

## **La intransigencia de la roca, la flexibilidad del bambú**

*En torno a política, moral y tragedia en El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles de Rocío Orsi\**

## **The intransigence of the rock, the flexibility of bamboo**

*About politics, morality and tragedy in The Knowledge of error. Philosophy and Tragedy in Sophocles*

**Guillermo Lariguet\***

**Resumen:** Tomando como hilo de Ariadna conductor el libro de Rocío Orsi, El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles, en este trabajo me propongo una reflexión filosófica sobre como la moralidad y la política son afectadas por una lectura trágica del mundo. En cuanto a la moralidad, examino el tema de cómo un carácter moral intransigente puede conducir a un resultado trágico. Para evitar los resultados funestos de la tragedia, contrapongo a la metáfora de la intransigencia de la roca, la imagen de la flexibilidad del bambú. En cuanto a lo político, me detengo en la cuestión de los conflictos de valores y, en particular, del disenso político.

**Palabras clave:** Tragedia, intransigencia, flexibilidad, conflictos de valores, disenso.

**Abstract:** On the thread of Ariadne Rocío Orsi's book, Knowledge of error. Philosophy and Tragedy in Sophocles, in this paper I propose as a philosophical reflection on morality and politics are affected by a tragic reading of the world. As for morality, I examine the issue of how an intransigent moral character can lead to a tragic outcome. To avoid the disastrous results of the tragedy, I confront to the metaphor of the intransigence of the rock, the image of bamboo's flexibility. As for politics, I examine the issue of conflicts of values and, in particular, of political dissent.

**Key words:** Tragedy, intransigence, flexibility, value conflict, dissent.

---

\* Agradezco a Miguel Ángel Rossi y Adriana Musitano su atenta lectura a un manuscrito anterior a esta versión.

\* Investigador de Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba.

## 1. Introducción

Permítaseme comentar cómo se gestó la redacción del presente trabajo. Aunque hace años estoy trabajando sobre el género de la tragedia y su vinculación con temáticas centrales de la filosofía moral, política y jurídica<sup>1</sup>, me encontré de pronto con el libro de la filósofa española Rocío Orsi, *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*<sup>2</sup> y mi interés por las tragedias encontró nuevas fuerzas tras su atenta y entusiasmada lectura. La verdad en “primera persona” es que encuentro en la tragedia una fuente de inspiración para la reflexión filosófica, la verdad “en tercera persona” es que la tragedia *realmente* proporciona fuentes inagotables para esa reflexión. Dos áreas de la denominada filosofía práctica, a saber, la moralidad y la política, se entrecruzarán en el presente trabajo en un punto axial, la tragedia.

Se podría señalar que la tragedia no es sólo reductible a un género literario que pertenece al pasado de la Grecia antigua y que con mayor o menor éxito trató de ser reinterpretado durante la modernidad e incluso la contemporaneidad sino que también es punto de arranque de la tematización filosófica. Más aún: no sólo punto de arranque sino que engloba dentro de los textos literarios, propios de la tradición trágica, problemas filosóficos importantes, motivo por el cual, como indica Rocío Orsi, Sófocles, objeto de su elucidación teórica, debería ser incorporado en forma “consciente” al *canon filosófico* y no sólo al literario.

Para la tematización propiamente filosófica que me propongo, me valdré principalmente, aunque no exclusivamente, de la obra citada de Rocío Orsi, para, a partir de la misma, enhebrar algunas reflexiones de tipo conceptual, es decir, para exponer algunas cuestiones que demandan una claridad en el orden de ciertos conceptos que atraviesan el campo de la ética y la filosofía política. Antes de explicitar cuales son estos conceptos, por lo pronto conviene puntualizar que, para que mi parresía sea auténtica y no implique una excusa encubierta para lo que Frankfurt llama “bullshit”<sup>3</sup>, voy a afinar el objeto de mi tematización y reflexiones.

En este artículo pondré de manifiesto que en las tragedias, los héroes o las heroínas, tienen un rasgo psicológico o de carácter preponderante, a saber: su “intransigencia”<sup>4</sup>. Los personajes trágicos llevan sus conductas hasta las últimas consecuencias; consecuencias

---

<sup>1</sup> Véanse, por ejemplo, mis libros *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima-Bogotá: Palestra-Temis, 2008 y *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Madrid-México: Plaza y Valdés, 2011a.

<sup>2</sup> Madrid-México, Plaza y Valdés, 2007.

<sup>3</sup> Frankfurt, Harry. G. *La importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires: Katz editores, 2006.

<sup>4</sup> La filósofa Rocío Orsi remarca este punto varias veces en la obra que comento y también el escritor Stefan Hertmans recorre esta tesis, como yo lo hago ahora.

que conllevan destrucción, muerte, sacrificio inmensurable, aniquilación<sup>5</sup>. En parte, la intransigencia de la roca explica la mala estrella y el *unhappy ending* de las tragedias. A esta metáfora rocosa se le podría contraponer otra forma de concebir el carácter moral, una forma de concebirlo que intentaría si no eliminar, aminorar o frenar a veces el carácter fulmíneo y deletéreo de lo trágico.

Esta forma de concebir el carácter moral apunta, según Aristóteles, a la idea de que un rasgo de virtud moral es la prudencia o *phronesis*, la cual, como la plomada de Lesbos, incide en que el carácter del agente moral sea flexible, se ajuste o adapte a circunstancias imprevistas y difíciles<sup>6</sup>. Dejamos pues la intransigencia de la roca y nos dejamos acariciar por la flexibilidad del bambú. Pero esta caracterización que incumbe a una forma de reconstruir el carácter moral del agente (enfaticando en su intransigencia o en su flexibilidad) no acaba de completar el panorama que quiero brindar. Dejando el plano de la moralidad, la tragedia, como Orsi ha explicado claramente, también puede leerse como una forma compleja de presentar formas de *disenso político* con un orden jurídico-político establecido.

Pues bien, en este trabajo voy a concentrarme en dos aspectos que se hallan inmiscuidos en las tragedias; por una parte, aquellos que se dirigen a manifestar rasgos de moralidad contrapuestos (intransigencia vs flexibilidad), por el otro la cuestión del disenso para el ámbito político.

El organigrama de trabajo será el siguiente. En primer lugar, en la sección 2, delinearé algunos de los rasgos sobresalientes de cómo el plano moral y el político son afectados por los relatos trágicos. Primordialmente, en este trabajo pondré ejemplos tomados de tragedias clásicas (Esquilo, Sófocles, Eurípides); tragedias que curiosamente coinciden en parte con el auge de la edad de oro democrática de Pericles. A este fin, me permitiré también entablar algunos contrapuntos con ejemplos de un género opuesto a la tragedia: la comedia, especialmente de la mano de algunos ejemplos tomados de Aristófanes. A continuación, en la sección 3, manifiesto el tipo de problemas focales que levanta la tragedia para la moralidad. En la sección 4 haré lo propio con el ámbito de la política. Es menester aclarar,

---

<sup>5</sup> Los personajes trágicos priorizan eso que defienden y lo que sigue a ello es inevitable, no se mide con los parámetros de la norma o de lo habitual porque ellos están en una situación que es excepcional, extraordinaria; la desmesura de sus actos está en relación con esa otra dimensión que trae lo trágico, quizás por estas razones entre los griegos estaban cerca de la caracterología de los héroes o bien de lo que hoy entenderíamos por fuera de lo común.

<sup>6</sup> Desde un punto de vista diferente a la idea aristotélica de prudencia como remedio que permita escapar de la “inevitabilidad trágica”, se podría recordar la tesis canónica sartreana de que, incluso en situaciones extraordinarias como las tragedias, el hombre seguiría siendo “libre”, en tanto en que se hace cargo de las decisiones que toma, decisiones adoptadas en forma consciente y responsable. No voy a discutir en este trabajo, empero, las complejas aristas de la evolución del concepto de libertad en Sartre, evolución que explicaría la tesis fuerte de que las tragedias no nos encaminan a resultados irresistibles e inevitables. Con todo, rescato esta idea sartreana porque la misma, reajustada, podría ser complemento de la tesis de Aristóteles de la prudencia como remedio para campear los temporales trágicos de la vida.

sin embargo, dos cuestiones metodológicas sobre las secciones 3 y 4. La primera es que, aunque mis referencias asignarán privilegio epistémico<sup>7</sup> a las tragedias clásicas, también introduciré correlatos con nuestra historia política, me refiero a la historia política argentina, más reciente. La segunda cuestión es del siguiente talante: aunque la distinción moralidad y política es un fenómeno moderno, que se ejemplifica en la división de secciones de mi trabajo, lo cual parece suponer una disociación analítica nítida entre el ámbito privado propio de la conducta moral y el ámbito público propio de las conductas políticas, en el mundo griego antiguo tal disociación tajante no existe. El *zoon humano* expone una vida privada cincelada a la luz de su participación en las cosas públicas; individuo y comunidad no son mónadas que se pretenden separar con firmeza.

Ahora bien, se podría decir, con George Steiner, que la tragedia *ha muerto*<sup>8</sup>. En vena semejante, pero con la *metáfora del silencio*, Stefan Hertmans<sup>9</sup> ha sostenido que la tragedia ha sido desplazada por un gesto *irónico* que desplegamos frente a lo terrible, descarnado, destructivo o altamente sacrificial de lo trágico. Frente a estas anotaciones fieles a las ideas de Steiner y Hertmans, en la sección 5 voy a plantear que hay, en efecto, un grano de verdad en estas afirmaciones pero que, sin embargo, ello no elimina *in toto* la posibilidad conceptual o lógica de que nuestras democracias, sean parlamentarias o populistas, puedan experimentar lo que en este trabajo denominaré “conflictos trágicos”, conflictos en que dos pretensiones igualmente válidas pero inconciliables reclaman cumplimiento.

## 2. Algunos rasgos sobresalientes de lo trágico

El género trágico, *qua* expresión literaria, es un fenómeno puramente *occidental*. Y, en tanto que tal, ha pasado por el envase de diversas teorías estético-morales (por ejemplo en las reflexiones críticas de Platón en su *República* o en las más caritativas de Aristóteles en la *Poética*), en la teoría política (por ejemplo a través del movimiento dialéctico en Hegel y su *Fenomenología del Espíritu* o en Maquiavelo y su preocupación por la fortuna y cómo ésta podía conducir al *Príncipe* a priorizar unos valores por sobre otros), etc.

Hasta donde sé, ni el hinduismo, ni el budismo, ni el taoísmo, tienen una mirada trágica sobre el mundo. Por ejemplo, para muestras sobra un botón. Cuando Arjuna tiene que enfrentarse a su familia y se siente internamente tensionado por dos cursos de acción incompatibles, la palabra de Krishna es decisiva y firme:

---

<sup>7</sup> Tal privilegio se fundamenta en que las mismas son elaboraciones complejas bien apoyadas en la tradición de reflexión estética y filosófica occidentales, que han sobrevivido a los avatares del tiempo. Esto último muestra que las mismas son genuinas obras “clásicas” con aptitud de servir de guías de lectura de problemas de nuestro tiempo, aun si, como es el caso es necesario introducir muchos matices históricos diferenciados importantes.

<sup>8</sup> Steiner, George. *La muerte de la tragedia*. México: FCE, 2012.

<sup>9</sup> *El silencio de la tragedia*. Madrid: Editorial Pre-Textos, 2009.

¡cumple con tu obligación!, lo cual suponía despejar las incógnitas morales y enfrentar la propia familia<sup>10</sup>. Uno podría pensar, así, que las tradiciones sufíes, o las hindúes como en el caso ejemplificado, o las budistas o zen con sus paradójicos *koans*, no consideran que la acción esté condenada a ser trágica, no por lo menos en los términos angustiantes en que nos fueron legados por los griegos, para pasar luego a través de autores como Shakespeare, Hölderlin o Ibsen<sup>11</sup>.

No me será posible, pero tampoco creo que sea necesario, repasar de manera pormenorizada todos los rasgos estéticos, psicoanalíticos y filosóficos que suscitan las tragedias<sup>12</sup>. La literatura relevante es vasta a este respecto y suficientemente bien conocida por la *intelligentsia*. Pero si hablamos en términos de mi uso de la parresía, no puedo dejar de señalar que la tragedia es un género de una complejidad conceptual tremenda, donde muchísimas cuestiones estéticas, morales, políticas e incluso jurídicas se suscitan que aquí, por fuerza de auto-constreñimiento conceptual, deberé dejar a un lado.

En lo que sigue, deseo presentar dos rasgos sobresalientes de lo que intenta hacer visible el género trágico, rasgos que ya fueron anticipados en la introducción. En primer lugar, un rasgo se aplica en forma favorita al campo de la moralidad, concretamente referido al carácter moral. En segundo lugar, el otro rasgo se aplica en forma dilecta al campo de la política y retrata una manera de poner en conflicto alternativas políticas.

Comencemos por el dominio moral. Como indica el título de mi trabajo, y como puntalicé en la introducción, los personajes trágicos manifiestan una persistente intransigencia, una dureza o rigidez que podemos predicar de las rocas. Es en esta misma constitución de carácter que se cuecen, en parte, los resultados funestos que acarrear las tragedias, que generalmente conllevan la propia destrucción del personaje en cuestión.

Lo paradójico o inquietante para la teoría moral, sería lo siguiente: son las propias virtudes morales del agente las que lo llevan al desastre. Dado que en la sección siguiente veremos algunos ejemplos clásicos de esta zozobra moral a la que conducen las propias cataduras virtuosas de un agente moral, aquí voy a contentarme con trazar algunos de los rasgos con que se presenta lo trágico a nivel moral de la decisión de un agente. Los

---

<sup>10</sup> En efecto, en el *Bhagavad Gita* (El Canto del Señor), pieza que forma parte del *Mahabharata*, se plantean serios dilemas a Arjuna que son respondidos por Krishna. Por ejemplo, Arjuna dice. “Oh, Gran Señor, Krishna! ¿Por qué debo dar yo muerte a mis propios y más queridos amigos, maestros y familiares, por qué razón debo asesinarlos en el combate inminente?” Krishna le responde: “Deja de lado, entonces, oh Arjuna, tu amargo pesar; concéntrate en cuál es tu único deber y abandona toda duda. Para un guerrero como tú, no existe un honor más grande que ser parte de un combate cuyo objetivo sea el restablecimiento de lo virtuoso”. En el *Bhagavad Gita*. Introducción y notas de Luis Benítez, Buenos Aires, Ediciones Lea, 2013; pp. 14 y 25.

<sup>11</sup> En parte, he desarrollado las razones por las cuales para orientaciones budistas no hay dilemas trágicos en Lariguét, Guillermo. “Estrategias filosóficas para enfrentar conflictos trágicos”. *Cuadernos de ética y filosofía política*. Lima. 2014. (en prensa).

<sup>12</sup> Reenvío para esto a Lariguét, Guillermo. “La ética frente a los dilemas trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”, Madrid, *A Parte Rei*, 2009a.

ejemplos que aparezcan en esta sección y en la siguiente servirán para iluminar mejor este desarrollo conceptual, a la vez, que permitirán completarlo.

Un primer aspecto que salta a la vista en las tragedias se vincula con la noción de conflicto de valores. En las tragedias, aparecen por lo general, dos grupos de valores que, al entrecruzarse, generan lo que los lógicos de normas denominan una contradicción deóntica: no es posible hacer A y B, dado que ambas opciones son mutuamente excluyentes e incompatibles<sup>13</sup>. El problema es que ambas opciones tienen idénticas fuentes de validez, aunque dichas fuentes sean diferentes o, en el peor de los casos, mutuamente incomparables. Desde Anaximandro y su prefiguración borrosa de conflictos cósmicos, pasando por Sófocles, a quien mi colega Rocío Orsi dedica un estupendo libro, hasta otros trágicos descollantes como Esquilo y Eurípides, en las tragedias se pone de manifiesto el solapamiento conflictivo de dos tipos de valores incompatibles. Por lo general, cada tipo de valor tiene tras de sí un rasgo *epocal* que termina en “clash” con los valores que empiezan a surgir en una nueva época. Si, por caso, la etapa épica homérica postula unos valores que entrarán en conflicto con los valores de la democracia periclea<sup>14</sup>, entonces podemos estar ante las puertas de un conflicto trágico como el que comentaré más abajo con la historia de Áyax, de Sófocles.

Valores abstractos como los que acabo de mencionar en el párrafo antecedente, tienen una incidencia en instancias prácticas diferentes; por ello, los valores homéricos subyacentes a un esquema bélico individualista y competitivo se opondrán frontalmente al tipo de valores subyacentes a los esquemas guerreros de los hoplitas, enfoque que presupone un talante democrático-igualitario y cooperativo entre los guerreros. De modo que no será sorprendente que valores arcaicos como la asimetría, el individualismo y heroísmo homéricos subyacentes a la tragedia de Áyax choquen descomunadamente con los valores igualitarios de la democracia que se vislumbran detrás de la premiación a Odiseo, donde lo que importa no es la fuerza de Áyax, sino la astucia de Odiseo (ya no vilipendiada como “debilidad” de una masculinidad en retirada), astucia entendida como prudencia o *phronesis* útil para conducir no sólo la vida personal o privada sino también los destinos políticos de la polis en tiempos de paz o de guerra con los persas.

Muchas tragedias, desde este punto de vista, testimonian, la transición o las crisis de valores, unos valores languidecientes, pero aún firmes en cierta medida, luchan por su sobrevivencia frente a la marcha lenta pero persistente de una nueva época de valores.

---

<sup>13</sup> En mis libros ya citados en nota a pié de página 1 de este artículo trato ampliamente esta cuestión. Véase además, por ejemplo, Holbo, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”, *American Philosophical Quarterly*, 2002 o también McConnell, Terrance. “Moral Dilemmas”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>

<sup>14</sup> Aludo a los valores de la agonística competitiva según la cual se debe obtener el máximo honor, cueste lo que esto cueste.

Esta superposición de distintos tipos de valores puede dar como resultado otro rasgo comúnmente identificable en las tragedias: la ambigüedad moral<sup>15</sup>. La ambigüedad se patentiza en el lenguaje de personajes que ponen como guías para su explicación y justificación de cómo actúan o deben actuar, y de sus percepciones y deliberaciones, valores contrastantes cuya conjunción lleva a una especie de encerrona, de indeterminación de cuál es la guía correcta, todas las cosas consideradas, para justificar el curso de acción a seguir. Estos cursos no se muestran unificados, sino fragmentados, fragmentación que se agrava si nos atenemos a la idea weberiana de una *guerra de dioses*<sup>16</sup>. Mientras que Apolo puede insuflar coraje a Orestes para que venga en la persona de su madre Clitemnestra, el crimen perpetrado por ésta contra Agamenón, Atenea, puede buscar la forma de no dejar pasar este matricidio y de instaurar formas benévolas (las Euménides) y no cruentas (las Erinias) de hacer justicia.

Dejando a un lado el pasado griego y para evitar formas de anacronismo, situémonos ahora en una mirada contemporánea de los conflictos trágicos que puede experimentar un agente moral. Por ejemplo, pensemos en la *Decisión de Sofía* de Styron<sup>17</sup>. En este último caso, en la respuesta que finalmente el agente moral de a un conflicto trágico se puede hacer patente una subjetividad fracturada; subjetividad que transmitirá una psicología de la angustia por lo que no hubo más remedio que hacer o lo que no se pudo evitar o aquello para lo que ya es demasiado tarde para poder ser remediado. Esta psicología de la angustia se manifiesta en los sentimientos de pérdida, culpa, tristeza, remordimiento o vergüenza que puede experimentar el sujeto por la entidad de los males que tuvo que enfrentar<sup>18</sup>. En la antesala de estos sentimientos *ex post factum* que acabo de mencionar, los sentimientos (o pasiones si preferimos un término más spinozista) que pueden fungir de antesala de una tortuosa decisión, pueden ser –o son- los de ansiedad, fijación mental torturante, iracundia, melancolía, etc.

A esta pintura emocional, se suma un rasgo de tipo epistémico: los trágicos parecen transmitir el patetismo de un pesimismo sobre la hechura del mundo (o una actitud realista, según como se mire). Según este pesimismo, el mundo es una masa de hechos que no se nos aparecen siempre en forma inteligible, apta para la digestión racional. Más aún: el mundo es una argamasa confusa de precariedad, inestabilidad e imprevisión de lo que

---

<sup>15</sup> En buena parte de la obra de Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 1993 aparece este aspecto.

<sup>16</sup> Al respecto, puede verse Barberis, Mauro. *La heterogeneidad del bien. Tres ensayos sobre pluralismo ético*. México: Fontamara, 2007.

<sup>17</sup> Que alude a la madre judía que conminada por un nazi debe decidir cuál de sus dos hijos, si el niño o la niña, se salvan de ir a la cámara de gas.

<sup>18</sup> Sobre esto hay una amplia literatura; para la filosofía moral es un clásico el tratamiento de Williams, Bernard. “Conflicto de valores”, en *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993; también Greenspan, Patricia. *Practical guilt: moral dilemmas, emotions, and social norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999; Nussbaum, Martha. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado libros, 2006; Alford, Fred. *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale: Yale University Press, 1992.

puede pasarnos. La (mala) fortuna puede torcer el rumbo que pensábamos podíamos imprimir a nuestras vidas, de un modo semejante a como trazamos una línea recta sobre el papel: la línea que va recta, puede bifurcarse, torcerse o terminar en una paralela cualquiera<sup>19</sup>. De modo que si el sujeto se cree autónomo, o pleno para florecer, ese rumbo, y esa noción problemática que a falta de mejor nombre llamamos “identidad” moral, puede ser trastocada o sacudida de manera imprevista, brusca y hasta radical. Edipo, rey brillante, buen gobernante de Tebas, que salvó la ciudad de una catástrofe, ahora es él mismo quien la lleva a la peste, a la contaminación, a su ruina. Una “purificación” requerirá que Edipo y su familia en pleno sean castigados. Y, para colmo, el conocimiento, la sabiduría, o más modestamente la comprensión, llega “tarde”, demasiado tarde.

Lo dicho anteriormente, no es más que otra forma de rodear un viejo conflicto que obsedía a los intelectuales griegos antiguos: la oposición entre *physis* y *nomos*.

El *nomos*, se puede identificar en distintos niveles. Por ejemplo, en el nivel de un plan de vida que busca en forma más o menos consciente la plenitud moral y política. También al nivel de las normas previstas por un ordenamiento estatal –rudimentario o complejo. Ambos niveles pueden ser desafiados, cuando no superados olímpicamente, por la *physis*, esa fuerza bruta de los acontecimientos del mundo que caen fuera de nuestra posibilidad de control y de previsión. Si a este boceto que estoy dibujando con la pluma trágica de cómo sería el mundo, en tanto masa inestable y potencialmente imprevisible, le añadimos un carácter moral intransigente como la roca, el resultado de la tragedia no puede ser otro que un ominoso hecho de dolor, sacrificio inmensurable, muerte y pesar para los que quedan.

Todo este bosquejo, que he aplicado al campo de la moralidad, y que como tal he ceñido al ámbito de las consciencias y conductas individuales, de personajes como Áyax o Edipo, no tiene una delimitación conceptual tajante con el ámbito político. La distinción fuerte entre lo moral y lo político, entre una esfera privada y otra pública, es, como señalé con cautela en la introducción, una *invención moderna*. Lo indicado no sugiere la visión simplista de que en Grecia no había un *oikos* o una *philia* que se pudieran deslindar, hasta cierto punto, de la *polis*. Más bien indica que en estas versiones en que las tragedias parecen asolar a personajes sólo en su vida íntima también lo hacen, de manera correlativa, en la vida pública.

Como Vernant y Vidal-Naquet<sup>20</sup> o, en nuestros días Rocío Orsi, han puesto de manifiesto, la tragedia no sólo nos remonta al tratamiento obligado de problemas clásicos para la filosofía moral (como el tema del conflicto, la fortuna moral, la libertad versus el determinismo, etcétera) sino también compete a tópicos caros a la filosofía política.

---

<sup>19</sup> Véase, por caso, Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 2001.

<sup>20</sup> Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Tomos I y II, Madrid: Taurus, 1987 y 1989, respectivamente.

La tragedia, en efecto, se puede concebir como una forma sofisticada de auto-reflexión sobre los límites y desafíos de la polis en cuanto tal. Dicho con otras palabras: la tragedia es un instrumento no sólo estético sino también de poderosa reflexión política. Esta reflexión, llevada a cabo no desde un punto de vista *arquimediano*, sino inserto dentro las propias convenciones sociales asumidas por el trágico, le permiten a los poetas de este género llevar adelante una reflexión crítica sobre la política y sus inevitables conflictos (trágicos). Precisamente, la tesis de Orsi es que la tragedia es una forma de articular con instrumentos estéticos el *disenso político*. De manera paradigmática, la Antígona de Sófocles, muestra cómo los ciudadanos, no sólo en la Tebas antigua, sino en las sociedades occidentales actuales, podemos disentir, podemos oponer inclusive unos esquemas de valores contrapuestos a los vigentes, buscando transformar parcelas de nuestras comunidades políticas. El desafío del disenso siempre ha sido, y seguirá siendo, el de hasta qué punto podemos plantearlo en forma individual o colectiva, con herramientas del propio sistema político o con herramientas extra-sistemáticas, que conduzcan a cambios sociales compatibles con otros valores a los que solemos dar importancia: como el futuro, la estabilidad, cierto orden y previsibilidad, etc. Si el disenso, por otra parte, es defendido con la intransigencia de la roca la pregunta empírica sería hasta qué grado una sociedad podría digerir el disenso. La pregunta normativa, en cambio, es si siempre el disenso debe ser intransigente y hasta qué punto una sociedad –en este caso las contemporáneas- deben tolerarlo. La pregunta normativa, como se echa de ver, nos enrostra con el problema de si tenemos criterios o meta-criterios fiables para dirimir qué disensos son razonables o no, e incluso para decirnos si la introducción de la palabra “razonable”, no marca ya una desmesura y falta de cuidado conceptual en el tratamiento del tema. En la sección 4 habré de regresar a esta clase de cuestiones.

### **3. Moralidad y carácter: un problema que la tragedia genera en la filosofía moral**

Para tener una visión más precisa, veamos ahora de manera muy apretada algunos ejemplos que nos permitan tener un cuadro más aproximado de lo que he intentado transmitir con mi sinopsis conceptual sobre los rasgos sobresalientes de las tragedias.

Como se verá enseguida, los dos primeros ejemplos pertenecen a Sófocles, el tercero a Esquilo y el cuarto a Eurípides.

#### **a) Áyax y la intransigencia del honor**

Áyax es un guerrero valiente, intrépido, incluso feroz que se encuentra expectante de recibir el honor de ser considerado el mejor, algo propio de los códigos agonísticos de la épica homérica. Sin embargo, los griegos deciden premiar al astuto Odiseo. Ante esta decisión pública, Áyax se enfurece y decide matar a los hombres de su tropa. A tiempo la diosa Atenea, no en vano la diosa de la sabiduría, y protectora de Odiseo, lo confunde y Áyax, para su vergüenza

irreprimible, mata a un rebaño de ovejas. Al tomar consciencia de lo que ha hecho, Áyax decide suicidarse. Ello pese a la estrategia discursiva de su mujer Tecmesa que intenta disuadirlo. Tecmesa emplea lo que se podría llamar una “retórica de la apropiación”, conforme la cual se apropia de los términos de valor caros a Áyax, por ejemplo el honor, y los redefine de manera conveniente para evitar un resultado trágico. No obstante esto, Áyax se mantiene impermeable a los encantos argumentales de su mujer. Él emplea una técnica de “simulación”, donde aparenta que se ha logrado convencer del discurso de Tecmesa, pero donde su propósito intransigente es suicidarse antes de quedar deshonrado. Su código rígido de valores, su forma estricta e intransigente de definir el honor, su sensibilidad desmesurada por la mirada del otro, lo conducen a este fatal resultado.

### **b) Antígona y la intransigencia familiar**

Antígona es hija de una familia desdichada. Desde el parricidio e incesto de su padre Edipo, los labdácidas no son una familia bien mirada por los dioses. En esta historia de muerte, sangre y dolor, los hermanos varones se enfrentarán en una batalla. Eteocles, de un lado, defenderá la ciudad de Tebas, del otro, Polinices, la atacará fervientemente. Polinices muere y ante el grave hecho de que quede insepulto, Antígona decide enterrarlo. Sin embargo, su tío Creonte, sucesor del trono de Tebas, argumenta que las leyes del estado de Tebas prohíben dar sepultura a un traidor. Hay que dejar de lado la *philia* y atenerse estrictamente a los códigos jurídicos del estado<sup>21</sup>. En contra de las sugerencias de su mujer Eurídice, de su sabio sirviente Tiresias y de su hijo Hemón, enamorado de Antígona, Creonte decide que se le aplique la pena capital. Todo terminará mal para este rey. Antígona decide morir, Hemón y su madre se suicidan. Creonte se manifestó todo el tiempo, infaliblemente impermeable a toda sugerencia; su intransigencia, en este caso política, hizo que perdiera lo que más quería: su familia. Sólo le quedará una cruel soledad, la peor soledad de los poderosos.

### **c) Agamenón y la intransigencia militar**

Agamenón debe comandar la invasión a Troya. Sin embargo, un castigo implacable de Artemisa, incide en la falta de viento para que parta la flota naval que está bajo su comando. Los arúspices han anunciado que solo un sacrificio personal del rey-comandante aplacará la ira de la diosa y le permitirá cumplir con su deber militar. Debe matar a una de sus hijas, Ifigenia y así lo hará. Ninguna sugerencia de sus familiares, en particular de su iracunda esposa Clitemnestra, lo disuadirá. El deber

---

<sup>21</sup> Aunque esto entra en contradicción argumentativa con el hecho de que Creonte ofrece como razón de su legitimidad política la herencia de sangre, o sea de *philia*, para la ostentación y ejercicio de su poder actual.

militar es impiadoso y nada puede cruzarse en su camino, ni siquiera una hija. Otra vez tenemos un caso de intransigencia que, en buena dosis, explicará tragedias subsecuentes en la historia aciaga de esta familia.

#### **d) Medea y la intransigencia del matrimonio monogámico**

La atractiva hechicera Medea, una extranjera frente a los griegos, ayudará a su futuro marido Jasón a hacerse del vellocino de oro. Medea no trepidará en ayudarlo, incluso si esto supone traicionar la propia familia de la Cólquida, hoy norte de Irán. Cuando Jasón vuelve, con su hermosa Medea y con el botín del vellocino a Corinto, caerá en la cuenta de que no son pocos los sacrificios personales que demanda la obtención del poder. Si quiere ser rey debe unirse a Glauca. Esta unión presupondrá que Medea, sea desplazada. La furia asesina se apodera de ella. No hay nada en su sangre turbulenta que pueda evitar matar a Jasón y sus hijos. O el matrimonio o nada. El conflicto (inter) cultural entre una relajación muy griega del valor de la fidelidad y la monogamia estricta de la extranjera iraní, será resuelto con sangre y dolor por la intransigente Medea.

En los cuatro ejemplos que acabo de reseñar se hace patente parte del corazón del problema. Unas convicciones intransigentes sobre unos valores o principios pueden llevar al desastre de una vida o eclosionar a nivel social con consecuencias graves para valores como la estabilidad, la paz o la previsión. El carácter trágico, así, parece asociarse a algo impensado: una firmeza en el carácter, una ética de convicciones como diríamos a partir de Weber y a una falta de delicada atención por las consecuencias de las alternativas que se juegan a nivel personal o a nivel político.

Sin embargo, esta primera mirada, puede adolecer de un problema previo, a saber: su superficialidad. En rigor, no se trata, en principio, de demeritar la ética de las convicciones o de los principios y de acentuar, por contrapartida, una ética de las consecuencias. Esta *mirada moderna* sería una forma de anacronismo violento que pareciera perder de vista todo el problema. Seguir las propias convicciones, en la Grecia antigua, y en nuestro presente moral, no necesariamente es síntoma de obcecación o de un carácter necio. Desde el punto de vista de las personas involucradas, y no de un observador moderno o contemporáneo, sus conductas podrían mostrar un respeto coherente a principios o valores reputados de gran nobleza moral, política o religiosa. Pero tampoco, por oposición a la intransigencia de la roca, la flexibilidad del bambú, tiene que presuponer una manera sinuosa de plantear la claudicación en principios “nobles” o la “debilidad moral” o falta de firmeza o de nobleza. Las cosas son más complejas porque defender una visión moral que destaque lo flexible frente a lo rígido no requiere salirse del marco temporal griego para abrazar formas proto-modernas o proto-contemporáneas de plantear problemas morales. Si uno pone a dialogar la tragedia griega con Aristóteles no está forzado siquiera a dar un salto temporal desde el pasado a nuestro presente, intentando, como propondría Gadamer, “fundir horizontes” que permitan dialogar a hombres situados en horizontes de

comprensión histórica diferentes. Como se apreciará, el planteo de Aristóteles no está completamente divorciado de ciertas ideas platónicas. Platón sostendría que preservar un adecuado equilibrio o armonía entre virtudes a nivel de un agente individual, redundaría en un orden social que podría poner lejos de sí los efectos destructivos de las tragedias pensadas por los poetas. Pero esto que tiene en mente Platón no es un regalo que nos viene necesariamente dado. Hay que buscarlo afanosamente y la propuesta de Aristóteles pone a los agentes morales en una senda más dinámica y consciente de apoyo en la prudencia. Veamos esto.

En el análisis de los *topoi* morales subyacentes a las tragedias, Aristóteles<sup>22</sup> recalca en la *hamartía* y la *hybris* como dos deformaciones, una más de tipo intelectual, la otra más de tipo emocional, que conducían, casi con seguridad, a un resultado trágico. En Edipo, por ejemplo, es la *hamartía* (el error trágico) sobre la premisa menor: por ejemplo que Layo es su padre y Yocasta su madre, lo que lo lleva por el desesperado derrotero que terminará con su ceguera auto –impuesta y con su “triste, solitario y final” en *Colono*. Es la misma *hamartía* que perseguirá a Deyanira cuando unte el peplo de Heracles con el ungüento que le dejó el centauro Neso, previsto mucho antes por este ser mítico para vengarse de Heracles. En ambos casos, el conocimiento se vuelve algo paradójico. Por una parte, tal conocimiento es algo frágil y parece montarse en algunas parcelas de “auto engaño”. Pero además este mismo afán por conocer en ambos personajes causará su propia auto-destrucción.

En el caso de la *hybris*, es la desmesura o el abuso de nuestras capacidades para exprimir el jugo del mundo, lo que nos puede llevar a la ruina. En el caso de Antígona, por ejemplo, echar una fina capa de polvo sobre el cuerpo yacente de Polinices ya podría suponer una forma de *hybris*, *hybris* que Ismene intenta refrenar sin éxito. Pero luego cuando la propia Antígona lo confiesa abierta y elocuentemente ante su tío Creonte, éste la acusa de una segunda forma de *hybris*, en este caso, que una mujer se atreva a hablar, y a hablar así, cuando el mejor adorno para la mujer griega, según el androcentrismo de la época, sería el silencio.

Pienso que una lección parcial de lo que expongo podría ser la siguiente: Una forma de amenguar diablos epistémicos que induzcan errores trágicos o desmesuras, debería fundarse en la posibilidad de la flexibilidad del bambú.

Esta flexibilidad no es igual a claudicación o mojigatería moral. Aristóteles pensaba que un carácter genuinamente virtuoso era aquél que se concretaba en un hombre prudente o

---

<sup>22</sup> Me valgo del excelente análisis llevado a cabo por Trueba Atienza, Carmen. *Ética y Tragedia en Aristóteles*. México: Anthropos, 2004.

*phrónimos*. Se trata de una virtud intelectual aplicada al ámbito de la praxis<sup>23</sup>, de lo que puede ser de una forma o de otra, y no justamente al ámbito de lo necesario y fatal como ocurre con las leyes físicas. Esta distinción practicada por el Estagirita entre lo necesario (propio de la *physis*) y lo contingente (propio del *nomos* humano) no es inocua como el lector avisado ya puede entender. Porque introducir la cuña de la prudencia como guía de la conducta humana ya supone una forma de conjurar el aspecto fatalista al que nos conminaría la tragedia. La prudencia, como virtud volcada a lo “contingente”, supone que el hombre virtuoso puede divisar grietas por las que escapar de extremos o cuernos fatales.

El hombre prudente tiene un precioso equilibrio emocional y racional que lo pone en la aptitud cognitiva y emocional adecuada para saber cómo salir con éxito o cómo escapar de los rituales escabrosos impuestos por episodios trágicos. Un *phrónimos* sabe ponderar adecuadamente las alternativas a fin de encontrar una respuesta sabia a un problema moral o político, evitando caer en *hamartía* o en *hybris*. Será un hombre no intransigente sino flexible, con la habilidad de reacomodar sus valores a complejas situaciones, en parte inéditas, en parte imprevisibles, en las que le tocará actuar. Esto puede conducirlo a un comportamiento que a veces le sirva para no caer en “predicamentos” que lo lleven a encerronas, como la de *Jepthá* cuando prometió a Jehová sacrificar al primer ser vivo que viera si llegaba a tierra sano y salvo y terminó encontrándose con su hijo. También le permitirá, si el mundo le pone una encrucijada, establecer objetivamente qué obligación genuina o auténtica debe ser honrada, no importando las consecuencias y, entonces, le dirá al tirano que lo amenaza con matar a su familia si no hace algo vergonzoso: “sigue adelante pero no lo haré”. Puede también llevarlo a conservar en lo posible la dignidad moral -y no envilecerse como Hécuba al ver al fantasma de su hijo Polidoro. Estoy ahora hablando de Príamo que, pese a perder sus hijos y a Troya, mantiene una nobleza de carácter “contra viento y marea”. La prudencia, en definitiva, puede, en el mejor de los casos, ayudar a encontrar una vía intermedia donde sea posible satisfacer dos demandas conflictivas o puede introducirnos a una heurística en la que nos decantemos por el mal menor, en caso que sea ello posible.

#### 4. Política y disenso

Como he indicado varias veces en este trabajo, las tragedias no son tramas puramente estéticas: el arte está puesto al servicio de la reflexión política<sup>24</sup>. En esta reflexión se nos va a plantear de forma notable el tema del disenso con las convenciones de una época. La tirantez entre los valores evocados por la tragedia, en contraposición con los límites normativos de las convenciones, es un tema que en sí mismo necesita de investigación. En

---

<sup>23</sup> Remito a mi trabajo “Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta”, en *Verdad, Lenguaje y Acción. Problemas Filosóficos en torno al Conocimiento y la Sabiduría*, Diana López, Juan Carlos Alby, María Sol Yuan, Editores, UNL, Santa Fe. 2014.

<sup>24</sup> Un ejemplo nítido de esta afirmación se encuentra en los dos siguientes textos. Rocco, Christopher. *Tragedia e Ilustración*. Chile: Andrés Bello Editor, 2000 y Rinesi, Eduardo. *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2003.

el caso de los griegos, el desafío mismo parecía experimentar límites tácitos. Como Rocío Orsi subraya esto es lo que acontece, por ejemplo, con la temática de la esclavitud. Aunque en las tragedias se avizora con terror y piedad la caída del héroe, del hombre noble, en situaciones de esclavitud, lo cual induce al espectador o lector a una especie de empatía e incluso de comprensión moral, no se llega tan lejos como para cuestionar la esclavitud como institución. Hay “esclavos por naturaleza” y esta convención en el mundo griego se vuelve infranqueable. De modo que las preguntas que me hacía en la sección anterior, la pregunta empírica (hasta dónde puede darse la tirantez del disenso con otros valores) y la normativa (hasta dónde debe darse) viene a ser respondida en el mundo antiguo a través de las mismas convenciones que son desafiadas.

Pese al obvio límite puesto por ciertas convenciones, lo cierto es que la tragedia se erigió en un revulsivo político no fácil de admitir por parte de ciertos filósofos. Como recuerda con acierto Rocío Orsi<sup>25</sup> y como insinué párrafos atrás, Platón considera que los poetas son corruptores de un eje central para cualquier diseño político: la armonía entre distintos valores, armonía que debe ser el reflejo de una psicología moral de tipo coherentista donde los valores internos del sujeto moral se correspondan con la armonía en el ámbito de la razón pública.

Esta crítica platónica aparece también recogida por Aristófanes en su comedia *Las ranas*, donde Dionisos tendrá que dirimir cuáles de los poetas alojados en el Hades gana la contienda y vuelve a Atenas a escribir buenas obras trágicas. Allí, en boca de Esquilo, Aristófanes dirá que la función de las tragedias debería consistir en mostrar caracteres *nobles* y no envilecidos. En una broma, por otra parte fenomenal, se reirá del mismo Eurípides en *Las tesmoforiantes*, donde un Eurípides asustadizo y travestido de mujer, espionará una asamblea de tesmoforiantes que quieren vengarse de él por hacerlas quedar siempre como mujeres asesinas, adúlteras o concupiscentes (pensemos en Clitemnestra, Medea, etc.).

Pero, más allá de la imagen coherentista o armónico-platónica, y de la socarronería de Aristófanes, lo cierto es que los trágicos llegaron más lejos de lo pensado y lograron imponer a lo largo de la filosofía occidental formas estéticas de reflexión y auto crítica política. El mismo Aristófanes, en tono de mofa, planteará un fuerte disenso con el régimen democrático radical de Cleón, cuando en *Las aves* plantee, a través de la figura de Evélpides y Pisetero, la utopía o la “distopía”, según como se mire, de una ciudad gobernada por las aves, intermediando entre el cielo y la tierra, y dominando tanto a dioses como a hombres.

Sea como fuere, repárese en lo siguiente: El disenso presupone, conceptualmente, un conflicto entre, por un lado, los valores convencionalmente asumidos según cierta

---

<sup>25</sup> Una excelente crítica reconstructiva de la teoría política platónica y su encono hacia los conflictos trágicos se halla también en Hampshire, Stuart. *Justice is Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

interpretación más o menos canónica o compartida y, por el otro, los valores proyectados por la obra de arte. En el caso de Antígona esto es muy claro, aunque no es del todo diáfano el hecho de que Creonte sea una especie de tirano fatal. Otra lectura podría indicar que Antígona simboliza valores arcaizantes (basados en vínculos de *philia*) mientras que Creonte está preparando el terreno para un Estado de Derecho en el que no quepan amiguismos. Sin embargo, esta lectura podría ser considerada demasiado simple. De hecho, como relata Rocío Orsi, existen distintas capas de análisis diferentes para calibrar los valores que se están articulando en dicho conflicto.

Dejemos ahora a un lado el pasado estético y político griego antiguo y centrémonos en un dato de la Argentina contemporánea. En el pasado político reciente de Argentina, una artista de la talla de Griselda Gambaro, formulará, a través de una creativa *Antígona furiosa*, el problema moral y político de los muertos insepultos, de los “desaparecidos”, esa cínica y pseudometafísica expresión del general Videla.

Gambaro nos hablará del duelo sin término de los familiares de los “desaparecidos”, de eso que Adriana Musitano<sup>26</sup> con agudeza ha llamado la “muerte extendida”. La Antígona de Gambaro, tildada por las convenciones de la derecha, como la furiosa o la loca, opondrá una dolorosa resistencia a los poderes de facto que quieren dejar el pasado sin revisar y que ven con beneplácito las leyes claudicantes de la obediencia debida y el punto final (todavía no habían llegado los múltiples indultos menemistas). A través de una obra artística penetrante y de una puesta en escena impresionantes, Gambaro articula o pone nombre a aquello que está ocluido en la política de su momento y que no se puede articular o plantear, de momento, con esos términos críticos disensuales.

Pienso que Gambaro muestra un inteligente y angustiante disenso pero no entre *nomos* de la misma jerarquía, esto es, entre normas de igual pretensión de validez, sino entre el *nomos* de las leyes democráticas válidas, a partir de 1983, frente al *nomos* de las persistentes y residuales opiniones de facto de sectores de derecho o frente a las normas de facto de la dictadura que continuaban vigentes en el recuperado régimen democrático.

Lo que Gambaro está poniendo en escena es algo así como una reanudación del viejo “conflicto” entre *nomos* y *physis*; una tensión entre una normatividad fuerte y válida frente a una normatividad de tipo “factual”, más oscura y problemática que los griegos vinculaban con la *physis*. Digo “factual” porque el *nomos* genuino de las leyes democráticas encuentra oposición en normas de facto de una dictadura, muchas de ellas vigentes en los períodos de transición e incluso consolidación democrática. Y también “factual” sirve para incluir opiniones folk de sectores de derecha reacios a los movimientos democráticos. Cuando, finalmente, digo una forma de *nomos* más oscura y problemática simplemente recojo una forma “folk” de hablar que busca cohesionar sus posturas factuales con la forma de

---

<sup>26</sup> En *Poéticas de lo Cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*. Córdoba: Comunicarte, 2011.

argumentos basados en una interpretación restrictiva de la legalidad y la irretroactividad de las leyes<sup>27</sup>. Esta interpretación, sin embargo, debe y debió hacer frente a los argumentos de juristas, políticos y éticos que lanzaron el lema de la imprescriptibilidad de los delitos de lesa humanidad, junto a formas más amplias de interpretar la legalidad.

En nuestro país, dada su reciente y trágica historia dictatorial de los 70 la discusión filosófica, política, jurídica, social y ética, no ha tenido conclusión. Veamos muy brevemente tres ejemplos de esta afirmación.

- a) El tema de los indultos de Menem, por ejemplo, como ocurrió con el caso Santiago Riveros llegado a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, donde salvo por los votos en disidencia de Fayt y Argibay, se concluyó que los indultos en cuestión eran inconstitucionales<sup>28</sup>. El argumento decisivo fue la prevalencia axiológica de los derechos fundamentales y la convicción moral y jurídica de que las lesiones cometidas por los militares no prescriben nunca. La disidencia Fayt-Argibay planteó fundamentalmente que aquí se violaba el principio de legalidad y la prohibición de juzgar dos veces el mismo tipo de hecho.
- b) Los más recientes casos de obtención compulsiva de ADN en ciertos jóvenes a fin de determinar si su filiación genética coincide con la de sus padres actuales o si, en cambio, son hijos de parejas de torturados y “desaparecidos”. Por ejemplo, en el caso Vázquez Ferrá<sup>29</sup>, los jueces discutieron si había algún límite normativo para la búsqueda de verdad y justicia. La joven se oponía férreamente a que se le tomaran pruebas de ADN que significaran desconocer y eventualmente incriminar a sus padres actuales. El lema de la joven y la defensa, y que los jueces hacen suyo, tiene cierto aire kantiano cuando se dice “no usen mi cuerpo como medio en contra de mis eventuales victimarios”. Una frase algo enigmática por su manifiesta reluctancia a determinar la verdad al precio que sea, una movida anti-edípica que busca la manera de evitar la trágica verdad que podría ser altamente disruptiva del vínculo entre la joven y estos padres, genuinos o no. Una forma, quizás, de anticipo de un eventual auto engaño. Frente a esta utilización algo extraña de la tesis kantiana de la autonomía moral, la intuición contraria podría ser justamente la siguiente: que tiene prioridad la búsqueda de la verdad y el restablecimiento, mediante la misma, de cierta justicia. Y que, si somos seres guiados hacia el reino

---

<sup>27</sup> “Restrictiva” en el sentido que se apela a una visión puramente formal del Estado de Derecho sin considerar principios sustantivos de justicia, la carga normativa de los derechos humanos y y la fuerza moral de una democracia.

<sup>28</sup> Pan, Jorge, Bardazano, Gianella y Camaño Viera, Diego. “Inconstitucionalidad de los indultos por crímenes de lesa humanidad. Comentarios al fallo Santiago Riveros”, en *Anuario de Derechos Humanos*, N°. 4, Universidad de Chile, 2008.

<sup>29</sup> Véase Zavala Guillén, Ana Laura. “Que mi cuerpo no sea usado en contra mis victimarios: el caso Vázquez Ferrá y los límites a la búsqueda de Verdad y Justicia”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid, 2009.

de los fines, es absurdo, ignorante o mal intencionado el uso kantiano para defender lo indefendible.

- c) Las nunca acabadas discusiones sobre cuál sería el mejor diseño institucional apto para hacer frente en forma lo más equilibrada posible a valores diferentes e inclusive opuestos. Me refiero a la discusión entre el típico diseño de castigo penal por el uso de la violencia estatal en forma sistemática, cruenta e ilegal<sup>30</sup> y la experiencia sudafricana con las comisiones de la verdad<sup>31</sup>. Mientras la primera forma de diseño, de forma prominente, mira al pasado y busca, en la medida de las limitaciones de información inevitables, reparar las faltas graves cometidas, la segunda mira más hacia el futuro buscando una especie de “reconciliación”. Justamente Diego Tatián<sup>32</sup> y Claudia Hilb<sup>33</sup> discuten los alcances y problemas de una u otra forma de diseño. La intuición común a esta discusión, es que es algo vana la pretensión de acomodar en una armonía perfecta todos los valores en juego. Por caso, una sensibilidad por cierta forma de diseño logra justicia pero a lo mejor no logra la mentada “reconciliación”, la otra mira hacia el futuro pero tiene una cierta debilidad pues asumir los delitos y buscar el perdón pueden parecer condiciones insuficientes para la anhelada o no anhelada reconciliación.

Los tres ejemplos planteados arriba, cada uno a su modo y con su peculiaridad, ponen sobre la mesa de reflexión filosófica, dos cuestiones: el conflicto presunto entre valores, que incluso se alega a veces que tiene rasgos trágicos y el tema del disenso.

Respecto de lo primero desearía ser todo lo cuidadoso que fuera posible. Primero, creo que en cierta forma, el empleo del predicado “trágico” para calificar el tipo de conflictos o presuntos conflictos que exponen los tres casos comentados, parece encerrar alguna forma abusiva de referir a estos fenómenos.

Es posible que algunos de los rasgos que habitualmente asociamos a lo trágico se presenten; por ejemplo, la tensión entre valores diversos y la necesidad de sacrificar algunos para honrar otros. Sin embargo, no estoy para nada convencido de que se trate de auténticos conflictos trágicos. Por ejemplo, en los dos primeros ejemplos, es perfectamente posible encontrar en los instrumentos de los derechos constitucionales democráticos y en el denominado *ius cogens*, un genuino y válido *nomos*, esto es, normas que claramente otorgan prioridad a los derechos fundamentales, a la necesidad de reparación histórica y a

---

<sup>30</sup> Sobre los problemas filosóficos de este diseño, valga recordar a Nino, Carlos. *Juicio al mal absoluto*, Barcelona: Ariel, 2006.

<sup>31</sup> Sobre esto véase Veitch, Scott. *Law and the Politics of Reconciliation*, England and Burlington: Aldershot, 2007.

<sup>32</sup> “¿Fundar una comunidad después del crimen? Anotaciones a un texto de Claudia Hilb”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.

<sup>33</sup> “Cómo fundar una comunidad después del crimen: Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.

la búsqueda de la verdad, aun a sabiendas del dolor que pueda ocasionar y de cierto tufillo trágico que pueda tener, al menos por un tiempo impreciso, en la persona como la joven de Vázquez Ferrá que puede “descubrir” su genuina identidad genética y, tras de ella, una historia de horror. Sin embargo, insisto, en ambos casos, Riveros y Vázquez Ferrá, los operadores del derecho encuentran un amplio instrumental de razones poderosas para dar prioridad a unos valores por sobre otros. En las tragedias, por razones conceptuales, la asignación de prioridad objetiva de unos valores sobre otros es, lisa y llanamente imposible, pues ambos están a la par en cuanto a fuerza o validez, según sea el caso.

Ahora bien, en el último ejemplo, el que atañe a la discusión sobre los diseños, tampoco se vislumbra tragedia genuina. Es verdad que un diseño puede mirar más hacia el pasado y otro más hacia el futuro, pero salvo prueba en contrario, no se avizora un horizonte funesto como el que acompaña trayectorias como las de Antígona. Me temo que, ante nada, es preciso, desmadejar algunas confusiones responsables del abuso del término trágico en el presente.

Los conflictos generados por crisis o transiciones entre valores, claro que pueden ocurrir, pero nuestro equipamiento intelectual, fruto de siglos de maduración intelectual, no tiene por qué experimentar el destino o hado fatal de las tragedias griegas.

La “lucha por el reconocimiento” por supuesto que puede generar sentimientos perturbadores, pero nuestros diseños democráticos, son enriquecidos por el disenso y no obstruidos como temían los griegos. Los conflictos entre valores que forman un mismo plexo normativo o epocal y que, por ende, no solapan una crisis o transición problemática de unos valores a otros, se resuelven todavía con más fortuna o acierto por parte de los ordenamientos jurídicos actuales que en el caso de la Grecia pretérita. Es posible que haya resquicios de “physis”, si se me permite esta forma laxa y extrapolada de hablar de nuestro presente. Esta physis podría estar aludiendo focos de resistencia (psicológica, social) y e índole personal o colectiva. Tal physis sería como una suerte de fuerza opuesta a la necesidad de averiguar la –trágica- historia de nuestro pasado reciente.

Sin embargo, aquí no hay tragedia sino esperanza<sup>34</sup>: pues no hay futuro posible sin verdad y justicia. Los valores que pueden eventualmente demandar “reconciliación”, son valores con validez objetiva y plausibilidad democrática; no los valores o psedo-valores nefastos de las dictaduras.

La reconciliación, a nivel de personas o colectivos, en cambio, requiere de una extendida terapia psico-social que lleve a un cambio razonado en la percepción del pasado y en la forma de articular una respuesta política y jurídica acorde con esa percepción

---

<sup>34</sup> De cómo la tragedia podría oscilar, pese a todo, hacia una esperanza, veáse Lariguet, Guillermo: “The Concept of Tragic Conflict: Between Challenge and Hope”, en Sedmak, Neumaier, Schweiger y Hamilton Editores, *Facing Tragedies, Vol. I*. Springer-Verlag, Wien, 2009b.

enriquecida. Tristemente, a veces, hay límites para estos cambios perceptivos: Menéndez o Videla, son casos de necesidad moral, de inexpugnables fortalezas que impiden cambios epistémicos, morales y políticos que los lleven a una percepción y deliberación moral y políticamente plausibles.

El otro tema que dejé pendiente es el del disenso. A diferencia del temor de los griegos a la disolución, temor resaltado por la obra de Rocío Orsi hilo conductor de mi trabajo, no creo que el disenso, inclusive el fuerte a nivel de razones y de identidades emocionales contrapuestas, lleve a la disolución social.

Por un lado, las democracias cortadas bajo la influencia del liberalismo político rawlsiano exigen que los disensos sean expresivos de un pluralismo de valores razonables<sup>35</sup>. Ni el intolerante ni el fanático pueden aspirar a ser considerados ejemplos defendibles de disenso. Videla y Menéndez, por caso, son casos excluidos de un disenso razonable por razones obvias. De todas maneras aquí conviene hacer una inflexión muy importante. En el apartado anterior hablé de cómo la “intransigencia de la roca” podía llevar al desastre y explicar el resultado trágico. Esta apreciación podría ponerme en un lugar sospechoso a los ávidos de crítica y revulsión social. No se me escapa que, en ciertos usos lingüísticos, “ser intransigente” es sinónimo de nobleza política o moral, según cuál sea el caso y el contexto. Y, en tal sentido, ser “flexible como un bambú”, podría dar como resultado una mirada negativa, del tipo “esta persona es acomodaticia y cobarde” en los grandes temas morales y políticos en los que le toca desafortunadamente intervenir. Debo entonces precisar el campo semántico. El sentido de intransigencia que me parece lleva a la tragedia en el caso de los héroes y heroínas que presenté más arriba, es el que tiene que ver con la obstinación. Es sintomático, por ejemplo, que Agamenón signifique “obstinado” y que en las referencias a Áyax que hace Sófocles se aluda a su tozudez reiterada y blindada. En este sentido, ser intransigente puede ser un valor comprensible en cierto período de la Gracia antigua, pero no es una cualidad aceptable dada nuestra madurez moral actual. En otras palabras, no es una cualidad moral necesariamente noble ni servicial al juego de lucha o disenso político.

Es perentorio, por ello, distinguir conceptualmente intransigencia como “obstinación” u “obcecación” de intransigencia como “convicción firme”. Por ejemplo, en nuestro país se

---

<sup>35</sup> Pero si no nos atrae la versión liberal, por el motivo teórico que fuere, podríamos buscar en los enfoques agonistas de Mouffe lugar para la canalización del disenso. El enemigo deja de ser tal para pasar a ser “adversario”. Justamente un rasgo de la política es disentir, generar conflictos en torno a posiciones bien definidas, y construir una hegemonía lo más inclusiva posible que se aleje del peligro de un gobierno corporativista. En cualquiera de ambos casos, y advirtiendo las cruciales diferencias entre una aproximación rawlsiana y una mouffiana, el disenso no nos arroja al mar de la tragedia. Trato en parte este tema en Lariguet, Guillermo. “¡Las normas deben ser acordadas por todos los afectados!. Una crítica a la ética del discurso”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid: 2011 b.

fundó un partido político, derivado del original partido radical, que se auto-denominó “partido intransigente”, no en el sentido de obstinación sino en el sentido de la defensa de convicciones firmes, de una severa ética de principios o convicciones.

Pero antes en el propio partido radical se había fraguado la intuición de que el disenso, exponenciado con obcecación, podía llevar a la fractura; y por esto surgió el lema célebre de “que se doble pero no se rompa”. La cualidad de *doblarse* es propia del bambú que, dada su flexibilidad, puede resistir mejor las tormentas de la vida; se dobla, pero no se rompe. Pero “doblarse” no es claudicar ante los poderosos. Como dije antes, una mirada aristotélica diría que la prudencia o *phrónesis* es una virtud estrella para lidiar con casos difíciles y acomodar valores en conflicto. De nuevo: “acomodar” y ser “acomodaticio”, pese al aire de familia compartido por los términos, no son expresiones semánticamente intercambiables. La prudencia aristotélica no es cobardía. Es la virtud de percibir formas más agudas de resolver conflictos de valores y procesar disensos sin ser desastrado por una conducta trágica.

Un prudente buscaría, por ejemplo, la manera de combinar armónicamente *firmeza en las convicciones con flexibilidad* para circunstancias impensadas o imprevisibles. Por ejemplo, supongamos que una madre de plaza de mayo dijera sobre sus hijos “los queremos de vuelta, pero vivos”. Una interpretación de su frase podría ser la siguiente: la madre contrita está planteando un imposible empírico que solo prolongará la tragedia, la reiteración del duelo y la visita infinita del espectro clamando justicia, pero también afirmando su condición de muerto y no de vivo. No soy ajeno a la comprensión de ese dolor que se convierte en marca constitutiva de una identidad no sólo moral sino también política en las madres como sujetos políticos que, al decir, los queremos de vuelta pero vivos, están trazando un horizonte exigente de justicia. La falta de lógica performativa de la frase “los queremos de vuelta pero vivos”, no impide la inteligibilidad del enunciado ni repudia, sino que refuerza, la vindicación noble de justicia y verdad.

Sea como fuere, una réplica casi inmediata para la introducción de habilidades fronéticas como la que sugiero en este artículo, podría ser que las mismas encubren un conservadurismo incombible y una confusión metodológica entre, si se me habilita el uso gadameriano, de horizontes de comprensión diferentes, el griego antiguo y el argentino reciente. Insisto sin ser machachón: la prudencia o *phrónesis* nos ayuda a lidiar de manera más sabia con conflictos duros de resolver, donde se entrecruzan expectativas individuales y colectivas diversas, a veces en tensión profunda. Pero no comporta un cheque en blanco para la derrota moral o política de las convicciones justas. Es verdad, y esto no puedo negarlo, que la prudencia así entendida es un antídoto para los cambios revolucionarios y violentos. Un modelo de prudencia aristotélica sería, por caso, la Princesa Casamassima de Henry James en oposición al trágico corazón del obrero-intelectual Hyacinth Robinson. La prudencia nos permite introducir cambios sociales importantes pero sin llegar a fracturar o disolver...no es un arma de la revolución. No tengo espacio metodológico aquí para

desplegar una teoría de las revoluciones ni tengo intuiciones firmes para contrarrestar su necesidad normativa (ni hablar de la histórica que suele ser implacable). Pero solo diré que si nos interesa conservar diversos valores sin fracturas violentas, en ese caso, *ceteris paribus*, la prudencia podría ser un correctivo para frenar la cadena de tragedias individuales y colectivas, sin por ello cejar en las convicciones firmes que consideramos deben defenderse, todas las cosas consideradas.

Por último, una aclaración importante más. El manejo personal o político de la prudencia no es idéntico a “reconciliación”. Antes que nada, admitamos que este término ha sido empleado con usos filosóficos, culturales o jurídicos muy diversos. Dado los límites de mi trabajo, no puedo permitirme una teorización sobre la semántica compleja de este término. Sólo diré que la prudencia no siempre debe conducir a ponernos a todos contentos; puede ayudarnos, en rigor, a dar prioridad a los valores que corresponde dar prioridad, por ejemplo verdad y justicia, pero a la vez puede intentar persuadir, como la diosa Peitho, a que los recalcitrantes pistráidas de nuestras sociedades, introduzcan lentamente cambios perceptuales y emocionales que les ayuden a comprender que verdad y justicia no obstruyen el camino para la cohesión social. No puede haber reconciliación alguna sin asumir las culpas y los castigos, o sin colaborar con la verdad y asumir sin simulación mental la atrocidad de nuestra naturaleza pasada.

## **5. La muerte de lo trágico: ironía y el regreso de los conflictos trágicos**

Mis últimos argumentos parecen sugerir que lo trágico, en tanto destino irrefragable y funesto, está extinto y, a lo sumo, es una valiosa pieza de reflexión estética y filosófica, pero no pasa de ser un interés museístico por el pensamiento occidental. Si es así, entonces, cabe concluir en la muerte de la tragedia, con lo cual me terminaría sumando a la fila iniciada por Steiner y continuada por Hertmans.

El progreso de diseños democráticos, la amplia batería de herramientas para enfrentar conflictos, nos ponen en un mundo en el que aun si comprendemos a los trágicos, nos pone en un sitio en el que nos sentimos confortablemente lejos de sus cavilaciones. A esto se sumaría un dato no menor de nuestros presentes. Somos, como Richard Rorty<sup>36</sup> nos dice, unos “ironistas”, tenemos la capacidad de desdramatizar y de reírnos de nuestras desgracias. En esta vena, se podría sugerir que una Antígona contemporánea, o mejor dicho “extemporánea”, podría acercarse a su cueva a morir, rajándose un pedo y no lloriqueando, como ha comentado Hertmans al analizar, en el último capítulo de su obra *El silencio de la tragedia*, y que justamente cierra con ese mismo título de la obra, el libro de Simon Crichtley.

A la ironía, como actitud epistémica y vital, me permitiría agregar otro aspecto. Vivimos en Occidente una primavera de las democracias y de los derechos humanos. Es

---

<sup>36</sup> *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996.

verdad que hay una nutrida agenda pendiente: se necesita mayor inclusión social, más transparencia gubernamental, justicia en los salarios, una justicia internacional imparcial y cosmopolita y un largo etcétera. Y aunque vivamos con urgencia o desesperación estas demandas, no percibimos la lentitud en su solución como el acercamiento de la tragedia a nuestras vidas. Esto no quita un ápice verdad a la constatación de que puede haber serios conflictos entre valores o derechos que pertenecen a un régimen democrático. Pero contamos con herramientas para abordarlos. No voy a negar, sin embargo, y aquí llegaría mi distancia teórica con autores como Steiner o Hertmans, que puedan darse conflictos trágicos, es decir, conflictos recubiertos con los rasgos sobresalientes que di en este trabajo. Por ejemplo, hay constitucionalistas como Skridge y Levinson<sup>37</sup> o iusfilósofos como Zucca<sup>38</sup> y yo mismo junto a otros filósofos,<sup>39</sup> que hemos puesto foco en conflictos en nuestros presentes que, efectivamente, podrían ser considerados trágicos, pese a nuestros progresos y a nuestra más o menos efectiva o (in)efectiva ironía. En el ámbito de la bioética, también objeto de regulación jurídica, en ocasiones constitucional, y motivo de debate y desacuerdo político, podemos ver las huellas de conflictos genuinamente trágicos. Sin embargo, ellos no son nuestro cielo total. Son casos bien delimitados y que pese al triste resultado a que puedan llevar, no nos dejan inermes. Como especie evolutiva, intentamos aprender del pasado, para evitar sus dolores y proyectar un futuro en que al menos “esos” conflictos trágicos ya no se presenten y nos aterricen como a los antiguos espectadores griegos.

## **Bibliografía**

Alford, Fred. *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale: Yale University Press, 1992.

Barberis, Mauro. *La heterogeneidad del bien. Tres ensayos sobre pluralismo ético*. México: Fontamara, 2007.

Bhagavad Gita. (El canto del señor”, Traducción y notas de Luis Benítez, Buenos Aires, Ediciones Lea. 2013.

Frankfurt, Harry. G. *La importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires: Katz editores, 2006.

Greenspan, Patricia. *Practical guilt: moral dilemmas, emotions, and social norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

---

<sup>37</sup> Levinson, Sanford y Eskridge, William. *Constitutional Stupidities, Constitutional Tragedies*, New York: New York University Press, 1998.

<sup>38</sup> Zucca, Lorenzo. *Constitutional Dilemmas. Conflicts of rights in Europe and USA*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>39</sup> Zucca, Lorenzo, Lariguat, Guillermo, Álvarez, Silvina y Martínez, David. *Dilemas constitucionales. Un debate sobre sus aspectos morales, políticos y jurídicos*. Madrid: Marcial Pons, Madrid, 2011.

- Hampshire, Stuart. *Justice is Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Hertmans, Stefan. *El silencio de la tragedia*. Madrid: Editorial Pre-Textos, 2009.
- Hilb, Claudia. “Cómo fundar una comunidad después del crimen: Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.
- Holbo, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”, *American Philosophical Quarterly*, 2002.
- Lariguet, Guillermo. “Estrategias filosóficas para enfrentar conflictos trágicos”. *Cuadernos de Ética y Filosofía Política*. Lima. 2014.
- Lariguet, Guillermo. “La ética frente a los dilemas trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”, Madrid, *A Parte Rei*, 2009a.
- Lariguet, Guillermo: “The Concept of Tragic Conflict: Between Challenge and Hope”, en Sedmak, Neumaier, Schweiger y Hamilton Editores, *Facing Tragedies, Vol. 1*. Springer-Verlag, Wien, 2009b.
- Lariguet, Guillermo. “Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta”, en *Verdad, Lenguaje y Acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, Diana López, Juan Carlos Alby, María Sol Yuan, Editores, UNL, Santa Fe. 2014.
- Lariguet, Guillermo. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima-Bogotá: Palestra-Temis, 2008.
- Lariguet, Guillermo. *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Madrid-México: Plaza y Valdés, 2011a.
- Lariguet, Guillermo. “¡Las normas deben ser acordadas por todos los afectados!. Una crítica a la ética del discurso”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid: 2011 b.
- Levinson, Sanford y Eskridge, William. *Constitutional Stupidities, Constitutional Tragedies*, New York: New York University Press, 1998.
- McConnell, Terrance. “Moral Dilemmas”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>
- Musitano, Adriana. En *Poéticas de lo Cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*. Córdoba: Comunicarte, 2011.
- Nino, Carlos. *Juicio al mal absoluto*, Barcelona: Ariel, 2006.

- Nussbaum, Martha. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado libros, 2006
- Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 2001.
- Orsi, Rocío. *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*. Madrid-México, Plaza y Valdés, 2007.
- Pan, Jorge, Bardazano, Gianella y Camaño Viera, Diego. “Inconstitucionalidad de los indultos por crímenes de lesa humanidad. Comentarios al fallo Santiago Riveros”, en *Anuario de Derechos Humanos*, N°. 4, Universidad de Chile, 2008.
- Rinesi, Eduardo. *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2003.
- Rocco, Chrisopher. *Tragedia e Ilustración*. Chile: Andrés Bello Editor, 2000
- Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Steiner, George. *La muerte de la tragedia*. México: FCE, 2012.
- Tatián, Diego. “¿Fundar una comunidad después del crimen? Anotaciones a un texto de Claudia Hilb”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.
- Trueba Atienza, Carmen. *Ética y Tragedia en Aristóteles*. México: Anthropos, 2004.
- Veitch, Scott. *Law and the Politics of Reconciliation*, England and Burlington: Aldershot, 2007.
- Vernant, Jean-Pierre y Vidal-Naquet, Pierre. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Tomos I y II, Madrid: Taurus, 1987 y 1989, respectivamente.
- Williams, Bernard. “Conflicto de valores”, en *La fortuna moral*, México: UNAM, 1993
- Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- Zavala Guillén, Ana Laura. “Que mi cuerpo no sea usado en contra mis victimarios: el caso Vázquez Ferrá y los límites a la búsqueda de Verdad y Justicia”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid, 2009.
- Zucca, Lorenzo. *Constitutional Dilemmas. Conflicts of rights in Europe and USA*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Zucca, Lorenzo, Lariguet, Guillermo, Álvarez, Silvina y Martínez, David. *Dilemas constitucionales. Un debate sobre sus aspectos morales, políticos y jurídicos*. Madrid: Marcial Pons, Madrid, 2011.