

Tragedia y política. Desde la Antígona de Sófocles a la Antígona Furiosa de Gambaro*.

Tragedy and Politics. From Sophocle's Antigone to Gambaro's Furious Antigone.

Guillermo Lariguet*

Fecha de Recepción: 25 de marzo de 2015

Fecha de Aceptación: 10 de abril de 2015

Resumen: *En este trabajo abordo el papel que las tragedias clásicas pueden jugar en la reflexión filosófico política. Me centro, principalmente, en dos Antígonas: la de Sófocles de la Grecia antigua y la de Gambaro, de la Argentina de los 90, post-dictadura militar. Con instrumentos de la reflexión filosófica examino qué cabe entender por conflicto trágico en ambos casos. A su vez, intento mostrar el rol conceptual que la tragedia puede jugar en términos de comprensión de un cierto tipo de disenso político. Más adelante, me detengo en tres ejemplos de discusión filosófica, y también jurídica, en la Argentina contemporánea. La concentración en estos casos me permite reconstruir algunos problemas conceptuales en torno al uso del término "trágico". Concluyo con una sugerencia sobre un tipo de anacronismo sano que nos puede estar permitido a los filósofos. También hablo de una irrupción del filósofo en el escenario de la teorización académica y en el de los debates sustantivos sobre cosas que nos preocupan como sujetos morales y ciudadanos.*

Palabras clave:

Tragedia, conflicto trágico, disenso político, Antígona, Sófocles, Gambaro.

* Agradezco la lectura minuciosa de Adriana Musitano a una primera versión del trabajo. 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 Carácter Moral. Comentarios al Saber del Error. Filosofía y Tragedia en Sófocles de Rocio Orsi, revista Discusiones (en prensa). Debo también agradecer muy especialmente a los asistentes al Seminario de Argumentación Jurídica y Ética del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, particularmente a los comentarios críticos de Juan Antonio Cruz Parceró, René González de la Vega y Gustavo Ortiz Millán.

* Conicet, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Programa de ética y filosofía política.

Abstract: *In this paper I address the following question: the role that classical tragedies can play in political philosophy reflection. I focus mainly on two Antigone: Sophocles's ancient Greek and Gambaro, the Argentina of the 90 post-military dictatorship. With instruments of philosophical reflection I intend to examine what is meant by the tragic conflict in both cases. In turn, I try to show the conceptual role that tragedy can play in terms of understanding a certain kind of political dissent. Later, I concentrate around three examples of philosophical discussion, and legal, in contemporary Argentina. The concentration in these cases allows me to reconstruct some conceptual problems surrounding the use of the term "tragic." I conclude with a suggestion on a healthy kind of anachronism that we may be permitted to philosophers. I also speak of an irruption of the philosopher in the scenario of academic theorizing and in the substantive discussions about things that concern us as moral subjects and citizens.*

Keywords: *Tragedy, Tragic Conflict, Political Dissent, Antigone, Sophocles, Gambaro.*

1.

Como han puesto de manifiesto Vernant y Vidal-Naquet¹ o, en nuestros días la filósofa española Rocío Orsi², la tragedia no sólo nos remonta al tratamiento obligado de problemas clásicos para la filosofía moral (como el tema del conflicto, la fortuna moral, la libertad versus el determinismo, etcétera) sino también compete a tópicos caros a la filosofía política, sea ésta concebida como “clásica” o como “contemporánea”.

La tragedia, en efecto, se puede concebir como una forma sofisticada de auto-reflexión sobre los límites y desafíos de una *polis* en cuanto tal. Dicho con otras palabras: la tragedia es un instrumento no sólo estético sino también de poderosa reflexión política. Esta reflexión no es llevada a cabo desde un punto de vista *arquimediiano*. Más bien, se trata de una reflexión concebida dentro de las propias

¹ Vernant, J-P y Vidal-Naquet, P. *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Tomos I y II. Madrid: Taurus, 1987 y 1989, respectivamente.

² En *El saber del error. Filosofía y Tragedia en Sófocles*. Madrid. Plaza y Valdés. 2008.

convenciones sociales asumidas por el trágico. A partir de las mismas, los poetas de este género llevan adelante un escrutinio crítico sobre la política y sus (inevitables) conflictos (trágicos). Precisamente, una de las tesis de Rocío Orsi, a la que he hecho referencia en el párrafo anterior, es que la tragedia es una forma de articular con instrumentos estéticos el *disenso político*.

De manera paradigmática, la *Antígona* de Sófocles, y en nuestros días y para la Argentina, la *Antígona Furiosa* de Griselda Gambaro, muestra cómo los ciudadanos, no sólo en la Tebas antigua, sino en las sociedades occidentales actuales, como la Argentina, podemos disentir, podemos oponer inclusive unos esquemas de valores contrapuestos a los vigentes, buscando transformar parcelas de nuestras comunidades políticas.

El desafío del disenso siempre ha sido, y seguirá siendo, el de hasta qué punto podemos plantearlo en forma individual o colectiva, con herramientas del propio sistema político o con herramientas extra-sistemáticas, que conduzcan a cambios sociales compatibles -o no- con otros valores a los que queremos dar importancia: como el futuro, la estabilidad, cierto orden y previsibilidad, etc.

Si el disenso, por otra parte, es defendido de una manera radical, la *pregunta empírica* sería hasta qué grado una sociedad podría digerir tal elemento disruptivo. La *pregunta normativa*, en cambio, es si siempre el disenso debe ser intransigente y hasta qué punto una sociedad –en este caso las contemporáneas- deben tolerarlo. La pregunta normativa, como se deja ver, nos enrostra con el problema de si tenemos criterios o meta-criterios fiables para dirimir qué disensos son razonables o no, e incluso para decirnos si la introducción de la palabra “razonable”, no marca ya una desmesura y falta de cuidado conceptual en el tratamiento del tema.

No está de más reiterar una idea básica ya anunciada y que guiará, en buena medida, este trabajo: las tragedias no son tramas puramente estéticas. El arte está puesto al servicio de la reflexión política.³

³ Un ejemplo nítido de esta afirmación se encuentra en los dos siguientes textos. Rocco, Christopher. *Tragedia e Ilustración*. Chile: Andrés Bello Editor, 2000 y Rinesi, Eduardo. *Política y Tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2003.

La *tirantez* entre los valores evocados por la tragedia, en contraposición con los límites normativos de convenciones determinadas, es un tema que en sí mismo necesita de investigación. Si estoy en lo correcto, esto hace que el trabajo que someto a discusión aquí, cobre sentido.

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

Ahora bien, pese al obvio límite puesto por ciertas convenciones, lo cierto es que la tragedia se erigió en un revulsivo político no fácil de admitir por parte de ciertos filósofos. Como recuerda con acierto Rocío Orsi, Platón consideraba que los poetas son corruptores de un eje central para cualquier diseño político: la armonía entre distintos valores, armonía que debe ser el reflejo de una psicología moral de tipo coherentista donde los valores internos del sujeto moral se correspondan con la armonía en el ámbito de la razón pública.⁴

Digamos que la crítica platónica aparece también recogida por Aristófanes en su comedia *Las ranas*, donde Dionisos tendrá que dirimir cuáles de los poetas alojados en el Hades gana la contienda y vuelve a Atenas a escribir *buenas* obras trágicas. “Buenas” obras trágicas no parece indicar solo un buen desempeño escénico o estilístico. Bueno es un predicado que Aristófanes lanza en un sentido de refuerzo

⁴ Una excelente crítica reconstructiva de la teoría política platónica y su encono hacia los conflictos trágicos se halla también en Hampshire, Stuart. *Justice is Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

de una moral exaltada de héroes o nobles, de una moral que eleva “types” a un baremo moral. Precisamente: por boca de Esquilo, Aristófanes dirá que la función de las tragedias debería consistir en mostrar caracteres *nobles* y no envilecidos. La idea de la tragedia cumpliendo un rol *moralizante* está en pugna, como se ve, con los dardos venenosos de Platón. Porque mientras Platón parece descartar de la república ideal al trágico por ser un corruptor, Aristófanes lo rescata en tanto las obras trágicas sean funcionales a la defensa de una cierta moralidad individual y política.⁵

La antes mencionada concepción de Aristófanes se replica, de algún modo, en *Las tesmoforiantes*, donde un Eurípides asustadizo y travestido de mujer, espía una asamblea de tesmoforiantes que quieren vengarse de él por hacerlas quedar siempre como mujeres asesinas, adúlteras o concupiscentes (pensemos en Clitemnestra, Medea, etc.). De nuevo, diría Aristófanes: las tragedias no tienen solo un componente político potencial o concretamente revulsivo sino también un esquema de moralización. Esto es así porque, en general, en la tragedia clásica, es el hombre *noble* el que experimenta la caída y el dolor por ello.⁶ Es justamente el rasgo virtuoso de un agente moral o político lo que lo hace vivir con zozobra una situación trágica. Por contraposición, un vicioso se regodea de placer por los males inevitables a que

⁵ Ambas dimensiones, la individual y la política, se hallan en el mundo griego antiguo, como sabemos, estrechamente ligadas.

⁶ Una excepción está dada por la tragedia de Esquilo *Agamenón*. Este personaje no parece mostrar dolor por haber sacrificado a Ifigenia. Los coreutas se muestran extrañados de esta actitud y parecen sugerir que es *irracional*. En el fondo, pareciera que cierta concepción ética espera y demanda que mostremos nuestra nobleza de algún modo, incluso cuando nos hemos “ensuciado las manos” o *no hemos podido evitar* que se ensuciaran. Esta muestra de nobleza o virtud parece que viene de la mano de *tener que sentir algo*: por ejemplo, pena o dolor profundo por lo que tuvimos que decidir. Esta clase de consideraciones éticas forman parte de lo que en filosofía llamamos “psicología normativa”. Podría decirse que la ética no sólo se interesa sobre *cómo debemos actuar* sino también *cómo debemos sentir*, dado un cierto “carácter moral”. Harina de otro costal es cuán inteligible es la expresión “decidió” el agente x en tal caso asumido como trágico. Aristóteles podría pensar que a veces las acciones son involuntarias y no son reprochables; otras veces son acciones “mixtas”: mezcla de coacción externa que ejercen unos ciertos acontecimientos sobre un determinado agente más un tramo de decisión que podemos atribuir al agente. Este último tramo, el de la decisión del agente, podría suscitar algún tipo de evaluación positiva o negativa en términos de responsabilidad. Esta intuición da sentido a la concepción radical sartreana de libertad conforme la cual “se decide”, por tanto se “vindica libertad”, inclusive *contra el carácter trágico* de una situación. La idea de Sartre, me parece, podría ser plausible, por ejemplo, si desacreditamos el principio de “opciones alternativas”. Se podría pensar que este principio es falso a la hora de legitimar la noción de libertad de acción. El argumento sería que un cierto agente que se haya formado una cierta convicción *antes* de sufrir la coacción y luego decida por cierta opción, que de antemano había ungido como la opción a seguir, no sería un agente falto de libertad. El punto es sin duda más complejo y no puedo aquí extenderme más.

conduce lo trágico. Un noble de espíritu no; es más, lo inquietante para una teoría moral basada en virtudes (en la versión platónica o aristotélica) es que son ellas mismas las que son parte del drama trágico, son causas, cuando menos parciales, del resultado trágico.

Pero, más allá de la imagen coherentista o armónico-platónica, y de la socarronería de Aristófanes, lo cierto es que los trágicos llegaron más lejos de lo pensado y lograron imponer a lo largo de la filosofía occidental formas estéticas de reflexión y auto crítica política. El mismo Aristófanes, en tono de mofa, planteará un fuerte disenso con el régimen democrático radical de Cleón, cuando en *Las aves* plantee, a través de la figura de Evélpides y Pisetero, la utopía o la “distopía”, según como se mire, de una ciudad gobernada por las aves, intermediando entre el cielo y la tierra, y dominando tanto a dioses como a hombres.⁷

2.

De cualquier modo, repárese en lo siguiente: El disenso al que estoy aludiendo con el ejemplo que acabo de citar referido a la obra *Las aves* presupone, desde un punto de vista de tipo conceptual, un conflicto entre, por un lado, los valores convencionalmente asumidos según cierta interpretación más o menos canónica o compartida y, por el otro, los valores proyectados por la obra de arte.

En el caso de la Antígona de Sófocles esto es muy claro, aunque no es del todo diáfano el hecho de que Creonte sea una especie de tirano fatal. Otra lectura podría indicar que Antígona simboliza valores arcaizantes (basados en vínculos de *philia*) mientras que Creonte está preparando el terreno para un Estado de Derecho en el que no quepan amiguismos⁸. Sin embargo, esta lectura podría ser considerada demasiado simple. De hecho, como relata Rocío Orsi, existen distintas capas de análisis diferentes para calibrar los valores que se están articulando en dicho conflicto.

⁷ Véase Luri Medrano, Gregorio. “El canon del aire. La gestión política del deseo en *Las aves* de Aristófanes”, en *Arquitecturas celestiales*, Coord por Pedro Azara Nicolás, Jesús Carruesco García, Frontisi-Ducroix, Luri Medrano, 2012.

⁸ Aunque parte de la “legitimidad política” de Creonte reposaría en que es un heredero de la corona de Tebas por razones de parentesco, o sea, *philia*.

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

Gambaro nos hablará del duelo sin término de los familiares de los “desaparecidos”, de eso que Adriana Musitano⁹ con agudeza ha llamado la “muerte extendida”.

La Antígona de Gambaro, tildada por las *convenciones de la derecha*, como la furiosa o la loca, opondrá una dolorosa resistencia a los poderes de facto que quieren dejar el pasado sin revisar y que ven con beneplácito las leyes claudicantes de la obediencia debida y el punto final (y luego de los múltiples indultos menemistas). A través de una obra artística penetrante y de una puesta en escena impresionantes, Gambaro articula o pone nombre a aquello que está ocluido en la política de su momento y que no se puede articular o plantear, de momento, con esos términos críticos disensuales.

En mi opinión, Gambaro muestra un inteligente y angustiante disenso pero no entre *nomos* de la misma jerarquía, esto es, entre *normas de igual pretensión de validez*, sino entre el *nomos* de las leyes democráticas válidas, a partir de 1983, frente al *nomos* de las persistentes y residuales opiniones de facto de sectores de derecha o frente a las normas de facto de la dictadura que continuaban vigentes en el recuperado –pero todavía muy frágil–régimen democrático (en fase de transición).

Lo que Gambaro está poniendo en escena es algo así como una reanudación del viejo “conflicto” entre *nomos* y *physis*; una tensión entre una normatividad fuerte y válida frente a una normatividad de tipo “factual”, más oscura y problemática que los griegos vinculaban con la *physis*.

Digo “factual” porque el *nomos* genuino de las leyes democráticas encuentra oposición en normas de facto de una dictadura, muchas de ellas vigentes en los

⁹ En *Poéticas de lo Cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*. Córdoba: Comunicarte, 2011.

períodos de transición e incluso consolidación democrática. Y también “factual” sirve para incluir opiniones folk de sectores de derecha reacios a los movimientos democráticos.

Cuando, finalmente, digo una forma de *nomos* más oscura y problemática simplemente recojo una forma “folk” de hablar que busca cohonestar sus posturas factuales con la forma de argumentos basados en una interpretación restrictiva de la legalidad y la irretroactividad de las leyes¹⁰. Esta interpretación, sin embargo, debe y debió hacer frente a los argumentos de juristas, políticos y éticos que lanzaron el lema de la imprescriptibilidad de los delitos de lesa humanidad, junto a formas más amplias de interpretar la legalidad.

3.

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

(a) El tema de los indultos de Menem, por ejemplo, como ocurrió con el caso Santiago Riveros llegado a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, donde salvo por los votos en disidencia de Fayt y Argibay, se concluyó que los indultos en cuestión eran inconstitucionales¹¹. El argumento decisivo fue la prevalencia axiológica de los derechos fundamentales y la convicción moral y jurídica de que las lesiones cometidas por los militares no prescriben nunca. La disidencia Fayt-Argibay planteó fundamentalmente que aquí se violaba el principio de legalidad y la prohibición de juzgar dos veces el mismo tipo de hecho.

¹⁰ “Restrictiva” en el sentido que se apela a una visión puramente formal del Estado de Derecho sin considerar principios sustantivos de justicia, la carga normativa de los derechos humanos y y la fuerza moral de una democracia.

¹¹ Pan, Jorge, Bardazano, Gianella y Camaño Viera, Diego. “Inconstitucionalidad de los indultos por crímenes de lesa humanidad. Comentarios al fallo Santiago Riveros”, en *Anuario de Derechos Humanos*, N°. 4, Universidad de Chile, 2008.

(b) Los más recientes casos de obtención compulsiva de ADN en ciertos jóvenes a fin de determinar si su filiación genética coincide con la de sus padres actuales o si, en cambio, son hijos de parejas de torturados y “desaparecidos”. Por ejemplo, en el caso Vázquez Ferrá¹², los jueces discutieron si había algún límite normativo para la búsqueda de verdad y justicia. La joven se oponía férreamente a que se le tomaran pruebas de ADN que significaran desconocer y eventualmente incriminar a sus padres actuales. El lema de la joven y la defensa, y que los jueces hacen suyo, tiene cierto aire kantiano cuando se dice “no usen mi cuerpo como medio en contra de mis eventuales victimarios”. Una frase algo enigmática por su manifiesta reluctancia a determinar la verdad al precio que sea, una movida anti-edípica que busca la manera de evitar la trágica verdad que podría ser altamente disruptiva del vínculo entre la joven y estos padres, genuinos o no. Una forma, quizás, de anticipo de un eventual auto engaño. Frente a esta utilización *extraña*, para no decir *desfigurativa*, de la tesis kantiana de la autonomía moral, la intuición contraria podría ser justamente la siguiente: que tiene prioridad la búsqueda de la verdad y el restablecimiento, mediante la misma, de cierta justicia. Y que, si somos seres guiados hacia el reino de los fines, es absurdo, ignorante o mal intencionado el uso kantiano para defender lo indefendible.

(c) Las nunca acabadas discusiones sobre cuál sería el mejor diseño institucional apto para hacer frente en forma lo más equilibrada posible a valores diferentes e inclusive opuestos. Me refiero a la discusión entre el típico diseño de castigo penal por el uso de la violencia estatal en forma sistemática, cruenta e ilegal¹³ y la experiencia sudafricana con las comisiones de la verdad¹⁴. Mientras la primera forma de diseño, de forma prominente, mira al pasado y busca, en la medida de las limitaciones de información inevitables, reparar las faltas graves cometidas, la segunda mira más hacia el futuro buscando una especie de “reconciliación”.

¹² Véase Zavala Guillén, Ana Laura. “Que mi cuerpo no sea usado en contra de mis victimarios: el caso Vázquez Ferrá y los límites a la búsqueda de Verdad y Justicia”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid, 2009.

¹³ Sobre los problemas filosóficos de este diseño, valga recordar a Nino, Carlos. *Juicio al mal absoluto*, Barcelona: Ariel, 2006.

¹⁴ Sobre esto véase Veitch, Scott. *Law and the Politics of Reconciliation*, England and Burlington: Aldershot, 2007.

Justamente Diego Tatián¹⁵ y Claudia Hilb¹⁶ discuten los alcances y problemas de una u otra forma de diseño. La intuición común a esta discusión, es que es algo vana la pretensión de acomodar en una armonía perfecta todos los valores en juego. Por caso, una sensibilidad por cierta forma de diseño logra justicia pero a lo mejor no logra la mentada “reconciliación”, la otra mira hacia el futuro pero tiene una cierta debilidad, pues asumir los delitos y buscar el perdón pueden parecer condiciones insuficientes para la anhelada o no anhelada reconciliación.

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

Yo diría que el primer caso, Riveros, muestra una diferencia interpretativa en los miembros de la Corte, entre la mayoría y la minoría. Mi intuición más directa es que una lectura del caso bajo la mirada de *erizo* de Ronald Dworkin no vería un conflicto trágico genuino aquí. Como se sabe, en su obra *Justice for Hedgehogs*, el autor norteamericano argumenta a favor de la unidad holística y armónica del valor: los valores, a contrapelo de lo que piensan los zorros, no forman muchos departamentos en conflicto sino uno solo que puede mostrarse en cadenas de coherencia. Así, frente a la disidencia Fayt-Argibay, Dworkin podría demolerla planteando una forma más robusta, sustantiva y holística de concebir el valor de la “legalidad”, que no entre en conflicto con la necesidad de hacer justicia declarando la nulidad del indulto de Menem. Sin embargo, las cosas son más complicadas de lo que esta apreciación puede sugerir.

Antes que nada, desearía ser todo lo cuidadoso que fuera posible. Primero, creo que el empleo del predicado “trágico” para calificar el tipo de conflicto que se plantearía en al menos alguno de los casos antes ejemplificados, adolece de una ambigüedad que es preciso denunciar. Esto me parece muy claro en el caso b) referido a Vázquez Ferrá.

¹⁵ “¿Fundar una comunidad después del crimen? Anotaciones a un texto de Claudia Hilb”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.

¹⁶ “Cómo fundar una comunidad después del crimen: Una reflexión sobre el carácter político del perdón y la reconciliación, a la luz de los Juicios a las Juntas en la Argentina y de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica”, *Discusiones*, Bahía Blanca, 2013.

Así, en el fragor de una discusión filosófica intensa sobre este punto, Juan Antonio Cruz Parceró me formuló una distinción que me parece sumamente útil para dismantelar la ambigüedad a la que aludí párrafos atrás, en el uso del predicado “trágico”. Veamos.

El caso Vázquez Ferrá muestra una dimensión “subjetiva” y otra “objetiva”. Desde el punto de vista “objetivo”, uno podría admitir, por hipótesis mental, que el diseño institucional democrático, fruto de una cierta madurez moral en la sociedad Argentina, cuenta con una importante batería de recursos conceptuales y normativos para resolver en forma adecuada este caso¹⁷. Por ejemplo, normas imperativas de *ius cogens* que sancionan la apropiación ilegal de niños, el secuestro de personas, la tortura, etc, etc, más las convenciones internacionales y las disposiciones de orden doméstico que otorgan prioridad axiológica a los derechos fundamentales, indican que la prueba de ADN es lícita, tanto desde el punto de vista jurídico, como moral. Esto

¹⁷ No estoy diciendo que, desde lo que llamo la dimensión “objetiva”, el carácter trágico de un caso conflictivo desaparezca *ipso facto*. En una discusión sobre este punto, Gustavo Ortiz Millán me propuso desconfiar de la idea según la cual la evolución de instituciones que desarrollan recursos conceptuales y normativos complejos hagan desaparecer conflictos trágicos. Concedo que no hay garantías de hierro a este respecto. No obstante, si admitimos la creciente madurez moral e intelectual de nuestros recursos conceptuales y normativos, madurez obtenida en parte por el aprendizaje que ciertos conflictos trágicos nos han dejado en el pasado, entonces se abre un horizonte al menos parcial para enfrentar mejor *algunos* conflictos. Es curioso, sin embargo, que Gustavo formule esta desconfianza. A él se le podría aplicar, en parte, el lema: *tu quoque*. Veamos por qué digo esto. Hace algunos años Gustavo Ortiz Millán publicó un interesante y valiente libro titulado, sugestivamente, *La moralidad del aborto*. Muchos intelectuales, incluidos los jueces de la Suprema Corte de Justicia de México, intervinieron en la discusión de si la ley del DF permisiva del aborto para los tres primeros meses de embarazo de una mujer era constitucional o no. El ético sabe que, más allá de la discusión jurídico-constitucional, hay que dar respuesta a los problemas conceptuales, valorativos y normativos que emergen al intentar responder a la licitud o ilicitud –en este caso moral– del aborto. En dicho debate, varios filósofos parecían admitir el carácter trágico y conflictivo de algunos casos de aborto: demasiada consideración hacia la disposición del propio cuerpo y plan de vida de la mujer sacrificaban los intereses del feto y viceversa. No obstante esta profunda duda, Gustavo no hesitó en titular su libro –yo diría que en tono algo provocativo– como *La moralidad del aborto*. Es decir: su título echa mano, sin quererlo, de lo que llamo la dimensión objetiva, y considera que el carácter trágico del caso se ha evanescido; de lo contrario, sería una contradicción en los términos titular el libro con el aplastante adjetivo “moralidad” del aborto. El aborto se vuelve “moral”, en tanto he dado una respuesta que liquida el carácter trágico del caso o, al menos, lo aminora considerablemente, alegando, por ejemplo, que en cierto lapso, los intereses de la mujer cobran mayor peso y que autorizarle el aborto es algo así como el “mal menor”, todas las cosas consideradas. Como sea, tras este aparentemente largo rodeo de mi reflexión a pie de página, intento solamente mostrar un problema aquí. Parece que la fenomenología del mundo nos plantea unos casos o conflictos duros de resolver, donde la duda es si contamos con criterios correctos, todas las cosas consideradas, de solución, sin pérdida moral. Esta cuestión apunta a un rasgo trágico de ciertos casos del mundo. El título del libro de Gustavo pasa olímpicamente por encima de esta cuestión o, convenientemente desde un punto de vista retórico- persuasivo, la soslaya.

sería parte de un *nomos* genuino, fruto de madurez moral y política. Sin embargo, desde el punto de vista subjetivo, del mundo perceptual y emocional de Vázquez Ferrá, la prueba compulsiva de ADN la pone en una senda trágica: ella no quiere saber la verdad, no quiere destruir el lazo que la une a sus actuales padres (biológicos o no). Desde este punto de vista, ella vive esta experiencia de jueces que le imponen la prueba, no como *nomos* sino como *phyisis*, como una fuerza violenta que puede destruir su vida. Esto sin duda tiene un componente trágico, más allá de que el *nomos*, desde el punto de vista objetivo, considere que el caso tiene una respuesta correcta, todas las *normas* consideradas.¹⁸

El caso Vázquez Ferrá, como en una genuina tragedia, no puede tener más aire paradójico. Recordemos, por ejemplo, que el mismo afán de “saber la verdad” es lo que lleva a Edipo, rey de *Tebas*, al desastre y a su triste final en *Colono*. Aquí, por el contrario, hay un férreo deseo de no saber la verdad.

Ahora bien, vayamos ahora al último ejemplo, el que atañe a la discusión sobre los diseños institucionales idóneos para lidiar con nuestro pasado: si las comisiones de la verdad o el castigo penal. En esta discusión Tatián-Hilb, me atrevería a conjeturar, no parece vislumbrarse tragedia genuina, al menos no en un sentido objetivo como el que formulé párrafos atrás. Es verdad que un diseño podría *tender* más hacia el pasado (el del castigo) y otro más hacia el futuro (la comisión por la verdad)¹⁹, pero, salvo prueba en contrario, no se avizora un horizonte funesto como el que acompaña trayectorias como las de la Antígona Sofóclea o, incluso, la *Antígona Furiosa* de Gambaro.

Me temo que, ante nada, es preciso, desmadejar algunas confusiones responsables del abuso del término trágico para abordar discusiones de este tipo. Los conflictos generados por crisis o transiciones entre valores, claro que pueden ocurrir, pero nuestro equipamiento intelectual, fruto de siglos de maduración intelectual, no tiene por qué experimentar *siempre* el destino o hado fatal de las tragedias griegas.

¹⁸ Más no todas las *cosas* consideradas. Entre esas “cosas” está la dimensión subjetiva de lo trágico a la que aludo en el cuerpo de este trabajo.

¹⁹ Digo “tender” por cuanto no hay una necesidad analítica ni política de que, por ejemplo, el castigo solo mire al pasado: la idea es que sin castigo justo, no hay futuro justo. De igual modo, las comisiones por la verdad miran también al pasado para consagrar un mejor futuro.

La “lucha por el reconocimiento” por supuesto que puede generar sentimientos perturbadores, pero nuestros diseños democráticos, son enriquecidos por el disenso y no obstruidos como temían los griegos. Los conflictos entre valores que forman un mismo plexo normativo o epocal y que, por ende, no solapan una crisis o transición problemática de unos valores a otros, se resuelven todavía con más fortuna o acierto por parte de los ordenamientos jurídicos actuales que en el caso de la Grecia pretérita.

Es posible que haya resquicios de “*physis*”, si se me permite esta forma laxa y extrapolada de hablar de nuestro presente. Esta *physis* podría estar aludiendo a focos de resistencia (psicológica, social) y de índole personal o colectiva. Tal *physis* sería como una suerte de fuerza opuesta a la necesidad de averiguar la –trágica- historia de nuestro pasado reciente.

Sin embargo, aquí más que tragedia parece haber una pequeña dosis de esperanza²⁰: pues no hay futuro posible sin verdad y justicia. Los valores que pueden eventualmente demandar “reconciliación”, son valores con validez objetiva y plausibilidad democrática; no los valores o pseudo-valores nefastos de las dictaduras.

La reconciliación, a nivel de personas o colectivos, en cambio, requiere de una extendida terapia psico-social que lleve a un cambio razonado en la percepción del pasado y en la forma de articular una respuesta política y jurídica acorde con esa percepción enriquecida. Tristemente, a veces, hay límites para estos cambios perceptivos: Menéndez o Videla, son casos de necesidad moral, de inexpugnables fortalezas que impiden cambios epistémicos, morales y políticos que los lleven a una percepción y deliberación moral y políticamente plausibles.

4.

Volvamos, nuevamente, al tema del disenso. A diferencia del temor de los griegos a la disolución, temor resaltado por la obra –precitada- de Rocío Orsi, no creo

²⁰ De cómo la tragedia podría oscilar, pese a todo, hacia una esperanza, veáse Lariguet, Guillermo: “The Concept of Tragic Conflict: Between Challenge and Hope”, en Sedmak, Neumaier, Schweiger y Hamilton Editores, *Facing Tragedies, Vol. I*. Springer-Verlag, Wien, 2009b.

que el disenso, inclusive el fuerte a nivel de razones y de identidades emocionales contrapuestas, lleve *necesariamente* a la disolución radical o paralización total de una sociedad determinada (*stásis* sería el término griego).

Por un lado, las democracias cortadas bajo la influencia del liberalismo político rawlsiano exigen que los disensos sean expresivos de un pluralismo de valores razonables²¹. Ni el intolerante ni el fanático pueden aspirar a ser considerados ejemplos defendibles de disenso. Videla y Menéndez, por caso, son casos excluidos de un disenso razonable por razones obvias.

La obra de Gambaro, por ejemplo, se plantea como un necesario disenso político, y como reservorio de lucidez moral, contra las políticas indiscriminadas de indulto en la era menemista o contra las leyes de obediencia debida y punto final de Alfonsín. La obra de la escritora argentina se revela en forma inteligible por el hecho constatable de una desgracia moral sin fin: me refiero a la idea de los desaparecidos, de los que mueren una y otra vez porque no se sabe qué pasó con ellos. En consecuencia, no se puede realizar el rito de la sepultura (vindicado por la Antígona de Sófocles), no hay castigo para los represores, los nietos están ocultados por sombras vivientes. Con otras palabras: la muerte cometida por los militares se seguía extendiendo de forma infinita; una forma de pararla era por medio del arte puesto al servicio de la reflexión política, incluso *contra corriente*.

Ahora deseo señalar lo siguiente. Los eventos trágicos arrasan, en muchas ocasiones, con un mínimo de prudencia, entendiendo por esto la habilidad práctica de emitir juicios adecuados acerca de qué hacer en casos de crisis o conflictos entre valores.

²¹ Pero si no nos atrae la versión liberal, por el motivo teórico que fuere, podríamos buscar en los enfoques agonistas de Mouffe lugar para la canalización del disenso. El enemigo deja de ser tal para pasar a ser “adversario”. Justamente un rasgo de la política es disentir, generar conflictos en torno a posiciones bien definidas, y construir una hegemonía lo más inclusiva posible que se aleje del peligro de un gobierno corporativista. En cualquiera de ambos casos, y advirtiendo las cruciales diferencias entre una aproximación rawlsiana y una mouffiana, el disenso no nos arroja al mar de la tragedia. Trato en parte este tema en Lariguet, Guillermo. “¡Las normas deben ser acordadas por todos los afectados!. Una crítica a la ética del discurso”, *Universitas. Revista de filosofía, derecho y política*. Madrid: 2011 b.

Un prudente, *á la Aristóteles*, buscaría, por ejemplo, la manera de combinar armónicamente *firmeza en las convicciones* con *flexibilidad* para circunstancias impensadas o imprevisibles.

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

5.

Sea como fuere, una réplica casi inmediata para la introducción de habilidades fronéticas como la que sugiero en este artículo, podría ser que las mismas encubren un conservadurismo indigerible y una confusión metodológica entre, si se me habilita el uso gadameriano, de horizontes de comprensión diferentes, el griego antiguo y el argentino reciente.

Empero, quiero insistir sin riesgo de ser injustificadamente insistente, lo siguiente: la prudencia o *phrónesis* podría ayudarnos a lidiar de manera más sabia con conflictos duros de resolver, donde se entrecruzan expectativas individuales y colectivas diversas, a veces en tensión profunda.

Ahora bien, la prudencia en términos aristotélicos no comporta un *cheque en blanco* para la derrota moral o política de las convicciones justas. Es verdad, y esto no puedo negarlo, que la prudencia así entendida es un antídoto para los cambios revolucionarios y violentos. Un modelo de prudencia aristotélica sería, por caso, la

Princesa Casamassima de Henry James en oposición al trágico corazón del obrero-intelectual Hyacinth Robinson. La prudencia nos permite introducir cambios sociales importantes pero sin llegar a fracturar o disolver...Por ende, no es un arma de la revolución.

No tengo espacio metodológico aquí para desplegar una teoría de las revoluciones ni tengo intuiciones firmes para contrarrestar su necesidad normativa (ni hablar de la histórica que suele ser implacable). Pero solo diré que si nos interesa conservar diversos valores sin fracturas violentas, en ese caso, *ceteris paribus*, la prudencia podría ser un correctivo para frenar la cadena de tragedias individuales y colectivas, sin por ello cejar en las convicciones firmes que consideramos deben defenderse, todas las cosas consideradas.

6.

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

No puede haber reconciliación alguna sin asumir las culpas y los castigos, o sin colaborar con la verdad y asumir -sin simulación mental- la atrocidad de nuestra naturaleza pasada.

7.

La *Antígona de Sófocles*, replicada, mutatis mutandis, en la *Antígona Furiosa de Gambaro* parece sugerir, contra los pronósticos teóricos de muerte de la tragedia de George Steiner y de ironización de la misma por parte del autor flamenco Stefan Hertmans, que lo trágico no ha muerto. Quiero defender, en contra de las ideas presumiblemente defendidas por estos autores, que la tragedia como género estético o literario, no ha muerto, tal como indica la obra de Gambaro que no pertenece a las tragedias clásicas, ni a las modernas, pero sí a las *contemporáneas*.

Aunque tragedias clásicas, modernas y contemporáneas mantengan diferencias estéticas, estilísticas, y hasta filosóficas, hay algo que las hilvana a todas bajo familias que se estrechan conceptualmente pese a los cambios históricos.

Imaginar que la *Antígona Furiosa* de Gambaro²² pueda mitigar el problema trágico, en su dimensión subjetiva u objetiva antes explicadas, “rajándose un pedo” o riendo como loca, no disuelve sino que acrecienta, hasta el patetismo, un rasgo trágico ineludible; rasgo que asociamos con la existencia de desaparecidos a los que no hemos podido dar sepultura y a la sensación de impotencia por la existencia de hombres infames, de torturadores, que sabemos sueltos e impunes. Esto es lo que intenta transmitir en su momento la obra de Gambaro.

Entonces, lo trágico *qua* género literario no ha muerto, pero tampoco ha muerto la *noción sustantiva o conceptual de conflicto trágico* con sus efectos deletéreos. Por ejemplo, hay constitucionalistas como Skridge y Levinson²³ o

²² Que no sería la hermana de un “traidor a Tebas”, sino la hermana, madre o abuela de un “desaparecido”. Hablar de un Polinices de la Antígona de Gambaro es altamente disputable porque presupondría reeditar la teoría de la “guerra sucia”, de la –mal llamada teoría de los dos demonios. El Polinices contemporáneo puede haber sido un violento que no tenía razones morales para justificar en forma genuina su acción guerrillera, pero la violación de normas fundamentales por parte de miembros del aparato estatal no es moral ni políticamente aceptable y no puede contar como justificación de ningún tipo. Tratándose del uso inmoral de la violencia estatal, su gravedad es eminentemente superior e incomparable.

²³ Levinson, Sanford y Eskridge, William. *Constitutional Stupidities, Constitutional Tragedies*, New York: New York University Press, 1998.

iusfilósofos como Zucca²⁴ y yo mismo junto a otros filósofos,²⁵ que hemos puesto foco en conflictos en nuestros presentes que, efectivamente, podrían ser considerados trágicos, pese a nuestros progresos y a nuestra más o menos efectiva o (in)efectiva ironía. En el ámbito de la bioética, también objeto de regulación jurídica, en ocasiones constitucional, y motivo de debate y desacuerdo político, podemos ver las huellas de conflictos genuinamente trágicos.

Por supuesto, un intelecto despierto podría afirmar que los conflictos trágicos no son nuestro cielo total. Son casos bien delimitados y que pese al triste resultado a que puedan llevar, no nos dejan inermes. Como especie evolutiva, intentamos aprender del pasado, para evitar sus dolores y proyectar un futuro en que al menos “esos” conflictos trágicos ya no se presenten y nos aterroricen como a los antiguos espectadores griegos.

Pero, en cualquier caso, el hecho de que los filósofos contemporáneos sigamos reflexionando sobre cómo caracterizar tales conflictos y situaciones y sigamos meditando en cómo lidiar con ellos, cómo enfrentarlos, cómo conjurar o mitigar sus efectos, sugiere que la percepción antigua de lo trágico fue un acierto.

En una revista como *Anacronismo e Irrupción*, plantear estas cosas con el cuidado conceptual que nos permita mostrar semejanzas y desemejanzas entre las dos Antígonas, la de Sófocles, la de Gambaro, es un ejercicio intelectual interesante. Identificar semejanzas entre ambas no nos hace caer en un anacronismo que le haga violencia al análisis filosófico. Mostrar sus desemejanzas tampoco. La violencia del anacronismo surge cuando el filósofo hace un movimiento analítico *salvaje*. Este salvajismo consiste en la falta de cautela metodológica para reconstruir conceptos de momentos históricos diferentes. Por ejemplo, leer la idea antigua de *florecimiento moral* en términos de *autonomía moral* supone ya cierto salvajismo. No se puede pasar “sin más” de un concepto a otro, no a menos que el trabajo teórico del filósofo sea más cauto, comparativo, consciente de los horizontes de comprensión. Esta

²⁴ Zucca, Lorenzo. *Constitutional Dilemmas. Conflicts of rights in Europe and USA*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

²⁵ Zucca, Lorenzo, Lariguet, Guillermo, Álvarez, Silvina y Martínez, David. *Dilemas constitucionales. Un debate sobre sus aspectos morales, políticos y jurídicos*. Madrid: Marcial Pons, Madrid, 2011.

consciencia no tiene porqué llevar al relativismo histórico y dinamitar los logros del análisis de los conceptos, logros mensurables en precisión, fineza en la comprensión de los problemas y cierto rasgo de estabilidad o perennidad en los conceptos obtenidos tras un arduo análisis.

Mediante este trabajo espero haber alentado, en todo caso, un *anacronismo sano*. Por anacronismo “sano” entiendo algo parecido a lo que Bernard Williams²⁶ comprendía como la dimensión histórica de ciertos conceptos, dimensión que el filósofo analítico debería resguardar. La historia puede ser, con arreglo a su pensamiento, una forma de “extrañamiento” de nuestro presente. Así, si tomamos las tragedias clásicas como formas de cuestionar, reflexionar o poner bajo extrañeza hechos de nuestros presentes, parece que estamos dando un paso adelante y nuestro eventual anacronismo es sano. Esta tarea filosófica de extrañamiento o cuestionamiento –en este caso mediante la comparación de dos Antígonas²⁷– es una forma imperiosa de *irrupción* del filósofo: irrupción no sólo en la escena de teorización académica, también de irrupción en los debates sustantivos que todavía deberemos seguir encarando.

²⁶ Williams, Bernard. *El sentido del pasado. Ensayos de historia de la filosofía*, Traducción de Adolfo García de la Sienra, México: FCE.2012.

²⁷ Por supuesto que con esto no quiero reducir todos los contenidos discutidos en el presente trabajo.