

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas dos décadas se ha escrito mucho sobre la crisis de la modernidad y el agotamiento de la razón ilustrada. Las voces que esperan la reconstrucción de los ideales ilustrados: igualdad, justicia, libertad, se enfrentan a las voces que condenan cualquier intento de *universalización*. Ante este panorama, que ya comienza a sonar reiterativo, la reflexión sobre la tragedia griega constituye una posibilidad para establecer una racionalidad más acotada, consciente de sus propios límites e ironías; una racionalidad desde la cual puede generarse una ética que, sin renunciar a la aspiración a la autonomía moral, parta del *otro*, y que, en el sentido de la propuesta de Emmanuel Lévinas, sea capaz de ser escucha y de asumir la pasividad y el silencio, no para negar la vida, sino para hacerlos respuesta en el otro.

El presente libro constituye una *vuelta* al pensamiento trágico, al *logos* poético y mítico para re-pensar los alcances de la razón moral, y traer a la escena contemporánea los conceptos de falibilidad y vulnerabilidad humanas. Mi intuición de arranque, con la que me he confrontado con este pensamiento trágico, es que a partir de la conciencia de nuestra posibilidad innegable de equivocarnos, de hacer el *mal*, de dañar, de actuar inhumanamente aun en contra de nuestras propias intenciones, es posible formular una ética que tra-

scienda la normatividad prohibitiva para convertirse en una ética compasiva y solidaria.

Los valores que promovieron los poetas trágicos para lograr la cohesión social de la *polis*: la *phrónesis*, entendida como razón prudencial, y la *compasión*, concebida como expresión contundente de la capacidad humana de identificarse y pensarse en el otro, pueden ayudarnos a reconstruir los vínculos interhumanos, en estos momentos de indiferencia e individualismo exacerbado.

A través de la confrontación con la propia mortalidad y vulnerabilidad, la tragedia puede ayudar a buscar nuevas maneras de estar juntos, de hacer una vida en común. Frente a la afirmación de los intereses individuales en un mundo competitivo, paradójicamente globalizado y atomizado al mismo tiempo, los poetas trágicos pueden ayudarnos a fortalecer la capacidad de compartir el sufrimiento del otro y a asumir la responsabilidad de ser seres falibles.

Desde la perspectiva de la ética contemporánea, la *Antígona* de Sófocles puede interpretarse hoy como una indagación sobre la síntesis de la autonomía moral y de la apertura al *otro*. La protagonista de la tragedia de Sófocles responde al mismo tiempo a los requerimientos de su propia conciencia y al reclamo del *otro*, convertido en víctima. La autonomía de Antígona se expresa en su capacidad de disentir y de desafiar al poder, mientras que su *apertura* tiene lugar en la forma en que acude a proteger el cadáver expuesto de su hermano, obedeciendo leyes que considera superiores a cualquier contingencia política. De esta manera, Antígona representa la *escucha* abierta a lo más vulnerable y la *acción* decidida frente a los abusos del poder. La protagonista puede interpretarse como una prefiguradora de la doctrina de los derechos humanos, cuyas bases surgirán en el siglo XVIII, durante la Ilustración, y como digna representante de la ética del cuidado desarrollada por las feministas durante las últimas dos décadas del siglo XX.

En este punto conviene tener en mente que la relación entre ética y estética no es lineal, sino que está mediada por la imaginación creadora. El mundo de la ficción poética no es el mundo de la vida. Los personajes de ficción son seres acabados, cuya historia está escrita de una vez y para siempre según la intencionalidad del autor (aunque estén siempre abiertos a nuevas interpretaciones); en cambio, la vida de los seres humanos transcurre en la incertidumbre del futuro, siempre abierta a nuevas posibilidades¹. Por este motivo, la forma de juzgar moralmente las decisiones y acciones humanas, no puede ser igual a la forma de evaluar las decisiones y acciones de los personajes, pues cada movimiento que estos realizan tiene significado solo en el contexto total de la trama. Así, no es posible interpretar los actos de los personajes de manera aislada sin considerar tanto la obra en su totalidad como el contexto que la prefigura.

El libro está estructurado en tres capítulos. El primero constituye una exploración general de las relaciones entre ética y tragedia. A lo largo de este apartado hago una revisión del «giro axiológico» que tiene lugar durante la conformación de la *polis* griega en el siglo v. La *timé* homérica, entendida como sed de honor y fama del héroe épico, es sustituida por la *sophrosyne* (moderación o medida) del ciudadano sin la cual hubiese sido imposible el establecimiento de la democracia ateniense. El honor individual ganado en combate tiene que ceder ante la necesidad de una vida en común. Para lograrlo, la tragedia jugará un papel relevante en la *paideia* del ciudadano. Al denunciar y castigar la *hybris* (soberbia), los poetas trágicos recomiendan la *sophrosyne* y generan una reflexión sobre la importancia de la *phronesis* (prudencia). Pero esta

¹ Aunque numerosas ficciones clásicas (*La vida es sueño*) y contemporáneas (*Matrix*) refieran la posibilidad de que nosotros, sin saberlo, seamos también personajes de una historia escrita por algún demiurgo.

comprensión trasciende los límites cognitivos y se instala en una dimensión emotiva a la que solo tiene acceso la *katarsis* trágica. Para estudiar este fenómeno estético recurro a Aristóteles y su canónica definición de la tragedia. A partir del concepto de *katarsis* como experiencia estética hago una revisión de la síntesis Apolíneo-Dionisiaca propuesta por Nietzsche, gracias a la cual es posible concebir la tragedia como «desesperación que canta».

La insuficiencia de la racionalidad y su fusión con el espíritu dionisiaco me lleva a retomar dos figuras trágicas fundamentales para comprender el concepto de vulnerabilidad moral (Williams, 1993) o de fragilidad de la bondad (Nussbaun, 1995), esas figuras son *Thýquè* (Fortuna) y *Áte* (Locura). Ambas fuerzas amenazan las cabezas de los hombres y los conducen a la perdición. La idea de que los dioses son «malos» y engañan al hombre para que se pierda a sí mismo conduce a una nueva paradoja: la del destino y la libertad: ¿hasta donde es libre el héroe trágico de elegir lo que elige? Si los dioses actúan por encima de él, ¿por qué es capaz de reivindicar sus acciones con tanta fuerza? Una indagación sobre estas preguntas cierra el primer capítulo y prepara el terreno del segundo.

El segundo capítulo está dedicado al análisis de *Antígona*. Comienzo tratando de responder la siguiente pregunta: ¿qué representó *Antígona* para los griegos en el siglo V? A partir de aquí reitero la importancia de advertir sobre la *hybris* humana capaz de conducir al hombre a la catástrofe individual y social y analizo la forma en que se borran los límites entre civilización-barbarie a lo largo de la obra, así como la ambigüedad del concepto *deinón* (maravilloso, asombroso o terrible), el cual, según Sófocles, define toda la grandeza y toda la miseria del ser humano.

La aceptación de la vulnerabilidad y falibilidad humanas, así como de la amenaza permanente de caer bajo las redes de *Áte*, en la locura, me permiten introducir lo que considero el tema central

de *Antígona*: su invitación a la *phrónesis* (prudencia). La *phrónesis* no solo abre la posibilidad de evitar la catástrofe, sino que conduce a la aceptación de un ámbito sagrado incomprensible e impenetrable que funciona como telón de fondo del actuar y del sentir humano. Al igual que el primer capítulo, el segundo se cierra, como en una espiral, con una reflexión sobre la libertad y el poder amenazador de los dioses.

Finalmente, el tercer capítulo constituye una interpretación de la *Antígona* de Sófocles desde la perspectiva de cuatro corrientes éticas contemporáneas: ética del cuidado, ética ante las víctimas, la perspectiva de Lévinas y la perspectiva de Ricoeur, unidas por un común denominador: la compasión.

El punto de partida es que tanto *phrónesis* como *éleos* (compasión) son virtudes trágicas que generan las condiciones de posibilidad para una vida social. Sin la capacidad de reflexionar en forma contextualizada sobre las propias acciones y sin la capacidad de ser empáticos con el *otro*, la vida comunitaria se convierte en un espejismo vago que para poder funcionar requiere de pactos arbitrarios y de normatividades estrictas, muchas veces huecas de contenido humano.

La propuesta de *Antígona* trasciende el ámbito que Ricoeur define como moral, es decir, el de las normas, y se inscribe dentro de la dimensión ética entendida justamente como la define el filósofo francés: «anhelo de vida buena con y para el otro en instituciones justas». A la defensa de esta propuesta está dedicada la última parte del tercer capítulo.

Al interpretar a *Antígona* como representante de la dimensión ética, pretendo polemizar con las visiones que han querido ver en ella la misma estrechez de perspectivas que tiene Creón, y dejar de ver el enfrentamiento entre ambos personajes como el choque inevitable de dos concepciones irreconciliables de justicia, cuando en realidad se trata del enfrentamiento entre la justicia y el poder

despótico y represivo de un hombre que exalta su autosuficiencia moral más allá de los límites de la propia racionalidad.

Con este trabajo pretendo realizar una contribución modesta dentro del ámbito que vincula la literatura con la ética². Un terreno infinitamente rico en posibilidades de exploración. Espero que la lectura de este trabajo ayude a re-pensar esta disciplina filosófica desde la perspectiva de la imaginación poética y que invite a recorrer la aventura literaria desde la óptica del pensamiento ético.

² Entiendo aquí la ética no solo en su sentido ricoeuriano, sino en el sentido más ampliamente difundido de filosofía moral.