y apreciación el diálogo vitalista de la tragedia y el diálogo teorístico de Sócrates. En el primero se está en la imperiosidad de tener que responder, en el segundo hay que abstraerse de la praxis para considerarla en sí misma. Como anticipó Hegel y Nietzsche, habría que indagar sobre la continuidad y discontinuidad del espíritu trágico, pero en este caso en su manifestación en las formas de diálogo.

El diálogo trágico y el diálogo socrático coinciden en partir de la separación entre la verdad y la *dóxa*. Esto tiene el preciso sentido de abstenerse de tomar por norma y criterio de verdad la creencia en la que cobra forma la unidad común del mundo. Pero, mientras en la tragedia esta separación se impone por sí misma y se representan sus consecuencias, el diálogo socrático obedece a la toma de conciencia de esta separación y, más precisamente, a la conciencia de que la *dóxa* no puede sostener la verdad.

El nexo entre la tragedia y la dialéctica filosófica sigue no obstante vigente. ¿Acaso dicha reflexión no viene precedida y estimulada por la experiencia trágica?, ¿no es obligado reconocer críticamente nuestra dependencia de la *dóxa* para liberarnos de ella y no ser víctimas ciegas de las exigencias extremas?

En buena medida el diálogo socrático retoma la pugna trágica entre respuestas en la forma del preguntarse por el propio saber. Más que un método de indagación y búsqueda de la verdad, el preguntar y responder es la misma autoexposición de la verdad, entendiendo por tal el acercamiento comprensivo al horizonte de la praxis. Con esta transformación el preguntar ocupa el puesto de la confrontación entre las respuestas extremas.

El ejercicio socrático de la pregunta y respuesta hereda de la experiencia trágica la necesidad de la interpelación, a partir de la evidencia de la quiebra de la presunta unidad del mundo. Sócrates interpreta esta quiebra como la incapacidad de la opinión común de dar razón de sí misma. Es la quiebra entre la *dóxa* y la verdad, que se muestra en la incapacidad de quien cree lo que se cree, sin ser capaz de justificar su creencia.

Antes que adentrarse en las interpelaciones extremas, la dialéctica socrática se adentra en el juego entre la verdad y la apariencia, planteando así la verdad como posibilidad permanentemente abierta. La alternativa socrática no sería remediar la discordia entre las verdades extremas, sino extraer todas sus consecuencias. Aprender a navegar en definitiva entre la Escila de la ruina, que sigue a la colisión entre las verdades extremas, y el Caribdis de la ignorancia por ser esclavos de la *dóxa*.

Ahora bien, tal mediación aún sigue teledirigida por la experiencia trágica de que la *dóxa* no ofrece verdad. El preguntar y responder busca desvelar la falsa verdad de la *dóxa*, pero no en abstracto, sino para el interlocutor concreto a

quien la *dóxa* vale. Por eso la dialéctica socrática es también, prioritariamente, un ejercicio de examen personal y de encuentro consigo mismo. Trasunto inevitable de la *anagnórisis* trágica. Pasamos del reconocimiento de la propia *hybris* –bien por parte del protagonista, bien por parte del público o de ambos– al reconocimiento de la propia ignorancia. Pero, ¿no es la ignorancia la *hybris* de todos, como partícipes de la *dóxa*?

En esta batalla contra la ignorancia, los diálogos socráticos son inacabables, de la misma forma que siempre comienzan como si reanudaran algo que ya viene de antes. Implícitamente el reconocimiento de nuestra insuperable pertenencia al horizonte de la *dóxa* es tan profundo como la rebeldía contra este hecho. Sólo de esta manera se salva la verdad y se supera la apariencia.

El enfretamiento socrático contra la *dóxa* ha producido la decisiva escisión entre la verdad y la apariencia de la que vive Occidente, según Nietzsche. Pero la tragedia es el preludio de esta escisión. Más que ir contra la opinión común, la tragedia experimenta los interrogantes extremos que subyacen larvadamente en la misma. Sócrates experimenta la imposibilidad intrínseca de que la opinión común dé paso a la verdad.

Inmersión en los interrogantes a que estamos sometido cuando nos vemos expulsados de nuestra instalación en la opinión común, en el caso de la tragedia. Presunta interrogación sobre la validez de la opinión común en los asuntos vitales, para negarla y superarla, en el caso de la dialéctica socrática. Nietzsche puede tener razón, al reprochar a Sócrates que el preguntarse congele la vida, y que la demanda de verdad sea hacer un juicio imposible a la vida, porque dirige este juicio la previa posición en la vida. Pero Sócrates podría, más profundamente, proclamar que la necesidad de vivir de verdad no es algo artificial, sino exigencia de la vida, tal como enseña la tragedia. Sólo que a diferencia de la experiencia trágica es preciso hacer el esfuerzo de distanciarse de las premuras de la vida, como si pudiéramos detenernos.

\* \* \*

Subsiste empero el reto nietzscheano: ¿Con la reducción de la coralidad del coro a la apariencia y la postulación de la interrogación se hace justicia a lo que el coro significa?, ¿no se está enjuiciando la unidad de la vida?, ¿es aceptable tratar de imponer, aunque sea un mero proyecto, a la vida un criterio ajeno? Y si lo que se pretende es enjuiciar la vida desde la vida, sin salirse de ella, ¿no es inevitable caer en la reacción contra la vida? ¿Por qué en suma preguntar y no afirmar?

Tanto la tragedia como la dialéctica filosófica experimentan la tensión y la violencia del diálogo al intentar independizarse de la *dóxa*. Porque esta apa-

riencia de independencia es consustancial al diálogo, como es propio de la *dóxa* tener vida en el diálogo. Tensión definitiva del diálogo, que es, también, y en la misma medida, la tensión entre el diálogo y la *dóxa*. El diálogo trágico es el esfuerzo de sumergirse en los agujeros negros del mundo común, una vez que la atracción de los mismos resulta invencible. La dialéctica socrática, aun a sabiendas de la inagotabilidad de la *doxa*, trata de trascenderla para asentarse sólidamente sobre ella.

La experiencia común de la tragedia y la dialéctica es que la conflictividad de la vida sólo adquiere realidad en el diálogo y, por tanto, en la expresión de la verdad. La interpretación de Nietzsche peca de entender el diálogo, y en general el lenguaje, como un sucedáneo de la vida y una apariencia del poder de la voluntad. Pero no se debilita el vigor de su pulso, al hacer ver que la presencia del coro no es un mero adorno o acompañamiento del que se pudiera prescindir. En esto hay una verdad que no se debe desconocer: si es cierto que la unidad de la vida y del mundo sólo adquiere realidad en la tensión del diálogo, no es menos verdad que esta tensión brota de las posibilidades inagotables de las creencias.

El norte socrático es reducir estas creencias a la dimensión de la apariencia. Esto contiene posiblemente una confusión: que no se sepa justificar o hacer consciente el significado de la propia creencia no equivale a que tenga que haber significados ideales más allá de las creencias. Por eso es unilateral reducir la creencia a ignorancia, que sería ignorancia del significado ideal.

El aparente enfrentamiento entre Sócrates y Nietzsche versa, en definitiva, sobre el valor de las apariencias. La reivindicación nietzscheana, que absolutiza la apariencia, engloba dentro de este horizonte total al lenguaje, y por ende al diálogo. En realidad, esta reivindicación es incompatible con el reconocimiento del diálogo en su sentido original del polemismo trágico. Pero con ello se pierde el asiento de la tragedia en el enigma de la colisión entre la responsabilidad y el destino, lo que quizá sea el tuétano de lo trágico. ¿No indica, sin embargo, la vitalidad del diálogo en la tragedia que, el impulso humano de vivir es uno y lo mismo que el impulso de decir la verdad y de ser responsable ante lo que nos interpela? ¿No indica, por último, el diálogo trágico que la vida es también la unidad común de la vida y que la efectividad de esta vida común precisa del decir la verdad?