

La ampliación de un mito: el Edipo político

JOSÉ MIGUEL MARINAS
Universidad Complutense de Madrid

Expanding the Myth: the Political Oedipus

Abstract

It is the aim of the present paper to pay tribute to Lévi-Strauss and his structural analysis of the Oedipus myth. On the basis of the political locus of the Sphinx that the author of this paper discussed in his book *La ciudad y la Esfinge* (Síntesis, 2005), he suggests to extend the myth in order to include the duplicity of places (i.e. Thebes and Corinth) and the complexity of actions and memories that take place within and between the said places. This approach enables one both to engage in a non-familiarist reading of Oedipus myth and to adopt a psychoanalytic and, at the same time, political perspective.

Key words: Psychoanalysis. Oedipus. Myths. Sphinx. Paternal metaphor.

Resumen

Este artículo pretende rendir homenaje a Lévi-Strauss y su análisis estructural del Edipo. A partir del lugar político de la Esfinge (que inicié en mi *La ciudad y la Esfinge*, Síntesis, 2005) propongo la ampliación del método, incluyendo la duplicidad de los lugares (Tebas, Corinto) y la complejidad de acciones y rememoraciones que en ellos y entre ellos suceden. Esto permite una lectura no familiarista del Edipo y una perspectiva psicoanalítica y política a la vez.

Palabras clave: Psicoanálisis. Edipo. Mitos. Esfinge. Metáfora paterna.

En su *Antropología Estructural*, Claude Lévi-Strauss presenta un célebre modelo de análisis del mito de Edipo. En ese ejemplo, que sostiene buena parte de su reflexión metodológica sobre la vasta obra de recopilación e invención de mitos¹, se condensa toda una teoría y un método. En su obra, el vetusto maestro fundamenta las prácticas culturales (prohibición del incesto y la consiguiente transitoriedad y reciprocidad de los intercambios de bienes, la superación de la endogamia y del etnocentrismo) como apoyadas en leyendas, como ritualización de lo que llamamos mitos.

En mi estudio *La ciudad y la esfinge*² realizo una lectura de este trabajo de Lévi-Strauss precisamente para dotar al mito de Edipo (base de la tragedia de Sófocles y texto en el que Freud fundamenta

¹ C. LÉVI-STRAUSS: *Anthropologie Structurale*, Plon, París, 1958, cap. "Magia et religion", p. 239 y ss.: en ellos sitúa las variantes del mito edípico en el repertorio de los mitos de autoctonía.

² J.M. MARINAS: *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Ed. Síntesis, 2005. Retomo en este artículo fragmentos de dicho trabajo.

su modelo de socialización llamado “complejo de Edipo”) de una proyección que a mi entender le faltaba. Precisamente la incorporación de la figura de la Esfinge que es, literalmente, un “animal político” central en las versiones más completas del mito edípico. Los avatares de Edipo Rey se dan en el seno de relaciones sociales y rituales que superan el ámbito de lo familiar, entendido como los vínculos internos de la familia restringida de nuestros tiempos. Reconocer este contexto político puede ampliar el sentido antropológico y la lectura psicoanalítica de dicha saga.

Esta ampliación tiene, por lo tanto, un doble sentido:

(a) Se pretende reflexionar en la saga de Lévi-Strauss y su modelo del mito edípico, para proponer de él una formulación tentativamente más compleja y completa. La idea que guía mi lectura es la de que el mito se despliega en sus variantes (Lévi-Strauss *dixit*) pero por ello mismo cabe seguir no sólo el recorrido “horizontal” de la diversidad sino el “vertical” de las dimensiones del mito: esto supone no quedarse en el plano estructural de lectura que propone nuestro maestro, sino ensayar otros modos de abordar las condiciones del relato: incorporando no sólo el plano profundo del modelo primero, sino las acciones, los espacios, las dualidades que son la vida misma, la superficie del relato de Edipo y de las que Lévi-Strauss prescinde en su lectura.

Cabe, pues, además de una interpretación antropológica-metafísica (el relato de Edipo cuenta, más allá de la diversidad de sus anécdotas, el paso de naturaleza a cultura), otra interpretación política (el conflicto y la tragedia de Edipo parece aludir a la dificultad de instaurar un orden democrático en el que el respeto por el extranjero esté garantizado).

(b) Estas variaciones sobre el mito levistraussiano³ pretenden contribuir al esclarecimiento de esta saga desde la perspectiva psicoanalítica. El modelo del mito de Edipo y la Esfinge nos aporta luz para entender mejor los debates sobre la cuestión de la función paterna. No es el triángulo familiar el soporte del mito, sino un complejo haz de relaciones políticas entre linajes (*laoi*), con sus transgresiones y desequilibrios, y el intento de su sutura y reconciliación. Mi hipótesis de lectura es que desborda, pues, la recepción familiarista, restringida, en la medida en que sus escenarios, sus acciones y su desarrollo transmiten la legitimación de todo un orden político, el del momento previo a la constitución de las polis democráticas⁴.

³ Esta variante puede considerarse la de Lévi-Strauss. De igual modo que la narración contada y analizada por Freud, es considerada por Lévi-Strauss como la última obra del mitólogo Freud, la última versión del mito.

⁴ La versión política del Edipo tiene antecedentes extraacadémicos, como es el caso de Pier Paolo Pasolini en su excelente *Edipo Re*. Vid. Roberto LAURENTI: *En torno a Pasolini : Hombre, Escritor, Poeta, Cineasta, Político*, Sedmay, 1976.

De este modo el mito cobra un sentido más propio y generalizado. El mismo sentido en el que Lévi-Strauss profirió su celeberrima sentencia: “no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten”⁵. Y, aunque sin duda se trata de un mito que encara las ambivalencias de la novela familiar, de la función materna y paterna, su arranque, y, yo creo, su alcance es nada menos que el de regular la articulación de lo político⁶, contexto tejido inseparablemente con los vínculos familiaristas y en el que estos adquieren su sentido.

No se propone, pues, aislar el padre e indagarlo primero en su entorno inmediato (supuesta tarea de la función analítica, según una visión restrictiva) sino encarar, de una vez por todas, el padre y el padre político como una y la misma figura. La función paterna en la familia y en la polis como una misma función.

Para ello, la alegoría de la Esfinge, cuya figura representa *a la vez* la transgresión de un padre y la transgresión de un mandatario de la ciudad, nos puede ayudar. Precisamente por los poderes que acumula dicho personaje: es mujer y bestia, es castigo y ocasión de redención, establece las condiciones para entrar en la Tebas castigada y para pensar en la propia condición humana.

Antes del mito edípico, el linaje de la Esfinge

La esfinge es un personaje híbrido en muchos sentidos. Comenzó siendo una mezcla de varón y león en el mundo egipcio. Es una mujer y una fiera en la Grecia edípica. Es un cúmulo de metamorfosis que, pasando por la iconografía barroca (parque del Capricho, Palacio de Liria, Jardines de Farnesio) puebla la gráfica y la literatura del XIX y del XX hemos ido analizando⁷, sin nunca el ver el final.

La representación originaria de la Esfinge (su imagen en piedra) reúne estos tres sentidos:

- La Esfinge es una figura de la escritura sagrada (*ierós glifos*).
- La Esfinge estatua prolonga las representaciones del poder de los animales como continuidad y salto respecto de lo humano.
- La Esfinge es una figura que ocupa un lugar de frontera.

⁵ LÉVI-STRAUSS, C.: *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido* I. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 21.

⁶ El no familiarismo, pese a las apariencias, estaría recogido en la tradición que cuenta Pausanias, según la cual Esfinge era una hija del rey Layo. Esta sabía una clave secreta que sólo podían saber los reyes de Tebas. Cuando Layo muere y los hijos se disputan el trono, Esfinge les somete a prueba: sólo reconocería como rey a quien supiera revelar ese secreto y si no, sería condenado a muerte. Edipo, a quien le había sido revelado por un sueño, acierta y triunfa. PAUSANIAS: *Descripción de Grecia, libro IX*, 26 2-4. Ed. Gredos, 1980.

⁷ J.M. MARINAS: *La ciudad y la Esfinge*, o.c. Capítulo “Ocurrencias urbanas de la esfinge”, donde se muestra cómo no hay escritor contemporáneo que no incorpore nuevas alegorías en torno a dicho personaje (Verne, Borges, Unamuno, Pessoa, y un largo etc.).

Si pasamos de la piedra al relato, vemos que la esfinge narrada tiene otras dimensiones, precisamente por pertenecer a un universo mitológico y teatral que del sureste llega a la cultura griega. No sólo es una esfinge con alas, decididamente femenina, sino que atesora los poderes de la primera Esfinge mitológica, obviada o supuesta por Lévi-Strauss.

En los antecedentes que estamos glosando⁸, se presenta esta figura, la Esfinge, como la que interviene en las escenas del mito de Edipo cuando este se convierte en tragedia –con la mediación de Sófocles. El primer lugar estructural que Lévi-Strauss le otorga (figura 2) es el de un antecedente del episodio de Edipo. Por eso las propiedades que Hesíodo narra, son importantes para calibrar los verdaderos poderes de este ser.

⁸ J.M. MARINAS: *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, o.c.

Esfinge es hija de Quimera y de Orto. Es un monstruo con rostro de mujer, pecho, patas y cola de león y alas de ave de rapiña. Las Esfinges egipcias más primitivas eran yacentes, masculinas y sin alas. Eran consideradas encarnaciones de dioses o reyes, que servían como vigilantes en templos y tumbas. Pero en el segundo milenio los egipcios desarrollaron un segundo tipo de Esfinges femeninas, con cabeza humana, aladas, de pie sobre cuatro patas. En Europa aparecen por primera vez en el arte cretense y micénico⁹.

⁹ Una especie de "eslabón perdido" fue hallada por mí mismo en una urna funeraria del museo de Esmirna (actual Ismir, en Turquía). Se trata de una esfinge rampante, femenina pero "aún sin alas". De ella di noticia en "Turquía y la esfinge rampante", *El Rapto de Europa*, N° 8, 2006.

La fuente de la *Teogonía* de Hesíodo nos permite construir un curioso mapa en el que la fragmentación de elementos, las propiedades de cada uno de los dioses permite leer de forma condensada lo propio de la Esfinge con la que Edipo se encuentra. Es muy variado y sorprende el linaje de la Esfinge. Aparece en la que Hesíodo llama tercera generación de los dioses.

El recorrido por esta genealogía pudiera hacernos ver bien la hibridación de características que se van acumulando, seleccionando y transmitiendo hasta lograr el par final: una Esfinge peligrosísima –más allá de sí misma– que tiene por hermano al León de Nemea que fue abatido por Hércules (que, si lo vemos haciendo par con Edipo, recibe otro cariz no tan puramente "energético"). El poder de lo de abajo, de lo anterior –de donde salieron los hombres que sembró Cadmo en la otra mitología– le viene por la saga Gea (la tierra) pero sobre todo del hermano y esposo de ella, Tártaro (el subsuelo). La otra rama marítima –la de Ponto– da como resultado la mayor colección de monstruos anfibios y terribles: Grayas, Gorgona, Equidna y la Serpiente que guarda el jardín de las Hes-

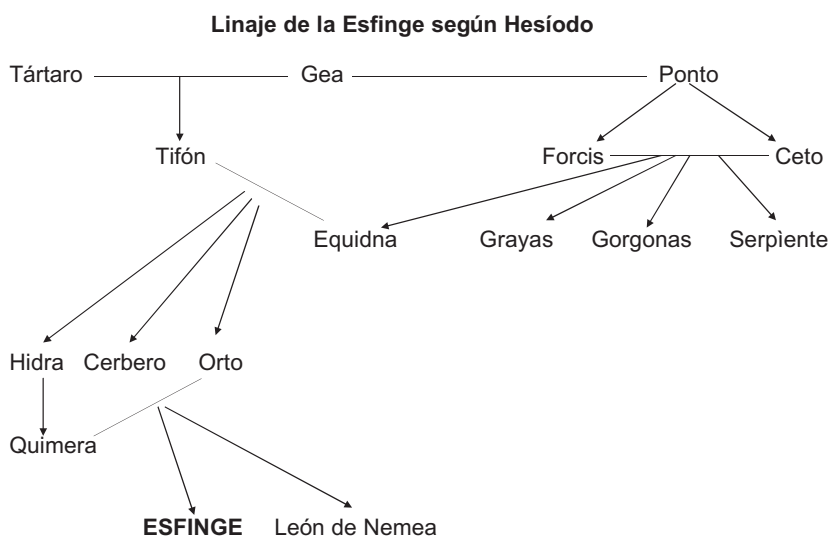


Figura 1. Las cualidades de la Esfinge según el linaje que le atribuye Hesíodo

pérides (cabeza de mujer, cuerpo de sierpe). Los entronques entre ramas se dan mediante dos ayuntamientos tío-sobrino: Tifón (controla los volcanes) -Equidna (víbora con cuerpo de mujer y cola de serpiente) y luego Orto - Quimera (cánidos híbridos ambos). Esta rama que viene de abajo da lo cánido y lo férido y da también la mixtura de dragón (Hydra). Así se puede apreciar el sentido de expresiones que vimos en Sófocles (“la perra que canta o que encanta”, con la que condensaban ferocidad terrestre y sexualidad desbordada, pero también poder de fascinación que viene de lo marítimo, de los monstruos que transgreden la condición terráquea: la Esfinge vecina de las sirenas).

Estas características que indican al híbrido o jeroglífico que es la propia Esfinge, pues reúne los poderes de los tres mundos (subterráneo, terrestre y marítimo) reforzarían el sentido del Edipo de Lévi-Strauss como un mito fundamentalmente de autoctonía. Se trataría pues de probar cómo para que un héroe –emblema de la humanidad– surja como humano necesita no sólo surgir de la tierra (con la manquedad, cojera, o inflamación de sus pies consiguientes) sino aniquilar al “monstruo” que representa lo originario.

Pero el relato no se reduce al, por lo demás, brillante modelo estructural. Tiene más derroteros y nos ayuda a ver que el proceso de la autoctonía no es un proceso metafísico, o metapolítico. La lectura completa del mito debiera hacerse cargo del entramado histórico concreto que está enhebrado con el mito de "hombres y bichos". Me refiero a la hipótesis explicativa que los estudiosos recogen: la verdadera causa de la tragedia que es la transgresión por parte de Layo el padre de Edipo¹⁰. Transgresión en verdad de las leyes de la hospitalidad entre personajes de alcurnia pertenecientes a *laoi* distintos.

¹⁰ Sea o no una invención de Eurípides, no se puede obviar el relato del enamoramiento y rapto de Crisipo hijo de Pélope y nieto de Tántalo por parte de Layo, el padre de Edipo. El oráculo le dice a este ante la petición de poder tener un hijo:

"Layo, hijo de Lábdaco, suplicas una próspera descendencia de hijos. Te daré el hijo que deseas. Pero está decretado que dejes la vida a manos de tu hijo. Así lo consintió Zeus Crónida, accediendo a las funestas maldiciones de Pélope cuyo hijo querido raptaste. Él imprecó contra ti todas estas cosas». Este hijo querido de Pélope es Crisipo, raptado por Layo a quien había dado refugio en su corte tras el destierro dado por Zeto y Anfión. Pélope maldijo solemnemente a Layo y éste fue el origen de la maldición de los Labdácidas. Crisipo se suicidó de vergüenza". (Marcial ROMERO LÓPEZ, "Edipo sin vergüenza. Impresiones", *Nómadas*, n° 0. Revista de la Universidad Complutense. Internet).

Las condiciones de la autoctonía

Este carácter peculiar, mestizo, lo prueba el recurso a los asociados, a las figuras que forman constelación con la Esfinge. Si existe un linaje de las leyendas de la Esfinge, de los mitos con Esfinge, este se entrecruza y se distingue respecto de otros repertorios.

Como se puede apreciar, en la constelación de la Esfinge se adensan bestiarios enteros, cada uno con su linaje y su área de influencia simbólica. La Esfinge es monstruo que marca el eje central que Lévi-Strauss viene estableciendo como territorio propio del mito: el tránsito imposible y cumplido entre naturaleza y cultura. Es emblema de la custodia del tránsito entre mundo de los muertos y mundo de los vivientes (eje del espacio comunitario). Es emblema de protección ante lo que viene. Es, cuando se feminiza, crisol de diversos y agudísimos imaginarios: la sexualidad, la sexualidad o el deseo femenino, la pregunta por el origen que marca el límite del humano, de quien va a integrarse en la polis. Es la guardiana de la contención y la medida, o al menos es el castigo ante la transgresión principal en el universo griego: la *Hybris*, la falta de contención, la ausencia de límite. Dimensión central en la ética que se desprende de la experiencia psicoanalítica. Que tiene una vertiente individual (*experientia* en el mundo latino tiene el valor de una prueba que a uno mismo le sobreviene y que es capaz de elaborar y aprender de ella) pero tiene sobre todo una dimensión cívica. Edipo no es un mero nómada, un griego noble sorprendido en una mudanza apresurada por un bicho femenino seductor y terrible. Edipo es un rey: es decir es un *tyrannos*, un dominador de la polis a quien nadie cuestiona, precisamente por venir de fuera (enviado), por liberar a la polis del tributo ominoso de la estranguladora (astucia) y en él se deposita la autoridad sagrada.

Decir que es Rey significa que el entramado del mito y leyenda y luego de la tragedia en sus diversas versiones despliega una reflexión ética y política y no una fábula moralizante para uso de familias decorosas.

Lo que vemos nos lleva a reconocer un entramado que es la constelación de los mitos, de los que, en un segundo paso importantísimo para nuestra indagación, se sigue una puesta en escena: la conversión del mito en tragedia. De ambos surge el uso alegórico de la Esfinge. De ese arsenal complejo de mitos que se entrecruzan, los clásicos aíslan el de Edipo, con personajes y destinos variadísimos. De este lugar acotado Freud saca a los personajes principales de la tragedia de la socialización y la construcción de la identidad, sobremanera a Edipo. Y de Edipo extrae la pregunta de la Esfinge convertida en pregunta por la identidad sexual. La pregunta por la secuencia de la temporalidad (las edades del hombre) se convierte en pregunta por la identidad sexual.

Este guión poderoso, este texto dramático, terrible, agobiante, aquél en el que uno ve que puede incurrir en el crimen sin advertirlo, responde a un texto oculto. Lo que se juega en la superficie es acertar con una pregunta por el envejecimiento, la finitud, la castración. La tragedia representa ese *quidproquo*. Freud toma de ella la materia misma de su ensoñación y luego el armazón de un modelo de la constitución del sujeto de lo inconsciente. Porque Edipo en el momento en que triunfa de la Esfinge se encamina fatalmente a su perdición. Ese es el texto oscuro, la lógica trágica que nadie acierta a nombrar y que los estesícoros de la versión de Sófocles tratan de resolver, representándolos ritualmente, con el recurso a los dioses y a sus peleas de familia. Es decir sus luchas por el control de la polis, del mundo civilizado.

Por eso cotejamos tres versiones del entramado edípico en el que la Esfinge arraiga y del que va a surgir su poder alegórico que llega hasta el tiempo de la industrialización, e incluso después. (1) Una estaría representada, emblemáticamente, por la mirada *antropológica* sobre el mito. En ella destaca el estudio de Lévi-Strauss, quien se permite, con tanto reconocimiento como finura intelectual, situar a Freud como el último mitólogo, quien compone, con éxito, la última variante del caso del fracasado tebano de adopción.

La otra versión (2) la *diegética*, o de la secuencia y contraposición de escenarios de las acciones, tendería a ver los aspectos éticos y políticos de modo más directo. Sin olvidar el poder estructurante del relato (el poder

semantógeno del reparto de mitemas, si podemos hablar como entonces), su bastidor antropológico daría para explicar el poder proyectivo del mito ritualizado (la catarsis) pero no explicaría por qué se convierte en un guión moral, en un espacio de esclarecimiento de la percepción y el juicio moral y, más aún, de las implicaciones políticas de la acción moral.

Junto a estas dos versiones interpretativas, sugeriré algunos elementos de la que pudiéramos llamar la (3) versión *onomástica* o identitaria del mito. Cómo se nombran y son nombrados los personajes del mito una vez que pasan a la escena de la tragedia. Estos son definidos y autodefinidos en virtud de sus capacidades de conocimiento y sobre todo de conocimiento moral. Los nombres no vienen sólo de su raigambre legendaria, sino que son establecidos en función de su tarea moral en un contexto político concreto¹¹.

Comencemos, pues, con el célebre esquema del análisis estructural del mito de Edipo y su saga.

Veamos los elementos de esta primera versión (1) en la figura 2. La indudable brillantez de este procedimiento de análisis radica, entre otras cosas, en que nos permite articular la saga de los mitos no desde una perspectiva contenidista sino precisamente desde las estructuras –preactanciales– de las acciones tipo que en dicha saga concurren. El mito de Edipo y la Esfinge se sitúa en una saga más amplia cuyas columnas de sentido o mitemas han de ser leídas también en vertical. Desde ese punto de vista pareciera que la primera columna de esta versión (1) no sólo organiza las relaciones familiares sobreestimadas sino que marca un espacio de lo comunitario, y lo femenino, que *se defiende del orden de la polis*, del orden de la ley patriarcal. El contrapeso (la oposición estructural) de esta columna viene dada en la exhibición del conflicto –que se desplaza a los personajes masculinos– por el poder. Ese par de opuestos tiene como condición la salida del reino de lo natural –la destrucción de los monstruos, híbridos, que arrastran consigo la amenazada de lo natural. La cuarta columna condensa, en los nombres de los actores principales, el precio que se paga por la separación de lo natural y la escisión del mundo humano en dos órdenes comunitario/societario, femenino/masculino.

La segunda versión o esquema interpretativo (2) da dos claves para el entendimiento de la lectura freudiana del mito. La primera, obvia, radica

¹¹ Es redundante la interpretación de Graves en la medida en que atribuye toda la tragedia a una serie de transgresiones en el orden de las expectativas identitarias y de rango. Si existe conflicto es por no respetar el nombre del otro. A tal rango y nombre corresponde un tipo de ofrecimientos rituales en los sacrificios y no otros que serían plebeyos. Vid. R. GRAVES: *Los mitos griegos*, Alianza, 1995, vol 1, p. 32 y ss.

Relaciones de parentesco sobreestimadas	Relaciones de parentesco devaluadas	Dstrucción de los monstruos	Dificultad de caminar inscrita en el nombre
Cadmos busca a su hermana Europa raptada por Zeus			
		Cadmos mata al dragón	
	Los espartoi se exterminan mutuamente		
			Lábdacos (cojo) padre de Layo
	Edipo mata a su padre Layo		Layo (zurdo) padre de Edipo
		Edipo inmola a la Esfinge	
			Edipo (pie inflado)
Edipo desposa a su madre Yocasta			
	Eteocles mata a su hermano Polinices		
Antígona entierra a su hermano, violando la prohibición			

Figura 2. Disposición de los mitemas de la saga de Edipo, a partir del análisis de Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale*, p. 236)

en el desplazamiento de la tierra mítica a la escena de teatro. La segunda, la contextualización espacial y temporal de los personajes.

Lo que está en juego en la tragedia y, por tanto, en la apropiación como guión, como espacio potencial de los sujetos a los que Freud dirige su modelo interpretativo edípico –el Edipo como alegoría de los deseos contradictorios en la constitución del sujeto– es precisamente la vinculación *con los espacios, políticos y simbólicos*, entre los que se despliega precisamente el drama.

TERRITORIO DE ADOPCIÓN NO RECONOCIDO	ESPACIO DE TRANSICIÓN	TERRITORIO PROPIO NO RECONOCIDO
	Tebas egipcia	Tebas griega
Cadmo y Europa	Cadmo y Esfinge	Cadmo y Harmonía
	Transgresión originaria Layo incumple la hospitalidad. Relaciones homosexuales violentas.	
“Oráculo corintio” Pólipo (corintio) y Mérope (doria)		Oráculo Tebano Layo y Yocasta
Edipo recibe nombre de Pólipo (según Boccaccio)	Edipo recibe el nombre de los pastores	Edipo se nombra hijo de su Fortuna (Tujé)
Oráculo délfico Triple profecía: <i>Matrimonio con la madre</i> <i>Tener una estirpe impresentable</i> <i>Matar a su propio padre</i>	Enigma de Esfinge Triple pregunta (<i>sfingós</i> : que estrangula abrazando) Animal sexual femenino / monstruo que pregunta	Acción Triple camino <i>Edipo mata a Layo y a su auriga</i> <i>Edipo tirano</i> <i>Yocasta desposa a Edipo</i>
Edipo huye de Corinto	Muerte de la Esfinge	Peste de Tebas
<i>Revelación de la identidad de Edipo por un comensal ebrio</i>	<i>Revelación de la identidad de Edipo por Tiresias</i>	<i>Revelación de la identidad de Edipo por el pastor de Layo</i>
Pólipo muere		Yocasta se ahorca
	Edipo despoja a su madre y con los broches de su túnica se ciega	

Figura 3. Territorios políticos y acciones éticas en el entramado de la tragedia de Edipo

La lectura política tiene estos apoyos:

1. el carácter cívico-político de la Esfinge: que pone pruebas políticas (que se leen en clave metafísica).
2. el carácter ritual, público, de la transgresión; este desencadena a la vez el castigo de la ciudad y la tragedia de Edipo.
3. el carácter problemático de la incorporación política y ética del extranjero.
4. el extranjero no sólo es otro, sino de otros laoi: la dificultad de la exogamia como clave.

La representación posible de esta secuencia y estructuración territorial pretende apuntar a la dimensión externa-interna que desempeña un papel central en la construcción de los personajes de la tragedia. Los espacios de extranjería-adopción / transición / originario-exilio, pueden permitirnos organizar la contradicción que da pie a la tragedia: la condición nómada de Edipo, la mudanza por escapar de un oráculo que determina no sólo la ley sino la fatalidad de su transgresión.

Por ello los oráculos son de los tres escenarios (el que llamo Corintio es el “espejo” en el que se cumplirán, de no evitarlo, los pronósticos del Tebano) y los enigmas también, así como los reconocimientos. Si le añadimos la triple secuencia del enunciado mismo de la Esfinge pareciera que existe una redundancia que no es casual. La mostración de las escenas de reconocimiento y la postulación de un espacio de transición da también la posibilidad de ver el drama edipiano como una metamorfosis continua.

El lugar de la Esfinge es aquí doble: por una parte se mantiene el antecedente del nombre de Esfinge como una primera esposa de Cadmo (aparece entre su hermana raptada por Zeus y su segunda esposa Harmonía con la que engendra el linaje de Lábdacos y Layo), por otro, Esfinge aparece como monstruo híbrido que pasa de ser *sfinxós* (la que mata por la fuerza de su abrazo) a ser la mujer jeroglífica ella misma que plantea preguntas por el origen. Preguntas que tienen la misma estructura ternaria (cuatro, dos, tres pies) que el oráculo délfico consultado por Edipo cuando sale de Corinto en cuanto es reconocido por un desconocido ebrio.

Estos elementos permiten otras lecturas y figuraciones. No en vano están tomados de la abundantemente comentada representación trágica de Sófocles, sumando algunos elementos de la mitología que preceden su paso a la escena. Me limito ahora, para completar estos dos esquemas –uno antropológico del mito, otro diegético del drama– con un tercer plano que es el (3) *de las autodefiniciones*. Este nos interesa especialmente para hablar de la aportación psicoanalítica a la ética en el presente ¿Cómo llegan a adquirir su identidad los personajes del drama? Pues mediante un ejercicio de conocimiento moral. La vida no está dada, cerrada, codificada: su apertura, pese a la lógica fatal que a veces se presenta, cuando no indagamos en el fondo, es la ocasión de la tarea moral.

Se trata de una *escenificación de un proceso de discernimiento*, que afecta a cada cual y al conjunto de la polis. De discernimiento ¿de qué?: del entramado en el que se van disponiendo las acciones humanas, del hilo conductor, aparentemente ingobernable precisamente porque es abierto. Sófocles nombra en dos ocasiones centrales, por boca de Yocasta y de Edipo, la dimensión de la *Tujé*, la fortuna, lo que viene, el acontecimiento, lo que acontece sin que nuestros esquemas lo hayan previsto. Algo que se da junto a este proceso de ejercicio de conocimiento moral, que requiere capacidad de análisis y prudencia.

El mitólogo Freud y aprovechamiento psicoanalítico del mito político

Lo que sabemos del entramado de Edipo, sus adláteres y la sufrida Esfinge, vino en primer lugar por el aprovechamiento que Freud hace de ella como alegoría de la pregunta infantil por la diferencia sexual. Esfinge viene a querer significar “curiosidad por la diferencia”. Si recorremos este punto de vista, este “aprovechamiento” de la saga, nos encontramos con que el lema conocido *saxa loquuntur* que Freud pone por bandera de su afición, le lleva más allá (otro registro más además del narrativo) para ampliar el sentido del mito.

Cuando Freud se refiere a la Esfinge, en pocos momentos en que lo hace relativamente al margen del mito de Edipo, alude a la permanencia ritual de una pregunta en el proceso de autoconocimiento de los infantes. A saber: como con la Esfinge niños y niñas, sobre todo niños, se preguntan sobre su origen, a saber sobre su sexuación.

Nos encontramos, pues, una ligazón entre pregunta por la edad y pregunta por el sexo de las cualidades emblemáticas de la Esfinge griega (alada, de cola serpentina), pero no se puede ocultar que en el entramado narrativo el nexos está preparado. Lo que ocurre es que Freud no lo explicita. Por eso llama la atención que cuando habla de la intriga que niños y niñas tienen acerca de su carácter sexuado, remita Freud, tan cuidadoso en materia de relatos, a la pregunta de la Esfinge. La Esfinge, como ya sabemos de sobra, pregunta por la secuencia de las edades. Es decir que Freud se limita a tomar como sinónimos Esfinge y enigma.

Pero también se puede detener la respuesta un momento si a esta formulación se le añade otro elemento del contexto: la pregunta por la sexuación agota la pregunta por el origen. De dónde vienen los niños (que tan distintos son unas de otros), o de dónde vienen niñas y niños que muestran en su tener/no tener una diferencia inquietante, que pide una respuesta no estándar. Tengo la impresión de que Freud anuda estas dos cuestiones y por ello no rescata explícitamente la figura de la Esfinge. La da por supuesta, es decir, piensa que esta ha hecho ya su labor. Por eso puede morir, desaparecer del relato.

Lo preocupante es la propia figura de la Esfinge que, a estas alturas de la saga tebana, es femenina y serpentina. Y estas características son, como en el sueño, de doble recorrido: protegen pero inquietan, señalan los bordes, los taludes que separan lo uno de lo otro, pero también destapan y suscitan los vértigos de caer en ellos. Que la Esfinge es ahora femenina quiere decir que inevitablemente remite a lo originario (es capaz de engendrar, luego conoce el secreto del nacer de cada cual). Pero también es serpentina lo cual, sumado a la potencia devoradora del león, y a la cualidad depredadora del halcón o del águila que le da las alas, le suma atribuciones fálicas, esto es de poder, en el sentido más nítido: te puede hacer desaparecer.

Pero esta caracterización que he venido haciendo de la Esfinge nos dejaría a las puertas del verdadero sentido, o del sentido más completo, el político. Que no excluye la tríada edípica del llamado complejo, sino que nos invita a leerlos en sus ricas connotaciones que recibe del relato cortesano, cívico, político.

Por eso concluyo con unos cuantos rasgos de la lectura psicoanalítica, no del trío familiarista, sino de la articulación de lo político. Con lo cual

encontraríamos que junto a la ampliación de Lévi-Strauss sugerida, nos topamos con la necesidad de sugerir una ampliación del propio Freud.

Crece las acciones al considerar históricamente (diégesis) los territorios. La clave paterna no radica sólo en el paso de Naturaleza a Cultura. Ahí no hay sino padre dañado / madre tierra. La pregunta es qué sentido tiene la atribución de valor positivo a las relaciones femeninas (ver figura 2) y la devaluación de los personajes femeninos. (*Gamos*: desposorio con el externo, el extranjero / *Thanatos*: muerte de los personajes)

1. Del padre transgresor al padre dañado: esos padres que anticipan la caída de la función paterna.
2. La novela familiar del neurótico, ejemplificada en el Edipo: "Quién se cree que es", pregunta que muestra su no linealidad, los espacios cruzados.
3. La enseñanza de la incompletud: del sujeto respecto a su deseo
 - a) lo no accesible del sujeto del deseo.
 - b) la culpa inconsciente de Edipo en su desempeño político

Hay deseo, acción, pero no saber sobre el deseo. Y esa relación entre deseo, saber y desempeño de papeles políticos es lo que representé en el tercero de los cuadros

Identidad según funciones	EDIPO	TIRESIAS	ESFINGE	YOCASTA
Gobierno	Gobierna reemplazando	Sirve a quien gobierna	Vigila el gobierno de la polis	Gobierna compartiendo
Sueño	Sufre el sueño como peligroso	Descifra sueños	Desconoce el sueño	Deniega el sueño
Enigma	Descifra el enigma sin prever	Profetiza y prevé	Propone Enigmas	Acepta el ciclo de la Fortuna
Ley	Transgrede Hybris	Transgrede Género	Transgrede Especies	Transgrede Roles
Saber	Hijo de su propio saber y de su propio azar	Saber de su condición bisexual	Sabe por su condición híbrida mujer y monstruo	Sabe por su condición de mujer

Figura 4. Denominaciones de la identidad de los personajes del entorno de la Esfinge en la tragedia de Edipo según las funciones de sus saberes

Gobierno. Sus determinaciones comienzan en el orden de lo masculino y patriarcal –sus autodefiniciones de nombre comienzan con el reconocimiento de la posición del gobierno (primera fila). Los personajes intermedios son vicarios. Tiresias sirve previendo. La Esfinge tiene en esta secuencia, si podemos nombrarlo así, un “cargo político”: vigila, mediante una pregunta de adscripción, la identidad de quien entra o sale de la ciudad en cuarentena moral. Ocupa una de las posiciones respecto del gobierno. Vigila desde fuera, como hacen los dioses, de quienes es enviada, con el fin de que el orden moral de la polis se reponga. En ese sentido Edipo gobierna por delegación, por sustitución, en lugar del padre. Es un extranjero que repone la afrenta de Layo para con otro extranjero.

Repara el crimen originario que rompe el equilibrio con el afuera.

Sueño. El punto de discernimiento de Edipo no está sólo en su dificultad para gobernar entre el absolutismo y el respeto a una medida (*anaritmós* es el calificativo de lo incontable, lo caótico, como las bajas por las batallas o por la peste). Está también en el escenario pavoroso del sueño del incesto. De su situación de transgresión le advierte un sueño recurrente que no puede soportar. La vehemencia del sueño, un mensaje que no se puede soportar ni tiene interpretación más que dañina, sacrílega se le impone como acicate para el saber de sí. Él, que precisamente se había designado como “el que no ve”, tiene que pedir un saber de otro orden. Cuando ve ya es demasiado tarde. Es llamativo que Yocasta deniega el sueño, así como tampoco interviene en la adivinación ni en la resolución de los enigmas.

Enigma. Es el plano en el que Edipo parece triunfar. Salvo en la identificación de sus propias señas. En los pasajes de autodenominación son el criado y los pastores quienes le sacan de la homofonía (*medén eidos / Oidipous*) para enfrentarle con sus propias cicatrices. El tiempo en resolver el enigma es tiempo que se quita a la gobernación prudente. Por eso se oponen enigma y profecía. Por eso la Esfinge propone enigmas heteróclitos y amenaza con el regreso (por desmembramiento y devoración) a lo no humano. Si Yocasta no entra en este plano es porque no quiere perder tiempo descifrando lo que ya está escrito: por mucho que se interprete no se podrá cambiar.

Ley. El orden de la ley es el de la legitimidad familiar pero no en sí sino en su implantación clánica, estamental. Por eso Edipo huye de su

legitimidad puesta en duda en Corinto –le impediría su estatuto de noble, de futuro rey– y su rebeldía para la anagnórisis tiene como freno superficial no el incesto sino el miedo a no ser quien es para poder tener todo el poder y toda la fuerza. Su cuñado Creonte, pragmático, ataja sus angustias con un comentario sádico y certero: prefiero ser tirano a parecer tirano (*tyrannos einai mallon e tyranna orán*) en el verso 590. [Errandonea traduce: más quiero reinar que ser llamado rey]. La transgresión es pues *Hybris* o desmesura en Edipo, es transgresión o paso de género en Tiresias, de especie en la Esfinge, de rol (madre / mujer) en Yocasta. Sólo sobrevive Tiresias tal vez porque es el único que regresa a su primera condición (varón).

Saber. La fuente del saber es importante en el orden de reconocimiento. Edipo se manifiesta –y aquí volvemos a entroncar con el certero análisis sistémico de Lévi-Strauss– como un héroe en el proceso de conquistar su autoctonía, su capacidad de surgir de sí. Por eso el azar o la fortuna son llamados suyos, por eso acepta no ser nombrado por sus padres sino por su historia de sufrimiento. El resto de los personajes están radicalmente anclados –evidentemente, constitutivamente– en un saber que tiene la sexuación como soporte. Tiresias sabe del deseo. La Esfinge es híbrida y sabe por su cualidad de límite. Yocasta sabe por su condición de mujer que aún sin separar, confunde, los roles femeninos de mujer y madre: es decir, los define según su propio orden. Pero esto no es decible.

Variaciones actuales del tema: un drama político

Edipo es, pues, un drama político. La Esfinge una alegoría de la pregunta de la mujer, que no se detiene en ella, que cuestiona desde sí la enorme variedad de rasgos que intervienen en la formación de las identidades urbanas. Más allá de su fijación en el mito de la bestia sexual, la mujer que desea y no sólo acomete su deseo sino que pregunta, abre a una nueva representación en jeroglífico de lo que está en juego en la ética de la sociedad de la producción industrial y del consumo.

Por eso nos intriga que la Esfinge haya pasado de ser emblema político y religioso de piedra a ser una alegoría viviente: la Esfinge es representación de lo complejo de la ciudad. En ella no está dado el futuro, es el reino de la *tujé*. Pero tampoco están dadas las señas de identificación. Como ocurría en los comienzos de las ciudades del consumo, la gente no se conocía, tal como sucedía antaño en el espacio comunitario: necesitaba

de una ciencia de la fisiognomía, aprender a leer los rostros y los cuerpos urbanos para orientarse. Ahora hay un sentido más: las diferencias no codificadas, híbridas como la Esfinge, tratan de ser nombradas, acotadas y suscitan la tremenda pregunta que se dirige no sólo a la identidad sino al origen. A la invención del origen.

Como niños y niñas en el entorno urbano de Freud, los sujetos contemporáneos repiten el gesto de Edipo ante la Esfinge: ¿de dónde venimos que tan distintos (sexuación) somos? ¿De dónde venimos que tan divergentes del mandato productivo nos vemos? Ese espacio de pregunta por el deseo, por el despilfarro, por otra lógica que no es la disciplinante sino la que mira a los efectos no queridos –se dice– de la modernización mercantil y urbana, ese espacio es el alegorizado por el cuerpo de las Esfinges de hoy.

Por ello no la pregunta de la Esfinge sino las hechuras mismas de la Esfinge son el tema de reflexión, el jeroglífico que nos urge al análisis. Sobre todo porque no es ni externo a nosotros ni exclusivo de cada uno: es la pregunta que se hace la ciudad, es la ciudad como Esfinge; es la pregunta que nos hacemos en las ciudades. Una pregunta por nuestro modo de vivir, por la dinámica del deber moral acompañado esta vez por la sombra y la presencia del cuerpo.

Es un debate ético y político. Por eso dice Hosrt Kurnitzky¹²:

El conflicto también sería subestimado si se restringiera sólo a la familia, al padre y al hijo. La autoridad, no sólo la del padre, rige sustentada por las formas coercitivas de la reproducción económica, de manera que la disolución de la familia no acabaría con el conflicto, aunque los conservadores temen, con la disolución tendencial, por el hundimiento de la comunidad. La estructura del conflicto llega hasta las raíces del poder de la sociedad [...] La reproducción material de nuestra sociedad tiene antecedentes arcaicos y, sin embargo actuales, en el conflicto de Edipo, el que determina con fuerza real la racionalidad irracional de nuestro orden económico.

12 H. KUMITZKY: *Edipo Un héroe del mundo occidental*, Siglo XXI, México, 1992. p. 10.

Así que Edipo y la Esfinge dejan de ser nombres de personajes para figurar redes de relaciones. El complejo de Edipo no es una protuberancia ni una anomalía de origen endógeno, es una estructura relacional en la que cada cual plantea su tarea moral. Incorporando no sólo el saber, ni la ciencia adivinatoria, sino la capacidad de interpretar como incumbencia propia, es decir de no descalificar, lo enigmático y banal del sueño. Incorporando, en suma, las señales de lo inconsciente.

Son las señales que la metafórica de Lacan –buen lector de Poe, con su cuento, *La carta robada*, abre los *Écrits*– nos enseña a reconocer en su estar a la vista, como la carta robada del cuento policíaco. Están en las figuras de la estilización de la vida y en las ensoñaciones de la urbanística. Señales que, como iremos viendo, no se dejan leer en una sola dirección, porque no son casos de códigos preexistentes. Son las señales que componen la alegoría que nos lleva a la pregunta ética que constituye el corazón mismo del psicoanálisis: qué significa desear, quién es el sujeto del deseo, qué precio se paga por ello...

Aquí parece que está la veta principal que va de la alegoría de la ciudad (no es un proceso individual e íntimo) a la pregunta abierta de esencia ética que representa la Esfinge, el personaje que apareció en los bordes de la ciudad y aparentemente fue derrotado, se fue de la escena. Pero vuelve...