

## ÈDIP I L'EXPERIÈNCIA DEL TERRIBLE UNA INTERPRETACIÓ *TAUTEGÒRICA* DEL MITE EDÍPIC

Pere Gallego

Universitat de València

gfpere94@gmail.com

Recepció: 31 de julio de 2024

Aceptació: 4 de noviembre de 2024

### RESUM

En aquest assaig empenem una lectura *tautegòrica* del mite edípic; és a dir, segons la idea de Schelling, una lectura que no intenta trobar-li un sentit ulterior al mite –ja siga mitjançant la interpretació al·legòrica, l'evemerista, la psicologista, etc.–, sinó que el deixa mostrar-se a si mateix, com si fos un *faktum* espiritual de la consciència històrica en el desenrotllament del seu autoconeixement. Centrant-nos especialment en el text de Sòfocles, intentem portar al discurs consideracions de caire divers en l'encreuament entre antropologia, hermenèutica literària, filosofia de la mitologia i filosofia de la religió, tot orbitant des de diversos punts el concepte de *physis*. Proposem, en general, una panoràmica segons la qual Sòfocles, amb la seua “trilogia tebana”, presenta un humanisme (*Antígona*) de caire pessimista (*Èdip rei*) que evoluciona naturalment cap a una concepció religiosa i fortament mística del món, però una mística que ha assumit radicalment la concepció il·lustrada de la Grècia clàssica (*Èdip a Colonos*). Incloem en la discussió algunes interpretacions pregones del mite, com la de Hegel i la de Nietzsche, i emfasitzem especialment el mode en què fan intervindre el concepte de *physis*. Ens decantem, en definitiva, per una lectura no sols schellingniana sinó també nietzscheana del mite: la *physis* no es dissol, al mode hegelian, en l'esperit d'un Èdip il·lustrat, sinó que més bé es *perd* (amb les accions “criminals” d'Èdip, en el sentit d'antinaturals) i finalment es *retroba* en un nivell superior (el nivell del sagrat que apareix en la represa a Colonos).

### PARAULES CLAU

Èdip, *physis*, mite i *logos*, religiositat grega, dionisiac i apol·lini, *deinos*.

## ABSTRACT

In this essay we undertake a *tautegorical* reading of the Oedipus myth. That means, according to Schelling's idea, a reading that does not try to find a further meaning to the myth –be it through the allegorical interpretation, the Ehuemerist, the psychologist, etc.–, but rather lets it show itself, as a kind of spiritual *faktum* of historical consciousness in the unfolding of its own self-knowledge. Focusing especially on the text of Sophocles, we try to bring together considerations of a diverse nature at the intersection between anthropology, literary hermeneutics, philosophy of mythology and philosophy of religion, all orbiting from various perspectives the concept of *physis*. We suggest a general picture according to which Sophocles, with his “Theban trilogy”, presents a humanism (*Antigone*) of a pessimistic nature (*Oedipus the King*) that naturally evolves into a religious and strongly mystical conception of the world, but a mysticism that has radically assumed the enlightened conception of classical Greece (*Oedipus at Colonus*). We include in the discussion some prominent interpretations of the myth, such as Hegel's and Nietzsche's, ultimately subscribing not only a Schellingian but also a Nietzschean reading of the myth: the *physis* does not dissolve in the spirit of an enlightened Oedipus, but is rather *lost* (with the “criminal”, in the sense of “unnatural”, actions of Oedipus) and finally *finds* himself on a higher level –the level of the sacred that appears upon arrival in Colonus.

## KEYWORDS

Oedipus, *physis*, myth and *logos*, Greek religiosity, Dionysian and Apollinian, *deinos*.

*Aquest dia t'engendrarà i t'atuirà.*<sup>1</sup>

Així adverteix Tirèsias a Èdip de la fatalitat del seu destí; així adverteix, el *mythos*, a la infatuació del *logos*.

Per boca de Tirèsias parla la tradició, l'encanteri del saber immemorial, el callat enigma de la natura. És precisament aquest enigma el que ens presenta el mite d'Èdip – i, en definitiva, *tot* mite – a nosaltres, amb la mateixa urgència amb què l'Esfinx el presentava als tebens.

## I

Ens proposem mostrar que el concepte de *physis*, en el sentit de “generació”, “formació” –i tot el camp semàntic nodrit en aquest motlle<sup>2</sup>–, ens pot apropar al cor del mite edípic, així com, paral·lelament, a una visió de l'hel·lenitat radical d'Èdip. La sang vessada pels seus ulls és la sang que corre per les artèries de l'Hèl·lada. Ara bé, no podem esperar del mite que elabore filosòficament un concepte, ans que el faça viure. La nostra lectura haurà de seguir, per tant, l'encarnació del concepte, el qual, com una força immanent a la narració, viu en ella i sols des d'ella pot mostrar-se.

Vegeu, doncs, com aquesta *physis* hi és present des del començament mateix de la llegenda, en el sentit d'actes considerats *contra natura*: la violació d'un nen per part de Laios engega la maledicció dels labdàcides, que serà continuada amb el parricidi, l'incest i el fratricidi (quan Polinices i Etèocles es donen mort recíprocament). Per altra banda, la *physis* també és generació, no sols en el sentit de “brollar”, “néixer”, sinó també (i especialment en la comunitat humana) en el de “provenir d'algú” i, en eixa mesura, perllongar l'espècie i permetre la seua conservació. L'Esfinx apunta a aquest sentit de la *physis* en el seu enigma, però el trobem en uns altres llocs del mite. L'*antinatural* del comportament de Laios és, junt al no-consentiment que podem presumir per part del nen, la disparitat generacional. L'ordre sagrat de la natura – “l'encanteri de la individuació”<sup>3</sup> – és crebantat en aquest “desfasament eròtic”, així com en l'assassinat del pare per part del fill.

1 SÒFOCLES, Tragèdies tebanes. Editorial Alpha, Barcelona: 2009, trad.: Carles Riba, *Èdip rei*, 438.

2 Per a l'etimologia del mot “φύσις” pot consultar-se el diccionari en línia “Liddell-Scott-Jones” (*The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*; <https://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1>). Hi trobem aquí una llista d'accepcions de la qual voldríem destacar les següents: 1) Origen (“origin”); 2) Creixement (“growth”); 3) Força originadora [i de creixement] (“originating [and developing] power”); 4) Constitució, temperament (“constitution”, “temperament”); 5) Caràcter (“character”); 6) Instint (“instinct”); 7) Ordre regular [de les coses] (“regular order [of things]”); 8) Sexe (“sex”). A través del sànscrit *bhavaḥ*, l'arrel indoeuropea probable és \**bheu-*, amb el sentit de “ésser”, “existir”, “créixer”. Hi és en l'anglès “be”, “beam”, “bondage”, “bound”, “build”, “bustle”, “bear”, “future”, “husband”, “phylum”, “physic”, etc. (cf. [https://www.etymonline.com/word/\\*bheue-](https://www.etymonline.com/word/*bheue-)). Les huit accepcions apuntades hi apareixen aglomerades en la història de la formació d'Èdip.

3 NIETZSCHE, Friedrich. *El naixement de la tragèdia*. Adesiara, Martorell: 2011, Trad.: Manuel Carbonell, p. 115. Original: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, ed.: E. W. Fritzsche, Leipzig: 1872.

Hi ha un altre sentit que no apareix amb la mateixa literalitat, però que és igualment essencial en el mite. Èdip resol l'enigma (llançant l'Esfinx a l'abisme), però persisteix com un enigma per a si mateix –desconeixent el seu abisme. Fins i tot podríem dir<sup>4</sup> que la resolució de l'enigma desencadena (en un sentit lògic, no narratiu) els seus crims horrenos. Èdip és un rei orgullós del seu saber, de la seua victòria intel·lectual contra la “dura cantora”<sup>5</sup> d'enigmes. Èdip simbolitza tràgicament la relació del saber amb la natura.

Assumirem, en definitiva, com a esquema hermenèutic, tres sentits de la *physis* en el mite:

1. PHYSIS com a fecunditat i generació –*dons d'Afrodita*.
2. PHYSIS com la força incontenible dels instints. Tal l'agressivitat i l'amor –*dons de Dionís*.
3. PHYSIS com allò que és conegut. La relació del saber, de l'home que sap, amb la natura –*ministeri d'Apol·lo*.

Aquestes tres modalitats *fisio*-lògiques han estat obtingudes aplicant l'esquema tripartit indoeuropeu proposat per Georges Dumézil,<sup>6</sup> i que pot presentar-se com una tríada de valors/funcions específics: *coneixement* [3] –*força* [2] –*fertilitat* [1]. En la cultura hindú, per exemple, aquestes funcions estan consagrades, respectivament, a Varuna/Mitra, a Indra i als bessons Nasatya. En l'àmbit romà tindríem, en el mateix ordre, a Ròmul/Numa, Tul·lus Hostili i Anc Marci.<sup>7</sup> Si ara cerquem directament a *Èdip rei*, comprovarem que són precisament eixes tres instàncies de valor les que, traduïdes a llurs projeccions naturals, gemeguen assotades per causes desconegudes. Mentre que la primera aflicció de Tebes consistia en assassinats indiscriminats per part d'un poder monstruós i extern, d'una *alteritat* substancial,<sup>8</sup> la segona no té una presència clara a la vista, es tracta de quelcom més amagat, que incomprendiblement ha exhaurit les *fonts* de la generació. Escoltem en quins termes es lamenta el Sacerdot davant d'Èdip:

[...] Tebes, tu ho veus com nosaltres, està passant massa tràngol, i ja no pot aixecar el cap per damunt l'onada mortal: es consum en els calzes on es formen els fruits de la terra, es consum en els ramats de bous que pasturen i en els parts afollats de les dones.<sup>9</sup>

4 GOUX, Jean Joseph. *Edipo filósofo*. Editorial Biblos, Buenos Aires: 1999, p. 111.

5 SÒFOCLES, *op. cit.*, 36.

6 Es tracta d'una doctrina àmpliament documentada al llarg de les seues obres, segons la qual tots els pobles del tronc indoeuropeu haurien desplegat, durant llur història arcaica, una organització social i ideològica basada en la diferenciació entre una elit sacerdotal/intel·lectual, una corporació militar i una base artesanal/camperola. L'obra fonamental és *L'Idéologie tripartite des Indoeuropéens*, Latomus, Bruxelles: 1958.

7 DUMÉZIL, Georges. *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*. Siglo XXI, Madrid: 2008, pp. 15-25. Original: *Heur et malheur du guerrier*, Presses Universitaires de France, Paris: 1969.

8 L'Esfinx, amb les seues subtils cançons, ens invitava a examinar el que teníem davant dels ulls, deixant de banda el que era fosc.” (*Ibidem*, 130-31).

9 *Ibidem*, 22-7. Cursiva nostra.

Afollament de plantes, animals i humans; afollament que és signe de l'esfondrament d'un món, del món mític travessat axiològicament per la tríada esmentada.<sup>10</sup> Esta evocació de la *scala naturae* ens suggereix que és el tot, és la natura en conjunt la víctima de la pesta. La natura està en risc de mort, i el seu reviscolament exigirà trobar l'assassí de Laios i fer-lo fora del país. La situació reproduceix, per tant, els fets (l'enfrontament amb l'Esfinx) que la tragèdia de Sòfocles sols suposa implícitament o de vegades explícitament en els diàlegs. Un estat de calamitat requereix una acció resolta i heroica, malgrat que esta vegada l'heroi actuarà per via negativa, exiliant-se voluntàriament. La llegenda d'Èdip elabora a nivell semàntic i mític el viatge de l'heroi: el dur periple existencial, la gesta redemptora del dolor d'un poble. Fruit d'un procés de formació i maduració, l'heroi serà *iniciat*, viurà un segon naixement. El cicle ordinari de la *physis* serà fetillat i sublimat per l'heroi, que accedirà mitjançant els seus sofriments a una "generació" de tipus superior. Èdip és la figura mitològica que amb més radicalitat encarna aquest procés, ja que en el seu relat tot acaba retrocedint cap a la seua pròpia subjectivitat, reunificant-se, gràcies a aquest recurs, la formació natural i la formació humana. Sòfocles canta llavors el conflicte fonamental entre naturalesa i cultura, un conflicte nodrit en el mateix sòl, ço és, en l'ésser humà. Com veurem més avall, l'evolució espiritual del nostre heroi està marcada textualment pel trànsit d'*Èdip rei* a *Èdip a Colonos*. Després d'haver-hi esquerdat l'àmbit profà de la generació, Èdip fundarà una nova tradició sagrada, tot transmetent-ne el misteri a Teseu en el bosc de les Eumènides.

## II

Tirèsias *no veu* allò natural, però *veu* allò espiritual: és vident, endeví, sacerdot. Èdip *veu* allò natural, però *no vol veure* l'ordre moral/espiritual que ha profanat.

L'encegament d'Èdip és, per una banda, el desig impossible d'esborrar el que és moralment intolerable, però, a més, té el sentit de dissoldre (si més no per a la visió) la natura, la totalitat de la qual, tacada pels seus actes, li fa feredat als ulls. Però el seu encegament arriba tard. La natura ja jeia abatuda abans que Èdip l'execrara! El seu encegament és la contrapartida subjectiva de l'ensorrament còsmic. Tot gira en una espiral vertiginosa, cinematogràfica, vers la subjectivitat

---

10 La coherència de l'esquema tripartit no només és històrica (basada en el registre d'agrupacions socials del passat), sinó també *ontològica*. La consciència primitiva, sensiblement exposada a allò que la natura posa davant dels seus ulls, dòcil als seus influxos, no va poder ser indiferent a la presència ubíqua d'aquestes tres "classes" d'éssers que després serien racionalitzades pel pensament abstracte i graduades en una seqüència teleològica. No és difícil associar cadascun dels graus de la *scala naturae* amb una funció de l'esquema indoeuropeu. Les plantes representen la primera funció: el seu cicle vital és en essència el de la reproducció, i simbolitzen el luxe de la natura, l'exuberància de figures i colors, en una paraula, la *fecunditat*. Els animals representen la segona funció; amb ells comença el desig, el moviment, l'hegemonia de l'instint, per tant, la *força*. Finalment, l'home s'adjudica per a ell mateix, amb poca modèstia, la tercera funció; la raó que obri al *coneixement*.

de l'heroi. Qui llija l'evocació per part d'Èdip dels dies en què sortí de Corint<sup>11</sup> –tot neguitós, empès per la dèria de defugir l'oracle– sentirà aqueix esborronament que eriça els cabells, aqueixa inquietud magistralment provocada per Sòfocles, en veure una persecució sense presa, una fuga sense perseguidor,

... la folla, salvatge cerca d'una consciència,<sup>12</sup>

on totes les accions encaminades a eludir el destí dibuixen la ruta exacta per al seu compliment. Tirèsias fou cegat per haver-hi contemplat un escàndol sexual – l'acoblament entre dos serps –, per haver-hi profanat involuntàriament el cor de la natura. La seua ceguesa fou imposada pels déus a canvi de poders divins. Èdip, en qui tot està capgirat, s'enrega ell mateix perquè ha protagonitzat un escàndol sexual i moral. La història d'Èdip és una interiorització de l'escàndol que en Tirèsias era sols exterior.

Èdip ha reviscut l'Esfinx dintre de si.

La iniciació heroica no ha acabat.

### III

La prova total recau sobre si mateix, i consistirà en un autosacrifici, en l'entrega voluntària del seu cos. L'autoreferencialitat en la figura d'Èdip és total, es reproduïx en tots els ordres. Si repassem els tres aspectes de la *physis* que guien la nostra lectura, trobem que Èdip:

1. Interioritza i fusiona els graus de la generació humana en convertir-se irònicament en una monstruosa síntesi de les tres edats suggerides per l'Esfinx.<sup>13</sup>
2. Interioritza la fúria dels instints matant el pare i desposant la mare.
3. Interioritza el saber de la *physis*, creu haver-ne *assimilat* el misteri.

En realitat, l'ha assimilat, però literalment, de manera que ell mateixa és el misteri. Creient il·lusòriament que el posseeix, més aviat l'*encarna*. Quan es produeix el reconeixement dramàtic a l'obra de Sòfocles, Èdip entra en la recta final de la seua iniciació, perquè ara pot reflexionar l'enigma en què ell consisteix. La foscor dels seus ulls accentua l'efecte tràgic, car

<sup>11</sup> *Ibidem*, 771-833.

<sup>12</sup> “[...] das nährisch wilde Nachsuchen nach einem Bewußtsein”, HÖLDERLIN, Friedrich. “Aus: Anmerkungen zum Oedipus”. *Band 2 Deutsche Dramaturgie des 19. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin, Boston: 1969, pp. 88-89.

<sup>13</sup> Mentre que els seus congèneres conserven l'ordre natural, ell és pare i germà dels fills, fill i marit de la mare. Simbòlicament, doncs, ell és alhora fill, pare i avi (és avi en tant que ha suplantat l'avi natural). Sobre això, hom ha retret Sòfocles que, per a completar la ironia del càstig, podria haver-lo fet caminar a quatre potes, ja que, en veritat, el fa caminar a tres quan ha d'agafar el bàcul. La idea té en realitat una intenció satírica, posada ficticiament en boca de Karl Immermann al *Der romantische Oedipus* (1829) de August von Platten (cf. EDMUNDS, Lowell. *Oedipus*, Routledge, New York: 2006, p. 102).

es tractarà, tot plegat, en la seua expiació, exclusivament de *paraula* i *pensament*. Tota aquesta espiral de subjectivació contribueix a que el mite edípic evadisca els camins habituals dels mites d'herois. El mite, com el seu protagonista, viu en la evasió... L'evasió resulta ser forma i contingut del mite! En efecte, els mites d'herois recorren tradicionalment segons tres proves que reproduïxen l'esquema tripartit.<sup>14</sup> La primera prova és la de la *continència sexual*, en la qual han de ser resistides les insinuacions d'una princesa.<sup>15</sup> La segona és la de la *força guerrera*, que prescriu l'enfrontament amb un monstre i convoca la valentia de l'heroi. La tercera prova és la de la *saviesa*, que normalment es redueix a astúcia i “molts ardits”. L'insòlit en el mite d'Èdip és que aquest, d'una manera o una altra, eludeix les tres proves. A diferència d'herois com Teseu, Jàson o Bel·lerofont, Èdip no venç l'enemic en dura contesa, sinó que mata un ancià desvalgut en una topada accidental. Tampoc no ha de resistir cap insinuació femenina,<sup>16</sup> sinó suportar la relació incestuosa amb la mare. L'excentricitat del mite rau especialment en el fet que les dos figures típiques del mite tradicional –el rei persecutor i la princesa oferida com a premi– són respectivament el pare i la mare de l'heroi. De nou trobem aquí la subjectivació radical del cas edípic: el repte de l'heroi no és matar la Quimera o el Minotaure, sinó dèlficament trobar-se a si mateix.

Hem assenyalat l'elusió de les dues primeres proves, però la més revolucionària és la de la tercera, que conmou el nervi més sensible de la tradició. Èdip rebutja qualsevol assistència externa en la seua gesta, no té mentor, cap vell savi o déu que l'aconselle o que l'empare. A sobre, el nou heroi es bafaneja d'aquesta acció, d'haver-hi vençut l'Esfinx “a força de reflexió”<sup>17</sup>. Èdip trunca la seua pròpia iniciació al pretendre accedir *per si mateix* a una altra esfera de la realitat. Aquest passatge místic està simbolitzat per la derrota de l'Esfinx, monstre tutelar del regne dels morts. Èdip atempta, doncs, contra el punt més delicat de la tradició, segons el qual l'heroi ha de ser *guiat, conduït* a la nova realitat per una mena de psicopomp, mitjancer entre els mortals i els déus.

Les proves típiques del “mite de l'heroi” estan truncades. Hi apareixen, però esvaïdes. Segons Goux, aquesta excentricitat d'Èdip expressa en el pla mític la sortida, per part de la societat grega, de l'esquema tripartit indoeuropeu.<sup>18</sup> Tesi ben interessant, puix que reubica el mite en un nivell de profunditat gairebé major del que s'havia sospitat, tot involucrant-lo en una de les estructures antropològiques conegudes més antigues. El mite representa, doncs, la formació d'una subjectivitat no sotmesa a les jerarquies d'edat o casta. La resposta edípica, contundent,

---

14 GOUX, *op. cit.*, “Mito regular y mito desregulado”, 17-34.

15 El propi Goux, recolzant-se en l'autoritat de Dumézil, recorda l'entrenament de Cú Chulainn, l'heroi de la mitologia celta (*Ibidem*, p. 75).

16 La feminitat de l'Esfinx no juga aquest paper en el mite.

17 SÒFOCLES, *op. cit.*, 397-8.

18 GOUX, *op. cit.*, p. 15.

unitària, suggereix subtilment que, davant de la juxtaposició jeràrquica de les generacions humanes, en què la consciència jau esquinqada en el seu matí, el seu migdia i la seua vesprada, l'*anthropos* s'auto-afirma com l'essència, com la llum que travessa totes les edats. Davant de l'edatisme del tarannà arcaic, trobem l'humanisme iconoclasta d'Èdip. A més, el drama sofocli denota una preocupació, realista i crítica, pel declivi del poder sacerdotal. La dialèctica entre Èdip i Tirèsias (riquíssima i inesgotable en un escrit com aquest) pot pensar-se fins i tot com una representació literària del conflicte entre el *poder temporal* i el *poder espiritual*.

Sòfocles, amb la seua lira i la seua siringa, canta la sortida del mite i les seues traumàtiques conseqüències. Amb el seu cant assossegat, que consola i redimeix el desassossec d'un món que crepita sota els versos, el poeta no en fa només un diagnòstic negatiu, sinó que ofereix una resposta positiva: el progrés i la il·lustració deuen anar acompanyats d'una correlativa evolució religiosa. Sòfocles no és merament un conservador,<sup>19</sup> sinó que ha assumit l'impuls universal d'il·lustració, i ha elaborat una religiositat en la qual el nou sacerdot, buscant-se a si mateix, ha fet el viatge solitari de l'intel·lectual, del lliurepensador. L'encegament edípic, basat en una decisió voluntària i conscient, és la imatge indeleble d'una llibertat total, que lliurement accepta la *Moira* i lliurement retorna a la sanció del Déu.

#### IV

Ja siga, doncs, en un sentit natural, cultural, polític, psicològic, cognoscitiu, antropològic, o, sobretot, *religiós*, el moll d'aquest mite és sempre el de la *formació* humana. Totes les referències *fisio*-lògiques que hem assenyalat estan subordinades a aquesta qüestió essencial de com s'*esdevé* home. En respondre a l'Esfinx d'eixa manera directa, amb un sol mot (l'*home*); en descreure de l'assistència divina;<sup>20</sup> en reivindicar la seua potència intel·lectual com a arma contra l'Esfinx; amb tot això, Èdip sembla dir-nos que és la raó el que *fa* l'home. La concepció hegeliana<sup>21</sup> del mite edípic ens interessa ací perquè coincideix amb la pretensió inicial d'Èdip, la qual, llegida des de Hegel, pot sonar així: la formació de l'home consisteix en un *esdevenir racional* de la naturalesa. Nosaltres ens preguntem, però, si aquesta és veritablement la idea definitiva que Sòfocles volgué transmetre.

19 Vegeu, per exemple: DODDS, E. Robertston. *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid: 1999, p. 58. Original: *The Greeks and the Irrational*, The Regents of The University of California, Oakland: 1951.

20 “[...] li tanco la boca [a l'Esfinx] encertant pel meu bon sentit, no perquè m'haguessin instruït els ocells” (SÒFOCLES, *op. cit.*, 385-95).

21 La trobem principalment en: HEGEL, G. W. Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid: 2004, trad. José Gaos, “El tránsito al espíritu griego”, pp. 392-6. Original: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Eduard Gans, Berlin, 1837; *Lecciones sobre la estética*, Akal, Torrejón de Ardoz: 1989, trad. Alfredo B. Muñoz, “Simbolismo cabal: Memnones, Isis y Osiris, la Esfinge”, pp. 264-6. Original: *Vorlesungen über die Ästhetik*, ed.: Heinrich Gustav Hothos, Berlin: 1842.

La natura és en Hegel allò fatídic, que deu ser sublimat per un acte lliure de l'esperit. Èdip és exclusivament, segons el filòsof alemany, el vencedor de l'Esfinx, el qui li arrabassa els seus secrets mitjançant la intel·ligència. L'esperit, encauat enigmàticament en l'art egipci, surt a la llum grega, passa de l'estadi *simbòlic* al *clàssic*. L'Èdip hegel·lià és sobretot apol·lini, representa la lucidesa del saber, la progressió de l'esperit en el seu despreniment dels lligams naturals. L'esfinx de Gizeh sorgeix directament de la roca, es confon amb la terra, la seua humana testa brolla del cos d'una fera lleona. L'esperit egipci es batzega inquiet i malda per sortir-se'n del mut hieratisme inscrit en la pedra. Tot i amb la seua enorme riquesa, llurs símbols vaguen perduts pels volts dels astres, en el culte als animals o en els signes matemàtics. Quan creu apuntar vers el cel o l'inframón, Egipte –l'Esfinx– està en realitat *preguntant*.

L'*home* és, doncs, una inquietud a Egipte –una pregunta!–, i l'enigma egipci és eixa mena de dispersió espiritual, que ens sacseja d'un símbol a un altre en una referencialitat infinita. Però Grècia ja no pregunta, sinó que *sap*. I Èdip respon: aqueix enigma, que els egipcis es figuraven eternament amagat, no és altre que l'*home*.

El vel d'Isis ha sigut esbadellat.

## V

Ara bé, si interpretem les desgràcies d'Èdip com un càstig a la seua infatuació, aleshores la llegenda apunta més enllà de l'emancipació racional. L'*home* –sembla dir- nos Sòfocles– no pot renunciar mai a l'empar dels déus, i tota evolució humana ha de fer comptes necessàriament amb l'esfera divina. El tarannà conservador de Sòfocles és comprensible tenint en compte la tremenda revolució darrerament esmentada, una commoció profunda que afectava tots els ordres: l'auge de la democràcia, la il·lustració sofisticada portadora d'una racionalitat escèptica, la consolidació de l'art “clàssic”, etc. Goux explica tot aquest procés com la formació d'una nova subjectivitat, en la qual l'*home*, segons la màxima de Protàgores, es posa com a mesura de totes les coses. Tal volta siga en l'art on més es palesa aquesta subjectivació, amb la superació de la visió frontal egípcia i l'aconseguida imatge en escorç, orientada a un punt de vista humà. De l'*aspectiva* egípcia-arcaica, que sobredimensiona un *aspecte* objectiu d'allò representat, es transita a la *perspectiva* grega-clàssica, que assumeix el caràcter subjectiu de la visió.<sup>22</sup> L'aparença produïda per l'art està subordinada al nou “subjecte perspectiu”:

---

22 GOUX (*op. cit.*, p. 129) esmenta el procediment de correcció òptica basada en l'èntasi, aplicat proverbialment a les columnes del Partenó. En general, amb els grecs comença la representació d'accions concretes que impliquen punts de vista particulars.

[...] solo puede haber iniciación, Esfinge, dioses y sueños en la *aspectiva*. Se comprende así la potencia del mito de Edipo como exponente de una mutación de la que resulta poco decir que es antropológica porque en ella se deciden las condiciones de posibilidad de una visión antro-po-lógica del mundo. La actitud de Edipo es el fundamento imaginario de toda antropología.<sup>23</sup>

Si és cert que Èdip embolcalla tots aquests elements, llavors el “càstig” al qual el sotmet Sòfocles és força significatiu, ja que el tema de fons no és altre que la sortida del paradís, la pèrdua de la innocència, el sofriment a causa del saber. Milton i Goethe hi són ja prefigurats en Sòfocles! Amb tot, la radicalitat antropològica que Goux atribueix a l'*Èdip rei* s'apreciarà millor si s'emmarca en la sèrie tebana a la qual pertany, junt amb *Èdip a Colonos* i *Antígona*. El lector recordarà el cèlebre estàsım d'*Antígona*, segons el qual: “Hi ha moltes meravelles, i no n'hi ha de més gran que l'home”.<sup>24</sup> En ell s'enumeren una per una les més pregonas conquestes antropològiques: la construcció de llars, l'arada, la caça, la medicina o els costums civilitzats. Però, sobre tot, el passatge afirma amb contundència la irrenunciable autonomia de l'home, el seu autodidactisme:

*La paraula, i el pensament que és com un vent [...] s'ho ha ensenyat ell mateix.*<sup>25</sup>

Amb això Sòfocles demostra ser plenament conscient de l'esdeveniment antropològic que escenifica en *Èdip rei*. En aquest sentit, no és irònic que “Èdip” signifiqui precisament “peus inflats”, fent referència a la coixesa o a un caminar arrossegant el peu? De manera similar, “Làbdac” (l'avi d'Èdip) significa “pobre”, “feble”, i també “coix”. “Laios” significa “maldestre”, “bast”, i, per això, “carranc”. Els tres noms dels tres primers labdàcides al·ludeixen a una dificultat per a caminar dret. No és la postura erecta i el seu aprofitament el valor antropomòrfic diferencial? Aquesta dificultat de ser —d'esdevenir— humà ens l'indica l'etimologia i ens l'exposa el mite anant més enllà de l'àmbit fisiològic. Ella naix en gran mesura de l'exigència que l'home es fa a si mateix. La consigna humana és en essència la de fer-se a si mateix. Terrible, meravellosa *dificultat* humana! De debò, Sòfocles en sap, d'aquesta dificultat, puix que canta l'home ensenyant-se a si mateix la paraula i el pensament, instàncies tradicionalment custodiades pels déus.

Però ocorre que aquesta no és la darrera paraula de Sòfocles. En el vespre de la seua vida, decideix reprendre el problema des d'on estava —una mena de manifest pessimista sobre el

23 *Ibidem*, p. 134.

24 SÒFOCLES, *op. cit.*, *Antígona*, Cor, 333-4. El mot grec traduït per “meravelles” en aquest fragment, i omnipresent a la tragèdia grega, és “*deinà*”. Cal mantenir l'esguard sobre el sentit numinós d'aquest mot, recordat també per Carles Riba a la Introducció de la seua traducció (*op. cit.*, p. 136, nota 1): “[...] la noció original d'enormitat, de la basarda numinosa que el que fa aquesta meravella que és l'home desperta en nosaltres”.

25 *Op. cit.*, *Antígona*, 355-6.

progrés humà—<sup>26</sup> i projectar una llum sobre la penombra oberta per *Èdip rei*. Una llum que brollarà del cos vell i malmés d'Èdip, convertit en un vident. Una llum privilegiada que es basa no ja en un incident morbós i fortuït com el de Tirèsias, sinó en un suprem dolor, amarga llambregada en l'abisme de la dificultat humana.

Desfici ontològic.

Saviesa de Silè:

*No néixer tot el compte supera; quan, però, s'ha eixit a la llum,  
tornar cap a d'on es ve, de seguida, és de molt el que llavors val  
més.*<sup>27</sup>

## VI

El “segon naixement” viscut per Èdip al final de la seua vida és testimoni de l'alt grau de filiació que la tragèdia, la institució dionisiaca, reconeixia a la llegenda tebana. Èdip és el fill més pur de la tragèdia que, privat de qualsevol pare natural, retroba en Dionís i Apol·lo el seu caràcter i el seu destí. El nostre heroi és un *φάρμακός*, un ésser ambigu que amalgama desgràcia i salvació. Podem indagar el seu caràcter sacrificial a través de l'Esfinx, associada iconogràficament amb les tombes, sempre recostada a mode de guardiana de l'inframón. No debades, custodia en aquesta postura el complex funerari més important d'Egipte. D'igual mode apareix en multitud d'atuellis i baix relleus, en alguns dels quals la veiem assetjada per dos sàtirs que porten unes varetes.<sup>28</sup>

Tot mite heroic s'articula sobre el fons dels ritus d'iniciació, que reproduïxen novament l'esquema tripartit:<sup>29</sup>

1. Iniciació *pubescent*: trànsit a la maduresa, a la possibilitat de regenerar el cos social – FECUNDITAT.
2. Iniciació *guerrera*: introducció en un clan militar –FORÇA.
3. Iniciació *mistèrica*: introducció en la veritat profunda de la comunitat, que és en termes generals una mort i resurrecció –CONEIXEMENT.

26 *Op. cit.*, *Èdip rei*, Cor, 1186-95: *Ai, generacions humanes, com calculeu que és igual la vostra vida i el no-res! [...] Amb el teu destí com a exemple, el teu destí, sí, el teu, pobre Èdip, cap sort de mortals no estimo venturosa.*

27 *Èdip a Colonos*, 1225-7.

28 GOUX, *op. cit.*, pp. 61-64.

29 *Ibidem*, p. 49.

Totes les iniciacions remeten al mateix esdeveniment, que té a veure amb el lligam indissoluble entre la vida i la mort. La veritat profunda sempre és la tradició, puix aquesta és per a una consciència mítica –diguem-ho així– *la vida de la mort*. El sentit del viatge de l'heroi és la seua mort, perquè aquesta és l'ingrés en la noble nissaga dels avantpassats. L'excentricitat de l'heroi Èdip s'explica essencialment –segons la tesi de Goux– per haver negligit la tercera prova, que és una evocació de la tercera iniciació. La transcendència mística a què aquesta apunta explica la perdició d'Èdip<sup>30</sup>. El seu “retrobarment” caldrà buscar-lo doncs en la restitució del procés iniciàtic associat a la tercera funció.

## VII

Si, per a Hegel, Èdip representa un esdeveniment exclusivament apol·lini, mitjançant el qual el poble grec s'emancipa de l'obscur simbolisme egipci, per a Nietzsche l'heroi tebà exemplifica més aviat el vessament dionisiac, amaga rere d'ell eixa “nit horripilant”<sup>31</sup> sense la qual seria incomprendible la “serenor grega”<sup>32</sup>. En ambdós casos Èdip és un personatge revolucionari, que condensa en una figura mítica el problema frement de *qui* eren els grecs. Però creiem que la lectura nietzscheana fa més justícia als fets narrats en la llegenda, els quals, com hem suggerit, giren al voltant de la *physis* en tant que principi de formació. I és que aquesta *physis* “nietzscheana” no desapareix —com la hegeliana— després de la resposta d'Èdip, ans al contrari, preval com un fons sofrent, el qual és canalitzat per Èdip amb la seua desventura. L'acte edípic és ací un d'empoderament, pel qual l'home, en un acte de rebel·lia, arranca violentament a la natura el seu secret, i ho fa a cop de crim, per via d'actes contra-naturals<sup>33</sup>. L'home s'eleva sobre la natura, però no assumint-la i superant-la hegelianament, sinó *dominant-la*.

Èdip i Tirèsias evoquen una saviesa ancestral segons la qual allò contra-natural està íntimament lligat a la profecia i als sabers arcans de la natura<sup>34</sup>. En l'Èdip que ens presenta Nietzsche, per tant, els tres aspectes de la *physis* estan entortolligats. En virtut de certes aberracions naturals relacionades amb allò afrodisíac (primer aspecte; l'incest), Èdip posseeix una saviesa extraordinària que li permet accomplir actes heroics (tercer aspecte; resolució de l'enigma), els quals són indiscernibles d'una impetuositat instintiva (segon aspecte; parricidi).

---

30 Per a que la resposta a l'Esfinx (tercera prova) pugui haver-hi provocat l'elusió de la segona prova (el parricidi), que és anterior narrativament, es requereix una lectura fins a cert punt *estructuralista* del mite, segons la qual aquest consisteix en una sèrie de mitemes que estableixen entre sí una relació més lògica que temporal.

31 NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 113.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*, p. 115.

34 *Ibidem*.

Aquesta idea de Nietzsche, segons la qual l'heroi trenca “els límits que l'encanteri de la individuació ha traçat entorn seu”, i d'eixa forma “pateix en ell mateix la contradicció primordial que hi ha latent en les coses”, la trobem en *Èdip a Colonos*, quan el poeta projecta el sofriment d'Èdip des dels quatre punts cardinals, suggerint així el caràcter còsmic del seu dolor:

*De pertot, com una ribera oberta al Nord, batuda per les ones, arremorada  
per la tempesta,  
així sobre el cap d'aquest home terribles infortunis esberlen llurs onades, i  
l'arremoren sempre estant amb ell  
els uns, dels ponents del sol; els altres, d'on s'aixeca; d'altres, d'on és al mig  
del seu fulgor; d'altres de la serra de Ripes, submergida en la nit.*<sup>35</sup>

L'heroi esquerdissa l'ordre natural, però inicia un nexa superior, erigint-se en portaveu d'allò sagrat i transmetent-ho a Teseu. Sòfocles condensa en Èdip la idea d'una *physis* que es perd i que retorna a si mateixa, ara elevada mitjançant una “infinita transfiguració”. Com déiem abans, Èdip, en viure ell mateix l'enigma que creia resolt, accedia a la possibilitat de contemplar, ja en l'exili, la seua pròpia vida passada com a tal enigma. Això és precisament el que Hegel no va tenir en compte. El que Sòfocles portà a l'escena és la *transmissió*, no la *superació* de l'enigma. Tanmateix, que l'enigma es transmeta no significa que romanga idèntic, sinó que, al ser interioritzat per Èdip, i entrant així en el tràfec de la vida humana, és transfigurat en un misteri més proper i llavors més candent. Més *unheimlich*, podríem dir. L'enigma ha passat d'Egipte a Grècia a través d'Èdip, però no ha estat dissolt, sinó que ha anat a parar al centre mateix de l'essència humana, a la raó, entesa com a *logos*. Però el *logos* no ha dissolt l'enigma! El porta dins de si. La mera existència d'una obra com *Èdip a Colonos* parla en favor d'aquesta tesi. Hegel escollí la part del mite que l'interessava per al seu projecte filosòfic. És clar que la història d'Èdip implica l'emancipació de la subjectivitat, la interiorització d'un “sentit” que els egipcis sols pressentien enigmàticament al seu art. Però aqueix sentiment no havia de culminar necessàriament en un subjecte autònom, il·lustrat, iconoclasta, la raó del qual romanguera, a l'igual que la “serenor grega”, com “una integritat no amenaçada”<sup>36</sup>. De fet, la il·lusió despietada a què es veu sotmés Èdip diu molt poc sobre la integritat de la seva raó. El moment racionalista que Hegel privilegia és sols un esglaó en el viatge de l'heroi. Èdip és, tot plegat, un iniciat en el misteri.

Però fins i tot el misteri sembla tenir el seu ritme, la seua evolució natural...

<sup>35</sup> *Èdip a Colonos*, 1240-8.

<sup>36</sup> Parafrasegem NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 113.

## VIII

Cal esforçar-se per veure sorgir tot musicalment en Sòfocles. El propi Aristòtil parla de la tragèdia com l'evolució natural del ditirambe, i assenyala que els tetràmetres i els hexàmetres del drama satíric anaren fent lloc al iambe a mesura que s'anava introduint el diàleg, perquè, diu, “al parlar els uns amb els altres, utilitzem moltíssims iambs”<sup>37</sup>. Aquesta convicció que tot aspecte de la vida té el seu propi ritme és un dels trets senyals de la cultura grega, i voldríem suggerir que la saga d'Èdip ha portat el ritme al lloc més recòndit de Grècia, que ella ens ha conduït suaument endins la gruta sagrada, “la profètica roca”<sup>38</sup> dèlfica, i allí ens han inundat els vapors del subsol i els gemecs de la Pítia. Sòfocles, en el crepuscle de la seua vida i en el pinacle del món antic, ha cantat el terrible.

Terrible, suau cant que comença ja en *Èdip rei*, on trobem moltes al·lusions a l'ambivalència radical de l'heroi. Una d'elles és omnipresent al drama fins l'agnició, i és la il·lusió radical experimentada pel rei, qui, vivint un somni macabre, creu ser l'amo absolut de la situació. Així, quan a l'inici de l'acció arriben els seus súbdits preguntant una solució per a la crisi, ell els respon:

[...] no és pas que dormís i ara em desperteu; no, sapigheu que ja he vessat moltes llàgrimes, que he anat per molts camins en els errabundeigs de la meua ànsia.<sup>39</sup>

Terrible ironia, la d'un rei que es creu *vigilant* en el més ominós dels somnis! Calderón, també prefigurant en Sòfocles! Per cert que a aqueixa ironia segueixen moltes més al llarg de l'obra, normalment associades a la “ceguesa” (també ambivalent: física o intel·lectual) d'Èdip. Amb això juga Tirèsias, que en la disputa amb Èdip li amolla:

*Aquest dia t'engendrarà i t'atuirà,*<sup>40</sup>

com volent dir que Èdip serà *intel·lectualment* engendrat quan descobrisca quins són els seus actes, i que, en aqueix precís descobriment, trobarà la seua ruïna. No podem menystenir que l'arrel grega utilitzada per a expressar aquest engendrament siga precisament la de “*physis*”: ἡδ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ<sup>41</sup>. Aquest auguri del vell endeví, a l'inici de la tragèdia, ens convida a veure-la girar tota ella al voltant de l'engendrament d'Èdip, un engendrament indestruïble de la mort. La presència de Tirèsias –qui, com hem suggerit abans, juga un paper especular respecte d'Èdip– es correspon amb el moment de la “revelació intel·lectual” de l'heroi. Però aquest és sols un esglai en la iniciació, la qual exigeix sobretot una expiació existencial, un viatge a les palpentes que simbolitza el descens a l'infern. D'aquest infern Èdip

37 ARISTÒTIL, *Poètica*. Edició trilingüe per Valentín García Yebra, Gredos, Madrid: 1974; 1449a, 25-30.

38 *Èdip rei*, 464.

39 *Ibidem*, 65-70.

40 *Ibidem*, 438 (cursiva nostra).

41 Cursiva nostra.

se'n sortirà encara en vida, quan, miraculosament (a pesar de la seua ceguesa), es dirigisca al lloc de la seua sepultura sense necessitat d'ésser guiat per Antígona, ans al contrari, guiant ell mateix el seguici. Imatge immortal, plàstica, *grega*, del poder del pensament! És interessant veure com el que hi ha de misteri a la profecia de Tirèsias –eixa coincidència entre vida i mort– està invertit respecte al que s'escolta més tard quan l'heroi ja trepitja el bosc sagrat de Colonos. Allí Ismene li dirà:

avui els déus et redrecen, quan ahir t'havien perdut<sup>42</sup>.

El camí de perdició –*t'engendrarà i t'atuirà*– s'ha convertit en un de renaixement –*t'atuïren, ara t'engendren*–. La fatalitat anticipada, redimida en un present que recorda! El misteri tradicional, representat per Tirèsias, cancel·la la seua externalitat intolerable i és forçat a endinsar-se en la consciència; com si allò terrible, l'essència numinosa, també s'hagués de trobar cara a cara, com totes les coses, amb el pensament.

El poble es plany espantat en veure el camí de l'heroi, que duu a dintre una dissonància universal, que fa trontollar tot al seu voltant:

“¡Ah fill de Laïos, tant de bo, tant de bo jo no t'hagués mai vist! Em desolo, sense mesura llançant alarits per la boca.”<sup>43</sup>

Fins que l'agitació troba la seua calma a Colonos,

[...] en el bosc interdit de les Verges Invencibles, que tremolem d'anomenar, i prop de les quals passem sense mirar, sense veure, sense paraules, donant curs al llenguatge del nostre piadós pensament.<sup>44</sup>

Èdip arriba acompanyat d'Antígona i portant nous oracles, segons els quals ha de morir al bosc de les Eumènides<sup>45</sup>, les deesses venjadores dels delictes de sang —especialment els familiars—, que ara han de tutelar el cos d'Èdip. Cos que s'ha convertit en un *numen*, la possessió del qual garantirà la seguretat i la pau de la ciutat. La trama de l'*Èdip a Colonos* es basa justament en la lluita pel cos d'Èdip, que enfrontarà Creont i Polinices a Èdip i Teseu. Però aquest caràcter agonal és eclipsat per la “serenitat superior”<sup>46</sup> d'aquesta tragèdia, que prepara lentament la transfiguració d'Èdip. El ritme pausat d'*Èdip a Colonos* continua, per portar-la a la seua apoteosi, la iniciació de l'heroi. El clímax dramàtic arriba amb una tempesta, que Èdip interpreta com a signe inequívoc de la mort:

---

<sup>42</sup> *Èdip a Colonos*, 394.

<sup>43</sup> *Èdip rei*, 1215-19.

<sup>44</sup> *Èdip a Colonos*, Cor, 125-31.

<sup>45</sup> Les Erinies.

<sup>46</sup> NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 114.

COR. – Veges, un brogit immens, indicible, s'esfondra sobre nosaltres, llançat per Zeus; la feresa s'esmuny en mi fins al rull extrem del meu cap. S'arruix el meu cor. Un llampec de nou el cel inflama. ¿Què desfermarà finalment? Tinc por: no és mai inútilment que es llança, ni sense desventura. Oh Èter immens! Oh Zeus! <sup>47</sup>

En aquests versos finals culmina la cura reverencial amb què Sòfocles ha conduït el seu llenguatge durant tot el drama. La paraula és ací, més que mai, natural expressió que mostra i amaga; que, tot i ésser completa en si mateixa, obri un espai d'infinat ocultament. Eixe espai és on s'allotja, en Sòfocles, l'experiència numinosa. *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*... La melodia sofòclia és la culminació d'aqueix fenomen únic de l'esperit grec, que Werner Jaeger ha explicat amb elegància i rigor: l'assoliment, mitjançant la sublimació del dolor, d'una revelació de l'ésser que flueix amb el ritme i la mesura. La poesia de Sòfocles és, així:

[...] el drama dels moviments de l'ànima, amb un ritme íntim que es desenvolupa en l'ordenació harmònica de l'acció. La seua font es troba en la figura humana, a la qual es torna constantment com al seu fi, el darrer i el més alt. Tota acció dramàtica és simplement per a Sòfocles el desenvolupament essencial de l'home sofrent. Amb això es compleix el seu destí i es fa a si mateix. <sup>48</sup>

## IX

És difícil parlar sobre allò del qual es deu callar. Però no és d'això del que en parla sempre, l'art? "Misteri" evoca etimològicament el silenci dels iniciats<sup>49</sup>, un silenci, però, gràvid, que podem "transmetre", sense trencar-lo, amb el llenguatge. No, certament, amb la frivolitat d'un Alcibiades<sup>50</sup>, sinó amb l'encanteri de la paraula, que és capaç de restituir el silenci en una nova dimensió, envoltant-lo de mots, fent-li un lloc a la casa del llenguatge. És precisament l'aforisme d'*Antígona* ("Hi ha moltes δεινὰ...") el que és citat per Rudolf Otto a la seua obra *Das Heilige*, on sosté que "δεινός" és l'expressió fonamental grega per al numinós, i encabeix en ell el *mysterium*, el *tremendum*, la *majestas*, l'*augustum*, el *fascinans*, l'*energicum*<sup>51</sup>. El que

<sup>47</sup> *Èdip a Colonos*, 1463-71.

<sup>48</sup> JAEGER, Werner. *Los ideales de la cultura griega*. FCE, Ciudad de México: 1944, Vol. III, p. 261 (traducció nostra).

<sup>49</sup> L'arrel indoeuropea proposada és \*mewH-, que significa "tancar" (especialment els ulls), i, relacionat amb el sànscrit "muka", apareix al grec "μῦέω" ("iniciar en els misteris") i "μύστης" ("iniciat en els misteris"). El llatí "mutus" hi consta en aquest camp semàntic i aporta directament el sentit de "callar", "silenci".

<sup>50</sup> Segons la tradició, Alcibiades fou condemnat per desvelar obertament el contingut ritual dels Misteris d'Eleusis.

<sup>51</sup> OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial, Madrid, Torrejón de Ardoz: 2005, trad.: Fernando Vela, pp. 61-2. Original: *Das Heilige*, ed.: Oscar Beck, Munich: 1963.

fa clàssica una obra com la de Sòfocles és la capacitat per a unificar la forma i el contingut, per a aconseguir, en aquest cas, que la pròpia forma del drama –amb el seus laberints, amb el seu ritme, amb les seues evasions, amb els seus paranyes i amagatalls– reproduisca perfectament el contingut. És terrible, meravellós, el mode en què Sòfocles ha cantat el terrible.

Tot mite –va dir Schelling– és *tautegòric*<sup>52</sup>. Les al·legories històriques, morals, teòriques, antropològiques, psicològiques, etc. (moltes de les quals hem assenyal·lat en el cas d'Èdip), totes es mouen dins un corrent vital que el mite intenta copsar. Per això mai no és correcte interpretar el mite unilateralment com una moral disfressada, ni com una física disfressada, ni com a teologia, antropologia, psicologia, etc., disfressades. Tal com magistralment ens ensenya la llegenda d'Èdip, el mite no és en essència una disfressa de res, ni un símbol que desaparegués en allò simbolitzat. Per moltes al·legories i connexions internes que poguéssim descobrir en el mite d'Èdip, mai no aconseguiríem “desxifrar” el seu enigma, sino precisament mostrar-lo amb una evidència en augment, per a proclamar sempre, amb admiració, amb una noble simplicitat: *hic est fabula!* Sobre el mite es pot dir en general el mateix que sobre l'obra d'art: és un producte acabat en si mateix, que parla per si mateix, i que, abans que amagar un significat en què desapareixeria una vegada “espremut”, s'amaga a si mateix mitjançant un embull de referències que, alhora que el treuen de si (portant-lo al camp de tal o qual disciplina o àmbit de la realitat), el tornen a si constantment. Aquest vaivé de l'exotèric a l'esotèric –de fora a dintre de l'obra i viceversa– és el procés històricament i hermenèuticament condicionat pel qual una obra esdevé “clàssica”: ella es converteix en un pol de referencialitat, i interpretar-la no és mai *només* escampar-la en feixos de llum sobre tots els aspectes de la realitat, sinó tornar sempre a ella mateixa, com a font de llum, com a un contingut singular.

Pel que fa a la nostra lectura, hem intentat assenyalar aquest contingut amb el concepte d'una *physis* formadora, concepte que suposem encarnat a l'obra, únicament vivent *a través* de l'obra, i que, en la mesura en què sols pretén *indicar-la*, no té a priori cap privilegi hermenèutic sobre altres possibles conceptes. La seua pertinència com a eina interpretativa sols pot provar-se en el procés mateix d'interpretació. Segons la que nosaltres hem assajat, en l'obra de Sòfocles la natura, amb les seues pulsions apol·línies i dionísiaques, és canalitzada a través d'Èdip, víctima sacrificial que, gràcies a seua autonomia intel·lectual, i un reconeixement piados de la divinitat, recompon finalment el tràgic anell de la seua existència. Èdip ha superat, efectivament, el misteri egipci, però no amb la transparència de la seua raó, sinó amb un misteri superior que jau en la vivència del dolor. La pròpia experiència del terrible és el que ha permès Èdip tornar al cicle de la natura que ell havia dissolt. Però aquest cicle ja no pot ser un d'ordinari. La seua natura ja no

---

52 SCHELLING, Friedrich Willhelm Joseph. *Filosofia de la mitologia*. Sígueme, Salamanca: 2023, Lliçó IX. Original: *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1857.

és la que físicament juxtaposa les generacions... La seua natura és ara la del pensament, la de la paraula –i el silenci:

Però el sagrat misteri que la paraula no té dret a remoure, te n’assabentaràs tu mateix una vegada allí.<sup>53</sup>

Èdip no té fill legítims. Èdip és un rei. Té successors només.



ANNEXE

Un esquema de les distintes correspondències apuntades podrà ser útil per al lector. Hem afegit les relatives a la morfologia de l’esfinx<sup>54</sup> i a les virtuts platòniques<sup>55</sup>. Èdip reedita, secularitzant-la, la figura arcaica del rei indoeuropeu. L’estructura tripartita de les virtuts platòniques és aprofitada per Goux per a accentuar aquest caire “secularitzant” d’Èdip, car Plató hauria intentat, amb el seu ideal ètico-polític, legitimar racionalment aquella figura. El “filòsof-governant” i Èdip són, doncs, paral·lels, si bé cadascun presenta trets originals:

| VALOR INDOEUROPEU | SCALA NATURAE | ASPECTE DE LA PHYSIS | INICIACIÓ | PROVES HEROIQUES                   | CAS EDÍPIC                              | DÉUS GRECS | ESFINX         | VIRTUTS PLATÒNIQUES |
|-------------------|---------------|----------------------|-----------|------------------------------------|-----------------------------------------|------------|----------------|---------------------|
| FECONDITAT        | Plantes       | Generació            | Pubescent | Resistir insinuacions femenines    | Desposa la mare                         | Afrodita   | Testa femenina | Moderació           |
| FORÇA             | Animals       | Instint              | Guerrera  | Lluita contra el monstre           | Mata al pare                            | Dionís     | Cos de lleona  | Valentia            |
| CONEIXEMENT       | Humans        | Intel·ligibilitat    | Mistèrica | Reeixir-se’n amb la pròpia astúcia | Resol l’enigma sense assistència divina | Apol·lo    | Ales d’àguila  | Saviesa             |

53 SÒFOCLES, *op. cit.*, *Èdip a Colonos*, 1527.  
54 GOUX, p. 74.  
55 *Ibidem*, p. 94 i ss.