

## Tragedia y Carácter Moral

### Comentarios a *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles* de Rocío Orsi

Guillermo Lariguet\*

Recibido: 14/7/14  
Revisiones: 06/10/14  
Aceptado: 20/10/14

**Resumen:** Tomando como hilo de Ariadna el libro de Rocío Orsi, *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*, en este trabajo me propongo una reflexión filosófica sobre cómo el carácter moral de un agente es afectado por una lectura trágica del mundo. Una tesis central del libro de Orsi afirma el valor conceptual que los textos trágicos de Sófocles tienen para los filósofos no solo del pasado sino del presente. Por este motivo, reconstruyo algunos de los rasgos conceptuales de las tragedias y conflictos trágicos. Discuto algunas formas que Orsi pone en marcha para encarar el análisis de las tragedias. A continuación, muestro qué solución intenta darle una ética aristotélica de la prudencia. Expongo algunos problemas teóricos que esta propuesta filosófica puede tener. En contra de Steiner y Hertmans, y a favor de la profundidad del

\* Investigador de Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Con mínima posterioridad a la aceptación de este trabajo para su publicación, la filósofa Rocío Orsi, de cuyo texto me ocupé en el presente trabajo, falleció en Madrid a los 38 años de edad. Rocío era una filósofa profunda y seria y de gran sensibilidad moral. Una preocupación central de su vida como tal estaba dada por la “fragilidad del bien”. Muy tempranamente corroboró con su dolorosa muerte esta inevitable fragilidad. Rocío: ahora estás en el aire, en el cielo, en el agua y en la tierra. Lamentablemente, te honro tardíamente con este artículo, pero espero continuar con tus preocupaciones filosóficas y ser, en lo posible, una persona buena y sensible como vos.

libro de Orsi, niego que el género literario de lo trágico esté muerto. También cuestiono que el análisis filosófico de la categoría conceptual “conflicto trágico” carezca de valor en el presente.

**Palabras clave:** tragedia, intransigencia, flexibilidad, conflictos de valores, prudencia.

**Abstract:** On the thread of Ariadne driver Rocío Orsi’s book, *The Knowledge of error. Philosophy and Tragedy in Sophocles*, in this paper I propose a philosophical reflection about the moral character of an agent when is affected by a tragic reading of the world. A central thesis of the book written by Orsi says that the tragic texts of Sophocles have a conceptual value to philosophers not only of the past but of the present. Therefore, I intend to rebuild some of the conceptual features of the tragedies and tragic conflicts. I discuss some ways in which the work of Orsi starts to address the analysis of the tragedies. Then, I try to show what solution tries to give an Aristotelian ethics of prudence. I discuss some theoretical problems that this proposal may have in philosophical domain. Contrary to Steiner and Hertmans, and in favor of the depth of the book written by Orsi, I deny that the literary genre of tragedy is dead. I also question the philosophical idea according to which conceptual category “tragic conflict” has no value in the present.

**Key words:** tragedy, intransigence, flexibility, value conflict, prudence.

## I. Introducción<sup>1</sup>

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>2</sup>, me encontré de pronto con el libro de la filósofa española Rocío Orsi, *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*<sup>3</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.

Se podría señalar que la tragedia no es solo 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<sup>4</sup> e

<sup>1</sup> Agradezco, en primer término, a Luciana Samamé por su sagaz intervención para mejorar este trabajo. En segundo lugar, a Adriana Musitano por su atenta lectura a un manuscrito anterior a esta versión. Este trabajo era más extenso pero, por razones metodológicas plausibles que me hizo ver René González de la Vega, fue dividido en dos trabajos relativamente independientes: el otro se titula “Tragedia y Política. Desde la Antígona de Sófocles a la Antígona Furiosa de Gambaro”. Asimismo, debo dejar constancia de que he sido muy beneficiado por las objeciones profundamente inteligentes de Juan Cruz Parceró, Gustavo Ortiz Millán y otras muy sustantivas —y no solo metodológicas— de René González de la Vega en el Seminario “Argumentación Jurídica y Ética” del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Los comentarios críticos del árbitro anónimo de *Discusiones* han sido también de innegable utilidad. Finalmente, mi agradecimiento al Dr. Bouvier que me permitió una nota muy personal sobre Rocío Orsi antes del desarrollo de mi artículo.

<sup>2</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, 2011.

<sup>3</sup> Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles* Madrid-México, Plaza y Valdés, 2008.

<sup>4</sup> Véase Williams, R., *Modern Tragedy*, Broadview Press, 2006. Un rasgo de las tragedias clásicas (v. g. Grecia Antigua) es que están centradas en hombres

incluso en la contemporaneidad, sino que también es punto de arranque de la tematización filosófica. Más aún: no solo punto de arranque sino que engloba dentro de los textos literarios, propios de la tradición trágica, problemas filosóficos importantes. Es por este motivo que una tesis importante del libro de Rocío Orsi, tesis que comparto, es que las tragedias de Sófocles, objeto de su elucidación teórica, deberían ser incorporadas en forma “consciente” al *canon filosófico* y no quedar confinadas solo al literario.

Para la tematización propiamente filosófica que me propongo, me valdré principalmente de la obra citada de Rocío Orsi para exponer algunas cuestiones que demandan una claridad en el orden de ciertos conceptos que atraviesan el campo de la ética. Antes de explicitar cuáles son estos conceptos voy a afinar el objeto de mi tematización y reflexiones. En la obra citada, Rocío Orsi parece poner de manifiesto que en las tragedias los héroes o las heroínas tienen un rasgo de carácter preponderante, a saber, su “intransigencia”. Los personajes trágicos llevan sus conductas hasta las últimas consecuencias; consecuencias que conllevan destrucción, muerte, sacrificio inmensurable, aniquilación. En la lectura de Orsi, esta intransigencia explicaría, en cierta medida, la mala estrella y el *unhappy ending* de las tragedias. A esta imagen de hombres intransigentes se le podría contraponer otra forma de concebir el carácter moral, una forma que intentaría si no eliminar, al menos, 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 *phrónesis*, la cual, como la plomada de Lesbos, explica que el carácter del agente moral sea flexible, se ajuste o adapte a circunstancias imprevistas y difíciles<sup>5</sup>. Deponemos, pues, lo que

nobles y héroes, mientras que en las modernas los protagonistas son hombres, en principio, ordinarios.

<sup>5</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 *ente* que se hace cargo de las decisiones que toma, decisiones adoptadas en forma cons-

metafóricamente podríamos denominar la intransigencia de la roca y nos dejamos acariciar por la flexibilidad del bambú.

La caracterización a la que acabo de referir incumbe a una forma de reconstruir el carácter moral del agente (enfaticando en su intransigencia o en su flexibilidad). La obra de Rocío Orsi también se plantea el rol de las tragedias como vehículo de presentación de formas complejas de *disenso político*; tema que por razones metodológicas de delimitación conceptual trataré en otro texto independiente.

El organigrama de este trabajo será el siguiente. En primer lugar, en la sección 2, delinearé algunos de los rasgos sobresalientes de cómo el plano moral es perfilado 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 continuación, en la sección 3, manifiesto el tipo de problemas centrales que levanta la tragedia para la moralidad. Es menester aclarar, sin embargo, dos cuestiones metodológicas. La primera es que mis referencias asignarán privilegio epistémico<sup>6</sup> a las tragedias clásicas. La segunda cuestión es del siguiente talante: aunque la distinción entre moralidad y política es un fenómeno moderno, 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>7</sup>. En vena semejante, pero con la *metáfora del silencio*, Stefan

ciente 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.

<sup>6</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.

<sup>7</sup> Steiner, G., *La muerte de la tragedia*, México, FCE, 2012.

Hertmans<sup>8</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 4 voy a plantear que sus tesis son doblemente controversiales. En primer lugar, porque aunque el “género literario” de las tragedias no tiene la fuerza intensa de la Grecia antigua o de la modernidad, siguen produciéndose obras trágicas en la contemporaneidad. Segundo, porque, con independencia del género literario, los conflictos trágicos todavía son una categoría de análisis conceptual potencial o concretamente aplicable a nuestro presente inmediato. En otras palabras, las afirmaciones de Steiner y Hertmanns no eliminan *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.

## II. 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*), y de 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 esta 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: “¡cumple con tu obligación!”, lo cual suponía despejar las incógnitas morales y enfrentarse a la

<sup>8</sup> Hertmans, S., *El silencio de la tragedia*, Madrid, Editorial Pre-Textos, 2009.

propia familia<sup>9</sup>. Uno podría pensar, así, que las tradiciones sufies 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.

Aquí no será necesario repasar de manera pormenorizada todos los rasgos estéticos, psicoanalíticos y filosóficos que suscitan las tragedias. La literatura relevante es vasta a este respecto y suficientemente bien conocida por la *intelligentsia*.

Como indica el título de mi trabajo, y como puntalicé en la introducción, los personajes trágicos manifiestan una persistente intransigencia, una dureza que podemos predicar de las rocas. Es en esta misma constitución de carácter que se cuecen, en parte, los resultados funestos que acarrearán las tragedias.

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

<sup>9</sup> En el Bhagavad Gita (“El Canto del Señor”), pieza que forma parte del *Mahabaratha*, 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; págs. 14 y 25. Por supuesto, la sentencia conminatoria “¡cumple con tu obligación!” no dice todavía si hay criterios independientes de lo que somos para determinar “cuál” es la obligación a seguir. Pero la respuesta de Krishna es que tal criterio sí existe y un hombre iluminado puede identificarlo. Esto le da sentido al aprendizaje espiritual que emprenderá Arjuna. Para un análisis diverso sobre el diálogo Arjuna-Krishna, y destacando la flexibilidad y sabiduría del razonamiento del héroe, véase Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England, 2013.

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 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 suelen denominar —de manera algo incauta a veces— una contradicción deóntica<sup>10</sup>: no es posible hacer A y B, dado que ambas opciones son mutuamente excluyentes e incompatibles<sup>11</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 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, entonces podemos estar ante las puertas de un conflicto trágico como el que comentaré más abajo con la historia de Áyax, de Sófocles.

<sup>10</sup> Digo de manera “algo incauta” porque una discusión filosófica previa es si conflictos internos en un agente moral se pueden reconstruir en forma inteligible simplemente como “contradicciones deónticas”. Un tratamiento de tales conflictos en términos de “deseos en pugna” exige una mirada conceptualmente más compleja que debe incluir una respuesta al escepticismo de que los deseos se traten en términos de contradicciones de tipo lógico.

<sup>11</sup> Véase Holbo, J., “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”, *American Philosophical Quarterly*, 2002; o también McConnell, T., “Moral Dilemmas”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>.



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) entendida como prudencia o *phrónesis* útil para conducir no solo la vida personal o privada sino también los destinos políticos de la polis en tiempos de paz o de guerra con los persas. Esta superposición de distintos tipos de valores puede dar como resultado otro rasgo comúnmente identificable en las tragedias: la ambigüedad moral que sobre todo experimentan los espectadores de las tragedias<sup>12</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. 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>13</sup>. Mientras que Apolo puede insuflar coraje a Orestes para que venga en la persona de su madre Clitemnestra el crimen perpetrado por esta 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, situémonos ahora en una *mirada contemporánea* de los conflictos trágicos que puede experimentar

<sup>12</sup> Véase Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993, donde aparece tratado este aspecto.

<sup>13</sup> Puede verse Barberis, M., *La heterogeneidad del bien. Tres ensayos sobre pluralismo ético*, México, Fontamara, 2007.

un agente moral. Por ejemplo, pensemos en la *Decisión de Sofía* de Styron<sup>14</sup>. En este último caso, en la respuesta que finalmente el agente moral da a un conflicto trágico se puede hacer patente 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>15</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, desde la antigüedad hasta el presente, parecen transmitir el patetismo de un pesimismo sobre la hechura del mundo. Según este pesimismo, el mundo es una masa de hechos que no se nos aparecen siempre en forma apta para la digestión racional. Más aún: el mundo es una argamasa confusa de precariedad, inestabilidad e imprevisión de lo que 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>16</sup>. De modo que si el

<sup>14</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>15</sup> Sobre esto hay una amplia literatura; para la filosofía moral es un clásico el tratamiento de Williams, B., “Conflicto de valores”, en *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993; también Greenspan, P., *Practical guilt: moral dilemmas, emotions, and social norms*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Nussbaum, M., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado libros, 2006; Alford, F., *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale, Yale University Press, 1992.

<sup>16</sup> Véase, por caso, Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2001.

sujeto antiguo se cree pleno para florecer<sup>17</sup>, ese rumbo, y esa noción problemática que a falta de mejor nombre llamamos “identidad” moral, puede ser trastocada o sacudida de manera imprevista o brusca y con posibles repercusiones radicales. 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 de males, 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 el ordenamiento jurídico de la polis tendiente a ofrecer condiciones de vida aceptables. 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 le añadimos el dato de un carácter moral intransigente, el resultado de la tragedia no puede ser otro que un ominoso hecho de dolor, sacrificio inmensurable, muerte y pesar para los que quedan. Esta es una de las tesis fuertes del libro de Rocío Orsi. Su tesis entraña un riesgo. El mismo se vincula con la reconstrucción filosófica que ella propicia. Desde un punto de vista meta-filosófico me atrevería a decir que su lectura de las tragedias en términos de un carácter intransigente de los personajes parece pecar de *anacronismo*. Este es un rasgo presente en muchos trabajos de análisis conceptual que cuidan con escrúpulo la presentación de

<sup>17</sup> La palabra moderna deja de ser “pleno” para pasar a ser “autónomo”. Este pasaje de “pleno” a “autónomo” no nos ahorra una discusión filosófica profunda sobre concepciones de una vida buena. La tendencia a concentrar el análisis conceptual en la idea de autonomía de planes de vida no elimina una discusión sobre si hay unos fines mejores que otros, más razonables que otros y formas perversas de vivir que deberían ser desalentadas.

conceptos precisos. Empero, descuidan el rasgo histórico desde el cual analizamos conceptos. La noción de “intransigencia” es una especie de lectura *contemporánea* de una cosmovisión antigua: en este caso la griega. Ser intransigentes en el mundo griego no podría interpretarse *per se*, como un vicio moral que cause desgracias. Una versión sensible hacia los griegos antiguos podría percibir un rasgo de nobleza en los personajes trágicos; rasgo que es sobrepasado por acontecimientos externos que el agente no pudo controlar o conocer adecuadamente. En todo caso, la intransigencia no es un “vicio”, todo lo contrario, es una virtud si mediante este rasgo global de carácter se vislumbra una convicción firme que un agente moral debe instanciar *a como dé lugar*. Esta última afirmación no quitaría verdad a la intuición de que hay aspectos virtuosos o nobles de un agente que pueden, en conjunción con aspectos del mundo que le son independientes, llevar al desastre. Pero si así, parece que somos cautivos de una contradicción lógica: la virtud puede tanto conducir como no conducir al desastre. La impresión de contradicción es falsa. Luego deberemos ocuparnos de la expresión “a como dé lugar” para ver si ella sustenta una concepción estricta de lo que cuenta como “virtud” *todas las cosas consideradas*.

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

Para tener una visión más precisa del espíritu del libro de Rocío Orsi, veamos de manera 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, objeto de la pesquisa de Rocío Orsi, el tercero a Esquilo y el cuarto a Eurípides. Los dos primeros son, como acabo de señalar, ejemplos del libro de Orsi, los otros dos los agregó yo para tener un cuadro más rico sobre las tragedias.

### III.1. Áyax y un estricto código de 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, decide suicidarse, a pesar de la estrategia discursiva a la que su mujer Tecmesa recurre para intentar 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 ha logrado convencerse del discurso de Tecmesa, pero donde su propósito intransigente es suicidarse antes de quedar deshonorado. 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.

### III.2. Antígona y el valor estricto de honrar los familiares muertos

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. Este muere y ante el grave hecho de que quede insepulto, Antígona decide enterrarlo. Sin embargo, su tío Creonte, sucesor al 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>18</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 y 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. Solo le quedará una cruel soledad, la peor soledad de los poderosos.

### **III.3. Agamenón y los deberes del 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 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.

### **III.4. Medea y el valor estricto del matrimonio monogámico**

La atractiva hechicera Medea, una extranjera frente a los griegos, ayudará a su futuro marido Jasón a hacerse con el vellocino de oro. Medea no trepidará en ayudarlo, incluso si esto supone traicionar su propia familia en 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

<sup>18</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 philía, para la ostentación y ejercicio de su poder actual.

la obtención del poder. Si quiere ser rey debe unirse a Glauca. Esta unión presupondrá que Medea sea desplazada. Frente a esto, la furia asesina se apodera de ella. No hay nada en su sangre turbulenta que pueda evitar matar a Jasón y a 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 por Medea con sangre y dolor.

En los cuatro ejemplos que acabo de reseñar se hace patente parte del corazón del problema sobre el que quiere llamarnos la atención el libro de Orsi. Según la filósofa española, aquí se hacen manifiestas unas convicciones intransigentes sobre unos principios; principios cuya consecución puede 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 *en la contemporaneidad* 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 superficialidad intelectual. No se trata de demeritar la ética de las convicciones o de los principios y de acentuar, por contrapartida, una ética de las consecuencias. Esta *mirada moderna o contemporánea* sería una forma de *anacronismo* (o retroproyección) 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, las conductas del mundo trágico griego antiguo podrían mostrar un respeto coherente a principios o valores reputados de gran nobleza moral, política o religiosa. Pero tampoco, por oposición a lo que llamé metafóricamente en algún pasaje de este texto 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. El planteo de Aristóteles no está completamente divorciado de ciertas ideas platónicas. Platón sostendría que preservar un adecuado equilibrio 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. En efecto, en el análisis de los *topoi* morales subyacentes a las tragedias, Aristóteles<sup>19</sup> hacia hincapié 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 y solitario 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 él. 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 causará en ambos personajes 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

---

<sup>19</sup> Véase Trueba Atienza, C., *Ética y Tragedia en Aristóteles*, México, Anthropos, 2004.



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, este 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. Pero cuidado: esta flexibilidad no es igual a claudicación moral. Aristóteles pensaba que un carácter genuinamente virtuoso era aquel que se concretaba en un hombre prudente o *phrónimos*. 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 el caso 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 lo pone en 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—<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Estoy ahora hablando de Príamo que, pese a perder sus hijos y a Troya, mantiene una nobleza de carácter “contra viento y marea”.

Según lo que acabo de plantear, en la misma ética antigua hay una oferta de *farmacopea filosófica* para lidiar con los desafíos de las tragedias. La intuición subyacente a la farmacopea es que el ético no puede retirar su ayuda cuando más se lo necesita. Se requiere *su guía acerca de cómo actuar e incluso de cómo sentir*. Y esto aplica especialmente en el momento en que alguien se enfrenta a casos trágicos. También se esperan sus sugerencias de cómo obrar para evitar caerse o causarse encerronas futuras que pongan a los sujetos en aprietos trágicos. La ética, desde este punto de vista, no es solo satisfactoria por dar buenas explicaciones filosóficas de los rasgos conceptuales que hacen a un caso o conflicto trágico ser lo que es. También, parece, deseamos que el ético nos ayude a resolver problemas sustantivos. Desde esta última perspectiva, cobra sentido la ética de los prudentes de Aristóteles. Sin embargo, a pie juntillas, es preciso señalar algunos problemas teóricos que son dejados a un lado en el tratamiento suministrado por el libro de Orsi. El problema fundamental se conecta con un escepticismo básico: ¿qué nos hace pensar que un carácter fronético está en condiciones de evitar conflictos trágicos? Y si no puede evitarlos, ¿qué garantía tenemos de que, acaecido el episodio trágico, el agente fronético sabrá qué hacer de manera correcta o tendrá los sentimientos —normativamente— adecuados<sup>21</sup>? Las preguntas no sugieren un escepticismo mal formulado. De hecho, en la caracterización usual de “phrónimos” u “hombre prudente” se aloja un problema de circularidad definicional. El prudente, por definición, hace lo correcto. Pero esto suena a lo que los ingleses llaman “truísmo” o a lo que los lógicos denominan la “petición de principio”. La circularidad parece ineludible. Pregunta: ¿quién es prudente? Respuesta: el que obra en forma prudente. Pregunta: ¿quién obra en forma prudente? Respuesta: el que es prudente. Quizás esta circularidad a veces sea ineludible, pero la cuestión es si la misma encarna un circuito virtuoso o uno vicioso. Si esta definición de prudente es la “garantía epistémica” de que el prudente no se auto-generará conflictos trágicos o que, si el mundo se

---

<sup>21</sup> Véase Greenspan, P., *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*, Oxford, Oxford University Press, 1995, págs. 11-18, 188-210.

los ofrece, él saldrá bien librado, entonces estamos ante una afirmación muy débil. Nos faltan ahora argumentos filosóficos más convincentes. Supongamos que el aristotélico, meditando ante estas preguntas, expande su definición y nos dice que alguien es prudente si:

- i) no se genera a sí mismo conflictos trágicos; o bien que
- ii) si el mundo le ofrece conflictos trágicos puede: a) escapar entre los cuernos; b) o bien, decantarse por el mal menor; c) o bien, sentir pesar por no tener más remedio que salir de la situación trágica con las manos sucias.

La hipótesis i) no es incontestable. Gustavo Ortiz Millán me ha argumentado en una discusión que mantuvimos a este respecto lo siguiente: “prudente” es casi todo el mundo cuando adopta decisiones cuidadosas a diario. Este comentario de Gustavo, empero, me parece que corre el riesgo de trivializar el concepto filosófico de “prudencia” o “prudente”. Aristóteles ponía una vara muy alta de evaluación del carácter moral; la prudencia no es un rasgo necesariamente común; es un aspecto del carácter que se consigue con un hábito y un entrenamiento emocional consciente, reflexivo y exigente. La vulgarización de la prudencia a la que conduce la afirmación de Gustavo está a una cierta distancia del concepto filosófico. Además, si de psicología “folk” se trata, diría que la aseveración de Gustavo no es tan cierta. En general, muchas veces no nos comportamos de manera prudente. Por ejemplo, es muy frecuente ver que los académicos sigan vidas esquizofrénicas: sus vidas personales son pobres, inestables emocionalmente, a la par que sus trabajos intelectuales parecen descollantes. Aristóteles no diría que aquí hay prudencia: su hipótesis normativa es fuerte en el sentido de que el prudente revela una unidad de carácter, una integración armónica de todos los aspectos valiosos de la vida (el académico es solo uno de estos aspectos<sup>22</sup>). Otro escepticismo con i)

<sup>22</sup> Por supuesto que una discusión contemporánea es si la prudencia se alinea con nuestra psicología ordinaria. Ciertos experimentos podrían mostrar que la unidad de carácter, o la unidad de las virtudes, no se cumple necesariamente. Un virtuoso en matemática, por ejemplo, podría robar de los supermercados mercadería en forma frecuente. A este argumento se lo conoce como la falta de estabilidad “inter-situacional” de las virtudes. Aunque el

surge de un argumento adicional de Gustavo: ser prudente no elimina que el propio agente no pueda desplegar un curso causal que al final del recorrido le presente un dilema. Por ejemplo, Guillermo —un *presunto* ejemplo de *phrónesis*— le promete a dos muy buenos amigos, Esteban y Hugo, que los va ayudar cuando ellos estén en una necesidad apremiante. Supongamos que en cierto estado del mundo, Esteban y Hugo están igualmente necesitados en el sentido de un grave apremio, por ejemplo, económico. ¿Cómo haría Guillermo para ayudarlos? El caso podría volverse crecientemente más fino. Por ejemplo, Guillermo podría tener muchísimo dinero, con lo cual su promesa no estaría en riesgo. O, por caso, Esteban y Hugo no tienen el mismo tipo de necesidad apremiante y Guillermo podría ordenar su promesa en una secuencia temporal que le permitiera ayudar a ambos, sin que ninguno de los amigos sufriera menoscabo alguno. Sin embargo, esta fineza del caso nos pone lejos de la intuición de Gustavo, por eso voy a dejarla a un lado. Lo que Gustavo desea es que le concedamos el beneficio de una duda genuina: ser prudente no garantiza, como se dice en i) que este carácter nos vaya a evitar conflictos trágicos o dilemas. Si la intuición de Gustavo es provechosa, entonces este dato nos indica que el mundo puede a veces ponernos en aprietos trágicos no importa cuánta prudencia instanciemos. Con todo, no estoy del todo seguro de la “necesidad analítica” de este argumento. Es posible que, pese a la maniobra definitoria-circular de prudente, sea cierto lo que señala Gustavo. Sin embargo, también podría ser cierto que su ejemplo no termine en un dilema trágico. Guillermo podría desplegar una investigación racional (diría Dewey), un proceso heurístico en el que pudiera jerarquizar las necesidades de sus amigos, o buscar apoyo complementario en otros amigos, o tratar de cumplir con ambos amigos en una secuencia temporal determinada, etc. En

argumento suele empezar con evidencias empíricas obtenidas de experimentos psicológicos, su incidencia es conceptual: nos apura a desechar el concepto fuerte de virtud, entendido como unidad estable (a lo largo de diversas situaciones) de las virtudes, por un concepto más débil —próximo a nuestras evidencias psicológicas— donde un agente tiene un *parcelamiento* de su vida virtuosa, como ocurre con mi ejemplo de (algunos) académicos.

cualquier caso, esta posibilidad que planteo, no quita verdad a los desafíos escépticos que podemos plantear a ii) en sus tres variantes. Comencemos por la tesis más fuerte que es la a): escapar entre los cuernos. Supongamos, como Peter Geach nos pide, el caso en que San Atanasio es perseguido por unos esbirros que buscan matarlo. En su fuga por un río, el santo (un equivalente al prudente) es interceptado por sus perseguidores. Desde su bote estos preguntan al santo: “¿no habéis visto al santo que buscamos?” Respuesta de Atanasio: “el santo que buscáis no anda muy lejos”.

Geach diría que Atanasio escapó entre los cuernos de (no mentir y salvar la propia vida). Una mente poco dócil, empero, podría quedarse inquieta pensando, por ejemplo, que aunque Atanasio no mintió dijo una “verdad engañosa”, con lo cual, más que escapar entre los cuernos, su decisión se podría reconstruir bajo los términos de b): decantarse por el mal menor. Para salvar su vida no mintió, no lesionó de manera obvia un deber moral de decir siempre la verdad, pero tampoco dijo una verdad pura: más bien, enunció una verdad engañosa. Esta derivación de a) a b) nos conduce al tema del mal menor al que me voy a referir con cierta dependencia todavía de a): o sea, escape entre los cuernos. Volvamos pues al caso de Antígona. ¿En qué variante del mundo podría —y por tanto debería— Antígona ubicarse para evitar la tragedia? Si no entierra a Polinices viola sus deberes religioso-morales. Si lo entierra viola sus deberes jurídicos o algo por el estilo. No parece haber escape entre los cuernos. Formular tal posibilidad podría equivaler a tomar en broma lo trágico y, por definición, lo trágico no es lo cómico y hacer una distorsión de lo trágico planteando un escape entre los cuernos, ¿no convertiría a la tragedia en “farsa”?

Pero si no hay escape, ¿hay posibilidades de que Antígona articule el “mal menor” formulado en b)? Hablar de mal “menor” supone la posibilidad de comparar y graduar un elenco de males. Antes que nada, repárese en que aun si fuera factible hablar con sentido de mal menor, al menos en esta clase de casos, estaríamos hablando de mal al fin. Y esto todavía no nos saca de la tragedia, solo la aminora. Pero el punto ahora es si en casos como este se pueden comparar los males. La

respuesta no es obvia ni concluyente. Desde Carnéades en adelante, pasando por la tabla de la Medusa retratada por Gericault, hasta el caso de Fuller de los exploradores de caverna, los éticos no mantienen acuerdo. La posibilidad de decir que un mal menor presupone una suerte de “trade off” entre alternativas conflictivas choca con convicciones *deontologistas* del valor moral. Con arreglo a las mismas la vida de unos no es intercambiable con la de otros, con lo cual, la paleta que permite graduar males es una distorsión de verdades conceptuales sobre la naturaleza de los valores morales<sup>23</sup>. Si todo esto es cierto, entonces las dudas de Gustavo cobran más relieve y la apuesta a la *phrónesis* no es la panacea. No estoy negando, empero, que la *phrónesis* no pudiera ser una forma *fiabilista* susceptible de *articulación racional* que nos determine, a modo de *know-how*, cuándo en un caso estamos ante un mal menor. Solo digo que las dudas de Gustavo merecen nuestro crédito y, entonces, debemos seguir indagando racionalmente en el grado de alcance de la *phrónesis* como tal.

Nos queda, finalmente, c). Volvamos a Antígona: ¿qué implicaría para ella la prudencia en términos de “deberes de sentir”? Una respuesta podría ser: Antígona debe sentir “pesar”. De este modo, aunque Antígona privilegie por convicción (intransigencia no parece un buen término aquí) el entierro de Polinices, ¿demandaríamos encima que sienta pesar por no tener más remedio que violar o sacrificar deberes jurídicos<sup>24</sup>? Como el árbitro de este papel señala correctamente, ¿por

<sup>23</sup> Todo esto funciona, *ceteris paribus*, bajo la presuposición conceptual de que las vidas son bienes que portan un valor sagrado. Esto implica que una vida *no es commensurable* con otra. Desde luego, este argumento se complica considerablemente si adoptamos alguna variante *utilitarista* que asigne magnitudes que permitan commensurar o “to trade off”, “intercambiar”, magnitudes de valor en función de que uno de los valores maximice un valor más general.

<sup>24</sup> Con independencia de Antígona, la estrategia que espera que un agente sienta pesar forma parte de una consideración de psicología normativa conforme la cual tal sentimiento de pesar o angustia revela un núcleo intacto de virtud moral en el agente. La angustia no solo se predicaría como parte de un tortuoso proceso decisorio. Sentir angustia *después* de la decisión podría sugerir, a veces, que el agente muestra una *lealtad indirecta* por la alternati-

qué no pensar que la prudencia no está solo pensada para ayudarnos a escapar —con éxito— de los dilemas trágicos sino también a llevar con entereza —y sin remordimientos— las decisiones dolorosas que tomamos en el marco de tales conflictos?

Una pregunta diferente de la anterior sería la siguiente: ¿Diríamos que Antígona es imprudente por enterrar a Polinices? ¿Hasta qué punto su prudencia no podría ser más que un aspecto del propio dilema? Por ejemplo, Juan Antonio Cruz Parceró me ha preguntado si el prudente o los valores del prudente no podrían ser parte del problema en el sentido específico de ser uno de los cuernos del dilema. Tengamos en cuenta, para entender a Parceró, que la prudencia es una suerte de meta-virtud que ejemplifica la suma unitaria y armónica de todas las virtudes. Desde este punto de vista, “ser prudente” es sinónimo de ser “virtuoso”. Puestas así las cosas, si, por ejemplo, la convicción de Antígona se vincula con una virtud sensible al valor moral que tiene cumplir el rito funerario de Polinices, entonces, esta virtud, no aporta una solución al conflicto trágico *todas las cosas consideradas*. Considerar todas las cosas implica la demanda filosófica de contemplar *los dos lados* del conflicto: no solo el de Antígona sino también el lado que simboliza Creonte. Vale la inversa. Si prudencia y carácter virtuoso son sinónimos, ¿cómo examinar este caso? ¿Deberíamos por ejemplo descartar rasgos de virtud en Antígona? Si la respuesta a esta pregunta fuera afirmativa, entonces Antígona no contaría como prudente. Hay algo de problemático en este modo de abordar las cosas. La prudencia no es cobardía: es convicción llevada adelante y esto es así con Antígona. Pero también es flexibilidad como lo indica la metáfora de

va que *tuvo* que dejar a un lado. La idea intuitiva general es que la virtud permite mantener, *a la vez*, dos intuiciones poderosas: por una parte que el fenómeno de los dilemas no es un capricho ininteligible de ciertos filósofos o poetas trágicos, sino que tal fenómeno es parte de nuestro mundo; segundo que, pese a ello, la moralidad escindida en alternativas incompatibles en un caso, sigue siendo algo así como una *guía*. La alternativa sacrificada, si tenía valor moral, es preservada dentro del envase de lo que el agente *siente* por haber tenido que dejarla a un lado. Dicho de otra manera comprimida: es como si el agente, al sentir angustia, mostrara una deferencia por el valor moral de la alternativa que sacrificó.

la plomada de Lesbos, algo que ella no parece expresar. Creonte, por su lado, porta también convicciones morales sensibles a la firmeza en el manejo de las cosas del Estado de Derecho. Este manejo indica una prohibición de enterrar a un traidor (Polinices) por razones profundas que hacen a la soberanía constitutiva de una polis. Si esto es igual a virtud, entonces hay un conflicto entre dos maneras de asumir la virtud: Antígona y Creonte. Todo el meollo se puede disolver, sin embargo, declarando que ninguno de ambos satisface aquellas pautas que cuentan como *tokens* de virtud. Hay firmes convicciones pero ellas no están en equilibrio reflexivo con la idea de flexibilidad de la plomada; flexibilidad que no es sinónimo de “claudicación”. La flexibilidad supone la habilidad práctica de acomodar valores en conflicto; pero “acomodar” no es igual a ser “acomodaticio”. Si la conclusión entonces es que ni Antígona ni Creonte son virtuosos, entonces hay una respuesta para la pregunta de Parceró: ser virtuoso no es parte de un cuerno del dilema necesariamente porque aun si hay destellos de virtud<sup>25</sup> en tanto que convicción firme, no hay muestras de flexibilidad, rasgo que forma otro componente necesario de lo que significa ser portador de un carácter virtuoso. Pero, si esta fuera la maniobra filosófica, todavía estamos en ascuas sobre la cuestión de si ser genuinamente virtuoso (en tanto que combinación exquisita de

<sup>25</sup> Suponiendo que haya tal destello, una pregunta sería si el mismo calificaría como una *versión debilitada de virtud*, esto es, una versión que no implica unidad armónica entre todos los rasgos de tipo apetitivo, cognitivo y emotivo de los que haría gala un virtuoso en sentido estricto. Una versión de este tipo sostendría que nuestra psicología folk se adecua a este tipo de versión, la cual puede ser de indole parcial e inter-situacional. Es decir, uno puede tener “ciertas virtudes” y “no otras”. Esto explica lo que se denomina “inter-situacionalidad”. La ética de la virtud estricta conecta con la estabilidad fuerte del carácter. Esto presupone que la virtud de la honestidad, por ejemplo, consiste en que un agente S dice la verdad cada vez que es demandado: su respuesta no es inter-situacional. Pero la versión débil diría que, por el contrario, uno podría decir la verdad siempre en un ámbito profesional y mentir en otros ámbitos, por ejemplo en el familiar o viceversa. La versión débil no tiene el tipo de normatividad alta que tiene la versión estricta (o estándar): intenta tener mayor sensibilidad empírico-contextual y cuajar con nuestra psicología folk (o normal).



firmeza y flexibilidad) asegura una salida exitosa del mundo trágico. Esta clase de mundo siembra un profundo escepticismo, entonces, sobre la aplicación de la virtud a un mundo torcido como el trágico.

A la luz del tipo de cuestiones que acabo de formular, la pregunta de Parceró es excelente y nos pone, nuevamente, en un escepticismo sobre las promesas de solución de la prudencia. Si la prudencia, como indiqué páginas atrás, se puede ligar a una cierta flexibilidad como la de la plomada de Lesbos, en contraposición a un rasgo intransigente, la misma no parece ser garantía *toto genere* de salir bien parados en el enfrentamiento de conflictos trágicos. Hago mías todas estas dudas y las re-oriento hacia el libro que estoy comentando en la impresión de que el mismo pareciera soslayarlas. Son dudas, no argumentos en contra del valor de la prudencia para enfrentar con éxito *todos* o algunos casos trágicos. Pero al igual que con los comentarios de Ortiz Millán, parece haber algo intuitivo que las dudas de Parceró trasuntan. Este rasgo intuitivo nos sugiere que la investigación racional sobre el grado de éxito de la ética aristotélica de la virtud debe continuarse por vías adicionales, independientes, por cierto, de las vías que puedo plantear en este escrito.

#### IV. ¿La muerte de lo trágico?

Como sostuve al comienzo de mis comentarios, una tesis valiosa del libro que comento de Rocío Orsi es que las tragedias, en su caso específico las de Sófocles, deben inventariarse como formando parte no solo de un canon *literario* sino también y de manera fundamental de uno *filosófico*. Cuando ella dice “filosófico” no parece decirlo exactamente en los términos de una especie de “secuencia lineal simple de ideas” sino en términos del valor de las tragedias para el análisis de problemas conceptuales perennes. Esta presión por el valor de la tragedia para el análisis filosófico, sin embargo, no nos ahorra problemas meta-filosóficos, es decir, reflexiones sobre qué tipo de filosofía o análisis estamos haciendo. Un riesgo del análisis es su tendencia al anacronismo. Por ejemplo, la idea de intransigencia como causa parcial pero importante de las tragedias podría ser un buen ejemplo

de este problema. La intransigencia que para “nosotros” puede ser la “obcecación de Áyax” o la “obstinación necia de Agamenón”, para los griegos podía ser lo que ahora llamaríamos “firmeza en las convicciones”, que es otro significado diferente para el adjetivo “intransigente”.

Hemos visto que las soluciones que vienen de la mano de la flexibilidad del prudente no equivalen a la claudicación en convicciones nobles pero sí a la capacidad de enfrentar situaciones trágicas. Enfrentamiento que suele poner en aprietos duros a las capacidades cognitivas y emocionales de previsión y control de la acción por parte de un cierto agente. Sin embargo, también se ha mostrado que la prudencia no adolece de problemas teóricos serios sobre los que los filósofos debemos seguir reflexionando.

Ahora bien, ¿cómo se contraponen la tesis de Rocío con las conocidas afirmaciones de Steiner de que la “tragedia ha muerto” o con la actitud ironista de Hertmans? Como prometí al inicio del trabajo, debo decir algo sobre esto.

Parece que las cavilaciones de Steiner y Hertmans son ciertas para lo trágico en tanto que *género literario* pero no para lo trágico como *posibilidad conceptual* a la que nos podemos enfrentar directamente o por medio de la reflexión filosófica. Demos por buena la segunda parte de mi afirmación. Todavía podemos enfrentar conflictos trágicos y es necesario seguir reflexionando filosóficamente sobre ellos. Esto da sentido a la idea de que lo trágico no es una pieza museística. De hecho, en su *Justice for Hedgehogs*, Ronald Dworkin construye una laboriosa arquitectura para intentar disolver la posibilidad conceptual de los conflictos trágicos. Su tesis más fuerte es que si somos *erizos* que creemos en la “unidad de los valores”, entonces, no estaremos ante genuinos conflictos trágicos. Después de todo, diría Dworkin, hay que distinguir “incerteza” de una solución del hecho de que nuestros conjuntos de respuestas estén realmente “indeterminados”. Sea cual fuere la plausibilidad parcial o completa de la tesis del erizo de Dworkin y de su distinción, es un hecho que tiene sentido seguir reflexionando sobre los conflictos trágicos. No por un argumento de autoridad de Ronald Dworkin en este caso, sino porque una sensibilidad por

el mundo y los problemas filosóficos nos empuja en la dirección de afirmar o negar la posibilidad conceptual de los conflictos trágicos. Aquí reside el inmenso valor del libro de Rocío Orsi. La primera parte de mi afirmación seguía de cerca las apodícticas reflexiones de Hertmans y Steiner. Pero mostraré ahora porqué me aparto de ellas.

Hertmans defiende la muerte de la tragedia por el avance de una actitud *ironista* que me recuerda mucho al talante de Rorty<sup>26</sup>. Esta ironía podría equivaler al acto de “desdramatizar” lo trágico. Sin embargo, si uno mira con cuidado casos trágicos de nuestras historias personales o políticas, no siempre la ironía es un vehículo normativamente adecuado para dejar a un lado los resultados trágicos. Las tragedias dejan enseñanzas morales, acaso para evitarlas en el futuro si ello fuera posible. Pero la ironía podría experimentar ciertos límites de tipo normativo dados por teorías éticas que nos dijeran qué sentimientos debemos tener frente a conflictos trágicos. Tales teorías podrían demandarnos sentimientos de pesar o dolor por haber estado envueltos de algún modo en una tragedia y no sentimientos irónicos.

Veamos brevemente ahora a Steiner. Es cierto que el género trágico ha experimentado transformaciones estilísticas, escénicas, etc. Pero aun así, seguimos viendo la composición de textos trágicos que, por lo general, son reinterpretaciones de textos clásicos o modernos. Por ejemplo, en Argentina, en la época de los indultos del (ex) presidente Carlos Menem, Griselda Gambaro escribió una *Antígona furiosa*. Se trata de una obra desafiante para un gobierno que dejaba sin efecto el castigo a los que habían desarrollado lo que Adriana Musitano llama la “muerte extendida”<sup>27</sup>, la muerte no terminada de los “desaparecidos”, en esta perversa frase de pésima metafísica de Rafael Videla.

<sup>26</sup> 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. Véase también Rorty, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>27</sup> En *Poéticas de lo Cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*, Córdoba, Comunicarte, 2011.

Si no hay castigo, la muerte no termina, “se sigue extendiendo”, diría Musitano; el fantasma es fantasma porque no tiene paz, estando los victimarios fuera del castigo. Pues bien, en su obra trágica, Gambaro utiliza recursos indudables para el género trágico para denunciar la inmoralidad de un sistema político y de una clase social (la típica “derecha argentina”) que quería el olvido como condición inaceptable de la paz. La obra de Gambaro se situó en un lugar que la ley había dejado de ocupar; se introdujo en el espacio en que se retiraba el Estado de Derecho. Su obra marcó un buen punto de “disenso político” con las medidas menemistas y también con las leyes de “obediencia debida” y “punto final” de Alfonsín.

Curiosamente, Gambaro escribió una tragedia para ponerle fin a la trágica historia argentina, alentando el castigo jurídico y moral de los represores militares de la dictadura argentina de los 70. Lo trágico no ha muerto como dice Steiner. No ha muerto, porque la posibilidad conceptual de que el mundo los produzca tampoco ha concluido. En esta intuición se sostiene, también, el valor filosófico del libro que he comentado.

## Bibliografía

- Alford, F., *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, Yale, Yale University Press, 1992.
- Barberis, M., *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.
- Dworkin, R., *Justice for Hedgehogs*, Harvard, Harvard University Press, 2011.
- Greenspan, P., *Practical guilt: moral dilemmas, emotions, and social norms*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Hampshire, S., *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Hertmans, S., *El silencio de la tragedia*, Madrid, Editorial Pre-Textos, 2009.

- Holbo, J., "Moral Dilemmas and the Logic of Obligation", *American Philosophical Quarterly*, 39, 3, 2002, págs. 259-274.
- Lariguet, G., *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*, Lima-Bogotá, Palestra-Temis, 2008.
- Lariguet, G., *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2011.
- McConnell, T., "Moral Dilemmas", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-dilemmas/>
- Musitano, A., *Poéticas de lo Cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*, Córdoba, Comunicarte, 2011.
- Nino, C., *Juicio al mal absoluto*, Barcelona, Ariel, 2006.
- Nussbaum, M., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Nussbaum, M., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Antonio Machado libros, 2006.
- Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2001.
- Orsi, R., *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2008.
- Rorty, R., *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Steiner, G., *La muerte de la tragedia*, México, FCE, 2012.
- Trueba Atienza, C., *Ética y Tragedia en Aristóteles*, México, Anthropos, 2004.
- Williams, B., "Conflicto de valores", en *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993.
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1993.
- Williams, R., *Modern Tragedy*, Broadview Press, 2006.