



Ciencias Sociales Online

revista electrónica

ISSN 0718-1671

URL: <http://www.uvm.cl/csonline>

Email: jgibert@uvm.cl

Ciencias Sociales Online, julio 2006, Vol. III, No. 2. Universidad de Viña del Mar – Chile

EL EDIPO Y LAS BASES PARA UNA SOCIOLOGÍA DEL HECHO EN LA ESTÉTICA HEGELIANA

Edipo and the fundamentals of a Sociology of Facts in Hegel's Aesthetics

Mauro Basaure

Universidad de Frankfurt

RESUMEN

El presente trabajo vincula la tragedia de Edipo en la estética hegeliana con el tema de los efectos no intencionales de la acción y reconstruye las alusiones parciales que realiza el filósofo sobre las consecuencias no deseadas y la incertidumbre de la acción intencional respecto de sus resultados. El texto es un intento de abordar esta cuestión desde un punto de vista reconstructivo y sistemático.

Palabras Claves:

< Acción intencional, consecuencias no deseadas, sociología, Hegel >

ABSTRACT

This paper links Edipo's tragedy with Hegel's aesthetics related to non intentional effects of action, and rebuilds the partial notes stated by the philosopher about unwanted consequences and the uncertainty of intentional action about its results. The text tries to study this issue from a systematic and reconstructive view.

Key words: < Intentional action, unwanted consequences, sociology, Hegel >

Recibido: 02 Junio de 2006.

Aceptado: 15 Junio de 2006.

INTRODUCCIÓN

El conflicto hecho manifiesto en la leyenda del rey Edipo es simplemente fundamental a nuestra civilización. Para no tener que justificar de inmediato esta afirmación en términos de contenido, baste recordar que por más de 3000 años esta leyenda —irremontable a orígenes definidos— ha sido permanentemente reescrita y repensada. Aunque, por ejemplo, Aristóteles considerara a Edipo en su *Poética*, Hegel lo hiciera en mucha de sus obras, y Nietzsche volviera sobre él en *El Nacimiento de la Tragedia*, la leyenda edípica, sin embargo, no jugó un papel preponderante en la tradición del pensamiento occidental sino hasta finales del siglo XIX cuando Sigmund Freud le diera un significado psicoanalítico que la elevó al primer plano de esta tradición. A partir de él —en figuras como Malinowsky, Lacan, Jung, Adler, Rank, Reich, Fromm, Deleuze, Guattari y Foucault, entre muchos otros— el mito de Edipo ha continuado un curso triunfal de continuas críticas y resignificaciones, en torno a la idea básica del complejo: la ambivalencia de sentimientos hacia el padre por el amor a la madre. En el parricidio y el incesto de Edipo, Freud encontró un símbolo de la rivalidad que el niño encuentra en su padre producto del amor materno.

La idea freudiana del complejo de Edipo, que extiende su sombra hasta nuestros días, parece haber atrapado la significación de esta leyenda en el marco paradigmático impuesto por estos términos. La alusión que ellos manifiestan pone a Edipo en el lugar del hijo que ama a su madre y odia a su padre, y que consume estos sentimientos a través del parricidio y el incesto. Aunque evidentemente se trate de una alusión meramente simbólica, con Freud se pone en términos de intencionalidad lo que en la leyenda misma resulta ser puramente no intencional. Con Freud aparece un Edipo que simboliza la realización del sueño parricida e incestuoso. En la leyenda, Edipo trata de evitar esto y es al evitarlo que lo consume. Al colmarse la significación de Edipo con la rica alusión freudiana se ha presenciado, de algún modo, el ocultamiento de una lectura referida a la cuestión de la no-intencionalidad de la acción que estructura la tragedia y que, por supuesto, se corresponde mejor con la leyenda y no, como en Freud, donde se la considera de acuerdo a un simbolismo muy torcido (1).

A diferencia de la lectura del padre, Hegel lee al Edipo en términos de las consecuencias no intencionales de la acción. Walter Kaufmann se equivoca al plantear que las consideraciones del filósofo hacia Edipo tienen un carácter arbitrario y que la leyenda para Hegel no representa en ningún sentido la formulación clásica de un conflicto o situación representativa de la condición humana (2). Aunque Hegel no lo expresara de manera sistemática, pues sus consideraciones de Edipo se reparten inconexas por gran parte de su obra, esta tragedia sí proporciona dicha formulación clásica y, contrariando a Kaufmann, eso intentaremos mostrar aquí.

Evidentemente, al aludir al Edipo Hegel no está queriendo rescatar directa y particularmente el tema de los efectos no intencionales de la acción como tales. Sus intereses teóricos son otros. Cabe recordar que dicho tema sería tratado como tal, por primera vez, sólo en los años treinta del siglo recién pasado por R. Merton (3) y, sin embargo, Hegel argumenta en torno a ellos y, lo hace, muchas veces en relación a la tragedia sofoclea, dándole un significado muy interesante. Reconstruyendo las alusiones parciales que el filósofo realiza en torno a Edipo a lo largo de su obra es posible encontrar un cuerpo argumental relativamente completo que permite posicionar a Edipo como una especie de referente clásico de la cuestión de los efectos trágicos no intencionales de la acción intencional, tan relevante a las ciencias sociales y las humanidades clásicas y contemporáneas. En este sentido, visitar a Edipo —ahora para posicionarlo como referente clásico de las consecuencias no intencionales de la acción intencional, a través de Hegel— tiene toda la relevancia que siempre ha tenido unir los mitos básicos de la civilización occidental con las ideas, teorías, conceptos o enfoques mantenidos, revitalizados o creados en nuestra contemporaneidad.

Este texto se puede entender como un intento de abordar esta cuestión desde un punto de vista reconstructivo y sistemático. Debido a su focalización en la estética hegeliana él tiene sin embargo un carácter parcial.

EL EDIPO EN LA ESTÉTICA HEGELIANA.

«Lo primero que advertimos, dice Hegel en sus *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí*, su naturaleza, su concepto —es algo *universal y abstracto*—. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc., existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que sólo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la *interioridad* a la *existencia*. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí... Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone en obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones» (4).

Esta concepción del paso de lo universal y abstracto a lo particular, a través de la actuación humana, el proceso que va de la *interioridad* a la *existencia*, estructura, en la estética hegeliana, por ejemplo, toda la argumentación del filósofo en torno a lo bello artístico. Efectivamente, la cuestión planteada a la estética aquí es cómo la «idea de lo bello artístico», en tanto algo universal e interno, se exterioriza en la acción artística y, con ello, se constituye como obra de arte. En el marco de esta argumentación, la tragedia griega en general y la obra de Sófocles en particular asumirá para Hegel, como intentaremos mostrar, una figura eminente en tanto exteriorización del ideal de lo bello artístico.

La exteriorización, el momento activo de la interioridad, es llamada por Hegel: *determinidad del ideal*. En sus *Lecciones sobre la Estética*, una de las preocupaciones centrales de Hegel es reconocer *cuándo* y *cómo* «la idea de lo bello artístico» deja de ser un concepto meramente interior, universal, y alcanza una particularidad y «determinidad», es decir, se exterioriza en la finitud del mundo de las acciones humanas. El verdadero arte, para Hegel, se constituye a partir de la «determinidad» de la idea universal de lo bello artístico. Planteado en otros términos, la pregunta hegeliana está referida al modo en que el ideal —pese a su *salida* a la exterioridad, a la finitud y, por tanto, a lo no ideal— puede no obstante conservarse en su

«determinidad», así como, a la inversa, el ser-ahí finito asumir en sí la idealidad de lo bello artístico y, con ello, su dignidad (5).

En la *determinidad del ideal* «el pleno espíritu total se desdobra en sus particularidades pasa de su calma frente a sí mismo al medio de la oposición de la embrollada esencia del mundo, y en esta fractura ya no puede sustraerse al infortunio y a la calamidad de lo finito» (6). La *determinidad del ideal*, la interioridad exteriorizada por la acción humana, entonces, es también el paso de la calma y ausencia de contradicciones y diferencias del ideal, a la fractura, el conflicto y la calamidad propias a lo finito de la acción y del mundo humano. En oposición a la interioridad de la calma ideal, la particularidad vuelta hacia el *ser-ahí* y no hacia la idealidad — ligada al principio de desarrollo y, por tanto, a la diferencia y la lucha de las oposiciones—, se puede reconocer en general, dice Hegel, como la exterioridad expresada en la *acción*.

Para responder a la pregunta sobre la determinidad del ideal de lo bello artístico, Hegel desarrolla toda una analítica conceptual que disecciona el momento de la exteriorización del ideal en múltiples partes, cada una más determinada, más cercanas en este sentido a la *acción* propiamente tal. Conviene aquí mostrar una visión esquemática del trabajo analítico de Hegel para dar cuenta de la determinidad de lo bello artístico.

Él estudia: 1° El ideal como tal y dentro de esto: a) La individualidad bella y b) la relación del ideal con la naturaleza; 2° la subjetividad creadora del artista y; 3° La determinidad del ideal como obra de arte y, dentro de esto: a) la determinidad del ideal como tal (lo divino como unidad y universalidad; lo divino como círculo de dioses y; la calma ideal) b) la determinidad exterior del ideal y c) la determinidad en la medida en se desarrolla a través de su particularidad, hasta la diferencia en sí y hasta la solución de esta diferencia, lo que en general se puede denominar acción. Dentro del punto 3°, que corresponde a lo central de lo aquí considerado, analiza entonces de cerca la dignidad de la idealidad en el ser-ahí, desde: a) *La Circunstancia Universal del Mundo*, que es el presupuesto de la acción individual y sus caracteres. A su vez, dentro de este punto, revisa: a) La autonomía individual: la edad heroica (donde encontraremos las primeras alusiones al Edipo de Sófocles); b) Prosaicas circunstancias actuales y; c) La reconstrucción de la autonomía individual. Para pasar por: β) *La Situación*, que es la particularidad de la circunstancia, cuya determinidad produce en esa unidad sustancial la diferencia y la tensión que estimulan a la acción: la situación y sus conflictos. Dentro de este segundo punto estudia: a) La ausencia de situación; b) La situación determinada en su anodinidad, y; c) La colisión (donde el Edipo tiene un lugar fundamental). Para llegar, por último, a: γ) La *Acción* propiamente tal, que es la aprehensión de la situación por parte de la subjetividad y la reacción a través de la cual comparece la lucha y la disolución de la diferencia. Dentro de este punto revisa: a) Las potencias universales del actuar; b) Los individuos actuantes, y; c) El carácter. En esta parte del documento nos referiremos más directamente a la cuestión de *las circunstancias universales del mundo y la situación*, aunque por fuerza ambas cuestiones son siempre enfocadas a la *acción* (7).

En el marco de esta analítica, Hegel dice que una *acción* no se produce en medio de la nada. Ella se realiza en una determinada *situación* y dicha situación, a su vez, supone determinadas *circunstancias universales del mundo*. Estos tres conceptos y en este orden jerárquico — *circunstancia universal del mundo, situación y acción*— constituyen el armazón terminológico más general con que Hegel enfrenta la «determinidad del ideal de lo bello artístico». En relación a dicho armazón, revisaremos, primero, cómo el Edipo se inserta en la argumentación Hegeliana respecto de las *circunstancias universales del mundo* [1] y, con posterioridad, cómo sucede esto mismo en relación a la *situación* [2].

1. EDIPO Y LA ÉPOCA HEROICA

La *circunstancia universal del mundo* representa el marco paradigmático donde pueden tener existencia ciertas *situaciones*; las que, a su vez, son concebibles sólo dentro de tales circunstancias del mundo. Estas *situaciones*, al mismo tiempo, fungen como el marco de posibilidad de determinadas *acciones*, también concebibles sólo dentro del marco puestas por aquéllas.

Una circunstancia universal del mundo —un determinado momento del *desarrollo del concepto del espíritu*, podríamos decir— es el «modo y manera universal en que se da lo sustancial, que, en cuanto lo propiamente hablando esencial dentro de la realidad efectiva espiritual, cohesionan todas las apariencias de ésta. En este sentido, dice Hegel, puede hablarse, p. ej., de una circunstancia de la cultura, de las ciencias, del sentido religioso, o también de las finanzas, de la administración de justicia, de la vida familiar y de otras instancias de la vida» (8). Ahora bien, todos estos aspectos no serán, para nuestro autor, sino las formas de un *uno y mismo espíritu* que en tales circunstancias parciales se especifica y se realiza efectivamente en la historia.

Dentro de este horizonte conceptual, la pregunta hegeliana ya mencionada se desplaza hacia la búsqueda de determinada *circunstancia universal del mundo* susceptible de ser base de *acciones* mundanas que puedan contener la dignidad de lo bello artístico. Lo que subyace a esto es que no toda *circunstancia del mundo* contiene y permite dicha dignidad. El ideal del arte bello tiene su *circunstancia universal del mundo*. No se trata de una mera exteriorización sino que de una exteriorización de la interioridad de la belleza artística, cuestión que —para su reconocimiento— posee su propia condicionalidad. Se trata de cuán mediata o inmediatamente se posee y representa la idealidad, cuán forma exterior inmediata se es de lo interno. «Puesto que con tal desarrollo la particularidad del ideal entra en relación hacia fuera y con ello se introduce en un mundo que, en vez de representar en sí mismo la libre concordancia ideal entre el concepto y su realidad, más bien muestra su ser-ahí que no es de ninguna manera como debe ser, en la consideración de esta relación tenemos que aprender hasta qué punto las determinidades que admite el ideal contienen para sí mismas la idealidad inmediatamente o pueden devenir más o menos susceptibles de ella» (9).

La pregunta que debe responder Hegel, en concreto, es qué circunstancia del mundo funge como marco paradigmático de la acción artística que exterioriza el ideal de la belleza. En la respuesta a esta pregunta encontramos el pasaje que nos lleva directo a la primera consideración de Edipo en las *Lecciones sobre Estética* de Hegel, aunque para llegar a la leyenda griega debemos dar todavía un par de vueltas más. La respuesta señala que dicha circunstancia es aquella en que *la universalidad tiene en sí misma la figura de la subjetividad*. Leamos al propio Hegel: «... el arte y su ideal son precisamente lo universal, en la medida en que éste está configurado para la intuición y por tanto todavía en una unidad inmediata con la particularidad y su vitalidad» (10). Se trata de que lo universal quede configurado para lo particular, sin que en ello se pierda ninguno de los momentos. Se trata, dicho de otra forma, de una tarea llevada a cabo por el artista, quien en su obra debe de algún modo mediar entre estos lados y unirlos mediante un lazo que subraye la unidad reconciliada de las partes en la obra, pero sin que en ello se pierdan los momentos parciales. «Al artista compete por tanto —señala Hegel— mediar la diferencia entre ambos lados y unirlos mediante un sutil lazo, subrayando los inicios en lo interno humano, pero resaltando igualmente lo universal y esencial que en ello gobierna y llevándolo a la intuición individualizado para sí» (11). Esta *configuración de lo universal para lo particular* es reconocida, por Hegel, como *autonomía*.

Una *circunstancia del mundo* que posibilite *situaciones* y *acciones* dignas del ideal de lo bello artístico es tal que en ella se puede reconocer la *autonomía*; esta específica configuración de lo universal. Señalando directamente la cuestión del contenido de idealidad de la circunstancia

universal del mundo, Hegel dice que por lo que a esta circunstancia concierne, «aquí sólo podemos por tanto considerar la forma de la autonomía de tal modo que en esta circunstancia la universalidad sustancial, para ser autónoma, debe tener ella misma la figura de la subjetividad» (12). Estar configurado para lo particular; tener la figura de la subjetividad, es el requisito que Hegel pone a la circunstancia del mundo para reconocer en ella la determinación del ideal de lo bello artístico, la exteriorización digna de su interioridad.

La autonomía, según Hegel, «no consiste más que en la unidad y compenetración de individualidad y universalidad, pues —agrega— lo universal sólo cobra realidad concreta por medio de lo singular en tanto en cuanto sólo en lo universal encuentra el sujeto singular y particular la base inconclusa y el auténtico contenido de su realidad efectiva» (13). De acuerdo a esto, por tanto, no puede encontrarse *autonomía* en ninguna circunstancia en que, por un lado, la universalidad se halle desanclada de la existencia subjetiva y, por tanto, no tenga la posibilidad de cobrar realidad a través de lo singular y, por otro, al contrario, donde el sujeto singular no pueda encontrar el contenido concreto de su realidad efectiva a través de lo universal, pues se encuentra bajo su mera individualidad, desanclado de aquélla. En circunstancias históricas de este tipo, no puede encontrarse *autonomía*, es decir, una circunstancia universal del mundo que sea *terreno patrio* de la determinación del ideal de lo bello artístico.

La pregunta que, entonces, aparece es la siguiente: qué circunstancia histórica podemos asociar a este paradigma de la autonomía y cuál no. Hace falta aclarar qué tipo de circunstancias no tienen la figura de la subjetividad o no están configuradas para lo particular. Pese a lo aparente, Hegel no es muy claro en este punto pues tiende a poner en un mismo marco —el de la *legalidad en general*— dos elementos distintos que configuran la idea de ordenes desubjetivados. Gracias al desarrollo del pensamiento sociológico, estos elementos no siempre diferenciados en Hegel pueden ser leídos como diferentes con relativa facilidad. Por un lado caracteriza una circunstancia del mundo como carente de la figura de la subjetividad cuando ella queda supeditada a un orden legal coercitivo que le subsiste. Este es el argumento más evidente y claro. Pero, por otro lado, también refiere dicha circunstancia desubjetivada al orden —que podríamos llamar normativo— que internalizado en tanto orden tiende a eliminar la acción *extraordinaria*. Al poner lo social como exterioridad normativa y diferenciarlo, al menos analíticamente, de los individuos, la conciencia sociológica con su nacimiento marca de algún modo el fin de la conciencia heroica. Efectivamente, la primera concepción de un orden desubjetivado es la que pusiera como solución a la pregunta por el orden, el filósofo del siglo XVII Thomas Hobbes. La respuesta de Hobbes señala que la integración está dada por un orden legal coercitivo exterior a los sujetos. La segunda concepción llegó definitivamente a conciencia a través de Parsons, precisamente como ruptura con la solución hobbesiana. Frente a ésta, en la línea de Durkheim, Parsons señalará que la condición esencial del orden es la existencia de una simbolización normativa común que guía la acción y controla las eventualidades perturbadoras venidas de la subjetividad no reducida al orden mediante la internalización en la personalidad de los elementos del sistema cultural (14). Como se sabe, todos aquellos que han pensado la subjetividad y su reestablecimiento en el mundo moderno han debido pensar de algún modo tanto los ordenes objetualizados como poder externo y como los ordenes normativos que habitan subrepticia e internalizadamente en los individuos. De todos ellos Hegel aparece como un continuador y antecedente no siempre reconocido.

Veremos que, por una parte, según Hegel, no se encontrará autonomía ahí donde el Estado cobra vida, pues se estaría frente a una circunstancia donde la universalidad se desprende de la singularidad particular. Efectivamente, Hegel ve que donde se ha establecido un orden legal objetivado como Estado aparece negada la subjetividad. En una argumentación que resulta ser un antecedente exacto de la sociología del derecho de Max Weber, Hegel señala que en la medida que el concepto de lo ético, de la justicia y su libertad racional se han elaborado y

verificado en un orden legal que ha eliminado toda dependencia de la individualidad y la subjetividad particulares del ánimo y el carácter, entonces, dice Hegel, nos encontramos con que vale la pura universalidad, la abstracción y no la subjetividad. «Este es el caso en la vida del Estado, dice,... En el verdadero Estado las leyes, hábitos, derechos, en la medida en que constituyen las determinaciones universales, racionales, de la libertad, valen ahora también en esta su *universalidad* y abstracción, y ya no están condicionados por el acaso del antojo y de la peculiaridad particular» (15). El orden legal desanclado de los sujetos representa lo universal que niega la subjetividad y, en este sentido, según Hegel, representa la negación de la *autonomía* que exige la determinidad del ideal de lo bello artístico.

En el orden legal desanclado de los singulares, éstos últimos aparecen como un mero «entorno del sistema». Para éste los singulares aparecen como tales, de hecho, simplemente al momento de oponerse de modo transgresor al arbitrio de la ley. Cuando se produce esta transgresión, dice Hegel, lo que se hace evidente es la escisión entre las universalidades del entendimiento legislador y la vitalidad inmediata de la subjetividad. El querer o no de los sujetos en cuanto individuos, su racionalidad sustantiva, no tiene ninguna relevancia para *lo que vale ya en sí y para sí en la forma de un campo de acción objetivado*. De hecho, la aprobación o legitimidad que el Estado requiere, para su vitalidad abstracta, consiste en la aprobación no de tal o cual singular sino que de la del «gran número». Lo que opine y sienta este o este otro personaje no es parte de lo que interese al Estado. Bajo este orden formal estabilizado en su abstracción, la única manera de que emerja la figura del sujeto singular — que este reciba un trato efectivamente como singular— es que éste atente contra la norma universal. El sujeto aparece por la desobediencia a la ley, lo hace para el castigo. Es parte del entorno del sistema y emerge sólo en la medida que su actuar sea rechazado por la norma.

Abunda sobre la idea de una falta de figura subjetiva en aquello que vale en sí y para sí en la forma de un campo de acción objetivado, la «irresponsabilidad organizada» que caracteriza la acción estatal. Efectivamente, el Estado, con su complejidad y estructura, hace que toda ejecución de lo que en general podemos llamar justicia dependa de la multilateral cooperación al interior del propio orden establecido y en ningún caso de la subjetividad actuante orientada de acuerdo a la universalidad. En el Estado, dice Hegel, «...el trabajo en pro de lo universal... está dividido hasta el infinito, de tal modo que ahora el conjunto del Estado no aparece como la acción concreta de *un* individuo, ni en general puede confiarse a su arbitrio, fuerza, coraje, audacia, poder y perspicacia, sino que las innumerables ocupaciones y actividades de la vida del Estado deben estar encomendadas a una cantidad igualmente innumerable de agentes... En un Estado legalmente ordenado los poderes públicos no tienen en ellos mismos figura individual..., sino que domina lo universal como tal en su universalidad, en la cual la vitalidad de lo individual aparece como superada o como secundaria e indiferente» (16).

En la medida que Hegel identifique una circunstancia universal del mundo que difiera de ésta, estará identificando, de algún modo, un orden *preinstitucional* en el que se pone en primer orden la figura del sujeto como productor y administrador de cualquier orden exterior, y no como su objeto.

Ahora bien, la autonomía que Hegel busca es anulada no solamente por ordenes objetivados exteriores, en la forma de una exterioridad legal coercitiva, sino que —como tratamos de distinguir aquí— también por ordenes simbólicos internalizados que normativizan *desde adentro* la acción de los sujetos. Para encontrar una circunstancia universal del mundo digna del ideal de lo bello artístico, las formas tanto externas como internas de negación de la figura de la subjetividad deben ser inexistentes o débiles en relación con el resplandor, en primer plano, de la subjetividad.

El orden legal exterior lo representa Hegel en Roma y, por supuesto, en el mundo moderno. Frente a estos, se destacará la circunstancia digna del ideal de lo bello como configurada para

la subjetividad. El mundo moderno particularmente, es el fondo de contra luz que le permite ver la anulación del sujeto por la vía ya no sólo del orden legal externo sino de la normalización de los individuos. En él, como muchos otros pensadores sobre todo del siglo XX, verá el reducido margen para la autonomía de decisiones particulares, el carácter normalizado de la conducta de los sujetos, la preponderancia de una simbolización normativa común del sistema cultural que guía la acción y controla las «eventualidades perturbadoras» venidas de la subjetividad. En este mundo moderno, dice Hegel, «el ámbito para configuraciones ideales es de índole muy limitada. Pues las regiones en que queda libre margen para la autonomía de decisiones particulares son modestas tanto en número como en alcance» (17). La idea de un orden normativo interiorizado que anula la autonomía queda muy bien reflejado cuando Hegel señala que la subjetividad genuina queda recluida a pocos espacios de libertad pues «el contenido más objetivo viene dado por las relaciones fijas ya existentes, de forma, pues, que el interés más esencial debe resultar el modo y manera en que este contenido aparezca en los individuos y su interna *subjetividad*» (18) y no, por el contrario, en el cómo ese contenido emane y quede asociada a ella.

Retomemos un poco lo dicho con anterioridad. La circunstancia universal del mundo que Hegel busca, entonces, es aquella en que —por oposición a lo dicho respecto de los ordenes externos e internos— «todo lo sustancial y esencial de la eticidad y la justicia no han obtenido realidad efectiva más que en los individuos como sentimiento y actitud, y únicamente por medio de éstos es administrado» (19). «En la circunstancia que reclamábamos para la representación artística —dice Hegel— lo ético y lo justo deben por tanto conservar sin excepción figura individual en el sentido de depender exclusivamente de los individuos y sólo en y por ellos cobrar vitalidad y realidad efectiva» (20). En una tal circunstancia, y sólo en ella, Hegel vería encamada la verdadera *autonomía* consistente en la unidad y compenetración de individualidad y universalidad.

Una vez que se ha mostrado dónde y por qué no se puede encontrar la *autonomía*, queda por mostrar ahora aquella circunstancia universal del mundo caracterizada precisamente por poseerla. La circunstancia donde lo universal adquiere realidad efectiva en la sensibilidad y carácter de los individuos Hegel la encuentra en lo que llama la *época heroica*. La caracteriza como un *orden prelegal*; una especie de *estado de naturaleza* donde no existe un ordenamiento prefijado exterior o interior por sobre las exigencias provenientes de la subjetividad. Esta circunstancia estaría, en este sentido, efectivamente configurada para la *autonomía*, pues posee la figura de la subjetividad y es en ella y a través de ella donde se realiza lo universal como lo suyo propio.

Hegel asocia esta circunstancia heroica al mundo helénico y lo opone, primero, a las circunstancias definidas en la antigua roma y, después, a las según él «prosaicas circunstancias de nuestro mundo moderno» (21). Dos son los elementos que, según interpretamos, Hegel identifica con la circunstancia heroica del mundo. El primero es el que aquí venimos desarrollando y que se refiere directamente a la posesión que esta circunstancia mantiene de la figura de la individualidad y que se manifiesta en la preponderancia de la subjetividad frente a ordenes externos e internos que la anulan. De acuerdo a ello, la circunstancia heroica del mundo consiste en la «unidad inmediata entre lo sustancial y la individualidad de la inclinación, de los impulsos, del querer, (que) está implícita, de modo que la individualidad se es a sí misma la ley... Así, p. ej. —agrega Hegel, perfilando la concepción de un mundo social preinstitucional, tal como posteriormente se concebirá en utopías políticas antiinstitucionales— los héroes griegos aparecen en una época pre-legal, o bien devienen ellos mismos fundadores de Estados, de modo que derecho y orden, ley y costumbre, emanan de ellos y se realizan efectivamente como obra individual, la cual queda asociada a ellos» (22). La preponderancia de la subjetividad está dada porque lo que emana de su interior queda asociada a ella, no alcanzando la exteriorización que luego se le opone como algo externo, ya

sea que ello se configure efectivamente como una externalidad legal ya sea que lo haga en términos de patrones estabilizados de conducta que la normen.

En la *Filosofía de la Historia Universal* puede verse más de cerca este aspecto preinstitucional como debilidad de las relaciones interpersonales en algún sentido exteriores, objetivadas y coercitivas; ahí señala: «... en las tragedias... los héroes son en cierto modo independientes y tienen su propio derecho. Sólo existe una muy libre relación personal fundada en la general necesidad de llevarse bien y obedecer al señor sin envidia ni mala voluntad» (23). Por otro lado, en esta circunstancia heroica, podríamos decir con otros términos, se viviría bajo el primado de la *acción* por sobre el del *comportamiento*; es decir, donde la actuación humana no llega a involucrarse en el juego de la *normalización* que la transforma en conducta objetivada y estabilizada por la regla en tanto *régimen del hacer*. Esto la diferencia de las prosaicas circunstancias actuales, donde «el sujeto puede ciertamente actuar por sí mismo en esta o aquella vertiente, pero todo singular, venga o vaya dondequiera, pertenece a un orden social subsistente y no aparece como la figura autónoma, total y al mismo tiempo, individualmente viva de esta sociedad misma, sino como un miembro limitado de la misma» (24).

El individuo en estas circunstancias representa, en su interna subjetividad, el modo y manera de aparecer del contenido dado por las relaciones ya fijadas que le preexisten como una objetividad que hace suya. La extensión de esto es total y, dado que es una cuestión externa/interna, alcanza hasta a quienes aparecen a primera vista como los menos sujetos al poder, aquellos que reclaman para sí y son vistos como seres autónomos y poderosos. Un «general o un comandante, dice Hegel, tienen en nuestros tiempos evidentemente gran poder, en sus manos se ponen los fines e intereses más esenciales, y su circunspección, coraje, su tenacidad, su espíritu tienen que decidir sobre lo más importante. Pero, sin embargo, agrega, lo que de esta decisión puede atribuirse a su carácter subjetivo como peculio de éste, no es sino de alcance modesto» (25). Lo que pasa con él es que su tarea es muy importante y supone mucho poder pero por más que así sea, dice Hegel, no se puede negar que actúa de acuerdo a un *rol* que *cubre* su subjetividad; que siga siendo nada más que un momento de la institución. Según la autonomía heroica, en cambio, todo régimen del hacer adquiere realidad sólo en la medida que es portado y realizado por la actuación del singular; sólo en el sujeto estos poderes adquieren existencia.

El segundo elemento característico de la circunstancia heroica nos lleva directamente hacia la consideración hegeliana de Edipo. Los «héroes, dice Hegel, son individuos que, a partir de la autonomía de su carácter y de su arbitrio, asumen y consuman el todo de una acción, y en los que esto aparece por tanto como designio individual cuando ejecutan lo que es justo y ético» (26). Tal y como Hegel describe este elemento, la cuestión que encarna Edipo —y por lo cual Hegel lo rescata en este punto— es aquella que señala que los héroes de esta circunstancia universal del mundo «asumen y consuman el todo de su acción». Esto quiere decir que la relación entre el sujeto héroe y sus acciones alcanza a todos los resultados de estas, independientemente de si dichos resultados eran o no los esperados desde el punto de vista de las intenciones del sujeto actuante. Es característico de la época heroica que el sujeto responda «individualmente de lo que resulte de... (su) obrar, sea lo que sea» (27). En el camino hacia el oráculo Edipo topa con un hombre extraño para él y, en el curso de un enfrentamiento, le da muerte. En los tiempos de esta reyerta la muerte de este hombre no hubiera sido un crimen; además, él se había comportado violentamente con Edipo. Ese hombre, sin embargo, era su propio padre y al darle muerte sin saberlo se convierte en parricida. Edipo desposa a una reina pero esa reina era su madre. Sin saberlo ha realizado un matrimonio incestuoso. Aunque ello no estuvo en sus intenciones, Edipo se convierte en parricida e incestuoso y todo esto según su propio juicio (28). De hecho, como cuenta el mito, al enterarse de que su esposa era su madre, Edipo se saca los ojos y se destierra al monte Colonos. Lo que Edipo quería era precisamente evitar esto, pero en el camino de evitarlo se convierte en parricida e incestuoso. Él se destierra de Corinto para no asesinar a quien creía

era su padre (Polibio), y en el camino de su destierro mata a un hombre que es su padre. En este camino, además, derrota a la Esfinge y recibe en premio el reino de Tebas y con él a su madre, aunque él no supiera que Yocasta era su madre.

Edipo es un héroe trágico, en los términos que Hegel plantea esto. Muchos han dicho que la condición heroica de la tragedia griega se debe a que el héroe levanta algún velo que debió mantenerse oculto y detrás de él se descubre a sí mismo. Efectivamente esto está en Edipo, pero con Hegel podemos decir, además, que su eminencia está dada por el cómo carga con su culpa asumiendo «el todo de su acción»; esa es su hazaña (29). Es eminente frente al pueblo de Tebas que se limita a apelar a los dioses. Éste participa de los sentimientos pero no de la acción. «El pueblo aparece separado de las estirpes regias y estas son consideradas como algo extranjero, como algo superior, que lucha y padece en sí mismo sus destinos. Esta es la razón —dice Hegel en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*— de que semejantes individualidades puedan ser principal objeto del arte, señaladamente del arte dramático; son individualidades completamente extraordinarias, que resuelven autónomamente, por sí, y soportan el destino de manera individual...» (30). Efectivamente, yendo un poco más allá, podemos decir que Edipo enfrenta o asume consigo mismo la falta de transparencia de la realidad y no achaca su destino áciago a lo opaco de ella. Si por un lado, la circunstancia heroica del mundo es tal que no hay un orden externo capaz de excluir a su entorno a la subjetividad, pues la individualidad del sujeto se es a sí la *legalidad en general*; por otro, no hay en dicha subjetividad el representar la aceptación de una objetividad externa que ponga a la obra individual como ajena al sujeto y, en esa medida, dicha obra queda asociada a él. La relación entre lo universal y lo singular es íntegra; no dañada por la, para el sujeto, *opaca objetividad del mundo*, y esto no por que se afirme la transparencia del mundo de los hombres —cuestión evidente en el *juego recíproco de efectos no intencionales* que narra la leyenda—, sino porque es la propia subjetividad la que desbarata la opacidad de dicho mundo mediante su carácter heroico que se hace cargo de todas las consecuencias de su actuar.

Efectivamente, Edipo enfrenta una objetividad separada de lo suyo, que ha cobrado trágicamente firmeza y poder de subsistencia, y que ha emanado de su propia acción pero, de acuerdo a su carácter ideal —su modo de enfrentar esta objetividad—, su individualidad permanece «en consonancia sin fisuras con lo sustancial, y, en la medida que al ideal le son propias libertad y autonomía de la subjetividad, en tal medida, —dice Hegel— no debe el mundo circundante de las circunstancias y relaciones tener ninguna objetividad esencial para sí ya independientemente de lo subjetivo individual. El individuo, agrega, debe estar concluso en sí, lo objetivo debe ser todavía lo suyo y no debe moverse y consumarse para sí desligado de la individualidad de los sujetos, porque sino el sujeto pasa a segundo plano como lo meramente subordinado frente al mundo para sí ya definitivo» (31).

Como hemos visto, dos son los elementos fundamentales con que Hegel caracteriza la condición heroica. En primer lugar, en ella la individualidad de la inclinación, de los impulsos, del querer, está implícita, de modo que la individualidad se es a sí misma la ley, los sujetos «devienen ellos mismos fundadores de Estados, de modo que derecho y orden, ley y costumbre, emanan de ellos y se realizan efectivamente como obra individual, la cual queda asociada a ellos». Hegel marca con esto la diferencia del mundo griego con el mundo romano, y —como veremos más adelante— con lo que él llama las «prosaicas circunstancias actuales». En segundo lugar, la individualidad heroica asume el todo de su acción, sean cuales sean los resultados de ésta, es decir, todos los efectos de su acción, tanto los intencionales como los no intencionales y en eso Edipo, efectivamente, resulta ser un modelo de heroicismo.

Desde nuestra perspectiva contemporánea —que distingue radicalmente entre la intención, el acto objetivo y sus consecuencias— Edipo es objeto de una tragedia y es absolutamente inocente pues en su conciencia nunca radica el mal que aparece como resultado, pero él sin

embargo igualmente se concibe culpable y se enjuicia como parricida e incestuoso. Según Hegel esto es así porque «el carácter heroico... responde de la totalidad de su acto con toda su individualidad» (32). Edipo carga con la totalidad de su acto «y se castiga como parricida e incestuoso, aunque ni en su saber ni en su querer estuvieran el asesinato del *padre* ni el acceso al lecho de la madre» (33). Edipo no quería matar a su padre y menos desposar a su madre. Subjetivamente él simplemente mataba a un hombre camino a la Fócida y desposaba a una mujer, después de derrotar a la Esfinge, pero objetivamente mataba a su padre y desposaba a su madre y, las consecuencias de ello tuvieron la gravedad que Edipo les adjudica y que se manifiesta en su descomunal autocastigo.

Ni desde el punto de vista de las intenciones ni desde el de su saber Edipo puede ser culpable, pero «la autónoma solidez e integridad del carácter heroico —plantea Hegel— rehúsa la partición de la culpa y nada sabe de esta oposición entre las intenciones subjetivas y el acto objetivo y sus consecuencias» (34). Cuando con su acción viola lo que considera en y para sí ético, no hay ningún poder público con fuerza que le haga rendir cuentas a Edipo y lo castigue. Es él mismo quien se castiga y encarna en sí el derecho. Es simplemente, dice Hegel «el derecho de una necesidad interna que se individualiza vitalmente en caracteres particulares... y sólo en esta forma deviene efectivamente real» (35). Aquí se unen de manera fundamental, podemos decir, las dos características del carácter heroico que destaca Hegel: la no partición de la culpa y la encarnación subjetiva de todo orden exterior coercitivo, del derecho, en la forma de un autocastigo que asume dicha responsabilidad sobre el todo de la acción. Edipo destruye sus propios ojos, pero no se suicida, como sí lo hace Yocasta. Él y nadie más dictamina el castigo —él encarna el derecho, y éste sólo existe en y a través de él. El suicidio implicaba menos dolor, pero Edipo se flagela y sufre además el destierro, de manera que sufre acorde con una culpabilidad que sólo él como héroe puede cargar.

«Mensajero. —... Edipo... se precipita en la habitación en la que contemplamos a la mujer colgada, suspendida del cuello por retorcidos lazos. Cuando él la ve, el infeliz, lanzando un espantoso alarido, afloja el nudo corredizo que la sostenía. Una vez que estuvo tendida, la infortunada, en tierra, fue terrible de ver lo que siguió: arrancó los dorados broches de su vestido con los que se adornaba y, alzándolos, se golpeó con ellos las cuencas de los ojos, al tiempo que decía cosas como éstas: que no le verían a él, ni los males que había padecido, ni los horrores que había cometido, sino que estarían en la oscuridad el resto del tiempo para no ver a los que no debía y no conocer a los que deseaba. (...)

Edipo. — *¡Oh nube de mi oscuridad, que me aíslas, sobrevenida de indecible manera, inflexible e irremediable! ¡Ay, ay de mí de nuevo! ¡Cómo me penetran, al mismo tiempo, los pinchazos de estos agujones y el recuerdo de mis males! (...) ¿Qué es, pues, para mí digno de ver o de amar, o qué saludo es posible ya oír con agrado, amigos? Sacadme fuera del país cuanto antes, sacad, oh amigos, al que es funesto en gran medida, al maldito sobre todas las cosas, al más odiado de los mortales incluso para los dioses. (...)*

...Ocultadme sin tardanza, ¡por los dioses! En algún lugar fuera del país o matadme o arrojadme al mar, donde nunca más me podáis ver. Venid, dignaos tocar a este hombre desgraciado. Obedecedme, no tengáis miedo, ya que mis males ningún mortal, sino yo, puede arrostrarlos (...) ... en todo me descubro culpable (...) Arrójame enseguida de esta tierra, donde no pueda ser abordado por ninguno de los mortales. (...) ... que yo perezca, el parricida, el impío. (...) ¿Sabes bajo qué condiciones me iré?

Creonte. — Me lo dirás y, al oírlas, me enteraré.

Edipo. — Que me envíes desterrado del país (...) Sácame ahora ya de aquí» (36).

2. EDIPO. LO ESPIRITUAL Y LO NATURAL.

Desde el punto de vista de la analítica conceptual hegeliana, como hemos visto, la *determinidad* de la idea de lo bello artístico supone llegar a la categoría de *acción* a través de las categorías: *circunstancia universal del mundo* y *situación*. Ya hemos revisado cómo el Edipo se inserta en la argumentación Hegeliana respecto de la *circunstancia universal del mundo*. Aquí nos corresponde llevar a cabo la tarea de ver cómo la leyenda griega es considerada en la argumentación relativa a la *situación*. A nosotros, como irá quedando en evidencia, no nos interesan en particular estas categorías de la determinidad del ideal sino más bien rescatar la lectura del Edipo que se encuentra en la argumentación acerca de ellas (37). En este sentido exponemos lo siguiente. Si la *circunstancia universal del mundo* era definida por Hegel como «el modo y manera universal en que se da lo sustancial, que, en cuanto lo propiamente hablando esencial dentro de la realidad efectiva espiritual, cohesiona todas las apariencias de ésta», la *situación* representa el momento en que las circunstancias universales del mundo son «en general particularizadas hasta la determinidad». Ahora bien, de acuerdo a su lugar intermedio entre *circunstancia universal del mundo* y *acción*, las situaciones por sí mismas —dice Hegel— carecen de interés, pues sólo alcanzan relevancia en relación con los sujetos que las acogen en su individualidad y las asumen como sus motivos; «sólo adquieren importancia, dice, por... el modo en que son captadas por los individuos, y con ello dan la oportunidad de llevar a la existencia la necesidad espiritual interna, los fines y designios, la esencia determinada en general de configuraciones individuales» (38).

Así entendida, la *situación* será el estímulo para la exteriorización del contenido que la representación artística tiene que verter en el ser-ahí; en este sentido, ella no es todavía la *acción* pero contiene sus inicios y presupuestos inmediatos. Asentemos esto todavía un poco más. Como hemos visto, Hegel plantea en estos términos la cuestión de lo bello artístico: una exteriorización en la existencia, a través de la *acción*, de una interioridad que en este caso es el ideal de lo bello artístico. La circunstancia heroica que hemos revisado más arriba, sin embargo, en relación con lo concreto de la existencia, no es sino todavía más que el ser-ahí en general. Representa una posibilidad o terreno para la acción, pero como tal se mantiene en el nivel de la imperturbable idea. El «...arte no sólo tiene por tanto que describir una circunstancia universal del mundo, sino que pasar de esta representación indeterminada a las imágenes de los caracteres y acciones determinadas» (39). Las coyunturas específicas, las oportunidades precisas, las circunstancias determinadas forman la *situación*, que constituye «el presupuesto más específico para la autoexteriorización y la activación propiamente dichas de todo lo que en la circunstancia universal del mundo en principio permanece latente todavía sin desarrollar» (40).

En este marco, Hegel describe tres *tipos* de situaciones dependiendo del grado de determinidad del ideal de lo bello artístico que ellas alcancen (41). De estos, aquí sólo nos interesa aquel más próximo a la *acción*, es decir, aquel donde el ideal se presenta al sujeto como un motivo perturbador que llama a su actividad. Se trata del tipo de situación llamada por Hegel: *colisión*. Si las otras situaciones no se presentan todavía en la forma de una ruptura o conflicto que activa la acción, en la *colisión* la «escisión y su determinidad constituyen la esencia de la situación». La colisión no es todavía la acción sino que conduce a reacciones y forma, por ello, el punto de partida y la transición a la acción misma. La colisión, dice Hegel, tiene su fundamento en una vulneración o perturbación de la armonía de la vida y, como tal, no puede permanecer en este estado sino que debe ser de algún modo superada. En esta superación tiene su terreno patrio la *acción*.

Siguiendo con su analítica de la *determinidad*, Hegel describe tres clases de colisiones, según ellas se deriven de circunstancias naturales, espirituales o, podríamos decir intermedias entre lo natural y lo espiritual. En «*primer lugar* —tenemos, dice Hegel—, colisiones derivadas de circunstancias puramente físicas, naturales, en la medida que estas mismas son algo negativo,

malo y, por consiguiente perturbador —la naturaleza externa, con sus enfermedades y otros males y quebrantos, agrega, aportan coyunturas que perturban la restante armonía de la vida—; (en un sitio intermedio, tenemos) *en segundo lugar*, colisiones espirituales que descansan sobre *bases naturales* que aunque en sí mismas positivas, para el espíritu son sin embargo portadoras de la posibilidad de diferencias y oposiciones; *en tercer lugar*, discordias que hallan su fundamento en diferencias espirituales y son las únicas que pueden legítimamente presentarse como las oposiciones verdaderamente interesantes, en cuanto que derivan del *propio acto* del hombre» (42). Estas últimas, como se ve, son las que Hegel releva como verdaderamente interesantes en la medida en que es el espíritu el antecedente provocante de la acción humana. Este juicio se basa en la máxima hegeliana de que «sólo el espíritu puede activar lo espiritual» (43). Estas últimas, las colisiones espirituales, son las únicas que aquí consideraremos pues sólo en ellas tiene su lugar Edipo.

«Tenemos así ahora —describe Hegel la situación llamada *colisión espiritual*—, por un lado, una dificultad, un obstáculo, una vulneración, producidos por un acto efectivamente real del hombre; por otro, una vulneración de intereses y poderes en y para sí legítimos. Sólo ambas determinaciones tomadas en su conjunto fundamentan esta última clase de colisiones» (44). Con posterioridad pasa a mostrar los principales casos de esta colisión puramente espiritual. Nuevamente, Edipo encarna *uno* de estos casos particulares y se trata precisa y justificadamente del *primero* que Hegel describe. Este sitio le corresponde porque —aun encarnando una colisión de tipo puramente espiritual— tiene elementos que todavía lo asocian a las colisiones basadas en elementos naturales. La pregunta que aparece de inmediato, por tanto, es: qué es aquello que puede ser asociado a lo natural si el conflicto debe nutrirse de lo puramente espiritual. La respuesta de Hegel es que el aspecto *natural* de la colisión es producido por la acción humana pero no en cuanto espíritu. La acción humana, tenemos como conclusión, no lleva sólo a lo *espiritual* sino también a lo *natural*. Ahora bien, si el elemento natural de esta colisión es producido por la acción del hombre pero es tal porque no responde a su espíritu, la pregunta que se muestra inmediatamente y que resulta central a nuestros fines investigativos es: qué es aquello que es producto de lo humano pero al mismo tiempo no resulta en lo espiritual. La respuesta de Hegel será: todo aquello que resulta de su acción pero que es no intencional; esto es: las consecuencias no intencionales de la acción intencional.

Hegel asocia lo *espiritual* a lo producido por el hombre en términos intencionales y, lo *natural*, por un lado, por supuesto, a lo que no es producto de la acción del hombre (la «naturaleza externa») pero además, por otro, a lo que es consecuencia del actuar del hombre pero que sucede de manera no intencional. Lo natural aquí, dice Hegel, «... sólo puede consistir en que éste ha hecho “sin saberlo” algo inintencionado que luego se le evidencia como una vulneración de potencias éticas que han de respetarse esencialmente» (45). Lo natural aquí, como es evidente, se refiere no a la *naturaleza externa* sino a aquella acción espiritual que no resulta en lo espiritual sino que tiene a través de la no-intencionalidad un viraje hacia lo que no es lo suyo.

Retomemos. El concepto más general, la *colisión espiritual*, se manifiesta cuando «por un lado una dificultad, un obstáculo, una vulneración, producidos por un acto efectivamente real del hombre; por otro, una vulneración de intereses y poderes en y para sí legítimos». Dentro de las colisiones de tipo espiritual, entonces, se inserta la colisión más particular que representa Edipo. En esta leyenda lo que vulnera los intereses y poderes en y para sí legítimos no es un acto deliberadamente transgresor, un acto estrictamente espiritual, como el de Antígona, sino que el resultado *natural*, no intencionado, de un acto del espíritu (46). Esta clase más específica de colisión espiritual, dice Hegel, «lo constituye el antagonismo entre la conciencia y la intención *en* el acto, por una parte, y la posterior conciencia de lo que el acto era *en sí*, por otra»; todo esto, evidentemente, bajo el supuesto de que este acto *en sí* vulnera algo que debía ser respetado esencialmente. Efectivamente, por una parte, en este conflicto, la conciencia se desplaza desde una *conciencia primera* que actúa de acuerdo a una intención y

a un saber de las contingencias en ese momento, a una *conciencia posterior*, “despierta”, que descubre que dicho acto de acuerdo a esa conciencia primera era “algo más”, “algo otro”, más amplio en términos de sus consecuencias que las que se buscaba alcanzar intencionalmente. En este nivel se trata de un desplazamiento de ella en un proceso de reconocimiento de que lo que ella sabía no era lo que era *en sí*. Por otra parte, el conflicto se produce porque aquello que el acto es *en sí*, vulnera algo —como se dijo— que debía respetarse esencialmente, o que el actor «esencialmente tiene, según su razón que honrar y tener por sagrado». La colisión se estatuye en la medida que esto se encuentre presente, pues cuando el acto en sí del que se toma conciencia vulnera una mera opinión o creencia, desmonta una falsa superstición, y carece de interés profundo para el actor, entonces «una colisión tal carece también de interés».

Aunque ello no estuvo en su intención, Edipo se convierte según sus propias palabras en el *maldito sobre todas las cosas*, en el *más odiado de los mortales incluso para los dioses*. «El acto de Edipo, según el querer y el saber de éste, consistía en que en el curso de una reyerta había dado muerte a un hombre extraño para él; pero lo inconsciente —en ese momento, MB— era el acto efectivamente real en y para sí, el asesinato de su propio padre» (47). Hay una dimensión consciente y otra inconsciente. La primera sabe que se da muerte a un simple hombre y su séquito; la segunda, que sólo aparece al final de la tragedia sofoclea, sabe que a cometido parricidio y que ese es el *acto efectivamente real en y para sí*. En *Áyax* encontramos el mismo caso aunque con una “estructura distinta del engaño”. *Áyax* quiere asesinar a Odiseo y a los Atridas pero en una pasajera locura el héroe le da muerte a unas reses indefensas creyendo que eran aquéllos. Es una situación inversa. Es como si Edipo hubiese querido matar a su padre pero mata a un hombre cualquiera creyendo que era su padre, lo que por supuesto hubiese sido menos trágico para él pero, al igual que en *Áyax*, igualmente vergonzoso. Éste último, dice Hegel, «luego contempla con *conciencia despierta* lo sucedido, lo vergonzoso de su acto le sobrecoge y lleva a colisión» (48). *Áyax* comprende que la única salida para un hombre de honor como él es la muerte.

Hay muchas distinciones que podrían hacerse aquí para adentrarse en las finuras de la problemática. Nos interesan aquí, sin embargo, sólo dos que son al mismo tiempo las más generales. Por un lado está la cuestión de lo *natural* propiamente tal y, por otro, la del desplazamiento de la conciencia actuante en términos de espíritu a la *conciencia de lo natural*. Layo contribuyó a lo *natural*, pues manda a matar a Edipo una vez nacido (49); los pastores que los salvaron también, cada uno por su parte, tenían una cierta parte de responsabilidad en lo *natural*, y así sucesivamente, Polibio, Mérope, y, por supuesto, también el propio Edipo. Evidentemente lo *natural*, para él, es haber dado muerte a su propio padre, haber desposado a su madre y haber tenido tres hijos con ella; sus hijos y hermanos. Pero este es solamente el resultado y, para llegar a él, debieron suceder varios hechos a espaldas de la conciencia de los actores. Sólo con cada uno de estos actos y circunstancias se pudo llegar a lo *natural*. Sus verdaderos padres quisieron deshacerse de él pues el oráculo les había anunciado que este les traería la desgracia. Así lo hicieron, pero ellos no supieron que su pastor no lo mataría sino que se lo entregaría a un pastor de Polibio en el monte Citerón. Cuando Edipo realiza lo *natural* siente que habría sido mucho mejor haber muerto al nacer que vivir esta tragedia:

«Edipo. — ¡Así perezca aquel, sea el que sea, que me tomó en los pastos, desatando los crueles grilletos de mis pies, me liberó de la muerte y me salvó, porque no hizo nada que agradecer! Si hubiera muerto entonces, no habría dado lugar a semejante penalidad para mí y los míos» (50).

El pastor que no mata a Edipo, desde el punto de vista de éste, es como Fausto en la tragedia de Goethe. En ella, las buenas intenciones de Fausto suponen la pérdida de Margarita. Edipo hubiese querido que el Pastor lo matara, pues eso lo hubiera salvado. Hubiese querido que el Pastor fuese como el Mefistófeles de Goethe, en que sus malas acciones finalmente salvan a

Margarita. Las intenciones infernales desencadenan como reacción intervenciones salvadoras (51). Luego el Pastor de Polibio se lo entrega a éste y a Mérope, su esposa, quienes no conocen la verdadera procedencia de Edipo. Sus verdaderos padres habían tratado de librarse de lo pronosticado por el oráculo y al hacerlo estaban, precisamente, haciendo que se cumpliera. Por su parte, Edipo, una vez crecido, al desterrarse de Corintio, también se trata de librar del pronóstico del oráculo y, al hacer esto, lo cumple a cabalidad.

En cada acción fragmentaria, y en su interacción, se fragua *lo natural* como un resultado no intencional. Lo natural se mantenía oculto, pero al acecho y esperaba por ser descubierto. Recordemos que sólo por la peste que cayó sobre Tebas comenzó la investigación de Edipo respecto de la muerte de Layo. Pero lo real de los hechos —la muerte de Layo en sus manos, su matrimonio incestuoso y el nacimiento de sus hijos/hermanos—, había ocurrido hace bastante tiempo atrás. Esta dislocación entre hecho y conciencia del hecho, permite hacer la distinción entre lo natural y la conciencia de lo natural. Lo *natural* estaba ahí hace tiempo, esperando aparecer a lo consciente, aunque ya hubiera habitado fragmentariamente en la conciencia de algunos. No es el momento aún de entrar en más detalle sobre esta idea de una realidad oculta y acechante pues es materia de la Lógica de Hegel. Sin embargo, esto se hace plausible de imaginar y con ello basta. Dicha realidad oculta aparece al final con todo su carácter castigador. El resultado —junto a todos esos actos y circunstancias parciales que fueron necesarios para llegar a él—, es asumido por Edipo en su condición de héroe con toda su individualidad no distinguiendo entre lo espiritual y lo natural. En el extremo, él se castiga por no haber sido muerto cuando niño, pues, al sumir el todo de su acción asume, con ello, todas las circunstancias ajenas a ésta pero que, en interacción con ella, la arrancaron de *lo espiritual* y la condujeron a *lo natural*.

Ahora bien, por otro parte, evidentemente, no hay un *natural*, que no sea al mismo tiempo la conciencia de lo *natural*, pues *lo natural* existe en la medida que se le aparece a la conciencia. Mientras así no sea, su existencia es efectiva, aunque fantasmal. En la leyenda de Edipo, lo natural ocurrió con mucha antelación a la investigación que lo llevó a conciencia. Cuando Edipo se propone encontrar al asesino de Layo se pregunta: «¿Dónde podrá encontrarse la huella de una antigua culpa, difícil de investigar?». Se trata de una dislocación temporal entre lo natural y la conciencia de lo natural; ésta última es *tardía*. Lo *natural* está ahí con antelación, en su condición de «ausencia presente», esperando aparecer a lo consciente. En Edipo, su aparición es castigadora pero, a pesar de la relevancia simbólica de que así sea, no hay en ello ninguna necesidad pues perfectamente, como muchas veces sucede, lo natural puede ser de *buena suerte* (52), o simplemente carente de interés (53). En Edipo la conciencia de lo natural es trágica. Ella se entera tardíamente de una cuestión terrible y, por ello, lo natural lleva a *conflicto*. El hecho de que no necesariamente la consecuencia sea negativa, nos permite diferenciar el momento de la *conciencia de lo natural* del de la *conciencia de lo trágico*, pues esta última es sólo uno de sus casos. Un aspecto, es el del *reconocimiento*, de la *anagnorisis*, o transformación de la ignorancia en conocimiento y que aquí llamamos conciencia de lo natural. El otro es el de la *reversión*, de la *peripeteia*, es decir, el cambio desde la felicidad a la desgracia y que llamamos aquí conciencia de la tragedia. No es fácil hacer esta diferencia pues, por ejemplo, en el caso de Edipo la conciencia de lo natural es, o va siendo, inmediatamente, conciencia trágica; es en esta inmediatez donde Aristóteles encuentra la mayor efectividad del *reconocimiento*. Creo que, de algún modo, es posible ver este aspecto por separado si se sigue el proceso de aparición de *lo natural*.

Los hechos tal cual eran se les aparecen a Edipo, a Yocasta y a los otros, como conciencia despierta sólo hasta al final de la investigación de éste, pero también parcialmente se les habían aparecido a ciertos individuos claves en el relato. La conciencia de lo natural habitaba parcialmente en algunos. En la estructura de la leyenda lo natural aparece a través de Tiresias quien, como adivino, sabe todo lo que era *lo natural* desde un principio. El caso de Tiresias es especial pues representa la figura de quien está hermanado con lo oculto y lo sabe. Lo natural

es lo oculto pero él lo sabe, pues su saber es omnisciente. Él es ciego pero sabe lo oculto; Edipo, en cambio, posee todos sus sentidos —y de hecho es el gran descifrador de enigmas— pero finalmente aparece como el gran ignorante. Ignora las consecuencias de sus propios actos. Un servidor de Layo también sabe un momento de las sombras de lo natural; pero él sabe de modo distinto, no como adivino sino como testigo presencial de una parte de la historia. Se trata del servidor de Layo que alcanzó a escapar de las manos de Edipo cuando éste ultimó a su padre y a su séquito en el camino de la Fócida. Este servidor fue quien anunció la muerte de Layo a los tebanos y cuando vio, más tarde, que el mismo hombre del camino (el asesino de Layo) sería el nuevo Rey y el marido de la viuda Yocasta, entonces le suplicó a ésta, encarecidamente, «que le enviara a los campos y al pastoreo de rebaños para estar lo más alejado posible de la ciudad» y así fue hecho por ella.

El desarrollo de la leyenda consiste en un avanzar vertiginoso y contra toda advertencia, por parte de Edipo, hacia su encuentro con la conciencia cierta de *lo natural*. Su primer encuentro con ella, es cuando Tiresias, el adivino, se la devela completa recién en sus primeras indagatorias: «Afirmo que tú eres el asesino del hombre acerca del cual están investigando... Afirmo que tú has estado conviviendo muy vergonzosamente, sin advertirlo, con los que te son más queridos y que no te das cuenta en qué punto de desgracia estás», dice Tiresias a Edipo aunque este, de acuerdo al valor de la razón en la Atenas de Sófocles rechaza los augurios del adivino y se fía sola y duramente de su juicio: acusa a Tiresias y a Creonte de hacer un montaje traidor para quitarle el trono. Luego de sus propias deducciones a partir de una serie de preguntas a Yocasta, Edipo llega a la convicción que él es el asesino de Layo. Aún ni se imagina que Layo es su padre y Yocasta su madre, pero da un primer paso hacia la conciencia cierta de *lo natural*. Luego, se entera de que no es hijo de Polibio, pero no sabe todavía que es hijo de Layo y Yocasta. De ahí en adelante, el encuentro con la conciencia cierta de lo natural es vertiginoso e irreversible. Tanto los padres como el hijo «por temor a funestos oráculos» han cumplido con ellos. *Todo se cumplió con certeza*, pero a espaldas de los individuos.

Creo que el proceso de reconocimiento del objeto de estudio de la sociología —su objeto propio y, con ello, su emergencia como ciencia—, puede ser entendido muy bien en base a este momento de *conciencia de lo natural*. Se trata de la conciencia de que lo social, pese a no ser empíricamente diferenciable de los individuos que le dan vida, ha adquirido una constancia, fuerza y persistencia exterior que hace que la sociología, desde siempre, lo conciba como analíticamente diferenciable. Este natural más allá del individuo —que, como hemos visto, el carácter ideal de Edipo rechaza mediante su adjudicación a la propia acción— es lo que la sociología, en general, reconoce como su objeto de estudio. Dentro de los clásicos el caso más autoconsciente es, por supuesto, Durkheim. Para él, la sociología «... no podía nacer más que el día que se hubiese presentado que los fenómenos sociales, por el hecho de no ser materiales, no dejan de ser cosas reales que exigen estudio. Para llegar a pensar que había motivo de investigar lo que son era preciso haber comprendido que son de una manera definida, que tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende del arbitrio individual y de la cual se deriven relaciones necesarias.

También la historia de la sociología no es más que un esfuerzo por precisar este sentimiento, “profundizarlo”, desarrollar todas las consecuencias que lleva consigo» (54). La historia de la sociología, podríamos decir, es la historia del llevar a conciencia lo social como lo natural, que en el proceso es lo opaco, lo fáctico. En Edipo, lo natural es develado a la conciencia. En la sociología, sin embargo, sólo bajo una perspectiva utópica no crítica puede concebirse ese develamiento total, ese llevar a transparencia absoluta lo social, a través de la ciencia (55).

Hay un cuento de Borges llamado *La Lotería en Babilonia* que relata desde su inocente y subjetivizado nacimiento el desarrollo de un juego de lotería que cobra fuerza y vitalidad exterior a los sujetos de manera que llega, incluso, a dictaminar silenciosamente hasta la muerte de estos. Su funcionamiento dice el narrador, es silencioso, comparable al de Dios, y

dada su opacidad y carácter externo, provoca toda suerte de conjeturas aunque en realidad más bien pensar en dicho funcionamiento requiere de una dedicación y una cierta conciencia teórico-abstracta. De hecho el común de los mortales nunca llega a preguntarse seriamente acerca del funcionamiento de la lotería, la mayoría ni siquiera sabe que existe. Saberlo requiere el desarrollo de una cierta conciencia del «misterio impenetrable de sus propias relaciones» sociales; una cierta conciencia de *lo natural*: «la lotería es parte principal de la realidad: hasta el día de hoy, dice el narrador, he pensado tan poco en ella como en la conducta de los dioses indescifrables de mi corazón». Este es el minuto en que el narrador comienza a adquirir dicha conciencia, como en el Edipo a propósito de la peste. En ambos casos lo natural ya se había consumado. La sociología se hace la pregunta de hasta qué punto la historia de la conciencia de *lo natural* es la historia de *lo natural* mismo. Todo indica que, como en *Edipo* y en *La Lotería en Babilonia*, *lo natural* tiene una dinámica anterior a la de la conciencia de *lo natural* y, por tanto, que ella siempre es *tardía*. Marx tiene muy claro este punto en relación con su análisis de lo natural, que en él son las leyes de la mercancía. En esta situación, los dueños de mercancía piensan «... como Fausto: en principio, era la acción (*Tat*). Por eso se lanzan a obrar antes que les dé tiempo siquiera a pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores» (56). De cualquier forma —sea tardía o no la conciencia de lo natural respecto de su historia— lo que ya no tiene lugar a dudas es que la conciencia cierta de lo social como natural fue alcanzada en un determinado estadio de la historia del hombre, que tiene sus primeros momentos en el Renacimiento, una explosión en el siglo XVII y su consumación con el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y XIX.

Los padres de la sociología clásica y no pocos sociólogos contemporáneos —más allá de las confusiones que nos han traído sus intérpretes— están de acuerdo en que la sociedad aunque tenga su origen en el *espíritu*, en actos intencionales, es natural, es decir un resultado no intencional de dichos actos. Es el caso, por nombrar algunos ejemplos, de la concepción de las relaciones sociales como fenómenos fisiológicos de Saint-Simon; la física social de Comte; la idea de las fuerzas sociales que actúan a espaldas de los actores de Marx y Engels; el organicismo de Spencer; la idea de los fenómenos sociales como cosas o de la sociedad como realidad *sui generis* de Durkheim; pero también la base de la interpretación del origen del capitalismo en la ética protestante de Max Weber (57).

En realidad, bajo la clave de lectura de los efectos no intencionales de la acción, la sociología completa aparece redibujada como teniendo en dicha clave uno de sus puntos de estructuración y sostenimiento conceptual y, esto, incluso para aquellas sociologías que se conciben como pura o básicamente accionales. Contemporáneamente, afirmamos, las *ciencias de la naturaleza* aparecen de contrabando, subrepticamente, por doquier si se busca bien — con la linterna de la problemática de los efectos no intencionales de la acción— al interior de las que se reclaman para sí ciencias del espíritu (58). El carácter fáctico y opaco, natural, de lo social es, aparentemente, una de las constantes del pensamiento sociológico desde sus clásicos hasta hoy y donde, además, el pensamiento ilustrado escocés y otros antecedentes, tienen una enorme relevancia (59).

Seguimos aquí el movimiento de la conciencia, desde la *conciencia actuante* a la *conciencia de lo que el acto era en y para sí* que denuncia a la primera en su *ignorancia fatal*. Si hasta aquí vimos esto intentando destacar el momento del *reconocimiento*, ahora trataremos de apuntar a lo que dicho reconocimiento provoca en ella: lo que en Edipo es la conciencia de la tragedia. Según lo citado de Hegel, *lo natural*, por un lado, es un producto de la acción de Edipo pero en tanto que producto no es intencionalmente buscado por él y, más aún, por otro, se le aparece a la conciencia de éste sólo con posterioridad como un hecho perturbador de potencias éticas que, desde su punto de vista, debían ser respetadas esencialmente. Este elemento perturbador, de conciencia trágica, se hace más evidente en su relación con Edipo cuando Hegel dice, que la «... conciencia que más tarde adquiere de su acto le lleva entonces,

mediante esta vulneración antes inconsciente, cuando se la imputa a sí mismo como causada por él, a discordia y contradicción» (60).

Más adelante en sus *Lecciones sobre la Estética*, Hegel lee la tragedia de Edipo en términos de un conflicto entre la conciencia actuante y la conciencia de lo que el acto era realmente en y para sí. Se refiere ahí a algunas colisiones que considera capitales en relación con la experiencia humana y, contradiciendo lo planteado por W. Kaufmann (61), encuentra en la tragedia griega sus representaciones más dignas. La primera parece encontrarla en varias tragedias, sobre todo de Esquilo aunque paradigmáticamente en la *Antígona* de Sófocles y, la segunda, en su *Edipo*. Éste encarna, dice, la “colisión capital” representada en el conflicto «del derecho de la conciencia despierta, de la legitimidad de lo que el hombre consume con voluntad autoconsciente, frente a lo que efectivamente ha hecho inconsciente e involuntariamente... Edipo a matado a su padre, desposado a su madre, engendrado hijos en incestuoso tálamo, y sin embargo se ha visto envuelto en estos gravísimos sacrilegios sin saberlo ni quererlo» (62). Hegel se refiere aquí al derecho de la conciencia que actúa. Ella representa el momento de lo puramente espiritual, lo hecho por el hombre a sabiendas. El derecho de la conciencia que actúa, como le llama Hegel está en actuar, en palabras de Hyppolite, «como si conociera integralmente todas las circunstancias de la acción» y en este derecho se afirma y se hace incrédula frente a lo que realmente ha hecho (63). El momento espiritual se enfrenta a lo natural con todas sus fuerzas.

En la medida que se le va enfrentando va rechazando la evidencia de lo natural, y guardando la esperanza de que lo espiritual se mantenga como tal. La mayor cantidad del tiempo, Edipo va mal interpretando la evidencia, de modo de conservar la esperanza de que lo espiritual mantenga esta condición y no se transfigure a lo natural. En el sentido contrario, ya cuando aparece lo natural como definitivo pues las evidencias derrotan a la conciencia que actúa aferrada a su verdad, entonces, es lo natural quien se enfrenta a lo espiritual y lo destruye.

«Servidor. — ¡Ay de mí! Estoy ante lo verdaderamente terrible que decir.

Edipo. — Y yo de escuchar, pero, sin embargo, hay que oírlo. (...)

Ay, ay! Todo se cumple con certeza. ¡Oh luz del día, que te vea ahora por última vez! ¡Yo que he resultado nacido de los que no debía, teniendo relaciones con los que no podía y habiendo dado muerte a quienes no tenía que hacerlo!» (64).

Este es el momento en que se adquiere una conciencia de lo que los actos eran *en sí* y que pone en el lugar de la *inocencia* a la conciencia actuante o primera que había actuado, según su derecho, como si conociera todas las circunstancias de su acción. Se desarrolla una nueva conciencia, *tardía* a la conciencia actuante, que ve en la vulneración acontecida el producto de dicho acto, inconsciente en su momento, pero ahora reconocido como propio y, en esa medida, conducente a una colisión basada en la diferencia entre el espíritu intencional y lo natural o no intencionado que se le enfrenta de manera acusadora. Esta acusación, que aparece de lo oculto, es asumida por el héroe trágico, a diferencia de nosotros, sin separar lo que él pretendió de lo que realmente hizo; sin reclamar inocencia.

Qué conciencia, sino esta conciencia tardía, es la que experimenta la sociología contemporánea en relación con la conciencia afirmativa e ingenua de la primera modernidad! Algunos nombres que nos resultan familiares en relación con esto son: *la irracionalidad de lo racionalizado*, *la dialéctica de la ilustración*, *las consecuencias de la modernidad*, *modernización reflexiva*, *las paradojas de la modernización*, *los efectos perversos del orden social*, *las consecuencias perversas de la modernidad*, y muchos otros tal vez menos alusivos pero que apelan a lo mismo. Cuando se enfrenta una condición epocal donde se asume la conciencia cierta de lo natural como una modernidad que manifiesta su cara negativa, aparece la colisión entre la conciencia tardía de la modernidad que se enfrenta a la conciencia actuante y afirmativa de la *primera modernidad*. Estamos nuevamente en la era de

Edipo, pero ya no del Edipo freudiano sino del de la crítica de la modernidad. Qué sucede, se pregunta S. Lash, cuando la modernidad comienza a reflexionar sobre sí misma, cuando la modernización comienza a comprender sus propios excesos, vicios y su espiral de subyugación destructiva (65). Nuevamente aquí es la *conciencia despierta* la que se enfrenta a la *conciencia inocente*, producto de que el acto de esta última era distinto a lo que, a la primera, se le aparece finalmente como el acto efectivamente real en y para sí. El parricidio y el incesto son estos actos en la leyenda edípica. Al tener un carácter de vulneradores de algo que debía respetarse de manera esencial, llevan al sujeto a colisión. Si miramos nuestras crisis sociales y naturales como productos no intencionales de nuestra actuación en tanto que hombres, se nos hace evidente que este conflicto tiene una universalidad mucho más amplia y, en este sentido, Edipo aparece como un paradigma clásico de una cuestión que sigue siendo de una contemporaneidad radical. No se equivoca G. Steiner al decir que «el argumento de Edipo y de Antígona, los fragmentos de los presocráticos, las instituciones sociales griegas y los debates teóricos que estas instituciones suscitaron son la fuente del proceso de la indagación filosófica y social occidental y dan a esta indagación su taquigrafía» (66). Veamos otro elemento que lo reafirma.

Esta sociología reflexiva, que ha desarrollado una conciencia tardía de la modernidad, tiene en la problemática ecológica uno de sus temas destacados. Volvamos un poco atrás, a la distinción hegeliana entre los tipos de colisiones naturales y las espirituales. Asumir la problemática ecológica supone una referencia —por supuesto, no explícita— al marco categorial puesto por la distinción hegeliana entre las clases de colisiones naturales y espirituales. Por un lado, es reconocible la existencia de colisiones basadas en lo puramente natural como ciertas enfermedades, terremotos y otras calamidades que dentro del pensamiento moderno no podemos de ningún modo achacar a nuestros actos. No podemos pensar que los tan temidos y fílmicos meteoritos que caen sobre la tierra tengan alguna relación con nuestras acciones en ella. Hoy, sin embargo, —y este es un punto de singular actualidad de esta reflexión hegeliana— existen muchas de estas catástrofes que tienen una *apariencia de naturalidad* pero que, según una conciencia tardía de *lo natural*, representarían —de acuerdo a estas categorías hegelianas— colisiones de tipo espiritual pues resultan tener un aspecto natural en la medida que son consecuencias no intencionales de actos humanos. El pensamiento de Marx y Engels, como un antecedente olvidado que aquí rescataremos en este sentido; el de muchos otros pensadores críticos, entre los cuales creo que es importante rescatar, por su profundidad, a J. P. Sartre; la sociología del riesgo y reflexiva en general; así como muchos de los actuales informes globales sobre medioambiente, han advertido —de acuerdo con una conciencia despierta y tardía— que muchas de las catástrofes ecológicas, climáticas y, más aún, ciertas enfermedades, no responde a una colisión basada meramente en la naturaleza sino que son una colisión espiritual en el sentido de que son una naturalidad emanada de actos espirituales, como la que representa Edipo. Todos esos males comienzan a ser reconocidos *tardíamente* como la extensión no intencionada, *natural*, de acciones afirmativas, *espirituales*. Aparece la *conciencia trágica* unida a la *conciencia de lo natural*, que ya no permite una vuelta atrás, que ya ha eliminado a la conciencia actuante en su inocencia y le ha mostrado lo oculto que había en las circunstancias de su acción. El Edipo de Gide tal vez nos acerca más explícitamente a esta dimensión de lo oculto que ha aparecido como castigador:

Yocasta. — ¿No tendrás compasión de tu dicha?

Edipo. — Compasión de nada. Una dicha hecha de error e ignorancia, no la quiero. ¡Es buena para el pueblo! Pero yo necesito ser dichoso. ¡Se terminó! Se desgarró toda la nube de este encantamiento dorado...

(...)

¡Oh recompensa horrorosa del enigma! ¡Cómo! ¡Es esto, pues, lo que se ocultaba del otro lado de la esfinge!

(...)

¿Te figuras que hay nada que en adelante pueda recobrar, para mis ojos abiertos, su primera apariencia inocente?

(...)

¡Sí, es cierto, que me creía guiado por un dios! De esta creencia sacaba la seguridad de mi dicha. Además, incluso en esto había dejado de creer para no depender sino de mí. Pero ahora ya no me reconozco en mis actos. Hay uno, sangriento, y sin embargo nacido de mí, que quisiera desautorizar... por lo que ha cambiado de aspecto. O cuando menos, mi mirada ha cambiado; y todo se me aparece diferente

(...)

No sé qué cosa heroica y sobrehumana me atormenta. Quisiera inventar no sé qué nuevo dolor. Inventar algún gesto loco, que os asombre a todos, que me asombre a mí mismo, y a los dioses.

Eso oculto que ha aparecido y que ha emergido de la propia acción tiene la forma de un castigo, por sí mismo. Otra cosa será que la conciencia heroica lo asuma como un todo o la conciencia moderna lo seccione entre lo intencional y lo no intencional, para responsabilizarse sólo de lo primero. La conciencia de lo natural se une a la conciencia de lo trágico, se borra la ingenuidad o la ignorancia por un conocimiento pero que es un conocimiento que lleva de la felicidad a la desgracia. Hay un dicho que señala que lo terrible se aprende enseguida. Aristóteles dice: «Un reconocimiento es más efectivo cuando coincide con la reversión, como ocurre en el Edipo». La reversión es el paso de la felicidad a la desgracia. Por otro lado, solamente esa terrible verdad es la que nos muestra lo que eran los actos realmente en y para sí, y nos saca de una dimensión puramente subjetiva de la acción. Lo natural es el acto en su conexión con el todo, y eso no siempre coincide con lo que, espiritualmente, se cree estar haciendo de acuerdo a un actuar como si se conocieran íntegramente las circunstancias de la acción. «Por que sufrimos, reconocemos haber obrado mal», es la frase de *Antígona* que Hegel rescata en su *Fenomenología del Espíritu* (67).

NOTAS

1 El freudismo no sólo ha ocultado al propio Edipo, sino a la que fuera considerada por Aristóteles en su Poética, luego por el mismo Hegel, y después por casi por todo el siglo XIX, como la obra de arte más perfecta jamás creada: *Antígona*. «... después de 1905 y a causa de la presión de las doctrinas freudianas, el centro interpretativo y crítico se desplazó al Edipo Rey.» (p. 19); «Edipo reemplaza a Antígona. El desplazamiento puede situarse... alrededor de 1905» (p. 27) Steiner, G. *Antígonas. Una Poética y una Filosofía de la Lectura*, Barcelona: Gedisa, 1987.

2 Kaufmann, W. *Hegel*, Madrid: Alianza, 1968, p. 191.

3 Efectivamente, este autor fue quien primero tematizó y condujo a un estatuto teórico esta cuestión mil veces utilizada sin conciencia metateórica. Ver: Merton, R. K. «The unanticipated consequences of purposive social action», *American Sociological Review*, 1936, 1, 894-904.

4 Hegel, G. W. F. *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Alianza, 1989a, p. 80-81. (Las cursivas son nuestras).

5 Ver: Hegel, G. W. F. *Lecciones Sobre la Estética*, Madrid: Akal, 1989b, pp. 129-30.

6 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 132.

7 Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), pp. 115-266.

8 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 133.

9 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 132.

10 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

11 Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), p. 165.

12 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 134.

13 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 134.

14 Ver: Almaraz, J. *La Teoría Sociológica de Talcott Parsons. El Problema de la Constitución Metodológica del Objeto*, Madrid: CIS, 1981, pp. 474-5.

15 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 135. Cabe acotar aquí que el derecho, para Hegel: no se refiere a las necesidades o impulsos que son indispensables para cumplir los fines particulares (conocer, sostener la vida, la salud, etc.); no depende del carácter moral de la intención de los actores, pues de una buena intención puede resultar tanto una acción justa como una acción injusta o contraria al derecho y, al revés, de una mala intención puede resultar una acción justa; no depende de la convicción subjetiva que se tenga respecto de que lo que se debe hacer sea injusto o justo (no depende, por ejemplo de la convicción del castigado) y; por último, no se preocupa de la motivación o de la manera de pensar para que algo que se deba hacer se lleve a cabo pues, por ejemplo, este algo puede estar empujado simplemente por el miedo al castigo. Ver: Hegel, G. W. F. *Propedéutica Filosófica: Teoría del Derecho, de la Moral y de la Religión (1810)*, México: UNAM, 1984, p. 33.

16 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 136. Volveremos más tarde sobre este punto.

17 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 142.

18 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 142.

19 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 135.

20 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

21 Cabe agregar que en la medida que la circunstancia heroica, digna del ideal de lo bello artístico, se asocia a un momento del desarrollo histórico del concepto del espíritu —al mundo helénico, y sólo a él—, de alguna manera, con estas afirmaciones se abunda en la tesis hegeliana del «fin del arte».

22 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

23 Hegel, G. W. F. (1989a), p. 411.

24 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 143.

25 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 143. Otro pensamiento helenizante, como es el de Hannah Arendt, rescata este mismo punto para una crítica del mundo moderno basada en el mundo clásico griego: «Lo esencial es que la sociedad, en todos sus niveles, excluye la posibilidad de la *acción*... De cada uno de sus miembros, ella exige por el contrario un cierto *comportamiento* impuesto mediante innumerables reglas (normas), todas ellas tendientes a «normalizar» a sus miembros, a hacerlos marchar derechos, a eliminar los gestos (acciones) espontáneos y los logros (*exploits*) extraordinarios» Arendt, H. *Condition de L'homme Moderne*, Paris: Calamann-Lévy, 1999, p. 79. (las cursivas y la traducción son nuestras). Hemos desarrollado más este punto en: Basaure, M. «La distinción entre organizaciones que se orientan a las capacidades políticas del hombre y aquellas que se orientan a sus necesidades sociales y económicas. La polémica distinción de Hannah Arendt», Dcto. de Trabajo, PCGL, CAPP, Universidad de Chile, Santiago, 1999.

26 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

27 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

28 Hegel, G. W. F. (1989b), pp. 156-7.

29 Eso es lo que les da el carácter de héroes y los diferencia, dice Hegel, de los grandes hombres romanos. Los romanos, dice Hegel, tenían ciudad e instituciones y, según el principio de la *virtus*, la personalidad debía abdicar ante el Estado en tanto que fin universal. La enérgica subjetividad consistía sólo en representar al Estado romano, a la patria y su grandeza y poder. Por el contrario, según la *virtud* griega, «los héroes son individuos que, a partir de la autonomía de su carácter y de su arbitrio, asumen y consuman el todo de una acción» Hegel, G. W. F. (1989b), p. 137.

30 Hegel, G. W. F. (1989a), p. 414.

31 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 134.

32 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 139.

33 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 139.

34 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 139.

35 En este sentido preciso es que Hegel señala que en la circunstancia heroica lo justo resulta la decisión más propia de los individuos. Hegel, G. W. F. (1989b), p. 136.

36 Sófocles. *Tragedias*, Madrid: Gredos, 2000, pp. 187-196.

37 Esto justifica que no nos detengamos, por ahora, en la categoría más concreta de la determinidad: la *acción*, pues en ella no aparece considerada directamente la obra sofoclea. Esto, pese a que toda la argumentación suponga esta categoría y se refiera de algún modo a ella.

38 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 146.

39 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 145.

40 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 146.

41 Estos tipos son llamados por Hegel: a) *la ausencia de situación*; b) *la situación determinada en su anodinidad* y; por último, c) *la colisión*. Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), pp. 147-8.

42 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 151.

43 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 157.

44 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 157.

45 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 158. Si el *Edipo* representa la primera colisión, las otras que Hegel destaca y que tienen su suelo patrio en lo espiritual son: en segundo lugar, la más adecuada a la condición de ser espiritual pues —a diferencia de aquella que no intencionalmente constituye un producto que se aparece como natural (o no espiritual)— consiste en la violación consciente y derivada de esta conciencia y de la intención de la misma. Aquí, según leemos en la *Fenomenología del Espíritu*, el paradigma trágico se encuentra en la *Antígona* de Sófocles pues ella «comete su delito a sabiendas». Ahora bien, en tercer lugar, la transgresión no necesita ser conscientemente transgresora (como en la anterior); no es preciso que el acto como tal, dice Hegel, sea ya un acto que provoque colisión, sino que lo es sólo por las relaciones y coyunturas conocidas en las que se lleva a cabo, que se le contraponen y contradicen dicho acto. Aquí Hegel pone como ejemplo principal a Romeo y Julieta. Ellos se aman y en y para sí no hay ninguna transgresión en el amor, pero ellos saben —como coyunturas y relaciones conocidas— que sus familias viven en el odio y la enemistad. Por tanto la colisión no tiene que ver directamente con el amor sino con este amor en el marco de este discordante terreno presupuesto. Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), p. 158; Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, México: F.C.E., 1966, p. 278.

46 Es interesante ver que —bajo una conciencia moderna (no heroica)— en el Edipo de Gide, *Antígona* dice: «Mi padre no cometió su crimen a sabiendas», Gide, A. *Teatro*, Buenos Aires: Sudamericana, 1952, p. 260.

47 Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), pp. 156-7.

48 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 157.

49 Franz Hinkelammert señala algo muy interesante en relación con este punto, y que generalmente no es visto: «Todo el mito está concebido desde el derecho del padre a matar a

su hijo. El mito encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata a su hijo porque sabe que el hijo lo matará a él... El hijo, en cambio, no tiene derecho a defenderse, aunque al final mata a su padre... El padre tiene derecho a matar al hijo, sin embargo, éste comete un crimen al matar a su padre... En el asesinato de hijo se suele declarar la prevención de asesinato del padre». Hinkelammert, F. (1991), p. 23. Lo que Hinkelammert destaca, según vemos, se refiere a la cuestión más general del clásico *dilema del prisionero* según el que la racionalidad maximizadora lleva a la destrucción del otro por que, como no se sabe qué hará, lo más racional es madrugarlo, ganarle la partida antes de que sea tarde. Así puede entenderse, por ejemplo, el juego de interacciones en el «estado de naturaleza» hobbesiano. Ver: Gauthier, D. «The Social Contract as Ideology», *Philosophy and Public Affairs*, John Hopkins University, s/n, 1976.

50 Sófocles, *Op. Cit.*, p. 190. (v. 1350-55)

51 La respuesta de Mefistófeles, responde a lo que declaraba el Señor en el Prólogo cuando anunciaba que la misión positiva del diablo era estimular a los humanos a que no se adormecieran. En la teología de Fausto el diablo es así indirectamente, dialécticamente, puesto al servicio del bien, contribuye al desarrollo de la energía de los hombres y al fin y al cabo, pese a todo, hace el bien. Se trata del mal que consigue el bien. Franz Hinkelammert se refiere a esto como: «el pacto mefistofélico como lo formula Goethe, y como lo vuelve a retomar Max Weber. Si no se puede separar, en términos maniqueos, vida y muerte, tampoco se puede separar tan olímpicamente a Dios y al Diablo. Goethe lo resume así: *nemo contra deum nisi deus ipse*. (nadie contra Dios sino Dios mismo). (*Dichtung und Wahrheit*, Inicio del capítulo 4)» Hinkelammert, F. *Democracia y Totalitarismo*, San José-Costa Rica: DEI, 1990, p. 165. Es como en el cuento de Ramón y Cajal, *El Fabricante de Honradez*, donde un suero elimina todas las pasiones antisociales de la gente de un pueblo y el resultado es crisis social y una gran trifulca generada por todos aquellos que habían perdido la condición de virtuosos y honrados, pues en un pueblo de santos adormecidos que podrían valer la honradez y la virtud. El mal es necesario para el bien es la conclusión goetheana de Ramón y Cajal. *Cuentos de Vacaciones (Narraciones Seudocientíficas)*, Madrid: Libros Clan A., 1995.

52 Ver: Rescher, N. *La Suerte*, Barcelona: Andrés Bello, 1997.

53 Como bien afirma Merton, y otros funcionalistas, las consecuencias no intencionales de la acción no deben pensarse únicamente como negativas en relación a la acción que las engendra. Las *funciones latentes*, en su estricto sentido funcionalista, dan cuenta de ello pues se conciben como positivas en relación al sistema social. Debe reconocer, además, una variante neutra de consecuencias no intencionales, que en el funcionalismo son denominadas consecuencias *afuncionales*. Edipo, por supuesto, representa la variante negativa. Ver: Merton, R. «Sociological Theory», *American Journal of Sociology*, 1945, vol. 50, p. 61.

54 Durkheim, E. *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris: PUF, 1968, p. XXIII.

55 Ver: Hinkelammert, F. *Crítica de la Razón Utópica*, San José- Costa Rica: DEI, 1990; *El Mapa del Emperador*, San José Costa Rica: DEI, 1996.

56 Marx, K. *El Capital*, I, México: F.C.E., 1968, p. 50. Dada la importancia que el par conceptual *hecho* y *acción* cobrará más tarde, es importante aclarar lo siguiente: en alemán el concepto *Tat* remite tanto a *hecho* como a *acción*, pero el concepto más específico para acción es *Handlung*. En el original, Marx dice: „In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die *Tat*.“ Marx, K. *Das Kapital*, I, Dietz Verlag, Berlin, 1955, p. 92. Pero en su traducción castellana (la que aquí citamos cambiando *Hecho* por *Acción*), Wenceslao Roces traduce *Tat* como *hecho*, lo que como se aclarará más tarde, lleva a confundir dos conceptos muy importantes. Si en español se usa *Tat* como *hecho* no se entiende nada, si en

cambio se usa *Tat* como *acción* todo se aclara. Discutiendo el «Evangelio según San Juan», en el que se dice: *en el principio era el verbo*, Goethe escribe en su Fausto:

„Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“ Goethe, W. *Faust*, Im Inssel- Verlag, Leipzig, 1964. „Im Anfang war die Tat!“ es exactamente la expresión que toma Marx de Goethe, pero cuando lo hace seguramente se refiere a *acción* y no a *hecho* (como erróneamente tradujo Roces). En un estricto hegelianismo, hubiese sido más claro usar *Handlung* y no *Tat*, pues con esta última palabra se corría el riesgo del error en que precisamente cayó Roces. Hemos optado por presentar la cita en el texto de Marx con la palabra *acción*, cuestión que se ve reafirmada por las traducciones del *Fausto* de Goethe, donde *Tat* es efectivamente *acción*. En una conocida traducción del Fausto, José Roviralta Borrel traduce: «El espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: “En el principio era la Acción”» Goethe, J. W. *Fausto y Werther*, Porrúa, México, 1980, p. 22. En la traducción francesa encontramos lo mismo: «Au commencement était l'action», *Le Faust*, Charpentier, Libraire-Editeur, París, 1847, p. 183; «*Au commencement était l'Acte*» Goethe, J.W. (1995), p. 66.

57 Si se lee así, de hecho, aparece un Weber mucho más cercano a Goethe que a Nietzsche. Ver: González, J. *Las Huellas de Fausto. La Herencia de Goethe en la Sociología de Max Weber*, Madrid: Tecnos, 1992.

58 Por supuesto, como es evidente, no utilizamos los conceptos *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu* para aludir a Dilthey sino para utilizar la distinción hegeliana entre lo espiritual y lo natural. Hemos trabajado esta cuestión en relación con la sociología en varios textos y apuntes que, dada la amplitud de la problemática, siempre resultan muy parciales. Todos ellos inéditos. Este es un punto al que se tendrá que volver una y otra vez.

59 La emergencia de la sociología, su desarrollo y actualidad en relación a los efectos no intencionales de la acción representa, para nosotros, el foco de un *programa de investigación* respecto del cual el presente documento es un aporte. Valga señalar esto para justificar el no detenernos más tiempo en este punto y continuar adelante con el desarrollo de los objetivos más acotados de este documento.

60 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 158.

61 Leamos las increíbles palabras de Kaufmann que, al igual que Haym, desestima la consideración del ciclo tebano de Sófocles por parte de Hegel: «Con demasiada frecuencia Hegel es excesivamente concreto, y tiene que incrustar, por ejemplo, alusiones a los hermanos de Antígona, que se aniquilaron mutuamente en su lucha por Tebas, *no sea que se nos escape su serie de alusiones a la Antígona de Sófocles*;... Hubiese gustado que Hegel se desembozase y dijera algo así como: en cierto sentido, la tragedia sofoclea (ya sea *Antígona* o *Edipo tirano*) nos proporciona la formulación clásica de un conflicto o situación representativo de la condición humana, o de cierto estadio del desarrollo de la cultura. ... Haym tiene razón al afirmar que en Hegel «la selección es absolutamente arbitraria. Cuando una figura histórica le era particularmente conocida al autor o la tenía especialmente presente en virtud de lecturas recientes, se apoderaba de ella y la convertía en símbolo de un estado de conciencia pretendidamente necesario e indispensable...» Kaufmann, W. (1968) p. 191. Muchos de nosotros hemos leído a Kaufman como una autoridad en el pensamiento de Hegel. ¿Seguiremos haciéndolo?

62 Hegel, G. W. F. (1989b), p. 868. Hegel rechaza, como dignos del ideal del arte, los conflictos tantas veces aparecidos y tan actuales que se relacionan con: por una parte, lo abstractamente malo... con criminales y los tan actuales delincuentes desnortados, pues no es ni la mala voluntad ni la mera desgracia lo que produce la ocasión, dice, para colisiones; por otro lado, en el otro extremo, tampoco con los que dice relación con los llamados moralmente

buenos o nobles con su charla huera sobre el destino. No interesa ningún aspecto que represente que el mal sea castigado y la virtud recompensada o el que «cuando el vicio vomita, la virtud se sienta a la mesa» (1989b), p. 869). Finalmente, dice, tampoco con los que se refieren al mero acto y decisión que estriben en la pura subjetividad del interés y del carácter, como por ejemplo, en el ansia de poder, en el enamoramiento, el honor, o en las pasiones que radiquen únicamente en la inclinación y las personalidades particulares.

Ninguno de estos elementos, señala Hegel, destaca en la tragedia griega. La primera colisión capital —posible de encontrar en *Los Siete Contra Tebas*, *Antígona*, *La Ifigenia en Aulide*, *Agamenón*, *Las Coéforas*, *Las Euménides* y en la *Electra*— se refiere, en general, a cómo la *legitimidad ética de un acto determinado*, una decisión legitimada por el contenido de su fin, puesto se lleva a ejecución de acuerdo a la unilateralidad de lo particular —bajo determinadas circunstancias y coyunturas—, viola *otro ámbito igualmente ético* del querer humano. «Como rey y comandante del ejército, pone como ejemplo Hegel, Agamenón sacrifica a su hija en interés de los griegos y de la expedición contra Troya, y rompe con ello el lazo del amor a la hija y a la esposa que Clitemnestra, como madre, conserva en lo más hondo de su corazón, y vengativamente le prepara ésta al esposo que vuelve al hogar una ignominiosa muerte. Orestes, el hijo y el heredero del rey, honra a la madre, pero tiene que velar por el derecho del padre, del rey, y hiere el seno que, le llevó. Este —concluye Hegel— es un contenido válido para todos los tiempos, cuya representación por consiguiente, pese a toda la diversidad nacional, estimula también igualmente nuestra participación humana y artística». Hegel, G. W. F. (1989b), p. 867. Hegel vuelve permanentemente sobre su crítica a lo que representa lo meramente individual y la carencia de universalidad, como es por ejemplo la representación del amor romántico. Ver: Hegel, G. W. F. (1989b), pp. 417 y ss.; 844 y ss.

63 Hyppolite, J. *Lógica y Existencia. Ensayo Sobre la Lógica de Hegel*, México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

64 Sófocles. *Op. Cit.*, p. 184.

65 Lash, S. «Reflexivity and Its Doubles; Structure, Aesthetics, Community» en: Beck, U. – A. Giddens – S. Lash. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, California: Stanford University Press, 1994, p. 112.

66 Steiner, G. (1987), p. 102.

67 Hegel, G. W. F. (1966), p. 278. En nuestra traducción se pierde un poco este sentido: «Antígona. — ...después de sufrir, reconoceré que estoy equivocada.» (V. 926), Sófocles. *Op. Cit.*, p. 111 o; «... al sufrir el castigo mi culpa admitiría» Sófocles. *Antígona*, trad. Genaro Godoy, Santiago: Editorial Universitaria, p. 66.