
GUILLERMO LARIGUET¹
Universidad Nacional de Córdoba

ESTRATEGIAS FILOSÓFICAS PARA ENFRENTAR CONFLICTOS TRÁGICOS

“How can one see the tragic in one’s life as comic and thus no longer as tragic?”.
Christopher Hamilton. “Desire, Tragedy and Gladness”, p. 57.

Resumen: En este trabajo intento mostrar cuáles son los principales desafíos que los conflictos trágicos producen en la racionalidad práctica. Sin embargo, los filósofos no son pasivos frente a este fenómeno. Por esto presento las distintas estrategias que los filósofos usan para enfrentarlos.

Palabras clave: Tragedias, conflictos trágicos, coherencia, respuesta correcta, razonamiento práctico.

Abstract: In this paper I attempt to show some of the most significant challenges that tragic conflicts produce in the field of practical rationality. However, philosophers are not passive as regards this phenomenon. For this reason I present different strategies that philosophers use in order to face them up.

Keywords: Tragedies, tragic conflicts, coherence, right answer, practical reasoning.

1 Doctor en Derecho y Ciencias Sociales en el área de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador de Conicet. Sus últimos libros son *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, *Theoria Cum Praxi*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011 y *Virtudes, Ética Profesional y Derecho. Una introducción filosófica*, B de f editores, Bs As-Montevideo, 2012.

Introducción

Clemens Sedmak² señala que lo “trágico” define una situación en la que, por lo menos, se satisfacen las siguientes condiciones necesarias:³

- a. Nos enfrentamos con sentimientos de seriedad e importancia causados por la irreversibilidad de ciertos eventos en los que ya no podemos tener influencia, que están más allá del control humano.
- b. Nos enfrentamos con situaciones que causan sufrimiento humano, dolor considerado indeseable, y que se caracteriza en términos de fragmentación y alienación, por la presencia de un sentimiento de pasividad ante lo ocurrido y por una inhabilidad de predecir el futuro.
- c. Situaciones que pueden ser experimentadas como cambios violentos, con un efecto disruptivo e inusual en la propia experiencia. Se trata de cambios que pueden cambiar la dirección de nuestros planes de vida.
- d. Se trata de situaciones que nos generan sentimientos de pérdida innecesaria.

A diferencia del escepticismo epistémico sobre el status de proposiciones declarativas, lo trágico comporta un escepticismo acerca de nuestras vidas (un “pesimismo” diría Unamuno); escepticismo alimentado por una sensación de inseguridad existencial.

Las condiciones a)-d) pueden ser activadas por situaciones *conflictivas* denominadas “conflictos trágicos”. Los conflictos trágicos se caracterizan como la colisión de dos o más alternativas normativas (valores, principios, reglas) que puede pertenecer a un mismo dominio (por ejemplo la moral) o a diferentes dominios (por ejemplo a la moral y al Derecho, a la moral y a la estética, la moral y la política, etc.). Por descontado, la idea de colisión o choque da cuenta del término “conflicto”.

2 Sedmak, Clemens. “Coping Tragedies and Epistemic Resilience”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009, pp. 23-24.

3 La postulación de condiciones definitorias de los conflictos trágicos y tragedias pueden ser vistas de maneras diferentes y esto tendrá impacto a la hora de identificar si un caso x cuenta o no como trágico. Estas condiciones pueden ser necesarias, como dice Sedmak, necesarias y suficientes, o simplemente condiciones prototípicas que se satisfagan gradualmente.

Los conflictos trágicos presuponen por lo general la existencia de algún tipo de “dilema”. En los dilemas ocurre que ambas alternativas suelen considerarse como verdaderas, correctas, válidas, etc. Siendo así, la satisfacción de una alternativa presupondrá la violación de la otra que era considerada tan verdadera, correcta o válida como la otra. El punto es que el agente moral no puede cumplir con *ambas* alternativas pues, cada una de ellas, lleva en direcciones contradictorias o contrarias; por ende, se trata de situaciones que desafían la *coherencia* de nuestros dominios normativos (moral, Derecho, estética, política). La imposibilidad de satisfacer coherentemente estas situaciones suele estar acompañada de sentimientos de angustia, sentido de pérdida por la alternativa sacrificada o el camino que el agente fue forzado a seguir, etc. Es por esta cuestión que los conflictos trágicos suelen representarse como conflictos de “deseos” o sentimientos morales.

Las tragedias, en general, y los conflictos trágicos en particular, pueden darse en la conciencia de un solo individuo, por ejemplo, en el *Lector de Schlink*⁴, o entre varios individuos en contienda (por ejemplo las discrepancias, a veces violentas, en torno a cómo considerar moralmente el status del aborto).

En este trabajo quiero ocuparme de las situaciones de tragedia, particularmente enfocadas con la lente de los conflictos trágicos tal como los he definido, para diagnosticar sus principales *retos* y relevar un elenco con algunas de las más importantes estrategias filosóficas para enfrentarlos, esto es, para no quedarse simplemente cruzados de brazos. Esta tarea no es baladí. Los conflictos trágicos y tragedias han generado retos filosóficos que han producido cierta angustia acerca de si queda algo por hacer. La lista de estrategias que ofreceré intenta ser un tónico para esa angustia.

Principales Retos

Por “retos” entenderé una idea simple: qué clase de desafíos, problemas abiertos, etc., generan las situaciones de conflicto trágico. No pretenderé ofre-

4 Recordemos que el lector tiene que decidir si le cuenta al tribunal que juzga a su ex-amante Hanna, que ella es analfabeta o si no lo hace. Como sabemos, Hanna fue guardiacárcel de un campo de concentración. Años después es juzgada por un incendio en el que murieron muchas reclusas. Se trataba de determinar su grado de responsabilidad. Una acusación es que ella tenía un “instructivo” para dejar morir en el incendio a las reclusas y que, conforme el mismo, dio órdenes a las otras guardiacárceles. El punto es que Hanna no sabe leer-escribir. Pero, ante la vergüenza enorme de que esto se descubra en el juicio se hace cargo de que ella leyó el instructivo y dio las órdenes, cuando en rigor esto es falso. Si se descubre que ella es analfabeta se salvaría de esa responsabilidad, si no, tendrá una severa pena de prisión.

cer una lista exhaustiva de todos estos retos sino que me centraré en algunos para luego pasar a las estrategias filosóficas para enfrentarlos.

Coherencia de dominios normativos: Como se ha indicado antes, los conflictos trágicos son ejemplo de incoherencias. Por caso, un agente moral puede verse obligado a seguir cierta alternativa (A) y cierta alternativa (B). Empero, A y B son incompatibles (contradictorias o contrarias), motivo por el cual el agente no puede realizar A y B a la vez. Seguir A está prohibido por B y viceversa. Una conjunción deóntica incoherente viola principios de lógica deóntica tales como el de *consistencia deóntica* y *debe implica puede*. El agente se enfrenta a alternativas que tiran en direcciones incompatibles y no puede dar cuenta de ambas a la vez.

Guía moral y respuesta correcta: La existencia de conflictos trágicos pone a prueba la tesis según la cual los dominios normativos, por caso el de la moralidad, nos ofrecen siempre una guía acerca de cómo debemos comportarnos y cuál es la respuesta correcta para cada caso de conflicto que enfrentemos. Si, por ejemplo, en la propia moralidad no es factible siempre cumplir con principios de racionalidad como los principios lógico deónticos de consistencia y debe implica puede, entonces de esta moralidad puede seguirse cualquier respuesta para cierto tipo de caso o conflicto moral. Ello es así porque la incoherencia se liga con el *principio ex falso quodlibet*: de un sistema incoherente se sigue, en principio, cualquier consecuencia para el caso en cuestión. Siendo así, no es posible establecer cuál respuesta moral podría ser considerada admisible. Esto último se vuelve más claro cuando consideramos que, por ejemplo, hablar de un ámbito como “el” de la moralidad es sólo una manera superficialmente engañosa de hablar. No hay algo así como la moralidad en tanto materia *singularis* y homogénea. Existen distintas versiones rivales de la moralidad tales como la versión aristotélico-tomista, versión kantiana, versión utilitarista, etc. Y cada una de estas versiones puede ofertar reconstrucciones diferentes acerca de qué tipo de conflicto enfrentamos y qué clase de respuesta pueda aspirar —o no— a ser tipificada como correcta.

Falta de criterio de elección: En muchas situaciones de conflicto trágico las alternativas en pugna se consideran inconmensurables o simétricas. Son inconmensurables dos alternativas, A y B, si no es posible establecer que A es mejor que B, B mejor que A; o, en otros términos, que A es peor que B, B peor que A o, eventualmente, que A y B valen lo mismo. En estos casos se asume que la conmensurabilidad (o comparabilidad) es el criterio racional que

permite inclinar la balanza en casos de conflicto⁵. De todas maneras, si fuera viable determinar que A y B valen lo mismo, caemos en el problema de la simetría. Dos alternativas, A y B, son simétricas si se encuentran en una situación de *impasse* o empate y no existe un meta-criterio que permita razonablemente determinar cuál de las dos debe primar.

Naturaleza del razonamiento práctico: No es infrecuente asociar de modo natural la existencia de conflictos trágicos con la presencia del llamado “pluralismo de valores”. Isaiah Berlin definió este fenómeno sosteniendo nada menos que como verdad conceptual “que los valores son diversos y pueden chocar entre sí”⁶. Por ejemplo, la libertad puede chocar con la igualdad, la verdad pública con la intimidad, etc. En estos casos la consecuencia es que del pluralismo de valores se sigue un impacto para el tema de cómo concebir la naturaleza del razonamiento práctico. En primer lugar, ¿es el razonamiento práctico unitario, es decir, caracterizado por la prevalencia de un tipo de valores que siempre triunfan sobre los otros o, en cambio, es un razonamiento práctico fragmentado, es decir, caracterizado por la variable prevalencia de unos valores sobre otros? La respuesta obvia para esta pregunta parece ser que el pluralismo, al admitir la existencia de diferentes valores, cuya prevalencia es variable, se compromete con una teoría del razonamiento práctico fragmentado. Un ejemplo filosófico clásico de cómo el pluralismo de valores conlleva una “fragmentación del razonamiento práctico” se basa en la apelación al choque entre valores “morales” y valores “no morales”, por ejemplo estéticos o de otra índole. La idea del pluralismo es que, a veces, contextualmente hablando, los valores no morales pueden triunfar sobre los morales. Un ejemplo paradigmático es el caso “Gauguin”: un pintor que abandona a su familia (viola un deber moral) para dedicarse a pintar (valor estético o no moral). Más contemporáneamente, se podría pensar en el caso del fotógrafo sudafricano Kevin Carter, ganador de *Pulitzer*. Carter había tomado una foto —famosa— en la que una niña sudafricana, desnutrida al máximo, está casi al borde de la inanición con su frente tocando el polvo, mientras un buitre acecha. Carter estuvo esperando varios minutos que el buitre se acercara más a la niña, para así tomar una foto más impactante. Luego de una espera de unos veinte minutos, Carter tomó su foto, publicada en el *New York Times*, y luego premiada con el mencionado reconocimiento. Sacada la foto, Carter se fue, pero la niña quedó a merced del buitre

5 Lariguét, Guillermo. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima: Palestra-Temis, 2008, capítulo 3.

6 Cfr. Lariguét, Guillermo. “Pluralismo, Conflicto Trágico de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin”. Madrid: *Derechos y Libertades*. Nueva Época. 2007, pp. 135-171.

y murió. Carter, tiempo después, se preguntaría, y nosotros nos preguntamos también, por qué no salvó a la niña, en vez de dedicarse solamente a tomar la foto. Luego de recibir su premio, meses después, Carter se suicidaría sin que la pregunta fuese respondida. John Carlin⁷, un colega de Carter, intenta encontrar una respuesta para la pregunta. Su respuesta parte de un marco histórico: la Sudáfrica que vivía Carter (como hombre blanco) era la del *apartheid*. Carter era un fotógrafo que arriesgaba su vida todos los días, sacando fotos en medio de tiroteos, guerras tribales, etc. Según Carlin, para que el fotógrafo pueda cumplir su misión, es preciso que la cámara funcione como una especie de “filtro” de lo que realmente sucede fuera. Es como si el fotógrafo se rodeara de una barrera emocional que le permite cumplir su labor y la de Carter era retratar las miserias del *apartheid* y de ese modo cumplir la misión de mostrar sus efectos deletéreos. Lo que está sosteniendo Carlin puede ser traducido a lenguaje filosófico señalando lo siguiente. La misión de Carter, puesta al servicio de mostrar lo que pasaba con el *apartheid*, estaba en conflicto con valores de tipo moral, por ejemplo, socorrer una vida en peligro si no había daño alguno para sí mismo al hacerlo. Aquí surgen dos tipos de razones, valores, etc., en conflicto: salvar la vida de la niña, o tomar la fotografía para cumplir con otros valores, por ejemplo, el de obtener una foto estéticamente impactante.

Volvamos al tema del pluralismo. La tesis de esta doctrina, entendida como fragmentación de valores, es que no hay metacriterios unívocos que determinen que siempre, en este tipo de casos, triunfarán valores morales (salvar a la niña) sobre otros valores (sacar una foto estéticamente impactante); a veces pueden ser éstos los que lo hagan y, así, los valores morales dejan de ser “valores entre valores”.

Sentimientos de angustia, pérdida o frustración: Los conflictos trágicos suelen ser encarados por los agentes morales con sentimientos encontrados acerca de una u otra alternativa⁸. Esto genera algo así como un “terrorismo” dentro de la mente de cada agente moral pues éste no sabe a qué sentimiento o deseo seguir en estos conflictos. La elección de un curso de acción no suele calmar la sensación de angustia causada por la sensación de haber “perdido” algo en la elección, justamente, la pérdida de la alternativa sacrificada.

7 <http://www.igooh.com/notas/el-dilema-moral-de-la-foto-de-kevin-carter/>

8 De hecho, la palabra ‘conflicto’, derivada de “conflictus”, se vincula con la idea de infligir o “aflijir”.

III. Estrategias filosóficas para enfrentarlos

III.I. Estrategia para resolver el problema de la incoherencia:

Las estrategias para resolver el problema de la incoherencia son de muy diversa laya. Detengámonos en las siguientes:

Heurística: Un problema crucial con la posibilidad de incoherencia de dominios normativos, testificada por la presencia de conflictos trágicos, es que los principios racionales de lógica deóntica dejan de gobernar la experiencia moral. Asumir la posibilidad real de incoherencia, o negarla, abre un hiato entre los *racionalistas* de la moral que siguen estrictamente los principios de lógica deóntica, por ejemplo el de consistencia, y los *experientialistas* que admiten que en la experiencia moral, efectivamente, hay conflictos que instituyen incoherencias. Hay filósofos como Holbo⁹ que han intentado salir al paso de este hiato entre racionalistas y experientialistas proponiendo una lógica *heurística* de tipo explicativo que admita en sus sistemas formales un operador que represente el mal inevitable característico de lo trágico. El problema, con todo, es que en ética no sólo queremos explicar lo que sucede. La ética, en su dimensión normativa, pretende afectar el mundo tal cual es y para esto se sirve, entre otras cosas, de los principios de lógica deóntica.

Disyunción: Supóngase que reconstruimos un conflicto trágico a partir del choque de dos obligaciones incompatibles, A y B, OA y OB. Como A y B son incompatibles hacer A se halla rechazado por B y viceversa. Así, OA está prohibido por la existencia de OB. Vale la inversa. Si, además, el agente moral cumple con OA surge que no cumple con OB. Una manera de abordar este reto a la coherencia deóntica ha sido la propuesta de la disyunción excluyente, de modo que sea válido el esquema de razonamiento práctico siguiente: (OA v OB). Con la cuña de la disyunción excluyente, además, no se salvaguarda sólo la coherencia sino se deja intacta la esfera de aplicación del principio “voluntarista” o “debe implica puede”. Si se puede cumplir con cualquiera de las obligaciones y, por caso, el agente cumple con A, se sigue que si es OA entonces se puede realizar A. Desaparece, pues, la obligación de cumplir con ambas alternativas. Esta estrategia, sin embargo, ha sido considerada problemática. No capta el núcleo de la fenomenología de los conflictos trágicos; núcleo según el cual *ambas* alternativas son respetables. La disyun-

9 Holbo, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”. *American Philosophical Quarterly*. Vo. 39. N° 3. 2002., pp. 259-274.

ción sólo sería un artificio lógico pero con consecuencias contra intuitivas para la moralidad. Por ejemplo, piénsese en Sofía, madre judía, personaje de la novela de Styron. El nazi del campo de concentración donde ella está recluida forzosamente junto a sus dos hijos le ordena que elija cuál de los dos niños irá a la cámara de gas y cuál, por ende, se salvará. Si ella no hace esta elección ambos morirán. En primer lugar, repárese que la disyunción pasa por el costado del hecho de que esta es una circunstancia trágica en los términos a)-d) que definía Sedmak, es decir, una circunstancia que excede el control de Sofía, es una experiencia inusual, que supone un cambio violento en sus planes de vida, etc. En segundo lugar, para un estándar de moralidad crítica ambos hijos son igualmente respetables, por lo tanto, elegir cuál va a la cámara de gas y cuál se salva no es un hecho moral que esté bien retratado por la disyunción. La disyunción soluciona un problema de lógica deóntica pero deja incólume el problema moral de que ambos hijos tienen el mismo valor de respeto. Decir que ella puede elegir a uno o a otro no soluciona el problema moral. Sofía sigue manteniendo el mismo conflicto de deseos o de sentimientos incluso cuando ya ha elegido; por esto no es inexplicable que se suicide al final, un resultado típico de las tragedias. Este caso es trágico, además, porque contemplar otras alternativas no parece evitar *males*. Si, por ejemplo, de acuerdo a una *ética maternalista* lo “correcto” es que Sofía se suicide antes de elegir, es decir, se “auto sacrifique”, sus hijos siguen a merced de la decisión cruel del nazi. Tampoco parece tener acogida como solución al problema optar por un “orden lexicográfico” entre las alternativas tal como el orden que John Rawls planeó para su diseño de una sociedad justa. Si ambos hijos tienen el mismo valor de respeto moral, por definición, tal paridad repele un orden lexical.

Delimitación: Otra estrategia conocida es la de la delimitación o *compatibilización*. De acuerdo con esta estrategia, la incoherencia es meramente *aparente* si se demuestra que las alternativas en pugna no se superponen en el mismo caso sino que están delimitadas una de la otra. Un ejemplo que se puede dar arranca con una discusión en filosofía del Derecho mantenida entre Liborio Hierro y Manuel Atienza. El tema práctico del debate versa acerca de si es posible tener un mundo fáctico-normativo en el que la igualdad y la dignidad no estén en conflicto trágico. El tema suscitó aquel debate por la validación que hacía el tribunal constitucional español de la expulsión de extranjeros. Atienza¹⁰ sostiene que esto vulnera la dignidad humana ya que ser extranjero no es una circunstancia voluntaria sino que está “más allá del

10 Atienza, Manuel. “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”. México. DF: *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. 1997, pp. 20-25.

control humano”. Hierro, en cambio, legitima la jurisprudencia del tribunal constitución *delimitando* los llamados “derechos del hombre” de los “derechos del ciudadano”, de tal suerte que no surja el *conflicto*. Los primeros son estrictamente universales, mientras que los segundos aun si son de titularidad universal son de aplicación restringida a la pertenencia a una comunidad jurídico-política, es decir, al hecho de ser *ciudadano* de una comunidad político-jurídica determinada. La distinción “nacional-extranjero” es una suerte de restricción *interna* prácticamente necesaria ya que existe en la mayoría de los sistemas jurídicos contemporáneos. La otra restricción clave es *externa* y se refiere al límite que impone la posibilidad concreta de satisfacción *real* de las necesidades básicas de todos los miembros de una comunidad política. Aquí hay un problema moral subyacente. Cada vez que hay un extranjero expulsado, si es cierto que se ofende su dignidad, se lo trata desigualitariamente. Para entender el punto, pensemos en aquellos ciudadanos, de pobreza extrema, que son de “tercera”, pues están fuera de las condiciones de una *sociedad decente*; en definitiva, son tratados desigualmente: no tienen las mismas oportunidades de educación, nutrición o salud que los de “primera”. La presunta delimitación engaña si nos hace creer que un trato desigualitario está *separado* de tratar a estos ciudadanos en una forma que no ofende su dignidad, que no los trata como seres acreedores del mismo respeto que los demás. Ahora bien, se podría argüir que no hay razones morales válidas que autoricen a tratar de manera igualitaria a ciudadanos y desigualitaria a extranjeros. Los extranjeros merecen también consideración y respeto¹¹ y no pueden ser culpados por una característica que no eligieron: ser extranjeros no es algo que se elija. Pese a la estrategia de Liborio Hierro, mi ejemplo indica que la dignidad y la igualdad se coimplican o se solapan. Esto pone a un juez en la situación trágica, según Atienza, de que su ordenamiento jurídico lo obligue a expulsar al extranjero, es decir, lo obligue a tomar una decisión quizás *legal* pero moralmente *injusta*. Pero supongamos que los jueces no está forzados a tomar este tipo de decisiones, sin embargo surge el problema de los límites “externos”, vinculados a la posibilidad concreta de satisfacción

11 Es injusta la situación de extranjeros que pertenecen a una población determinada pero están excluidos del ejercicio de la ciudadanía. Esta exclusión está basada en una tríada de conceptos: Estado, Nación y Ciudadanía que se emplean para restringir el “demos” político y el goce de los derechos humanos. No es justo que los extranjeros deban obedecer leyes de cuyos beneficios son excluidos debido a un modo estrecho de entender el demos político y, por tanto, la democracia. Precisamente, la multiculturalidad basada en la inmigración es un desafío a los fundamentos de la manera tradicional de entender las fronteras del Estado Nación y la consecuente distinción “nacional-extranjero”. Véase Zapata Barrero, Ricard. “Multiculturalidad, Inmigración y Democracia. La Re-Constitución del Demos Político”, en *Ciudad y Ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Francisco Quesada (Ed), Madrid: Trotta. 2008, pp. 253-277.

real de las necesidades básicas de “todos” los hombres/mujeres de un cierto territorio, lo cual involucra tanto a ciudadanos como extranjeros. El problema aquí será que es un mundo de *recursos limitados* el que impone por sí mismo la imposibilidad de satisfacer las necesidades básicas de *todos*. Ergo, siempre habrá un grupo de ofendidos en su dignidad, por lo tanto, no se podrá evitar el mal resultado de que algunos hombres/mujeres (extranjeros o ciudadanos¹²) se sientan tratados en una forma que compromete su dignidad.

En filosofía política también es posible encontrar intentos de delimitación del estilo comentado. Un ejemplo es el de Will Kymlicka cuando sostiene que las únicas restricciones válidas —y compatibles con una democracia liberal— serían las restricciones “externas” o “intergrupales” y no las “internas” o “intragrupales”. Otro ejemplo es el de Michael Walzer¹³ cuando sostiene que la prostitución supone la inserción de una pauta —el dinero— en una “esfera” a la que no pertenece y es esta ilegítima intrusión del criterio de una esfera en otra lo que produce el conflicto. Dicho de una manera muy general —que sin duda requeriría mayor expansión conceptual— mientras Rawls ofrecería argumentos —como el del orden lexical de principios— que en filosofía moral veríamos como negando la posibilidad de dilemas irresolubles, Kymlicka estaría proponiendo una manera de evitar conflictos intergrupales, pero dejaría abierto el problema de los conflictos intragrupal. ¿Cómo evaluar el caso en que, luego de la expulsión de un miembro de la comunidad amish, la “comunidad” tomara preeminencia sobre el “individuo” y le prohibiera llevarse ciertas ganancias o bienes que éste hizo luego de trabajar muchos años? Aunque la respuesta de Kymlicka es que este tipo de restricción interna sería admisible con la filosofía liberal, la pregunta por cómo encarar el conflicto entre comunidades peculiares (o minorías culturales) y sus miembros, sigue estando en el tapete. En el caso de Walzer también se generan preguntas no menos importantes para la ética. Por ejemplo, ¿hasta qué punto su estrategia de diversidad de esferas de justicia no sería un modo adecuado para evitar conflictos inter-sistemáticos? ¿Nos convence su respuesta?

12 Es cierto que muchos estados suelen emplear la política de dar prioridad a sus nacionales por sobre los extranjeros como un modo de mitigar los efectos provenientes de los límites externos. Empero, una idea de comunidad más amplia, esto es, de una de tipo cosmopolita, rompería con la distinción nacional/extranjero que se usa como restricción interna. El problema es que el límite externo que explico en el texto subsistiría como un problema real: los conflictos trágicos en torno a cómo distribuir bienes escasos en un público amplio seguiría en pie en tanto que un problema ontológico genuino.

13 Cfr. Wenz, Peter. *Political Philosophies in Moral Conflict*. Boston: McGraw-Hill. 2005.

III.II Estrategia para resolver el problema de la ausencia de guía y respuesta correcta

El virtuoso aristotélico o el sabio estoico: Según esta perspectiva existe un agente que, si está dotado de la calidad de ser virtuoso aristotélico o sabio estoico, tendrá éxito en el enfrentamiento de los conflictos trágicos. El virtuoso aristotélico, en primer lugar, por el solo hecho de serlo, no genera situaciones de “manos sucias” o, con otras palabras, no se pone él mismo en aprietos o encerronas morales. En segundo lugar, en caso que estas encerronas le salgan al paso, como ocurre con el súbdito que, en *Ética a Nicómaco*, es exigido por un tirano a hacer algo moralmente vergonzoso so pena de sufrir males él o su familia, el virtuoso sabrá dar la respuesta correcta, en el momento correcto, en el lugar correcto, de la forma correcta. En particular, el virtuoso aristotélico posee la meta-virtud de la frónesis, conforme la cual, puede: i) Ponderar los bienes en conflicto adecuadamente logrando compararlos allí donde es pertinente hacerlo y produciendo una armonización de bienes para el caso en cuestión. El ejercicio de la ponderación supondrá asignar pesos específicos a los bienes en conflicto. La ponderación se parece al ejercicio de delimitación visto antes: un principio P vence a uno Q bajo ciertas circunstancias (que habrá que ver si son universalizables o no). De modo que P rige cierto caso siempre que las circunstancias descarten a Q; así que P y Q quedan delimitados. ii) Imaginar: ponerse en una situación que le permita usar su fantasía para establecer qué solución inédita podría requerir el caso; pero de una solución que también se ajuste con la práctica virtuosa o el pasado; iii) Establecer cuál de los males (o pecados diría un moralista cristiano) es el “menor” de tal forma de mitigar el impacto de lo trágico; iv) Sufrir en caso que no pueda lograr ninguna de las alternativas i)-iii). El sufrimiento es ínsito al virtuoso que se duele de no poder evitar el mal y, de esta forma se protege de la mala suerte moral ya que se mantiene “intacto”, pues un virtuoso no goza con las circunstancias trágicas como lo hace un vicioso sino que se conduce con el sufrimiento. El sabio estoico, por su parte, no enfrenta ningún conflicto trágico ni ningún conflicto de deseos en general. Ello es así porque, como he explicado con cierto detalle en otro lugar¹⁴, el sabio estoico distingue entre bienes internos y externos. Los primeros son los que están bajo el dominio de la voluntad libre del sabio, por ejemplo la calma interior, mientras que los segundos, que dependen de las contingencias de la vida, no. De estos segundos el sabio estoico está entrenado para no sufrir en absoluto ya que se trata de aspectos de la “suerte” que no están bajo su gobierno.

14 Lariguet, Guillermo. “La Ética frente a los Dilemas Trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”. Madrid: *A Parte Rei*, 64. 2009, pp. 1-27.

El sabio taoísta: Este sabio está modelado por las enseñanzas que Lao Tse escribió en el *Tao Te Ching* que guardan una similitud con las enseñanzas estoicas: no hay de qué preocuparse con las circunstancias externas del mundo. El taoísta cree que incluso la mala fortuna es una oportunidad para la buena fortuna, para una lección positiva. Además sustenta el principio de “inmunidad al mal”. En el verso LV Lao Tse dice que el que sigue el tao es como el recién nacido al que los insectos no picarán, las aves rapaces no caerán sobre él, las fieras salvajes no le atacarán. Frente al ejemplo del tirano cruel de *Ética a Nicómaco*, Lao Tse diría que un hombre malo no es más que el discípulo de uno bueno. Pero además, este sabio taoísta no sólo acepta que es posible vivir sin conflictos de deseos, pasiones o emociones: niega el conflicto mismo ya que acepta que el mundo es una “unidad paradójica”. Por ejemplo, en el verso II, se dice que lo difícil nace de lo fácil, lo corto define lo largo, lo bajo lo alto, que podemos ver la belleza sólo porque existe la fealdad, etc. Lao Tse, en el mismo verso, dice por esto que el sabio vive una “aparente dualidad” y “paradójica unidad”: cada concepto (difícil, bajo, bello, etc.) depende de otros conceptos. Solamente el juicio (el sabio taoísta no etiqueta, se abstiene de juzgar) introduce dualidad y conflicto. Si apareciera un problema el sabio taoísta, según el verso VIII, si está en armonía con el tao “sabe siempre qué es lo que tiene que hacer”. Por esta razón el sabio taoísta podría estar preparado para no tomar como inapelables los conflictos trágicos; podría poner a prueba todas estas ideas de armonía, serenidad, unidad paradójica, etc., para enfrentarlos.

III.III Estrategia para resolver el problema de la falta de un criterio de elección

Principio de gradualidad o principio de Leibniz: Una de las aproximaciones usuales a los conflictos trágicos sostiene que éstos muestran la falta de un criterio razonable de elección de las alternativas. Además, todas las alternativas en juego son malas. En contraposición con esta realidad trágica, existe una estrategia que podría rotularse bajo el principio de “gradualidad” o principio de Leibniz. En su disertación doctoral, abocada a casos de jurisprudencia, Leibniz defendía la existencia de una lógica más “blanda” que la del *calculus ratiocinator* según la cual es posible y adecuado pensar en la “gradualidad” aplicativa de los principios jurídicos que están en conflicto. Ricardo Maliandi¹⁵, contemporáneamente, ha retomado esta idea leibniziana bajo la tesis que denomina de “imposibilidad de los óptimos”. Según esta tesis es

15 Maliandi, Ricardo. *Ética: Dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Bs As: Biblos. 2006, p. 15.

posible y necesario tratar de cumplir gradualmente los principios en conflicto. Es mejor cumplir con “ambos” gradualmente que no cumplir uno de ellos. Con otras palabras, dado que no es posible (incomponible) cumplir con ambos principios tratándolos como “óptimos” que exigen satisfacción “plena”, es posible cumplirlos gradualmente. En caso que esto tampoco fuera factible, podría pensarse en graduar los males en juego, intentando identificar el “mal menor”. ¿Pero es la graduación un criterio confiable para todos los principios que puedan estar en conflicto? La respuesta parece negativa. Hay principios que, por su estructura deontologista, se resisten a una graduabilidad. Pensemos por ejemplo en el principio de “dignidad” que hace que cualquier ciudadano merezca la misma consideración y respeto. Si ahora tuviéramos un conflicto en torno a cómo distribuir bienes escasos no podríamos graduar la dignidad ciudadana diciendo que los recursos se distribuirán en orden decreciente a ciudadanos de “primera”, “segunda” y “tercera”. El entrecomillado que aparece aquí y en mi discusión de la estrategia de delimitación sugiere que hay algo “podrido en Dinamarca” cada vez que hablamos así. No hay graduación válida (primera, segunda, tercera) allí donde reina un principio deontológicamente interpretado.

Principio de transmutación de males o principio de Robinson Crusoe: En *Robinson Crusoe*, Daniel Defoe hace meditar a su personaje principal sobre las cosas que ha perdido con el naufragio. Robinson comienza a realizar una lista de sus “males” pero, simultáneamente, a cada mal hace corresponder una alternativa “positiva”. A esto le llamo transmutación de los males o, también, principio del “canje” de un mal por algo que, al menos, no es malo o tan malo. Veamos algunos ejemplos tal como los presenta Defoe: i) Lo malo: “He sido arrojado a una isla sin la menor esperanza de rescate”; Lo bueno: “Pero vivo, sin haberme ahogado como mis compañeros”; ii) Lo malo: “He sido excluido del resto del mundo a solas con mi miseria”; Lo bueno: “Pero también he sido excluido de la muerte, al contrario de toda la tripulación del barco...”; iii) Lo malo: “No tengo ropas para cubrirme”; Lo bueno: “Pero estoy en un clima cálido donde las ropas me servirían de poco”; iv) Lo malo: “Carezco de toda defensa contra los animales y los hombres”; Lo bueno: “Pero me encuentro en una isla donde no he visto animales feroces que me amenacen, como los viera en la costa de África”. El problema principal del principio de transmutación de males radica en que supone siempre la posibilidad de *canje*. Empero, ¿qué pasa cuando se pierde un bien muy valioso? ¿Es posible canjearlo por otro *siempre*? No parece el caso para supuestos de bienes muy valiosos. Si, por ejemplo, alguien pierde un hijo, no parece que tal pérdida se compense con otro bien tal como un auto caro. Incluso, se podría

pensar que la pérdida de un hijo conlleva un dolor que no se transmuta —al menos no completamente— con la existencia de otro hijo.

III.IV Estrategia para resolver el problema del carácter fragmentado del razonamiento práctico

Una estrategia que intenta despejar la pregunta acerca de cómo concebir el razonamiento práctico y, en consecuencia, que busca despejar la cuestión de cómo debería resolverse un caso como el de Carter es la del “monismo de valores”. A diferencia del pluralista, el monista sostiene que existe un orden *estable* en el razonamiento práctico. Siempre que haya conflictos habrá de triunfar *un* tipo de valor sobre otros. Tradicionalmente, los valores que deben triunfar sobre los otros, son los *morales*. Esta tesis, de estirpe nítidamente kantiana¹⁶, postula que la moral es un conjunto de valores supremos de tal manera que siempre que haya un conflicto con otros valores, deberán triunfar los valores morales. El monismo, por este motivo, es una tesis que hace previsible los resultados de cualquier razonamiento práctico en casos de conflicto entre valores diversos. El caso de Carter, con todo, suscita dos cuestiones adicionales. La primera es si, de veras, el rol de Carter no era simplemente “sacar una buena foto desde el punto de vista estético” sino que era retratar la miseria del apartheid, por qué considerar “no moral”, en vez de “moral”, los valores que él privilegió con su comportamiento. La segunda, más concreta, es si el comportamiento de Carter era “razonable”. Para los teóricos pluralistas el triunfo de la “moralidad”, o si se prefiere todavía más, de la “inmoralidad”, debe ser considerado “razonable”. Una posible sugerencia es que Carter no fue razonable: podría haber tomado su foto y también socorrer a la niña. Sin embargo, esta respuesta pasa por alto que Carter, para cumplir su cometido de fotografiar el apartheid, se había blindado emocionalmente, tal que no tenía sensibilidad para hacer adecuadamente las dos cosas: sacar fotos y ayudar a los fotografiados. La tesis monista sostiene que pensar de esta forma es un error. Una educación moral perspicua debería determinar que demos prioridad siempre a la moral. Pero la pregunta ahora es: ¿no hay en la propia moralidad conflictos internos? La respuesta del monista kantiano es negativa ya que para Kant los conflictos en la moral siempre eran aparentes pues se daban entre instancias incompletas de los deberes morales. Completadas estas instancias, “delimitadas” como en la estrategia comentada antes, estos conflictos no eran posibles.

16 Naturalmente, también se puede ser monista con una doctrina utilitarista que considera que la felicidad general es un bien moral supremo que permite ordenar valores conflictivos.

III.V Estrategia para resolver el problema del sentimiento de angustia o pérdida y el conflicto de deseos

La resiliencia o principios de Boecio y Maestro Eckhart: Las tragedias han alimentado el horno, se podría decir, de una “ética pesimista”. Empero, éticos contemporáneos (Sedmak por ejemplo) oponen a ésta una “ética de la esperanza” basada en la idea de “resiliencia” o estrategia de “superar las dificultades”. Existen dos ejemplos para Sedmak de cómo sería posible “superar dificultades” o situaciones trágicas una vez que éstas se han producido, es decir, de articular una estrategia “ex post facto”. La primera tiene su huella en *La Consolación de la Filosofía* (siglo VI después de Cristo). Boecio escribió este libro nada menos que cuando estaba en prisión, esperando su ejecución. De acuerdo con Boecio el primer paso hacia una “cura” del alma (dañada por una tragedia se puede añadir) es la habilidad para “recordar quiénes somos” pues el dolor viene de haberlo olvidado. Justamente, recuérdese que una de las condiciones que definían lo trágico era una ruptura inusual en la vida de una persona tal que podía trastocar su identidad, existencia o plan de vida. Boecio cree que, mediante el arte, por ejemplo la música, la reflexión (aquí viene el papel de la filosofía) y la imaginación que vislumbra “nuevas” alternativas para “seguir adelante”, es posible curarse del dolor del alma. Por su parte, el Maestro Eckhart sostiene en su *Libro del Divino Confort*, escrito para la reina

Agnes de Hungría que había sufrido tragedias familiares, que una manera de curación es recuperar y fogonear la confianza en la relación con los otros. Pero, además, sólo una persona que se recueste en Dios (o en la contemplación de Dios según Boecio) es capaz de mantenerse intacta “pase lo que pase”. Dios es símbolo de lo “constante”, lo contingente, “la suerte” variable, o la mala suerte de lo trágico, es justamente lo “inconstante”. Solo una persona apoyada en Dios es capaz de tener “ataraxia”. Precisamente, Eckhart cita a Séneca en el sentido de mantenerse calmos en situaciones difíciles, una idea que también está presente en los sabios budistas y taoístas. Para Eckhart la tristeza es un “vicio” y sólo un disciplinamiento de nuestras emociones y pensamientos (el “auto dominio” del que hablan los estoicos, aristotélicos o budistas y taoístas) es posible enfrentar con éxito situaciones trágicas o difíciles.

Hacia un enfoque no-trágico: Como se definía en la introducción de este trabajo, una parte de definición de lo trágico y los conflictos trágicos en particular se vinculaba con los conflictos de “deseos”, emociones o sentimientos. Las decisiones “trágicas”, esto es, decisiones entre males, generaban, además, gran angustia y sentimiento de haber “perdido” algo, de no haber “satisfecho” algo que se consideraba deseable.

En un interesante artículo, Christopher Hamilton¹⁷ nos recuerda que una gran crítica hacia la concepción que enfoca a la humanidad a partir de los “deseos” en tanto que “apegos” a algo que queremos satisfacer en un futuro o preservar para un futuro fue Simone Weil. Esta filósofa veía que partir de los deseos, en tanto que apegos, traía gran sufrimiento, pues el apego es el conducto para el dolor. Por eso, el “amor” o relación “afectiva” que Weil¹⁸ aprobaba era el “amor en Cristo” o amor mediado por la figura *crística* pues la amistad o el amor tradicional, al contrario del amor en Cristo, traía deseos y, por tanto, angustia.

Según Hamilton hay algo profundamente “insano” en el “enfoque trágico” de la realidad. La idea es que se trata de un “enfoque”, una manera de “hacer foco” que sólo trae pesimismo y mina nuestra humanidad ya que las tragedias muestran a seres que se enfrentan con situaciones que trascienden su capacidad humana de control o direccionamiento del propio plan de vida. Algo semejante pensarían los filósofos de la ética de la virtud en el sentido de que el enfoque trágico es ya una forma de “corrupción del pensamiento”, antes que de la “realidad”. Por esta razón, Hamilton propone cambiar de enfoque. Según él, un planteo como el de Weil no es compulsivo: se trata de un enfoque basado en una idea que ubica al hombre en una gran soledad (ya que para la filósofa no son posibles relaciones afectivas sanas con los otros siempre que están los deseos detrás). El enfoque que propone Hamilton¹⁹, en cambio, inspirado en Hannah Arendt es uno basado en la “apertura a los otros” (recordar que Eckhart sostenía algo parecido en su libro *Del Divino Confort*). La apertura a los otros, según Arendt, requiere diálogo y alegría, entendida como el “placer de estar con los otros”. Hamilton, por otra parte, va todavía más lejos y sugiere lo que llama una “irónica aceptación de sí mismo”, por ejemplo, de lo que a uno le ha pasado. De algún modo esto hace que el “enfoque trágico” sea sustituido por un “enfoque cómico”²⁰, basado en el diálogo, el placer de estar con los otros, y la capacidad de tomarse irónicamente a uno mismo, minimizando, de este modo, las angustias, miedos, ansiedades, obsesiones o neurosis que tenemos²¹.

17 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009, pp. 51-52.

18 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, pp. 45-48.

19 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, pp. 49-50.

20 En teoría constitucional hay autores como Karlan, Pamela y Ortiz, Daniel. “Constitutional Farce”, en *Constitutional Tragedies, Constitutional Stupidities*, Eskridge y Levinson (Eds), New York: New York University Press. 1998, pp. 180-188 que examinan los intentos de trocar “bad endings” en “happy endings”, volviendo cómico lo trágico.

21 Hamilton, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, p. 57.

IV. Consideraciones finales

En este trabajo me he ocupado, por una parte, de los retos que las situaciones trágicas en general, y los conflictos trágicos en particular, imponen a la filosofía práctica; por otra parte, a las estrategias filosóficas propuestas para intentar enfrentar tales situaciones.

Los retos generan “angustia filosófica” debido a la difícil respuesta a preguntas acerca de si la filosofía práctica tiene remedios para tales situaciones. He ofrecido una tabla con recetas que intentan ser tónicos para tal angustia.

Ahora bien, los tónicos tienen efectos *relativos* si se los balancea con consideraciones problemáticas adicionales. Veamos sólo algunos ejemplos tomados del presente trabajo. Si meditamos en las propuestas de los “sabios” aristotélicos, estoicos o taoístas, apreciaremos que, a la par de su atractivo, estas propuestas niegan la realidad del conflicto o la subestiman.

El principio de transmutación de los males es un tónico que funciona sobre la presuposición de que los males y bienes son canjeables, es decir, “comensurables” o comparables. Pero este es un presupuesto discutido. Hay pérdidas que no parecen serlo. Por caso, la pérdida de un padre no se canjea con la compra de un auto caro.

La disyunción tampoco parece un tónico de espectro ilimitado. En el caso *Sofía* veíamos que la disyunción chocaba con la intuición de que ambos hijos tienen el mismo valor moral, razón por la cual el problema sustancial de cómo resolver el dilema no quedaba despejado.

Pensemos ahora en el tónico proporcionado por el enfoque cómico-irónico de Hamilton. El mismo puede ser aplicado a ciertas situaciones trágicas pero quizás no a todas. El holocausto es un hecho trágico sobre el que no es tan sencillo aplicar un enfoque cómico-irónico, salvo que dispongamos de los recursos de *Benigni* en la *Vida es Bella*.

Consideraciones problemáticas adicionales, de hecho, podrían ser aplicadas a muchas de las recetas propiciadas. Con todo, es importante ver que la filosofía no se arredra ante situaciones trágicas. Creo que la efectividad de cada tónico dependerá del balance entre su contenido e hipotéticas o concretas consideraciones problemáticas como éstas. ¿Se te ocurre a ti lector un tónico más poderoso que los ofrecidos? Ahora ésta es mi duda.

Bibliografía

- ATIENZA, Manuel. “Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos”. México. DF: *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. 1997.
- HAMILTON, Christopher. “Desire, Tragedy and Gladness”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009.
- HOLBO, John. “Moral Dilemmas and the Logic of Obligation”. *American Philosophical Quarterly*. Vo. 39. N°. 3. 2002.
- KARLAN, Pamela y Ortiz, Daniel. “Constitutional Farce”, en *Constitutional Tragedies, Constitutional Stupidities*, Eskridge y Levinson (Eds), New York: New York University Press.1998.
- LARIGUET, Guillermo. “Pluralismo, Conflicto Trágico de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin”. Madrid: *Derechos y Libertades. Nueva Época*. 2007.
- LARIGUET, Guillermo. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Lima: Palestra-Temis. 2008.
- LARIGUET, Guillermo. “La Ética frente a los Dilemas Trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos”. Madrid: *A Parte Rei*, 64. 2009.
- MALIANDI, Rircardo. *Ética: Dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Bs As: Biblos. 2006.
- SEDMAK, Clemens. “Coping Tragedies and Epistemic Resilience”, en Christopher Hamilton, Otto Neumaier, Gottfried Schweiger, Clemens Sedmak (Eds) *Facing Tragedies*. Wien: LIT VERLAG. 2009.
- WENZ, Peter. *Political Philosophies in Moral Conflict*. Boston: McGraw-Hill. 2005.
- ZAPATA BARRERO, Ricard. “Multiculturalidad, Inmigración y Democracia. La Re-Constitución del Demos Político”, en *Ciudad y Ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Francisco Quesada (Ed), Madrid: Trotta. 2008.