

Por una cultura
de paz



44

cuadernos unimetanos

Órgano de divulgación académica / Año XVII / N° 44 /
Enero de 2021
Afiliado a Latindex y Gale Group

Vicerrectorado Académico

Decanato de Investigación y Desarrollo

 UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

La Misión de la Universidad Metropolitana establece:

Formar profesionales reconocidos por su alto valor ético, sólida formación integral, por su capacidad emprendedora y de liderazgo y de trabajo en equipo, con dominio de al menos un segundo idioma y comprometidos con el desarrollo del sector productivo y de la sociedad en general.

La Visión institucional señala:

Fortalecer la UNIMET como una institución reconocida por la competitividad y formación integral de sus graduados, destacada por la calidad y pertinencia de su producción intelectual y técnica, por el valor que le asigna a la conducta ética de sus miembros y por el esfuerzo permanente y el compromiso para responder a las cambiantes realidades del entorno nacional e internacional.

El Modelo Educativo de la Universidad Metropolitana:

Se fundamenta en aprendizaje colaborativo en ambientes distributivos (Modelo ACAD) y se caracteriza por:

Proceso educativo:

Centrado en el aprendizaje del estudiante
Basado en el trabajo colaborativo
Distribuido por diferentes medios y desde diversos espacios
Con el propósito de desarrollar habilidades, actitudes y valores
Desarrollados de manera sincrónica o asincrónica

Profesor:

Diseñador y facilitador del proceso educativo
Promotor de aprendizajes
Capacitado en la utilización de recursos educativos

Estudiante:

Responsable de su propio aprendizaje
Dispuesto para el trabajo colaborativo
Con actitud para emprender

La Vocación de la Universidad Metropolitana define:

Dar atención a los requerimientos de los sectores económicos de la producción, el comercio y los servicios, tanto del sector público como del privado en las siguientes áreas: las áreas gerencial, económica, financiera y jurídica, así como el área de las políticas públicas vinculadas; las de gestión técnica y tecnológica en los campos de la vivienda y el hábitat, el ambiente, los procesos de producción de bienes y servicios, la energía y las comunicaciones; y el área educativa en función de la agregación de valor a los procesos de formación internos y el desarrollo de competencias profesionales y de capacidad emprendedora.



RIF.: J-00065477-8

cuadernos unimetas

CONSEJO EDITORIAL

Javier Ríos V.

Roberto Réquíz

Laura Febres

Andrés Stambouli

Lida Niño

Liezer Katan

Coordinador Editorial

Alfredo Rodríguez Irazo

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Luis Miguel da Gama

Presidente del Consejo Superior

Benjamín Sharifker

Rector

María del Carmen Lombao

Vicerrectora Académica

María Elena Cedeño

Vicerrectora Administrativa

Mirian Rodríguez de Mezoa

Secretario General

Diseño y diagramación:

Jesús Salazar / salazjesus@gmail.com

Depósito Legal:

pp200402CS1699

ISSN:

1690-8791

Universidad Metropolitana

Distribuidor Metropolitano,

Autopista Petare-Guaremas

Apartado 76.819. Caracas 1070 - Venezuela

www.unimet.edu.ve

La revista no se hace responsable
por los juicios y opiniones de los artículos firmados

Los derechos de divulgación, comercialización y publicación de las obras han sido cedidos por sus autores a la Universidad Metropolitana

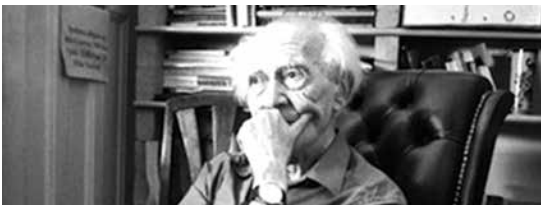
Contenido



**Esclavitud a través de los tiempos:
Un recorrido histórico de una de las
prácticas mas antiguas de la humanidad**

Sara Fadi / Fabiola Pérez

5



**La universalidad de los derechos
humanos: Una revisión crítica desde la
ética posmoderna de Zygmunt Bauman**

Sita de Abreu

22



**Un estudio hermenéutico sobre el poder
de la palabra poética en la tragedia
griega**

Ernesto Jesús Borges Quintana

108

Foto de Portada:
Dionisio acompañado
de un Sátiro. Museo
Antikensammlung, Berlin.
Recuperado de:
[https://www.theoi.com/
Gallery/K12.3.html](https://www.theoi.com/Gallery/K12.3.html)





**"El comercio de esclavos",
por François-Auguste Biard,
c. 1833. (Dominio público)**

Esclavitud a través de los tiempos: Un recorrido histórico de una de las prácticas mas antiguas de la humanidad



INTRODUCCIÓN

La esclavitud como práctica, implica una relación de dominación donde una persona somete a otras a través de tratos degradantes, amenazas y violencia. Quienes se conocen como esclavos, a lo largo de la historia, han sido despojados de su humanidad y reducidos a una simple mercancía u objeto destinado a cumplir con las órdenes de quienes se considera su amo y dueño.

Al explorar los cuerpos normativos actuales, se puede comprobar que la esclavitud está prohibida y penalizada en la mayoría de los países desde hace décadas; lo que nos llevaría a pensar que esta práctica se encuentra completamente erradicada.

Sin embargo, la explotación forzada de otros seres humanos ha sido una actividad que se remonta a los albores de la humanidad, su larga existencia se debe a los numerosos beneficios y ventajas que se pueden obtener de esta; además, debido a la elevada demanda que ha existido a través de las épocas –a pesar de las caídas que esta pudo haber sufrido en períodos específicos– se han encontrado re-

Sara Fadi

Fabiola Pérez

gistros del uso de seres humano con fines esclavistas desde la Antigua Mesopotamia hasta la actualidad, al configurarse, finalmente, en el fenómeno mundial de la trata de personas.

En el presente artículo se explorará cómo esta práctica ha evolucionado a lo largo de los siglos, adecuándose para tener cabida en las costumbres de las épocas y cumplir con una necesidad, ya sea de mano de obra, de índole sexual o como una respuesta a una convicción de que ciertos hombres eran inferiores a otros y estaban predispuestos a ser explotados. También se podrá ver como la esclavitud (tanto en la antigüedad como en la actualidad), ha siempre estado motivada por la demanda de personas a ser explotadas por los clientes y que este fenómeno, por más difundido que esté, sin una demanda constante está condenado a desaparecer.

1. ESCLAVITUD EN EL MUNDO ANTIGUO

1.1 Mesopotamia y Egipto

La explotación de un ser humano por otro, con el fin de realizar un trabajo en específico o prestar un servicio que beneficie a quien se define como su “amo” se rastrea desde épocas tan remotas como la antigua Mesopotamia (7.000 A.C.- 539 A.C.), donde se relata que la esclavitud servía principalmente para propósitos económicos o bélicos. Entre las prácticas desarrolladas por esta civilización, se expone que, debido a las frecuentes expediciones de guerra que la caracterizaron, los prisioneros capturados producto de estas eran convertidos en esclavos dada la necesidad de mano de obra para construir templos, palacios y obras públicas.

De hecho, llegaron a existir dos tipos de esclavos, los nativos que caían en la esclavitud por deudas, por cometer delitos o por ejercer la labor de esclavos domésticos (wardum); y

los esclavos que se obtenían de las guerras (asiru). Los primeros eran adquiridos por individuos privados, quienes usualmente eran comerciantes, artesanos o agricultores; que podían adquirir a personas para que trabajasen en sus actividades; y los segundos eran esclavos públicos, propiedad del rey, es decir que este era su amo y dueño y trabajaban en obras públicas. (Universidad de Cantabria, s/f)

Sobre el trato hacia los esclavos, se tiene como fuente principal al Código de Hammurabi (1750 a.C.), el cual fue uno de los primeros documentos penales y civiles de la humanidad. Este cuerpo normativo expone que las personas que eran adquiridas en conflictos bélicos (wardum) contaban con ciertos derechos básicos como casarse con personas libres, solicitar la manumisión o visitar a un médico.

Sin embargo, seguían siendo tratados más como objetos, vendibles, intercambiables y reemplazables, ejemplo de ello se encuentra en ciertos artículos del Código, donde se expone que el esclavo podía ser “reemplazado” si sufría alguna enfermedad que le impedía desempeñar las labores para las cuales fue comprado: “[Artículo] 278 Si alguno ha comprado un esclavo macho o hembra y si éste antes de terminar un mes se ve afligido de una enfermedad, el comprador se lo devolverá al vendedor y recuperará lo que pagó.” (Franco, s/f, p. 356) además de que eran marcados de manera visible en el cuerpo, para que fueran fáciles de reconocer entre el común de las personas: “[Artículo] 226 Si un cirujano, sin el permiso del propietario, imprime a un esclavo la marca de esclavo indeleble, se le cortarán las manos.” (Franco, s/f, p. 353). Dadas estas circunstancias se puede decir que eran seres diferenciados de los demás, sujetos a ciertas leyes específicas y por ende a tratos diferentes, sin embargo, no se tiene testimonios si los amos eran particularmente brutales con sus

esclavos o si el trato se asemejaba más a una relación “laboral”.

Por su parte, adelantándonos a la civilización egipcia (3.150 A.C.- 31 A.C. aprox.), las relaciones esclavistas no parecen presentar mayores cambios, el esclavo, usualmente obtenido también como prisionero de guerra, seguía siendo considerado como un bien mueble que podía ser vendido e intercambiado por otros bienes y destinado a servir a otra persona, considerada superior a él y con derecho a ser su dueño a lo largo de toda su vida.

Sin embargo, se afirma que los esclavos egipcios, si bien carecían de libertad para tomar decisiones sobre su propio destino y las labores a desempeñar, poseían ciertos derechos y no eran completamente cosificados. Se relata que tenían permitido cubrir sus necesidades básicas, permitiéndoles el acceso a artículos de primera necesidad y alojamiento en casa de su señor. En pocas palabras, estos eran dependientes de sus dueños pero se encontraban provistos de un estatus legal, alejándose esta concepción del panorama retratado en la Biblia y en el pensamiento actual, centrado en la existencia de una sociedad esclavista por excelencia, donde se experimentaban toda clase de malos tratos hacia este estrato social. (Barros, 2019).

En el Antiguo Egipto, si bien la esclavitud fue un fenómeno extendido en gran medida, también existía una labor que compartía ciertas similitudes, pero donde la persona gozaba de mayores prerrogativas; esto se trataba de la servidumbre, según Zingarelli (2004):

Económicamente esclavitud y servidumbre podemos decir que servían al mismo propósito: proveer trabajo. Pero jurídica y socialmente, uno y otro tendieron a ser diferentes: los esclavos fueron excluidos de la sociedad como miembros, mientras que los siervos proveyeron a los

gobiernos de provisiones fiscales y militares, lo que significa que fueron reconocidos como integrantes del cuerpo social. (p.18)

Con esto se pueden diferenciar dos clases diferentes de personas que practicaban actividades basadas en recibir órdenes de un amo, pero con muy diferentes reconocimientos a nivel societal. Los esclavos se encontraban en una relación de dependencia con su amo, marginados de las actividades comunitarias y relegados al último escalón de la clasificación social; mientras que los siervos eran ciudadanos egipcios percibidos como “hombres libres” que desempeñaban la labor de servirle a un amo, ya sea con el propósito de pagar una deuda o como manera de recibir alguna remuneración.

Asimismo, otro grupo parcialmente sometido a explotación eran los campesinos (uno de los más bajos estratos sociales, sin contar a los esclavos), estaban sujetos a las corvadas; estas eran jornadas especiales determinadas por el Faraón, donde todos los campesinos y esclavos eran obligados a someterse a regímenes de explotación laboral, ya que debían trabajar fuera de sus tierras, unos determinados días del año, sin sueldo, con el fin de construir monumentos. (Cuervo, 2017)

Ante esto, se puede decir que existían varios tipos esclavos, los cuales gozaban de distintos niveles de ejercicio de derechos básicos. Si bien no existen testimonios concretos sobre el trato a estos seres en la era mesopotámica y egipcia, queda clara la relación de sumisión a la cual estaban sometidas un gran número de personas, lo cual demuestra que el uso de seres humanos con fines de explotación, basado en el despojo de las libertades más básicas de una persona, se ha encontrado presente desde los inicios de la historia de la humanidad.

1.2 En la antigua Grecia

En la época clásica esta actividad continuó, pero dotada de un recién descubierto rechazo hacia el esclavo; ente que si bien en años anteriores tampoco era celebrado, la antigua Grecia fué marcada por un acentuado desprecio por este rol. Se tiene como importante testimonio de ello a “República” de Platón (370 A.C.), donde se estableció una jerarquía en la cual ciertas personas de la polis, por sus habilidades naturales innatas, eran destinadas a la actividad de la contemplación, mientras que otros, atormentados por sus deseos y sometidos a ellos, era relegados a una última clase de personas no libres:

(...) un verdadero esclavo el que es un verdadero tirano, un esclavo de una vileza y de un servilismo extremos y un adulator de los hombre más perversos, e, impotente para satisfacer sus propios deseos, pero visiblemente despojado de una multitud de cosas y verdaderamente pobre a los ojos de cualquiera que sepa leer hasta el fondo de su alma (...) siendo envidioso, desconfiando, injusto, carente de amigos, impío y poseyendo todos los vicios, de los que es el huésped y que los alimenta y que son causa de que sea el más desgraciado de todos los hombres (...) (Platón, 2003, p.189).

Este primer acercamiento al pensamiento de la época demuestra cómo esta actividad

era considerada degradante para la persona que la ejercía, lo cual lo relegaba también al fondo de la pirámide social, dada lo importante que era la libertad para esta civilización; concebir que alguien no lo fuera y que este sería su mandato de vida, era algo digno de rechazo. De hecho, los griegos tenían la concepción de que las labores donde se les obligaba a someterse a las directrices de otro, eran consideradas humillantes y por tanto, las evitaban a toda costa. (Pomeroy, 2011)

Esto fue así hasta la implementación de las Reformas de Dracon (624- 621 A.C.), momento en que esta humillación pasó a ser ratificada en la ley, ya que se abrió la posibilidad de que cualquier persona podía volverse esclavo a pesar de ser ateniense. Esto ocurría por dos razones principales: por no pagar deudas o, en el caso de los campesinos, por no entregar las cosechas prometidas a los ricos que eran dueños de las tierras. (Muñoz, 1977)

Estas reformas dieron lugar a un grave descontento, ya que el pueblo, desprotegido ante las medidas tomadas por el Estado, y ahora propenso caer en la esclavitud, se encontraba en tensión, por lo cual, si no se tomaban las medidas necesarias para revertir esto, se generaría una revuelta. Por ello, se decidió nombrar un mediador, quién prohibiría hipotecar la propia libertad para pagar deudas, Solón (siglo VI A.C), introduciría en Atenas unas reformas que les concederían a la población ateniense el derecho a la libertad social, la cual no podría ser arrebatada para pagar deudas o cumplir con otros compromisos.

Sin embargo, esta prohibición no ayudó a la desigualdad en Atenas; los esclavos, quienes al no poder trabajar a cambio de pagar deudas, terminaban igualmente siendo jornaleros para los terratenientes atenienses; lo único que logró Solón fue darle independencia jurí-



Cuadro de F. Sabbate (1900) de una familia espartana burlándose de su esclavo (National Geographic Historia)

dica a los atenienses, es decir que legalmente no podrían pertenecer a alguien más. (Muñoz, 1977).

Pareciera a simple vista que esta novedad desde el punto de vista jurídico, limitaría el avance de la esclavitud a través de la historia, pero, todavía con estas leyes en función, la esclavitud sería parte importante de la sociedad griega, ya que la tenencia de esclavos permitía realizar actividades de contemplación, al no tener que preocuparse por los quehaceres de hogar u otras tareas que no fuesen productivas. Esta actividad era tan normalizada que: “Un ateniense medio tenía al menos doce esclavos: un portero, un cocinero, un pedagogo (que llevaba a los niños a la escuela) y varias sirvientas que se ocupaban de las tareas de la casa.” (National Geographic, 2014). Los esclavos a pesar de ser parte de la vida diaria de los griegos, no tenían derecho en cuanto a su libre determinación y eran vistos como mercancía, la única prerrogativa que poseían era no poder ser sometidos a tratos demasiado crueles que les causaran la muerte.

1.3 En la época de los romanos

Al surgir y asentarse el Imperio Romano, la situación de los esclavos se agrava, ya que los derechos básicos concedidos en épocas pasadas fueron completamente desatendidos y se recrudeció el maltrato hacia estos grupos, hasta la aprobación de la Ley Cornelia en el siglo 82 a.C, que impidió que los maltratos por parte de los amos llegaran a generar la muerte al esclavo.

Esta situación cambia hacia la época tardorromana, cuando la expansión del Imperio Romano llega a su máxima expresión, lo que transforma la manera en la cual eran tratadas las personas que vivían en los territorios anexados, quienes venían de ser sometidas a



Esclavos en el Imperio romano.
Relieve en mármol, s. III.
(Soerfm / CC BY-SA 2.0)

explotación por los conquistadores romanos, a no necesariamente ser necesariamente esclavos de estos.

Según Bravo (1998), se relata que ya no se perseguía la conversión de los locales en esclavos, sino que se ejercía control sobre estas zonas por motivos estratégicos o buscando explotar sus recursos. Esto ocasionó que los mercados de esclavos –fuera y dentro de Italia– dejaran de ofrecer mano de obra barata, lo cual, sumado a las manumisiones impulsadas a finales del periodo republicano, permitiría que una gran cantidad de esclavos fueran declarados libres.

A simple vista la manumisión pareciera ser una oportunidad para alcanzar su libertad y escalar socialmente. Sin embargo, según Alföldy (1998) esta práctica podría beneficiar más al amo que a la persona sometida a explotación, en primer lugar porque usualmente el esclavo, al vivir toda su vida en casa del amo, creaba una relación de dependencia económica con este, lo cual hacía que no pudiera abandonar su condición de sumisión.

Seguidamente, se cree que la esperanza de liberación aumentaba la productividad en los esclavos, quienes usualmente eran liberados alrededor de los 30 años, haciendo que se interesaran más por el trabajo que desempeñaban, en comparación con quienes no tenían ninguna prospectiva de ser liberados y habían

aceptado que su destino siempre sería el de servir a su amo por el resto de su vida. Además, la manumisión beneficiaba socialmente a los amos ya que estos necesitaban de clientes compuestos por libertos como una manera de aumentar su prestigio social. De igual manera, desempeñaba una función de control social, ya que la promesa de ser liberados alrededor de los treinta años, evitaba que se generaran revueltas entre la población; considerando los tratos a los cuales los esclavos estaban sometidos y el elevado porcentaje de estos en la sociedad romana, asimismo, esto los hacía más obedientes y complacientes hacia sus amos.

Ante todo esto, se podría pensar que las condiciones de los esclavos habían mejorado en la época tardorromana dada la posibilidad de ser liberados, sin embargo, la manumisión fue solamente una práctica esclavista más sofisticada. Los esclavos seguían perteneciendo al último escalón en la jerarquía social y eran vistos más como una herramienta o una posesión que una persona provista de derechos y libre albedrío. Seguían siendo sometidos a arduas horas de trabajo y maltratos por parte de sus amos, ya que, por la dificultad que implicaba independizarse económicamente de estos; con la manumisión simplemente se pasaba de una relación de esclavitud a una que se podía entender como “laboral” dado que, el ahora liberto, seguiría produciendo para su patronus.

2. ESCLAVITUD EN LA EDAD MEDIA

Con la caída del Imperio Romano de Occidente la historia del mundo entraría en una nueva etapa la cual se denominaría como “Edad Media” en la posteridad. Ya se observó cómo funcionó la institución de la esclavitud antes de este período, sin embargo, a partir de este momento la esclavitud sufriría grandes cambios.

Ahora bien, para comprender de forma efectiva tal proceso de transformación es necesario subdividir la Edad Media en dos partes: el Alto Medioevo que comprende los años entre los Siglos V y X y el Bajo Medioevo que va desde el Siglo X hasta 1492 con el descubrimiento de América o 1453 con la caída de Constantinopla.

Es evidente entonces que, la esclavitud es una herencia del Imperio Romano a los Reinos Germánicos que se establecerían en los territorios que llegó a abarcar el Imperio. Así pues, “tanto en la Europa continental como en Bizancio la esclavitud perduró, si bien no resultó inmune a los cambios experimentados a raíz de la descomposición del Imperio y la llegada de los Pueblos del Norte (...)” (De la Torre, 2006, p. 19).

2.1 Alto Medioevo

Si bien, los romanos legaron la esclavitud a los Reinos Germánicos, el inicio de la Edad Media estaría caracterizado por la pérdida o desaparición de gran parte de los distintos mercados económicos –lo que supuso un profundo cambio en la forma de comerciar– aunado también a una importante falta de mano de obra.

La respuesta ante esta realidad se tradujo en la liberación de esclavos debido a los altos costos que estos acarrearían y a las crecientes tensiones, inestabilidad y probabilidades de invasión.

La llegada de los pueblos del Norte y la descomposición supuso más guerras e inestabilidad. Por ello, los dueños de las fincas rurales prefirieron que sus esclavos estuvieran ligados a la tierra, para que no huyeran. Los campesinos libres, ante esta inestabilidad, prefirieron también ligarse a la tierra, a cambio de protección del señor (...). Así, los trabajadores del campo pasa-

ron a ser casi todos siervos, con obligaciones hacia los señores que los protegían, al menos en la práctica. (De la Torre, 2006, p. 19)

A pesar de tal liberación, la esclavitud no dejó de existir, de hecho, la situación y condiciones de vida de estos individuos no cambiarían en gran medida, pues seguían siendo propiedad del señor feudal, no podían poseer propiedades y no gozaban de ningún derecho más que el de protegerlos de la muerte, de manera que, de ser considerados como esclavos por se pasaron a ser siervos fuertemente ligados a la tierra.

Además, se tiene que, incluso en el mundo islámico, esta práctica era bien conocida y, a diferencia de los Reinos católico – germánicos ya que, para los primeros los esclavos poseían un estatus legal claramente definido y mejores condiciones de vida. Fueron destinados en su gran mayoría a ser soldados o criados incluso, artesanos y ayudantes, algo no muy común para lo que hoy conocemos como Occidente. (De la Torre, 2006)

Tales distinciones, probablemente tengan su origen en la justificación misma de la esclavitud por parte de cada una de las dos grandes religiones que representan a estos pueblos. Mientras que la Iglesia percibió la esclavitud como un hecho lamentable que producía grandes beneficios económicos. Por otro lado, según Welton (2008) el Islam moderó la esclavitud, incluso hubo quienes, en un principio sancionaron tal práctica.

Se creó la Sharia, la cual sería el cuerpo legal que reguló la esclavitud, esta recopila reglas cuya fuente principal son el Corán y la Sunna, los cuales tratan temas relacionados con el matrimonio, la propiedad privada, los castigos, el testimonio judicial, la prohibición del maltrato hacia estos e incita su emancipa-



Tráfico de esclavos en el campamento de los esclavos orientales, pintura de Serguéi Ivanov.

ción. Se estableció, además, que no se podía esclavizar a ningún musulmán o ningún no musulmán que viviesen bajo un gobierno musulmán, aquellos que se convirtieran al Islam podrían –eventualmente– obtener su libertad.

2.2 Bajo Medioevo

En los primeros siglos de esta segunda mitad, el panorama europeo cambia de forma importante, hay un aumento sustancial en su población, su economía prospera, se consolidan sus fronteras e incluso por un breve periodo de tiempo recuperan Tierra Santa, sin embargo, el Imperio Otomano bloquea abruptamente las rutas comerciales con Asia (De la Torre, 2006). Este hecho haría que el uso de esclavos se viera reducido en gran medida a lo largo y ancho del continente.

Ahora bien, aquí se suma una nueva variable a la ecuación y es que, si bien la esclavitud siempre ha sido parte de la cultura africana y que de hecho desde principios de la Edad Media se comerciaban esclavos de provenientes de África subsahariana, cuando a través del mundo islámico se introdujo el azúcar a la región, el contexto empieza a cambiar pues este llegó incluso a desplazar el uso de algunas especies lo que lo posicionó como un producto de mucho valor de manera que se empezó a invertir en plantaciones de caña de azúcar.

La Corona portuguesa, por su parte, al estudiar el panorama se dio cuenta que debía encontrar otro nicho de mercado o forma de comercialización, puesto que el mediterráneo ya se encontraba copado y las rutas hacia Asia se hallaban bloqueadas. Así pues, inició la exploración hacia África teniendo como norte la posibilidad de encontrar grandes riquezas. (De la Torre, 2006)

Descubrirían entonces que dos cosas son originarias de África: el oro y los esclavos, de manera que para establecer su control en la región empezaron a establecer bases costeras y siguieron yendo cada vez más al sur. Llegaron a convertirse en la potencia marítima más importante de la época y lograron habilitar una nueva ruta hacia la India bordeando toda la costa Africana y evitando así el bloqueo otomano. Plantea De la Torre (2006) que,

El objetivo principal era el oro de Sierra Leona, más que los esclavos. Lo que sucedía era que el oro lo intercambiaban con reyes locales y jefes de tribu que pedía a cambio esclavos, esclavos que los portugueses conseguían en la desembocadura del Río Níger, más hacia el Este. Así formaban un comercio triangular muy rentables, formado por manufacturas europeas, oro y esclavos africanos. (p. 27)

Sin embargo, el protagonismo portugués sufriría grandes cambios con el fin de la Edad Media y el descubrimiento de América en 1492 pues, gracias a su experiencia en el territorio africano fue posible constatar cómo, con las condiciones geográficas y climáticas apropiadas, la ecuación que se da entre las plantaciones y el uso de esclavos representa una combinación adecuada para la labor, de esta manera, “la esclavitud floreció en las haciendas y minas de las Américas, desde el siglo XVI hasta el XIX” (Welton, 2008, p. 55). Este dueto sería clave para el desarrollo de las economías

europas, que haría que españoles, ingleses, holandeses, franceses, entre otros se sumaran a este mercado transportando esclavos de un extremo del océano a otro.

3. ESCLAVITUD EN LA MODERNIDAD

La esclavitud tal y como era conocida cambió y se amplió de forma drástica, tras el descubrimiento de América y ahora, los esclavos eran trasladados hacia el Nuevo Mundo. Comercio que impulsaría la economía europea y es que, según Blanco (1814), “los habitantes Negros de África han sido mirados por los europeos como objeto de una especulación mercantil muy lucrativa” (p. 1)

La información que se ha podido recopilar acerca de las atrocidades cometidas a través de testimonios y datos registrados, ayudaron a comprender la magnitud de su alcance. Sin embargo, el número de personas sometidas a esta práctica es difícil de determinar y es que, la trata transatlántica de esclavos representó un gran impulso – en distintos ámbitos – en gran parte de las economías europeas que se sumaron a esta forma de comercio.

La esclavitud en la Edad Moderna fue diferente a cualquier experiencia anterior a ella, resaltando en especial la crueldad con la que eran tratados los esclavos. Esto puede ser observado de tal manera que “la esclavitud en el Caribe fue algo más que una institución con sus leyes, sus costumbres, su policía; constituyó un sistema verdaderamente “totalitario” de explotación económica, política, social y sexual, basado en la fuerza, en la violencia y en una ideología, el racismo” (Lara, 1994, p. 9).

Tales acciones justificadas con la afirmación de que, “en las zonas más evolucionadas del continente africano siempre existió la esclavitud doméstica y todo hace pensar que algunos

reinos emplearon la mano de obra esclava en las industrias artesanales” (García, 2005, p. 3). situación de estas personas, por lo menos no hasta que esclavitud fue abolida en Inglaterra.

Con el dominio de España sobre gran parte del Nuevo Mundo, serían este y Portugal quienes –al inicio– se verían más implicados en esta actividad. Así pues, España desarrolló una política denominada asientos, la cual según Morgan (2017) concede un permiso para que otras naciones introdujeran esclavos las colonias españolas.

En un principio, “Portugal consiguió el primer asiento oficial en 1595, cuya validez se prolongó hasta la revuelta portuguesa contra España en 1640” (Morgan, 2017, p. 33), tras el quiebre en la relación entre portugueses y españoles, la corona española siguió otorgando asientos, a países como: Inglaterra, Francia y Holanda.

La esclavitud durante este período no era vista de forma inmoral ya que, los negros eran considerados inferiores por no ser cristianos y se decía que estos no tenían alma. Fueron cuatro siglos de esclavitud donde poco se hizo al respecto, por lo menos no hasta finales del siglo XVIII donde se empezó a especular acerca de esta práctica y surgió toda una ola antiesclavista.

Donde a pesar de haber decidido que lo nativos de esas tierras recién descubiertas, si tenían alma y debían ser evangelizados, poca diferencia hizo, ya que siguieran siendo esclavizados, lo que llevó a una reducción abrupta de su población debido a las enfermedades traídas por los europeos a América, los castigos y demás tratos inhumanos a los que se vieron sometidos.

Pero, aunque se discutiera acerca de la inmoralidad del asunto, no eran más que palabras, pues nadie hacía nada para cambiar la

Algunos afirman, que la trata de esclavos fue la primera gran globalización económica, fomentando la interacción y transacciones comerciales entre Europa, África y América. De hecho, en Barbolla (2013), esta era “llamada por Immanuel Wallerstein la “primera economía-mundo” (p. 14).

3.1 Inglaterra

La trata de esclavos en Inglaterra experimentó su mayor apogeo a partir de finales del siglo XVII hasta que en el año 1807 fue abolida la esclavitud en el territorio inglés. Según lo expuesto por Morgan (2017), “Inglaterra fue la nación que más esclavos transportó en el siglo XVIII. Londres fue el principal puerto esclavista desde mediados del siglo XVII hasta aproximadamente la década de 1720” (p. 34).

Desde el principio se dieron cuenta que no iba a ser fácil, ya que, se encontraron con un comercio sumamente competitivo, en expansión continua y sobre todo muy rentable, lo que lo hacía aún más deseable. Llegaron a ser la mayor potencia en la trata, dejaron atrás a los holandeses y se desenvolvían como una especie de monopolio.

3.2 América del Norte (británica)

Norteamérica contribuyó, de igual forma, en la trata de esclavos, “Newport se convirtió en el principal puerto norteamericano relacionado con la esclavitud trasatlántica, cobrando mayor importancia que el puerto de Nueva York, que era mucho más grande” (Morgan, 2017, p. 34).

Navegaban hacia el Caribe para desembarcar esclavos, pero, por otro lado, contaban con un especial atractivo para los vendedores de estos. El ron obtenido en una serie de destile-

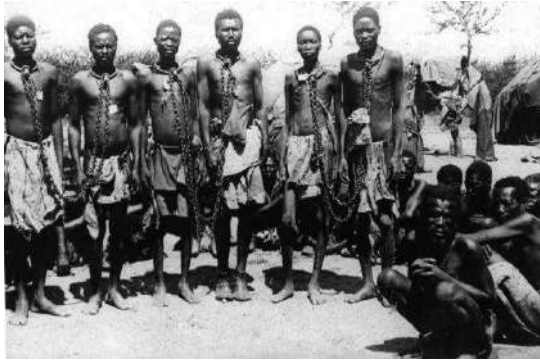
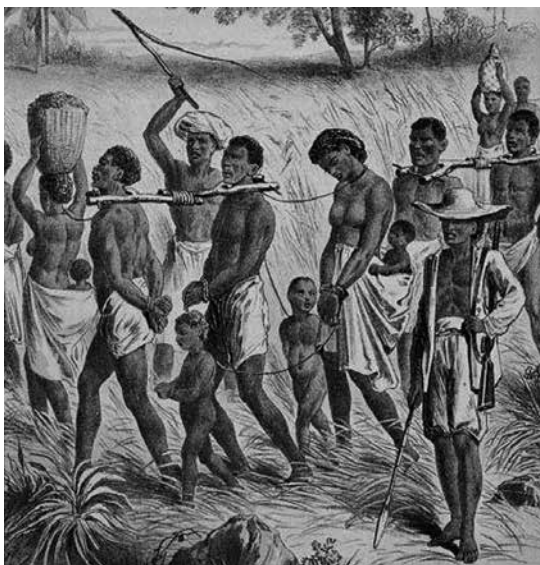


Imagen: Revolución o barbarie.
WordPress.com

rías ubicadas en Rhode Island, era empleado como trueque para adquirir esclavos de los comerciantes en África.

3.3 Francia

Según Morgan (2017), los franceses fueron responsables por al menos el 11% del tráfico de esclavos. Nantes era el puerto predilecto en Francia, el cual se encargaba de casi el 50% de la trata francesa. Su apogeo llegó a su fin a finales de siglo XVIII con la revolución francesa, y la abolición de la esclavitud. Cuando Francia empezó a incursionar en este mercado, se vio cierta tensión por parte de los españoles debido a las diferencias que existía entre ambos, pero, lograron obtener el asiento de negros como consecuencia de la Guerra de Sucesión. (García, 2005, p. 40)



Cautivos africanos convertidos en esclavos. (Dominio público / Wellcome images)

3.4 Holanda

Holanda fue tal vez, uno de los países menos desarrollados en este ámbito, por lo que, “el apogeo de la trata de esclavos holandesa se produjo en los primeros tres cuartos del siglo XVIII, cuando el tráfico se concentró en Middelburg y Vlissingen” (Morgan, 2017, p. 36), como la mayoría de las otras naciones, aunque este se viera mermado debido a la guerra de Independencia americana.

Poco a poco fue desplazando a Portugal y posicionándose como una potencia económica. Sin embargo, tensiones entre España y Holanda antes de que estos se interesaran por el comercio de esclavos, llegaron a un punto en el cual, Holanda atacó embarcaciones españolas para evitar que un cargamento de esclavos llegara a puerto, tuvieron éxito y de inmediato se vieron interesados en esta nueva rama del comercio tan prometedora.

Lo anterior afectó directamente a España, ya que “fue la expansión holandesa por las costas africanas lo que le proporcionó las fuentes de esclavos imprescindibles para las explotaciones americanas de caña de azúcar” (García, 2005, p. 30).

3.5 Dinamarca

El puerto más importante empleado para la trata era el de Copenhague, se estima que más de cien mil esclavos fueron embarcados en naves negreras pertenecientes a Dinamarca. Sin embargo, el papel de los daneses en la trata no fue tan significativo como Inglaterra o Francia.

De esta forma, podemos observar como las grandes potencias de la época participaron en mayor o media del comercio transatlántico de esclavos, esto se traduce en millones de personas esclavizadas durante los 4 siglos del renacimiento. En este sentido, se percibe la

importancia de esta forma de economía para las economías europeas, es decir, su alcance trascendió las magnitudes que pudo- en comparación con alcanzar- la esclavitud en tiempos anteriores.

4. ESCLAVITUD EN LA CONTEMPORANEIDAD

4.1 Primera Guerra Mundial

La Primera Guerra Mundial, además de ser uno de los enfrentamientos más sangrientos de la historia reciente, también se vivió en el contexto del colonialismo, el cual buscaba el control por parte de fuerzas europeas de ciertas regiones de África, con el fin de explotar sus recursos naturales y humanos.

En 1914, cuando el conflicto inicia formalmente, las colonias africanas fueron utilizadas con fines bélicos, sometiendo a sus pobladores a batallar una guerra que ellos no iniciaron y que, considerando el origen del conflicto, no les correspondía. Entre las estrategias utilizadas para reclutar a los africanos, se registran en Palestina y Siria, captaciones a cambio de salarios o de ciudadanía europeas, como la francesa en el caso de Senegal. Sin embargo, en muchas regiones los habitantes africanos fueron coaccionados por los jefes o presentados como voluntarios para el ejército en contra de su voluntad, como ocurrió a partir de 1915 en África Oriental, donde se inició un reclutamiento militar obligatorio (Cortés, 2018). Se relata que,

(...) si bien las cifras no son precisas, más de un millón de africanos fueron enrolados, algunos de manera voluntaria y la mayoría de forma forzosa, en ejércitos en África y en Europa, un número mayor al millón fue obligado a ser cargadores, alrededor de 150 mil murieron en los enfrentamientos y centenares de africa-

nos fueron heridos o quedaron inválidos. (Díaz, 2014)

Es decir, no obstante hubo estrategias para reclutar a africanos como soldados en la guerra, que podrían ser consideradas como voluntarias, muchos fueron coaccionados a batallar en nombre de los europeos y a sufrir de primera mano las consecuencias.

Estas acciones dejaron numerosas secuelas en las colonias africanas a las cuales no solo el colonialismo, sino también los estragos de la guerra, propinaron cambios en sus sociedades, entre los cuales se resaltan la transformación de sus medios de subsistencia, los cuales pasaron de ser pequeñas parcelas a grandes plantaciones, y el paso de jefaturas locales a una administración colonial, que relegó a estos dirigentes africanos a simples intermediarios de los intereses de los europeos. (Cortés, 2018)

Así se puede ver cómo, la Primera Guerra Mundial, sirvió para expandir y cimentar el proceso colonialista de las potencias europeas, según Díaz (2014) los aliados ampliaron su fortaleza al extender su territorio hacia África, ejemplos de ello fue Bélgica que se vio favorecida al ampliar su dominio colonial a Uganda, Inglaterra quien reforzó su presencia en Egipto, el canal de Suez y el Cercano Oriente (como manera de proteger a la India) y en general buscando arrebatarle territorios a Alemania.

Asimismo, el continente africano fue utilizado de manera estratégica por los aliados, ya que Inglaterra sugirió que los territorios colonizados serían repartidos entre los vencedores una vez fuesen derrotados los alemanes. Esto aumentó la intervención por parte de estos grupos, sobre todo en Suráfrica, perpetuando y acentuando las relaciones colonialistas, lo cual, en el contexto del fenómeno de la tra-

ta de personas, se puede examinar como una explotación con fines bélicos; ya que, aunque ciertos grupos accedieron a pertenecer al ejército dados los incentivos brindados (o impulsados por la situación de vulnerabilidad), muchos otros fueron obligados a ello, teniendo consecuencias para su libertad personal, propiciadas por una causa con la cual no se identificaban.

4.2 Segunda Guerra Mundial

El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), es recordado como uno de los conflictos bélicos más importantes y decisivos de la contemporaneidad, no solo por las bajas entre las filas de militares, sino también por el componente agregado de tortura y repudio hacia grupos específicos de la sociedad. Fue un conflicto no solo alimentado por el desentendimiento entre países o fuerzas, sino también por el odio a grupos religiosos específicos y propinado por ideas de supremacía racial que terminarían por asesinar a 6 millones de personas, solo en los campos de concentración y exterminio y otras 50 millones a nivel mundial producto del uso de armas nucleares y de las bajas ocasionadas.

Alemania, luego de la derrota moral, bélica y económica que representó el tratado de Versalles al finalizar la Primera Guerra Mundial, se

vió con la tarea de pagar las consecuencias del conflicto, lo cual generó resentimiento entre la población alemana, quien, se vio despojada de cualquier forma de recuperación post-guerra, al arrebatarle territorios y obligarla a pagar reparaciones de guerra inauditas. Ante esto, Hitler surgió como un líder que prometía devolver la vieja gloria a los alemanes, reviviendo el orgullo nacional y aprovechando la coyuntura de la Gran Depresión que azotó económicamente al mundo para imponer sus ideas de recuperación y grandeza.

Al obtener el gobierno en 1933, Adolf Hitler puso en marcha su plan junto al partido Nazi, el cual venía asociando a los judíos, los gitanos, las personas de color, entre otras, con grupos sociales indeseables; acción que hizo mella en la percepción de los ciudadanos, quienes en su mayoría, no se opusieron a las realidades detrás del aparataje Nazi. En su auge, existieron alrededor de 60 campos de concentración y exterminio distribuidos entre Alemania, Polonia, los Países Bajos, Noruega, Rumania, Italia y países circundantes; estos albergaban principalmente a prisioneros judíos, gitanos, prisioneros de guerra, comunistas, personas con discapacidades y miembros de la oposición política, calificados como traidores o seres inferiores para el ideario nazi.

Según Cuervo (2017) los nazis, comandados por Hitler y entrenados bajo ideas que no consideraban que grupos como los judíos o los gitanos fuesen siquiera humanos, practicaban a diario torturas, vejaciones y experimentos médicos no consentidos en los campos de concentración. Las personas que hacían vida en estos lugares eran sometidas a trabajos forzados, hambre, enfermedades y violencia incesante por parte de los soldados nazis que eran encargados de lidiar con estos grupos considerables inaceptables por su líder.



Mujeres en el campo de concentración de Ravensbrück, Alemania.

En estos campos de concentración la muerte era omnipresente y se demostraba continuamente que existían castigos peores a ella, el trato hacia los prisioneros era atroz y lo más resaltante, es que estos no habían cometido ningún crimen, su único fallo era practicar una religión en específico o llevar a cabo ciertas creencias que no eran del agrado de Hitler. Se relata que entre los castigos ejercidos se encontraban lanzar a prisioneros de un precipicio, encerrarlos en celdas de tamaños de tumbas y dejarlos morir de inanición, experimentos salvajes como introducir tinta en los ojos para convertirlos en azules, cronometrar el tiempo que a una persona le empleaba morir en agua congelada, practicar esterilizaciones masivas a las mujeres, asesinar a decenas de prisioneros en cámaras de gas y en general obligarlos a vivir en condiciones paupérrimas de hacinamiento, falta de salubridad y continuo asedio por parte de los guardias. (Cuervo, 2017)

Esta tortura de inocentes tuvo lugar hasta 1945, cuando los aliados, específicamente las fuerzas de la, en ese entonces, Unión Soviética, arribaron a Berlín el 16 de abril y lograron hacerse con esta ciudad el 2 de mayo, siendo esta la última gran batalla en Europa de esta Guerra y que propinaría el suicidio de Hitler el día 30 de ese mes. El 9 de septiembre de ese año, se declararían el fin a la Segunda Guerra con la rendición de China, el último baluarte de la Triple Alianza y, con el acuerdo de Potsdam se declararían la repartición del territorio alemán entre las fuerzas más importantes de la Entente (Gran Bretaña, Francia y la Unión Soviética).

4.3 Trata de blancas en el contexto de la URSS

Luego de la separación de Alemania, producto de los tratados firmados tras la Segunda

Guerra Mundial, con el fin de democratizar, desmilitarizar y desnazificar este país, el territorio alemán quedó dividido entre Estados Unidos, Inglaterra y Francia en la parte Oeste y la Unión Soviética en la parte Este. Súbitamente, el mundo se dividiría en dos, separado por la “Cortina de Hierro” trazada en Berlín, que separaría el lado que practicaba la democracia liberal como sistema y su contraparte comunista.

Dada la inviabilidad del modelo ideológico y el recrudescimiento de los controles, económicos y sociales que generarían un gran malestar en la población; dentro de la URSS el comunismo fracasaría, en 1989 esta potencia se desintegraría, lo cual paulatinamente acabaría con la calidad de vida quienes vivían de ese lado de la frontera. Los ciudadanos de la Unión Soviética serían abatidos por el hambre, la restricción de libertades políticas, sociales y económicas y con ello, el advenimiento de la trata de mujeres eslavas que buscaban escapar de los problemas de su contexto.

Debido a la desaparición de la Unión Soviética y el control que esta mantenía sobre los países satélites quienes, debido a la dependencia con Rusia, no habían desarrollado sus propios medios de subsistencia; las recién conformadas naciones carecían de instituciones, planes económicos o gobiernos estables para progresar por sí solas, por lo cual el panorama parecía sombrío para sus residentes, especialmente las mujeres, quienes, además de vivir en este contexto, sufrían de una marcada discriminación. Estas mujeres eran atraídas por ofertas de trabajo u oportunidades de escapar de sus países, lo cual propició la creación de una red masiva de trata de personas en el Este de Europa, que se alimentaría de mujeres Ucranianas, Rusas y Bielorusas principalmente, quienes desempeñarían labores de explotación sexual o prostitución. Era tan extensa

y masiva esta red, que el término (ahora en desuso) “Trata de blancas” fue acuñado por las facciones de las víctimas quienes, por provenir de estos territorios, eran caucásicas.

Se afirma que: “entre 1991 y 1998, 500.000 mujeres ucranianas fueron llevadas a Occidente, mientras tanto la exportación de las mujeres rusas para prostituir ha expandido a más de 50 países” (Bryl, 2016) llegando a presentarse más de 400.000 mujeres menores de 30 años desplazadas al extranjero buscando mejores condiciones, ya que en sus tierras de origen se presentaba un colapso del sistema económico que había generado alrededor de un 80% de desempleo. Esto expone, también en la historia reciente, la conexión que existe entre vulnerabilidad social y trata de personas; las personas al verse sin las capacidades o recursos para responder adecuadamente ante las adversidades, tienden a buscar soluciones rápidas para mejorar su calidad de vida, lo cual las lleva usualmente a aceptar propuestas muy atrayentes. Este es el *modus operandi* utilizado por los tratantes para encontrar víctimas y sigue muy presente en la actualidad.

4.4 Trata de personas en la actualidad (Siglo XXI)

En el año 2000 se promulga el primer estatuto jurídico que reconoce a la trata de personas como un delito que debe ser perseguido y penado a nivel mundial; el “Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional” o mejor conocido como el Protocolo de Palermo, define esta problemática y sus modalidades, facilitando su persecución y enjuiciamiento por los órganos de la justicia:

Por “trata de personas” se entenderá la captación, el transporte, el traslado, la

acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos. (ONU, 2000, p. 2).

Esto marcó un precedente en cuanto al compromiso de todos los países firmantes para erradicar este fenómeno dentro de sus fronteras y parecía ser el comienzo del fin de estos actos de esclavitud moderna, sin embargo, la trata de personas sigue siendo uno de los fenómenos delictivos más lucrativos a nivel mundial, después del narcotráfico, generando dividendos de alrededor de 150.000 millones de dólares (Niethammer, 2020) el cual afecta además a 24,9 millones de personas al año (Staff, M., s/f) entre sus diferentes modalidades mencionadas en la definición.

Debido a su naturaleza furtiva, este fenómeno no puede resultar evidente en el día a día de las personas, ya no existen mercados de esclavos a cielo abierto y es una práctica rechazada legalmente a nivel mundial. Pero a pesar de ello sigue siendo una realidad para una gran cantidad de personas, quienes, viniendo usualmente de una situación de vulnerabilidad y reclutadas bajo engaño, a través de propuestas de trabajo atrayentes, promesas de viajes o dinero, pueden pasar toda su vida siendo explotadas para la actividad que le genere más ingresos al tratante, sin considerar los efectos físicos y mentales que esta explotación tiene a largo plazo para la víctima.

CONCLUSIÓN

Finalmente, pareciera ser que la explotación de un ser humano por otro ha sido una práctica vista a lo largo de toda la historia, la cual adoptó distintas formas para adecuarse a los distintos contextos sociales de cada época y seguir perdurando. En la actualidad, la trata de personas, se encuentra en la categoría de delito y viola varios derechos humanos y pesar de ello sigue siendo muy prevalente a nivel mundial.

Se ha visto a lo largo de la historia, como las prácticas esclavizantes responden a una demanda de personas, percibidas como inferiores para servir a otras y producir dividendos, este motivo ha logrado perdurar hasta la actualidad, a pesar de ser fuertemente penalizado a nivel mundial. Por ello, saber identificar las potenciales víctimas, evitar convertirse en una, comprender la magnitud del problema para denunciarlo efectivamente y sobre todo, no participar en actividades que puedan estar sometiendo a otras personas a regímenes de esclavitud, son tareas necesarias para erradicar esta práctica.



Esclavos encadenados en una plantación de cuba y custodiados por soldados también negros

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alföldy, G. (1996). Historia social de Roma. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/308609543/Alfoldy-Geza-Historia-Social-de-Roma>
- Barbolla, D. (2013). La esclavitud negroafri- cana en España. Una historia silenciada. Recuperado de: http://www.africanfundacion.org/IMG/pdf/Barbolla_Mate_Esclavitud_negroafricana_en_Espana.pdf
- Barros, C. (2019). ¿Egipto, un posible “merca- do” de esclavos de la Antigüedad?, Egiptología 2.0, (15), 37–45. Recuperado de: https://www.academia.edu/38714140/Egiptología_2_0_no_15_Egipto_un_posible_mercado_de_esclavos_de_la_Antigüedad
- Blanco, J. (1814). Bosquexo del comercio en esclavos: y reflexiones sobre este tráfico considerado moral, política y cristiana- mente. Londres, Inglaterra: Ellerton y Henderson. Recuperado de: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2004/bosquexoDelComercioEnEsclavos.pdf>
- Bravo, G. (1998). Historia de la Roma Antigua. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/159170446/Historia-de-La-Roma-Antigua-Gonzalo-Bravo>
- Bryl, K. (2016). La Trata de Mujeres de Europa del Este con fines de explotación sexual en el Reino Unido. Recuperado de: https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/24080/trata_bryl_IJCPDG_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Cortés, J. (12 de noviembre de 2018). África, escenario de la I Guerra Mundial. Mundo

- Negro. Recuperado de: <http://mundo-negro.es/africa-escenario-de-la-i-gue-rra-mundial/>
- Cuervo, A. (2017). La sociedad en el Egipto de los faraones. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj4xd7-jd_sAhUG01kKHcD-4CAwQFjABegQIBhAC&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5771481.pdf&usg=AOvVaw-0vQOe084Sfm_t0RlalqBec
- Cuervo, A. (2017). Los campos de concentración Nazi. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwir9Y_5jt_sAhWoslkKHe4zDjU-QFjAAegQIBBAC&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F6067726.pdf&usg=AOvVaw0eTkh-GxNqiRni5_la4nsgY
- Díaz, R. (septiembre de 2014). El Primer Hervor de la Descolonización. Credencial Historia. Recuperado de: <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/el-primer-hervor-de-la-descolonizacion>
- Franco, G. (s/f). Las Leyes de Hammurabi. Recuperado de: https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol_VI_Nm_3_1962/Franco.pdf
- García, L. (2005). El Tráfico de Negros hacia América. En J. Andrés – Gallego (Dir.), Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas. Madrid, España: Fundación Ignacio Larramendi. Recuperado de: http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000199
- De la Torre, O. (2006). La Esclavitud en la Edad Media. <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/147-de%20la%20Torre%20-%20La%20esclavitud%20en%20la%20Edad%20Media%20%2812%20copias%29.pdf>
- Lara, O. (1994). Herramientas a las que se azota. El correo de la UNESCO. (Octubre 1194) pp. 8-10 Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000984/098493so.pdf>
- Morgan, K. (2017). Cuatro siglos de esclavitud trasatlántica. Barcelona, España: Critica. Recuperado de: https://www.planetadelibros.com/libros_contenido_extra/35/34700_Cuatro_siglos_de_esclavitud.pdf
- Muñoz, I. (1977). La Reforma de Solón en la Antigua Atenas. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1427575>
- National Geographic. (4 de marzo de 2014). Esclavos en Atenas, la vida sin libertad. National Geographic. Recuperado de: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/esclavos-atenas-vida-sin-libertad_8005/2
- Niethammer, C. (2 de febrero 2020). Cracking The \$150 Billion Business Of Human Trafficking. Forbes. Recuperado de: <https://www.forbes.com/sites/carmenniethammer/2020/02/02/cracking->

[the-150-billion-business-of-human-trafficking/?sh=6eff89fb4142](https://www.trafficking.com/?sh=6eff89fb4142)

Pomeroy, S. (2011). La Antigua Grecia: Historia política, social y cultural. Recuperado de: https://www.academia.edu/23732113/SARAH_B_POMEROY_LA_A_TIGUA_GR_CIA

Platón. (2003). La República. Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/8207.pdf>

Staff, M. (s/f). Recorrido histórico sobre la trata de personas. [PDF en línea]. Recuperado de: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalis2/violenciasyderechoshumanos/staff.pdf>

Universidad de Cantabria. (s/f). Apéndice 1. Códigos legislativos Mesopotámicos A1.5.1. El Código de Hammurabi. Recuperado de: https://ocw.unican.es/pluginfile.php/2357/course/section/2464/Apendice_A1.5.1.pdf

Welton, M. (2008). El Derecho Internacional y la Esclavitud. Military Review. (Mayo-Junio) pp. 54- 64. Recuperado de: https://www.armyupress.army.mil/Portals/7/military-review/Archives/Spanish/MilitaryReview_20080630_art009SPA.pdf

Zingarelli, A. (2018). La esclavitud en el Egipto del Imperio. Recuperado de: https://www.academia.edu/26734240/La_esclavitud_en_el_Egipto_del_Imperio



Zygmunt Bauman

Sita de Abreu

La universalidad de los Derechos Humanos: Una revisión crítica de la Ética posmoderna de Zygmunt Bauman

▼

El presente trabajo de grado forma parte de los requisitos para la obtención de la licenciatura de Estudios Liberales de la Universidad Metropolitana. Consiste en una investigación de carácter documental que emplea las técnicas de análisis y comparación para aplicar una teoría conocida sobre un problema dado. Así, se analizó la problemática de la universalidad de los derechos humanos desde la ética posmoderna del filósofo y sociólogo Zygmunt Bauman. Este autor niega tajantemente la universalidad de la ética, calificándola como una de las ilusiones que perniciosamente concibió la modernidad. Apuesta, en cambio, por una moral no racional, no susceptible de socialización ni universalización en reglas y códigos.

Se determinó que el pensamiento de Bauman contrapone ética y moral de forma irreconciliable, por cuanto afirma que la moral, como fuerza primigenia constituida de impulsos y sentimientos, solamente tiene lugar allí donde los intentos de reflexión y razonamiento del quehacer ético fracasan. No obstante, diversos autores han destacado que los derechos humanos únicamente pueden ser fundamentados admitiendo la posibilidad de una

ética mínima, es decir, la afirmación de valores de base racional, cognoscibles y válidos para todos, razón por la cual se postula su universalidad. Por ello, si se niega la capacidad de reflexionar sobre la moralidad, como Bauman hizo, no es posible sostener los derechos humanos. Además, su acepción de la moral, que describe la relación personalísima entre el yo y el otro, no cubre el reino social y, por tanto, la sociedad es un desierto moral en su teoría.

Así, la ética discursiva se propone como una alternativa tanto al planteamiento original de la universalidad como al pensamiento posmoderno de Bauman, por cuanto contempla la posibilidad de afirmar los derechos humanos universales como resultado de prácticas discursivas.

INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos son ampliamente considerados por la comunidad internacional como los pilares fundamentales para el establecimiento de una convivencia pacífica entre países y como condición esencial para la autorrealización de los individuos en calidad de personas libres y dignas. Sin embargo, hay aspectos concernientes a su naturaleza o las bases de su fundamentación filosófica que, aunque ampliamente aceptados por la doctrina encarnada en declaraciones y tratados, son todavía objeto de debates álgidos y vigentes. Esto es particularmente evidente en la discusión que se suscita entre los partidarios de la universalidad de estos derechos, por un lado, y los relativistas culturales, por el otro, y que no ha encontrado una resolución definitiva que permita dar una respuesta desde la esfera del deber ser, de la ética, a las distintas realidades sociales e individuales.



En efecto, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 enarbola la bandera de la universalidad de estos derechos, en virtud de una ética sostenida sobre la afirmación de la dignidad humana como un principio que no puede negársele legítimamente a ningún individuo. Así, los derechos humanos, como parte de un proyecto ético cuyos orígenes pueden ser rastreados en la modernidad, buscan interponerse entre la dignidad y cualquier intento de instrumentalización de la humanidad. Sin embargo, no están exentos de tener que enfrentarse a posturas que encuentran arbitraria y absurda la pretensión de extender a todos los rincones del planeta unos determinados valores propios de la modernidad occidental, pues sus detractores alegan que hay una realidad conformada por una mirada de culturas, tradiciones y visiones de mundo que parecen entrar en conflicto con estas ideas.

Los defensores pueden replicar contra esto que la universalidad no corresponde a una declaración descriptiva del estado de las cosas, sino a un estado deseable, un horizonte moral al que se debe aspirar en virtud de nuestra naturaleza racional, por lo que advertir el plura-

lismo cultural y la observancia de legislaciones que difieren entre sí en materia de derechos no son razones suficientes ni sólidas para negarla. Sin embargo, en el campo de la ética, la cuestión se hace más oscura debido a la existencia de distintas corrientes de pensamiento que ponen sobre la mesa la cuestión misma de si la universalidad debería ser siquiera un desiderátum.

Efectivamente, dentro de estas desavenencias, el relativismo y el escepticismo quizás sean las posiciones más conocidas contra la universalidad de los derechos humanos, pero en los últimos tiempos ha surgido una posición particularmente desafiante que arremete contra las bases de la ética moderna que han sido las responsables, entre otras cosas, de dar origen a la filosofía de los derechos humanos. Nos referimos a la posmodernidad que, vale decir, no es un cuerpo de pensamiento único, sino más bien una amalgama de acepciones distintas que comparten algunos espacios comunes y difieren en tantos otros.

No obstante, pese a las dificultades de desentrañar las divergencias existentes entre los mismos pensadores posmodernos, es posible identificar entre ellos a quienes coinciden en sostener una acepción ética que deriva de una determinada reflexión acerca de la naturaleza moral del hombre. Esto los ha llevado a argumentar que no es posible conciliar la universalidad de ningún código ético, norma o regla sin que esto constituya una amenaza a la autonomía e integridad misma del individuo, arrebatándole, además, su ejercicio de responsabilidad moral.

En efecto, diversos autores muestran una mayor preocupación por la responsabilidad individual, la capacidad moral inmanente del ser humano y la libertad para elegir y discernir, aspectos amenazados, según argumentan,

por la pretensión de universalidad ética. Así, alertan sobre los peligros que han acechado al individuo desde la aparición de la modernidad y que han surgido como consecuencia de llevar demasiado lejos la ambición de establecer declaraciones absolutas e inamovibles, puesto que, alegan, esto no es sino resultado de la desconfianza en la capacidad moral del hombre de elegir y hacerse responsable libremente.

Esta es la postura que va encarnar el sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman (1925-2017), recientemente fallecido, cuya propuesta ética, desarrollada principalmente en su obra *Ética posmoderna*, entraña una crítica a la modernidad en la medida en que subraya la necesidad de rasgar el velo de ilusión con el que ella intenta cubrir, por medio de falsos postulados, las profundidades de los problemas éticos contemporáneos. A diferencia de lo afirmado por el pensamiento moderno con respecto a la capacidad de dar con reglas y estructuras estables para guiar la conducta de individuos racionales, este autor argumentará que la moral, al igual que el hombre mismo, es constitutivamente aporética, ambivalente, razón por la cual resulta una imposibilidad circunscribirla a leyes universales.

Sin embargo, desechar el concepto de universalidad alegando su invalidez conlleva un dilema complejo, pues ella se postula con el fin de establecer que la protección y ampliación de los derechos humanos no dependen de los Estados y su soberanía, sino que son propuestas de validez incondicional, irrestricta, cuya negación podría dejar a las personas en un estado de vulnerabilidad y relativismo. Además, siendo la universalidad defendida por los modernos como una cualidad consustancial a los derechos humanos, no resulta claro si es posible desecharla sin, al mismo tiempo, negar toda la teoría de los derechos humanos.

Por lo anteriormente expresado, en el presente trabajo nos aproximamos a responder diversas interrogantes surgidas sobre el tema, relativas a si resulta compatible la propuesta ética posmoderna de Bauman con una teoría de los derechos humanos. Igualmente examinamos diversas alternativas éticas en materia de derechos humanos que pudiesen satisfacer, aunque sea parcialmente, la crítica de Bauman.

Con la finalidad de brindar algunas respuestas a estas interrogantes, enfocamos el objetivo general de este trabajo de investigación en analizar el concepto moderno de universalidad de los derechos humanos desde la postura posmoderna de Zygmunt Bauman, tal y como ella es presentada en *Ética posmoderna*, obra publicada originalmente en 1993. Para ello, se plantearon tres objetivos específicos que corresponden al desarrollo de cada capítulo de investigación.

En el primer capítulo se identifican diversas posturas éticas que giran en torno al concepto moderno de la universalidad de los derechos humanos. Para ello, sentamos las bases conceptuales fundamentales para el tratamiento

del problema, particularmente en lo concerniente a los derechos humanos como derechos morales y la distinción entre ética y moral según ha sido entendida por distintas posiciones filosóficas. Posteriormente, se analizan las razones por las cuales se le predica un atributo como la universalidad a los derechos humanos y cuál es la relación de esta variable con el pensamiento ético moderno. Finalmente, se exponen brevemente las posturas metaéticas más tradicionalmente confrontadas con la universalidad, particularmente el positivismo, el comunitarismo y el relativismo, a fin de contextualizar el problema y vislumbrar cuáles son las principales reservas.

En el segundo capítulo se examinan los aspectos fundamentales de la crítica de Bauman al concepto de universalidad desde la ética posmoderna. Para ello, presentamos, en primera instancia, una breve exposición de la posmodernidad como pensamiento y como condición, principalmente desde el punto de vista de Jean-François Lyotard y sus acusaciones contra las ambiciones modernas. Seguidamente, se presenta un resumen crítico de las páginas fundamentales de *Ética posmoderna* concernientes a la crítica a la universalidad, la crítica a la modernidad, la postura posmoderna del autor y sus reflexiones en torno a la ética, la moral y los derechos humanos. Para exponer las reflexiones de Bauman, nos servimos brevemente del pensamiento de otros intelectuales que nuestro autor central cita, así como de algunas obras de él mismo que podrían ayudar a comprender más profundamente su pensamiento: *Modernidad líquida* (1999) y *La posmodernidad y sus descontentos* (1997).

El tercer capítulo se orientó al análisis acerca de la plausibilidad de la propuesta de Bauman relativa a reformular los problemas éticos más acuciantes de nuestro tiempo, específica-



ÉTICA POSMODERNA

Zygmunt Bauman


Siglo veintiuno editores Argentina

mente los derechos humanos, desde su ética posmoderna, es decir, sin la aspiración de universalidad. Para ello, contrastamos la postura de Bauman con argumentos a favor de la universalidad que podrían fungir como objeciones, sometiendo su pensamiento a un análisis crítico a la luz de las aspiraciones expresas de la teoría de los derechos humanos. Finalmente, presentamos una alternativa que podría preservarse de algunas de las críticas del autor central sin dejar de aspirar a la universalidad, aunque vista desde otro enfoque.

Desde nuestra exégesis, se trata de una investigación que pretende contribuir con el análisis en el campo de la filosofía moral a partir de datos y hechos ya dados, como lo es la situación actual del pensamiento sobre los derechos humanos y sus implicaciones en la realidad de las sociedades contemporáneas. El trabajo plantea la relación entre dos variables: la teoría actual de los derechos humanos como variable dependiente y la universalidad como variable independiente. Esto es así porque buscamos determinar si, con base en la propuesta de Bauman, es posible descartar la universalidad como aspiración ética en la formulación de los derechos humanos o si, por el contrario, esta es una cualidad *sine qua non* de la teoría. Con el desarrollo de este tema buscamos aportar elementos analíticos que se enmarcan en una discusión más amplia sobre la filosofía moral, los derechos humanos y concepción posmoderna, en favor de producir nuevas líneas de investigación.

Resulta importante aclarar que esta investigación no apunta a constatar hechos empíricos, aun cuando se admite que la teoría de los derechos humanos y la afirmación de la universalidad tienen consecuencias concretas en las dinámicas de las sociedades actuales. En el presente trabajo se hizo un estudio en el dominio de la ética. En razón de ello, se re-

lacionaron y contrastaron teorías éticas contrapuestas en torno a un mismo tema, con el objeto de realizar contribuciones tanto al estudio académico de la filosofía de los derechos humanos como a una posible mejora de su práctica profesional y/o institucional, por cuanto se admite que los supuestos filosóficos que los sustentan tienen repercusiones prácticas importantes.

Estos objetivos siguen la metodología propia de la investigación documental que implica la recopilación y el análisis crítico de datos secundarios elaborados por otros investigadores en distintas fuentes de documentación. En este caso, se consultaron fuentes impresas y electrónicas, tanto primarias como secundarias, incluyendo, por supuesto, la obra crítica de Bauman, *Ética posmoderna*, particularmente en sus primeros tres capítulos, ya que allí se trata el tema de la universalidad con mayor profundidad. Para cumplir con el propósito de brindar nuevos enfoques a la problemática planteada, las técnicas a poner en práctica consistieron fundamentalmente en el análisis documental y el análisis de contenido de las posiciones encontradas, así como la comparación entre ellas a fin de sacar conclusiones acerca de su plausibilidad.

Con respecto a los antecedentes de la problemática planteada en este trabajo, algunas investigaciones se han realizado en torno a la relación entre los derechos humanos y la posmodernidad, pero ninguno de ellos propone el enfoque particular de Bauman como objeto de estudio. Igualmente, son mucho más comunes los trabajos realizados acerca de la universalidad como rasgo formal y fundamental de los derechos humanos, así como de sus críticas. Uno de ellos es de Costas Douzinas y se titula *El fin(al) de los Derechos Humanos* (2008). Este trabajo explora la evolución en la concepción de los derechos humanos desde la



modernidad hasta la posmodernidad. Luego, adoptando la postura posmoderna, propone que el concepto de humanidad resulta insuficiente y demasiado oscuro como para constituir la fuente normativa de estos derechos.

Adicionalmente, desarrolla la idea de que, contrario a lo que comúnmente se cree, el universalismo y el relativismo cultural no se oponen, pues ambos son productos del humanismo y ninguno responde correctamente a las exigencias de los derechos humanos. Pero la tesis con la que concluye el trabajo resulta de mayor interés para el desarrollo de esta investigación, pues coincide con uno de los temas que serán analizados por Zygmunt Bauman, y ella consiste en que, en materia de derechos humanos, no se puede seguir hablando de un sujeto definido, enclaustrado, tal y como se pretendía en la modernidad, sino que estos derechos solamente son concebibles en función del Otro; por tanto, es el Otro, y no el sujeto racional, el verdadero principio de justicia y fundamento ético de los derechos humanos.

Otro antecedente de la investigación lo constituye el artículo de investigación *Posmodernidad, tradición y derechos humanos* (2005), de Mariano C. Melero de la Torre. En él se discute la condición posmoderna en el debate político contemporáneo, sobre la base de que una exploración de las implicaciones de las ideas posmodernas en el plano político

real permite indagar en qué medida es factible reformular una teoría de los derechos humanos, entendiendo que estos son presupuestos éticos de todo sistema democrático. El autor sostiene que la posmodernidad, desde su postura metateórica, no aporta una alternativa política a la modernidad, por cuanto ella afirma que todo sistema político es producto de ciertas circunstancias particulares que nunca son las mismas para todos.

Pero lo que resulta más interesante de este trabajo es la propuesta de un universalismo sensible al contexto, que consiste en la discusión razonable de la verdad y la acomodación de diferencias. Esta es una postura interesante, que debe ser contemplada por esta investigación porque podría resolver los conflictos entre la universalidad moderna y la ambigüedad posmoderna que aquí se plantean. Además, la afirmación del autor de que la posmodernidad no propone alternativas políticas concretas coincide con lo afirmado por Bauman, autor central de la investigación en desarrollo.

Igualmente valioso resulta el texto *La universalidad de los derechos humanos* (1998), obra de Antonio Pérez Luño. Allí, Pérez indaga específicamente en el aspecto de universalidad de los derechos humanos, tal como se encuentra formulado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. Su importancia reside en que el autor esgrime argumentos sólidos a favor de la universalidad, por cuanto sostiene que esta característica es un llamado ético a proteger a todos los seres humanos, independientemente de que estén contemplados o no en determinado ordenamiento jurídico o que un Estado los reconozca. Su trabajo se estructura de la siguiente manera: comienza por estudiar la universalidad como elemento fundamental de los derechos humanos desde su nacimiento; expone las dis-

tintas tesis que se oponen a la universalidad, incluyendo brevemente la posmodernidad, y describe el carácter de universalidad como un elemento constitutivo de los derechos humanos con la intención de superar las críticas en su contra.

Así, concluye que la universalidad es una exigencia indispensable para la garantía de los derechos a todas las personas, lo cual de ninguna manera significa que pueda ser impuesto por la coacción, y que, a pesar de que hay posturas que aparentemente se le oponen, en realidad entiende que algunas de estas respuestas no son irreconciliables con la propuesta universalista, sino que son formas de compensar las injusticias en las que se ha incurrido. Igualmente, dedica un pequeño apartado a exponer brevemente la postura posmoderna, junto con las otras tendencias críticas; sin embargo, de la posmodernidad concluye que es una exaltación a la diferencia y al ego, en lugar de una propuesta factible.

Por otra parte, se encuentra la investigación realizada por Francisco Laporta titulada *Sobre el concepto de los derechos humanos* (1987), en la que el autor plantea la dimensión moral de los derechos, concluyendo que ellos se establecen como una expresión de la moralidad entre los individuos o de las posibilidades de la moral. En cuanto a la universalidad en específico, el autor establece que es un rasgo propio de los derechos humanos, que ignora todo contexto o circunstancia contingente, pues no está fundamentando en sistemas jurídicos o en un cualquier criterio positivista, sino que pertenece al ámbito de la ética. Esto implica que se reconoce a todo ser humano como agente moral, lo cual no significa afirmar solamente que es sujeto de derecho, sino que también debe procurar la realización activa de los deberes y obligaciones para la defensa de los derechos de los otros.

Por último, se tiene como antecedente el artículo *Ética y Derechos Humanos: principios educacionales para una sociedad democrática* (2007), de Alvorí Ahlert. El autor busca poner de relieve la importancia de la ética para la construcción de sociedades democráticas, cuyo fundamento ético principal son los derechos humanos. Específicamente, discute de qué manera los derechos humanos de tercera y cuarta generación forman parte de las aspiraciones para alcanzar un ejercicio pleno de la ciudadanía democrática. Esta investigación es de alto interés, pues, aunque su enfoque no es el mismo que se plantea en este trabajo de investigación, ofrece una breve discusión acerca de lo que se considera que es la ética y su diferencia con la moral, distinción que resulta ser de suma relevancia para indagar más profundamente en las diferencias entre los planteamientos éticos modernos y los posmodernos. Además, explora las razones por las cuales los derechos humanos no son meros derechos legales, sino que derivan de imperativos éticos para las democracias.

Tener en cuenta estos antecedentes tiene como propósito encuadrar el estado actual de la problemática y facilitar el cumplimiento del propósito de este trabajo de investigación, que es plantear una teoría ética a un problema dado que tiene profundas repercusiones en la vida en sociedad. Su importancia recae en que una profundización en la ética y la filosofía que sostienen la teoría de los derechos humanos puede esclarecer algunas de las cuestiones más controversiales en los debates públicos, generar conocimientos nuevos que nos prevengan de caer en el dogmatismo y poner a prueba conceptos que comúnmente damos por sentado. Todo ello con el fin de depurar una teoría que ha sido y es fundamental para el desarrollo de las sociedades contemporáneas y el respeto a las libertades.

Cuestionar la viabilidad y legitimidad de la universalidad de los derechos desde una propuesta crítica opuesta nos permite concluir si es necesario reformular la teoría o si la universalidad debe seguir siendo postulada en nuestros tratados y declaraciones de derechos humanos, con lo cual este estudio apunta a mejorar las prácticas institucionales que defienden y promueven estos derechos, con base en lo que resulta legítimo hacer y lo que consideramos bueno y deseable.

Un estudio como el que aquí se propone, además, pretende contribuir al logro de las aspiraciones de la licenciatura de Estudios Liberales en torno al desarrollo de investigaciones que integren distintas disciplinas. Esto con el fin de obtener respuestas que nos acerquen a una comprensión holística de nuestras instituciones y, como consecuencia, proponer desde la academia soluciones prácticas y factibles a los problemas más relevantes de nuestra época. En el caso específico de este trabajo de grado, la disciplina central alrededor de la cual gira el tema de investigación es la filosofía moral, sirviéndose de la sociología como apoyo para la consecución de los objetivos de investigación, sobre todo teniendo en cuenta que el autor central es, asimismo, una autoridad en ambas disciplinas.

Finalmente, siendo los derechos humanos defendidos por la mayoría de países como imperativos éticos para la consecución de sociedades democráticas y libres, resulta un tema actual ineludible, razón por la cual este estudio busca promover su investigación dentro del pensum de la Escuela de Estudios Liberales de la Universidad Metropolitana, en el entendido de que un mayor acercamiento a este tema desde las cuatro disciplinas de la carrera —Historia, Política, Economía y Filosofía— resulta indispensable para entender en dónde

nos encontramos y hacia dónde nos dirigimos como sociedad globalizada.

CAPÍTULO I

POSTURAS ÉTICAS EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.1 Derechos humanos: una aproximación conceptual

Dentro de los debates éticos contemporáneos, quizás no haya tema más vigente y controversial que aquel que toma forma alrededor de los derechos humanos. Igualmente, es indudable la importancia que ha tenido la teoría de los derechos humanos en las dinámicas de las sociedades actuales y las relaciones internacionales. Papacchini (2003) afirma que “En los últimos años los derechos humanos se han transformado en un patrón de conducta que condensa los más elevados valores de nuestro tiempo y en una herramienta privilegiada para la legitimación del poder” (p.35). En otras palabras, ellos representan —o buscan representar— las aspiraciones éticas y políticas más elevadas. De la misma forma, se les considera el fundamento ético de todo sistema democrático liberal que se precie de serlo.

No obstante, no están exentos de críticos, algunos de ellos preocupados por el hecho de que el discurso de los derechos humanos no sea sino una legitimación de dominio de una determinada forma de ver el mundo, una falacia etnocéntrica, con lo cual la defensa de ellos como principios morales no sería sino un acto de hipocresía. Por todo ello, se hace más importante que nunca poner sobre la mesa todo el cuerpo ético que lo sustenta.

Quienes defienden los derechos humanos los consideran “como una condición de posibilidad de la sociabilidad —de toda cooperación

humana y armónica convivencia—, es decir, como condición de posibilidad de una sociedad justa, tema clásico de la filosofía política y jurídica” (Velasco, 1988, p.624). Gracias a su existencia, la vida en sociedad de forma pacífica y cooperativa es posible. Ellos derivan de la necesidad de salvar al hombre de una existencia frágil y arbitraria a través del establecimiento y defensa de unos principios de naturaleza moral que lo salvaguarden frente a los abusos de poder.

La realización de la noción de los derechos humanos es producto de un largo proceso histórico, muy especialmente a razón de los totalitarismos del siglo XX, dado que a partir de entonces se enfatizó aún más en la inmoralidad de la instrumentalización del ser humano y se denunciaron con más vigor las violaciones flagrantes a una dignidad que se supone intrínseca e irreducible frente a cualquier propósito. Pero el núcleo de la fundamentación de los derechos humanos no se encuentra propiamente en el hecho de que hace posible la vida en sociedad, ya que esto podría desembocar en argumentos utilitaristas o funcionalistas que no corresponden exactamente a su naturaleza, como se verá más adelante.

Tampoco esta noción puede reducirse a ser entendida exclusivamente como producto de una necesidad, es decir, como una mera ficción jurídica necesaria para garantizar la vida social cooperativa, puesto que quienes sostienen su validez lo hacen a través de una afirmación sustantiva de valores superiores: “el fundamento de los derechos humanos descansa, generalmente, en un cúmulo especial de valores: los relativos a la dignidad humana, es decir, libertad, igualdad, seguridad y solidaridad” (Rodríguez, 2013, párr. 5).

De esta manera, la dignidad humana se considera como la fuente de estas exigencias

éticas, dado que demanda condiciones sociales mínimas en las cuales los seres humanos como personas puedan desarrollar su personalidad libremente y mantenerse íntegros con base en argumentos morales. En razón de lo anterior, desde el punto de vista normativo, la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas los define como

Derechos inherentes a todas las personas. Definen las relaciones entre los individuos y las estructuras de poder, especialmente el Estado. Delimitan el poder del Estado y, al mismo tiempo, exigen que el Estado adopte medidas positivas que garanticen condiciones en las que todas las personas puedan disfrutar de sus derechos humanos. (ACNUDH, 2016, p.19)

Así que, según esta definición, la defensa de los derechos humanos no puede ser entendida meramente en un sentido negativo, es decir, en cuanto a lo que el Estado no puede hacer, puesto que los derechos humanos suponen también un sentido positivo que refiera a las acciones que se deben emprender para garantizarlos. Por lo tanto, respeto y garantía son las dos dimensiones de la defensa y promoción de los derechos humanos.

Desde una perspectiva filosófica, Papacchini (2003) alega que “los derechos humanos son reivindicaciones de unos bienes primarios considerados de vital importancia para todo ser humano, que concretan en cada época histórica las demandas de libertad y dignidad” (p.43). En este sentido, se entiende por bienes primarios a aquellos considerados indispensables e irrenunciables, con lo cual se está afirmando que los derechos humanos son imperativos éticos que impone la condición misma de ser humano. Negar el acceso a estos bienes de tan fundamental importancia supondría una negación de la condición humana, razón

por la cual Nino (1989) alega que sería “moralmente erróneo impedir tal acceso” (p.40).

En cuanto a las épocas históricas a las que el autor hace referencia en su definición, Papacchini (2003) explicita que, si bien es cierto que los derechos humanos adquieren sentido dentro de determinados espacios culturales e históricos, también es cierto que ellos hacen referencia a “valores humanos universales, que se conservan a través del cambio y que están presentes, de manera más o menos explícita, en los diferentes contextos culturales” (p.45), por lo que “se impone una exigencia común de libertad, dignidad y respeto” (p.45). Estas últimas aseveraciones dan cuenta de los argumentos a favor del carácter moral y necesario de los derechos humanos, así como de su resistencia a ser confinados al relativismo geográfico y cultural.

Analizando las dos definiciones, la propuesta por la ONU, la organización internacional más grande del mundo, y la que resulta de la disertación filosófica del profesor Angelo Papacchini, es posible ver ciertas coincidencias. Para empezar, ambas definiciones revelan la idea de los derechos humanos como exigencias frente al poder estatal en virtud de las demandas de libertad y dignidad; segundo, hay en ambas un asentimiento a la inherencia o propiedad derivada del solo hecho de ser humano; y tercero, como consecuencia de lo anterior, la idea de que todos los seres humanos son sujetos de estos derechos, sin importar circunstancias vivenciales, razón por la cual se suponen universales. Son significativas estas coincidencias porque revelan que estas son las acepciones más ampliamente aceptadas de los derechos humanos en la actualidad. Sin embargo, como se verá más adelante, no son las únicas propuestas.

Así, los derechos humanos se nos presentan como un saber práctico orientado a superar el hiato entre el ser y el deber ser, apoyados sobre “la existencia de una razón práctica, de una razón que pueda y deba esforzarse por asentar normas de acción y valores con el menor grado de arbitrariedad” (Velasco, 1988, p.40). Esto último implica el supuesto de que los fundamentos de los derechos humanos son de carácter racional, como también lo es el método para elucidarlos: “Tan sólo si se parte de que puede existir una base racional para los valores éticos, jurídicos y políticos —posibilidad negada por el no cognoscitismo—, cabe construir una adecuada fundamentación de los derechos humanos” (Pérez Luño, 1983, p.13).

A través de la admisión de esta racionalidad subyacente, los derechos humanos se constituyen como parte de una moral ideal alrededor de la cual se configura, en sus aspiraciones, la moral positiva, esto es, los distintos sistemas morales vigentes en las sociedades que necesariamente presentan distintas realidades sociológicas (Nino, 1989, p.93). No solamente pueden ser entendidos, entonces, como logros históricos y políticos, aunque de cierta manera lo son, sino fundamentalmente como la consecuencia de una cierta forma de hacer filosofía moral que afirma la capacidad de concretar aspiraciones morales comunes a las cuales se puede llegar por medio de elucidaciones racionales.

En razón de lo anterior, es necesario reconocer las tres dimensiones desde las cuales pueden ser entendidos los derechos humanos: la moral, la política y la jurídica. En la medida en que estas dimensiones se creyeron interrelacionadas o, por el contrario, se daba prioridad una a la otra, surgieron distintas posturas acerca de la fundamentación de los derechos que se extienden del iuspositivismo al iusna-

turalismo, pasando por el intersubjetivismo, el objetivismo, el emotivismo y una larga lista de *ismos* que buscan dar respuesta a la pregunta de si es posible fundamentar los derechos humanos y, en caso de ser así, cómo lograrlo.

Frente a esto, Velasco (1988) propone una alternativa: considera que la ética, el derecho y la política son distintos momentos de lo práctico que deben ser considerados en correcto equilibrio, dado que los tres son dimensiones propias de los derechos humanos en mutua interacción (p.619). Así, no tendría por qué haber conflictos ni sesgos entre ellos.

No obstante, este estudio da primacía al enfoque de la dimensión moral por dos razones: en primer lugar, porque ella es verdaderamente la raíz de la defensa del principio de la universalidad, dado que desde esta perspectiva los derechos humanos “son por definición las aspiraciones morales comunes a la humanidad entera al conformar el único código mínimo —si existe— de una ética universalmente aceptada” (Velasco, 1988, p.619). El condicional “si existe”, que el autor señala y que pone en tela de juicio la validez de una moral mínima para la humanidad entera, es uno de los aspectos a analizar acerca de este tema.

En segundo lugar, la afirmación de la universalidad desde la dimensión moral es precisamente la que hace posible la afirmación de la universalidad en lo jurídico y político. Esta aseveración es, por supuesto, discutible, dado que hay teorías que respaldan la independencia de la política frente a la moral. Sin embargo, los derechos humanos derivan indudablemente de la idea de que “el derecho debe tender a lo justo, y que el comportamiento político debe estar subordinado a la ética, si no quiere convertirse en un instrumento de manipulación, explotación y dominio” (Velasco, 1988, p.620). Las posturas más dominantes en

la actualidad dentro del marco de la teoría de los derechos humanos —como la idea de los derechos humanos como derechos morales que veremos más adelante— se apoyan sobre la tesis que defiende que las tres esferas de lo práctico, esto es, moral, derecho y política, no son esferas autónomas, sino que se remiten mutuamente.

Además, toda la razón de ser de los derechos humanos, como es defendida hoy en día, es la de limitar el poder del Estado en defensa de las libertades individuales y la dignidad humana y, al mismo tiempo, promover acciones positivas que permitan la realización de la persona. Por esta razón, existe un consenso general alrededor de la afirmación de que el principal actor que puede ser acusado de violar los derechos humanos es el Estado o individuos en representación de él. Así, el poder arbitrario o incluso la razón de Estado es constitutivamente incompatible con la noción de los derechos humanos, razón por la cual un estudio orientado a este tema debe tomar en cuenta la argumentación que defiende que la política y el derecho no son indiferentes a los argumentos morales.

Poner el foco en el estudio de las argumentaciones a favor de la dimensión moral no está buscando romper con el equilibrio que Velasco (1988) defiende entre los tres momentos de lo práctico en la reflexión de los derechos humanos (p.620), sino emprender un enfoque más conciso del tema en el que se analice precisamente la raíz argumentativa de la universalidad. El estudio de la teoría política y jurídica alrededor de los derechos humanos son temas que, si bien son tangencialmente referidos por ser un hecho inevitable, no son centrales. Esta decisión no es arbitraria; no se ha decidido el estudio de la moral de los derechos humanos simplemente por simplificación investigativa, sino que, de la diversidad de pos-

turas en torno a los derechos humanos, son precisamente las que parten de justificaciones morales las que desembocan en un álgido debate en torno a la universalidad.

Además, Nino (1989) analiza que, a pesar de las distintas propuestas que se suscitan en materia de los derechos humanos, incluso los más reacios a aceptar la posibilidad de dar con una fundamentación filosófica deben admitir que “los derechos humanos *son derechos establecidos por principios morales*, por más que se agreguen a continuación que tales derechos son, en consecuencia, relativos, subjetivos o inexistentes” (p.19). Es decir, incluso las personas que no aceptan la inherencia natural de los derechos humanos y reniegan o dudan de conceptos tan abstractos como la dignidad humana, pueden, cuando menos, admitir que estos derechos apelan a principios morales cuando se esgrimen razones para legitimarlos.

La definición anterior es planteada como un punto de partida en el que puedan convenir todas las posturas en torno a los derechos humanos, puesto que afirmar que se alude a principios morales no implica afirmar inmediatamente que estos existan o sean cognoscibles (Nino, 1989, p.19). Simplemente se está ofreciendo una primera aproximación al concepto de derechos humanos, dejando a una etapa posterior de elucidación conceptual la discusión sobre la naturaleza o posibilidad de conocer los principios sobre los cuales se sostiene. Una vez que se ha determinado su naturaleza moral puede empezar a cuestionarse si la moral que las sustenta es relativista, positivista, comunitarista o universalista. Así, el concepto de derechos humanos como derechos morales se supone reconciliable, en principio, con todas las posturas.

Ahora bien, afirmar los derechos humanos como derechos morales implica sostener que

aparecen “como exigencias éticas y derechos que los seres humanos tienen por el hecho de ser hombres y, por tanto, con un derecho igual a su reconocimiento, protección y garantía por parte del poder político y el Derecho” (Fernández, 1984, p.107). Esta definición en particular busca dar cuenta de la doble dimensión de los derechos humanos, la ética y la jurídica, a fin de dejar en claro que los derechos humanos, si bien llegan a un gran nivel de concreción en el derecho positivo, tiene una existencia previa e independiente a él, dado que se constituyen como imperativos éticos.

Respecto a la anterioridad y primacía de la afirmación de los derechos humanos con respecto a su reconocimiento jurídico, Laporta (1987) la defiende al afirmar: “cuando usamos la noción de ‘derecho’ no estamos haciendo referencia a ciertas normas primarias o secundarias de un cierto sistema normativo, sino a la razón que se presenta como justificación de la existencia de tales normas” (pp.27-28). De esta manera, se argumenta que, dado que los derechos humanos se defienden con base en razones morales, son anteriores a su especificación positiva en distintos ordenamientos. Su positivización es necesaria para mejorar los mecanismos de protección de estos derechos, pero su fundamentación moral es primaria.

Estas definiciones con base morales son incluso conciliables, aunque parcialmente, con posturas un poco más pragmáticas, como la de Peces-Barba (1994), quien rechaza el concepto de derechos morales y solamente los reconoce cuando estos se hacen explícitos en los ordenamientos jurídicos. No obstante, al mismo tiempo admite que los derechos humanos son “la cristalización de una concepción moral que sitúa como eje la dignidad del hombre y los valores de libertad e igualdad como cauces para alcanzarla” (p.234). Es decir, incluso cuando su acepción de estos derechos involu-

cra poner un mayor énfasis en la importancia de su reconocimiento jurídico para su existencia, reconoce que el origen de estos derechos son ciertamente justificaciones o razones morales que las demandan como posibilidad de realización de la dignidad humana, lo cual da cuenta de que la naturaleza moral de los derechos puede llegar a ser compatible con su dimensión jurídica.

A los derechos humanos, en los términos en que han sido definidos hasta ahora, se les atribuye comúnmente unas ciertas características o rasgos formales que los diferencian de otras normas morales y los ubican por encima de ellas. Son variadas y diversas estas caracterizaciones, pero en este caso se hará exposición de la que reconoce Laporta (1987) por su generalidad y sencillez. Este autor identifica tres rasgos: la universalidad, el carácter absoluto y la inalienabilidad (pp. 32-44). Dado que al primero de estos rasgos se le dedicó un apartado extenso más adelante, por ahora nos limitaremos a exponer brevemente el significado de los otros dos.

Para Laporta (1987), el carácter absoluto de los derechos implica que “se trata de requerimientos morales que, caso de entrar en conflicto con otros requerimientos morales, los desplazan y anulan, quedando ellos como la exigencia moral que hay que satisfacer” (p.39). Es decir que en la jerarquía de las exigencias y normas morales, los derechos humanos ocupan la cúspide, de modo que no pueden ser relegados ni disminuidos frente a otros enunciados morales. Por su parte, afirmar la inalienabilidad consiste en defender que ellos “se le adscriben al individuo al margen de su propio consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad” (Laporta, 1987, p.44). Por tanto, afirma la imposibilidad del titular a renunciar a sus propios derechos en tanto

es un sujeto moral, puesto que la protección a los derechos de un individuo implica que esta debe ser efectiva incluso frente al individuo mismo.

Sin embargo, estas características, si bien derivadas de exigencias morales, por su nivel de abstracción y alejamiento de la realidad pueden encontrarse con dificultades prácticas al momento de ser concretadas en los sistemas jurídicos de los países que deben protegerlos y contemplarlos. Por ejemplo, con respecto al carácter absoluto de los derechos humanos frente a cualquier otra exigencia moral, surge el dilema de qué hacer en el caso de que sean precisamente dos derechos humanos los que se encuentren en conflicto irreconciliable; cualquier solución admite *de facto* que el análisis del contexto y las circunstancias importa al momento de tomar esta decisión, con lo cual el carácter absoluto se ve disminuido en casos muy específicos.

Frente a estas dificultades, Velasco (1988) propone una conceptualización de los derechos humanos con un pequeño matiz: “Al utilizar la expresión derechos humanos se está haciendo referencia a unos derechos morales de tipo *prima facie*, universales en su adscripción, innegociables y con pretensión de reconocimiento jurídico a nivel nacional e internacional” (p.631). Afirmar que son *prima facie* significa que, si bien se entienden que son absolutos, universales e inalienables en primera instancia, las circunstancias deben ser consideradas al momento de buscar una concreción práctica de los derechos en casos en los que se observe cierta incompatibilidad porque, de cualquier otra manera, su pretensión de ser reconocidos jurídicamente puede constantemente encontrarse con la amenaza de llegar a ser una causa perdida.

Por otro lado, el hecho de que busque reconocimiento por parte de sistemas jurídicos no menoscaba ni disminuye la anterioridad de su carácter moral ni es una admisión de que los derechos humanos solo existen cuando son positivizados. Simplemente es un asentimiento de que los derechos humanos podrán ser mejor defendidos si son reconocidos por las constituciones. Esto, no obstante, no es una condición *sine qua non*, dado que “la situación del sujeto no puede depender de la mayor o menor fortuna en la elección del lugar de residencia (cuando esa elección sea posible)” (Velasco, 1988, pp.629-630). Esto, de nuevo, es un argumento moral que busca objetar las afirmaciones de los positivistas.

En función de lo anterior, es importante hacer una última precisión que consiste en resaltar la diferencia que existe entre el término “derechos humanos” y el término “derechos fundamentales”. La distinción consiste en que el segundo término se refiere específicamente a los “derechos individuales positivizados en las constituciones” (Velasco, 1988, p.627). Por su parte, Pérez Luño (1998) aclara que la distinción entre ambos reside en que los derechos humanos son propiamente deontológicos y se refieren a la inherencia de ciertas facultades que deben ser positivizados, mientras que los fundamentales sí hacen una referencia directa y exclusiva a los derechos reconocidos por los sistemas jurídicos (p.105). Esta precisión tiene relevancia porque la universalidad atañe a los derechos humanos, no a los fundamentales, cuya validez, por definición, tiene lugar en la medida en que sean reconocidos en los distintos ordenamientos jurídicos y, por tanto, no son los mismos en todas las sociedades políticas.

Así, bajo los supuestos de naturaleza moral de los derechos humanos, previos al Estado y al derecho positivo, como afirmación de valo-

res que se consideran superiores, tales como la dignidad, la libertad y la igualdad, de carácter universal, absoluto e inalienable *prima facie*, se dio tratamiento a esta noción de derechos humanos en la presente investigación.

1.2 Universalidad de los derechos humanos: consideraciones generales

Una de las características formales, y también controversiales, de los derechos humanos es su universalidad, justificada como necesidad moral y política, como condición de autorrealización del individuo y de reconocimiento de su dignidad con independencia de su entorno, tanto cultural como político. Se trata, pues, de una tendencia defendida cada vez con mayor urgencia, como resultado de la mayor interdependencia y cooperación entre naciones que ha caracterizado a los siglos XX y XXI. Dicha tendencia se manifiesta como la necesidad de adoptar acepciones de la justicia y la moral mucho más amplias que las permitidas por las fronteras culturales nacionales, aunque con mucha controversia. Esto se evidencia en el hecho de que “la afirmación de la universalidad de los derechos humanos es patrimonio común de las Declaraciones, desde el último tercio del siglo XVIII hasta nuestros días” (De Castro, 1995, p.391). Por tanto, ha sido una aspiración predominante en todo el desarrollo de la teoría de los derechos humanos.

Lo anterior forma parte de la muy vigente y pública dicotomía entre soberanía y globalización, en la que esta última aboga cada vez más por un punto de vista universal de la moral, concretada en el establecimiento de normas mínimas de convivencia y de respeto a la humanidad. Al respecto, Pérez Luño (1998) afirma: “En un mundo interdependiente, en el seno de sociedades interconectadas, la garantía de unos derechos universales se ha hecho

más perentoria que nunca” (p.98). No es casualidad, pues, que los retos que la globalización hayan reavivado en las últimas décadas el debate alrededor de la universalidad tanto de los derechos humanos en particular como de la moral en general.

Por estas razones, lo que caracteriza a nuestra época es el haberse dado paso a “la idea de un derecho común o ‘cosmopolita’, fundado en los derechos humanos como derechos morales universales” (De Zan, 2004, p.150). Viéndolo desde el punto de vista de favorecer la integración global en la defensa y promoción de los derechos humanos, la universalidad parece a primera vista una aspiración aceptable, pero lo cierto es que no es un tema de unánime aceptación; por el contrario, es quizás el tema más controversial. Esto es así por la problemática que supone establecer unas normas morales de pretensión universalista, originadas en el pensamiento de la civilización occidental, en comunidades tan disímiles y heterogéneas entre sí, con *ethos* propios y con distintas concepciones de los fines a los que se debe aspirar.

En efecto, la teoría de los derechos humanos conlleva inevitablemente una tensión entre la validez universal y la multiplicidad de formas de vida, la cual más adelante se expondrá como equivalente a la tensión entre una acepción particular de la ética con una acepción particular de la moral. Lo curioso de esto es que el atributo de universalidad es tan intrínseco al propósito moral de los derechos humanos que no parece posible separar ambos términos sin socavar la integridad de cada uno. Es decir, bajo esta perspectiva, solamente puede hablarse de derechos humanos como principios morales cuando se admite su universalidad porque cualquier otra afirmación no hace sino excluir arbitrariamente, con base en determinadas relaciones de poder o carac-

terísticas referidas a ciertas condiciones de la existencia, como la pertenencia a una nación o a una cultura, condiciones que los derechos humanos no desconocen, pero que tampoco, según los universalistas, debiesen ser determinantes al momento de reconocer ciertas facultades básicas.

Por ahora, antes de adentrarse en las distintas posturas que debaten e incluso niegan la legitimidad de la universalidad, resulta importante ponderar en primer lugar la significación del término. Peces-Barba (1994) explicita que “por universalidad hacemos referencia a una titularidad de los derechos que se adscriben a todos los seres humanos. Sus rasgos son la racionalidad y la abstracción, congruentes con esa titularidad de todos los hombres” (p.614). Se trata, por tanto, de un proceso de descontextualización a raíz del cual se garantiza el valor universal de los derechos sobre la base de una única condición: la de ser humano. En razón de lo anterior, las organizaciones encargadas de defenderlos han definido lo siguiente:

Los derechos humanos son universales porque están basados en la dignidad de todo ser humano, con independencia de la raza, el color, el sexo, el origen étnico o social, la religión, el idioma, la nacionalidad, la edad, la orientación sexual, la discapacidad o cualquier otra característica distintiva. (ACNUDH, 2016, p.22)

Según Pérez Luño (1998), la afirmación de la universalidad de estos derechos tienen el propósito de “afirmar, sin resquicio a dudas, que la protección de los derechos humanos y, consiguientemente, su violación no constituirían ámbitos reservados a la soberanía interna de los Estados (...), sino problemas que afectan a toda la humanidad” (p.96). Bastaría con analizar el preámbulo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948)

para darse cuenta de la veracidad de esta afirmación: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (párr.1). La inclusión de la totalidad de los seres humanos como sujeto de derechos supone la idea de una dignidad intrínseca a la especie humana, lo cual señala una inspiración humanista y antropocéntrica en la Declaración que tiene algunos de sus orígenes en el pensamiento de Kant, aunque no se limita exclusivamente a él, sino a toda la época moderna.

Ahora bien, el problema con la definición de Peces-Barba presentada anteriormente, y que coincide con muchas de las que comúnmente se usan, es que parece insuficiente porque corresponde a lo que De Castro (1995) denomina *universalidad como dato*. En efecto, el autor entiende que

una cosa es la *universalidad de los derechos humanos como dato* (=atribución a todos o a la mayoría de los seres humanos [¿sólo a ellos?]) y validez en todo o casi todo tiempo y lugar) y otra bastante diferente la *universalidad como principio lógico-ontológico* (es decir, como carácter racional exigido por la necesidad que tienen los sujetos morales de contar con referencias o criterios de acción o de conocimiento que tengan validez incondicional). (p.388, cursiva propia)

El punto es que no basta para los objetivos de esta investigación referirse a la primera acepción de universalidad en la que se considera solamente como un atributo que puede predicarse de los derechos humanos *a posteriori*; por el contrario, se busca analizar la universalidad como principio lógico-ontológico, es decir, “una universalidad que, si existe, ha de tener su fundamento en una unidad o uni-

formidad ontológica, en una coincidencia intrínseca (esencial) y no modificable, que equippara a todos los posibles sujetos de los derechos” (De Castro, 1995, p.388), puesto que la problemática que aquí se presenta parte de consideraciones de la naturaleza moral de los derechos humanos.

Por otro lado, se podría argumentar que definiciones como la expuesta por Peces-Barba, esto es, definiciones que solo consideran la titularidad de los derechos a los seres humanos y, por tanto, se refieren a la universalidad exclusivamente como dato, son útiles porque de esa manera es considerada en las declaraciones de derechos humanos. No obstante, De Castro (1995) sostiene: “El tipo de universalidad que se da por supuesto o que se afirma explícitamente en las diversas Declaraciones de derechos, si bien es formulado como un dato, se presenta como exigencia estructural” (p.388). Es decir, la universalidad se afirma no simplemente porque los países han acordado en torno a su validez, sino porque se supone soportada por exigencias más elevadas que se proponen como derivadas de la capacidad moral del hombre.

Esto se verifica en las declaraciones al afirmar estas que los hombres nacen en condiciones de libertad e igualdad. Por ejemplo al consultar el primer artículo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948): “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (Art.1), nos encontramos con que no se está aludiendo únicamente una idea de naturaleza política a la que se llega a través de un consenso, sino que se está afirmando una naturaleza moral y ontológica del hombre que es previa e inmutable a su experiencia en el mundo y que exige de la universalidad de sus derechos. Por tanto, toda “distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier

otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (Declaración Universal, 1948, Art.2) resulta inválida por cuanto en nada afectan o modifican la dignidad.

El fundamento moral de la universalidad de los derechos humanos y, en general, del universalismo ético como se entiende en la actualidad, reside en el valor intrínseco de la persona moral como fin en sí mismo, por cuanto “es una propiedad que le compete por igual a todo ser humano en cuanto ser racional” (De Zan, 2004, p.97). Se trata, así, de derechos que se suponen intrínsecos, previos a la experiencia y a las condiciones de la existencia, con lo cual cumple con las condiciones que definen la universalidad como principio lógico-ontológico y no meramente como dato.

Ahora bien, en virtud de poner a prueba la definición de universalidad como categoría lógica-ontológica, nos ceñiremos a la definición que De Castro (1995) propone, pues ella comporta un mayor grado de especificidad:

universalidad equivale a la predicabilidad constitutiva respecto de todos los componentes o individuos de un determinado conjunto o universo lógico (clase, especie o género), que es inherente a la relación en que están determinadas cualidades o modos de ser con las «cosas» o entes que existen. (p.387)

En este sentido de universalidad, de todos los miembros de un universo se predica un rasgo o carácter que es esencial y constitutivo. En el caso de la humanidad, se argumenta que tal rasgo universal es la racionalidad que, a diferencia de categorías contingentes como el sexo, la edad o la clase social, se supone compartida por todos sin excepción y de forma intrínseca. La igualdad esencial que define la relación entre estos seres forma la base

sobre la cual se afirma la universalidad de los derechos humanos (De Castro, 1995, p.387).

Ahora bien, el valor de la definición que nos proporciona De Castro se revela en dos aspectos: en primer lugar, trasciende las consideraciones sociopolíticas, puesto que aquí el tratamiento de los derechos humanos no consiste simplemente en verificarlos como resultado de distintos acuerdos jurídicos y políticos alrededor de un compromiso entre naciones de mantener la paz, sino de derechos derivados de elucidaciones acerca de la personalidad moral —una unidad ontológica que comparten los sujetos de derechos— y de la relaciones sociales desde el punto de vista de la ética.

En segundo lugar, pone de relieve que cuestionar la universalidad en términos de filosofía moral consiste en determinar si resulta legítimo predicar los derechos humanos de todos los miembros de la humanidad con cierta independencia respecto a las creencias personales, la diversidad de contextos sociales y culturales en lo que se desarrollan los seres humanos, y con la admisión de la existencia de un rasgo intrínseco y esencial compartido sobre el cual se sostiene tal pretensión. Desde este punto de vista en particular, no es una predicabilidad *a posteriori*, sino *a priori*, libre de la experiencia.

Es evidente que el carácter *a priori* de la universalidad también implica el reconocimiento de los derechos humanos como derechos anteriores a cualquier orden jurídico y político, razón por la cual descarta el mero contractualismo o derecho positivo. Que los derechos humanos son anteriores a todo derecho positivo es justificado, de distintas maneras, por su naturaleza moral. Al respecto, Alvarado (2006) sostiene que en la *Declaración Universal* “el deber, o compromiso es entendi-

do como un deber que le corresponde estrictamente a la ética y no a la legislación jurídica” (p.14). Con esta afirmación coincide Laporta (1987): “el ámbito de los derechos es el de la ética, son una moralidad y por eso propugnan la denominación de derechos morales para asegurarse ese valor universal” (Peces-Barba, 1994, p.616).

Ahora bien, en el apartado anterior se expuso la definición de los derechos humanos como derechos que son, ante todo, morales. Lo que aquí hace falta enfatizar es la idea de que la misma moralidad de estos parece exigir su universalidad. De Zan (2004) afirma que la exigencia de la universalidad se da como consecuencia de que “La moral implica el trato igual y el reconocimiento recíproco de las personas: es esencialmente intersubjetiva. A la gramática de lo moral, como a la gramática de lo verdadero, pertenece una necesaria pretensión de validez universal” (p.42). En efecto, si se sostiene la igualdad esencial de los hombres como un hecho moral, no parece, en principio, legítimo concluir que unos serían beneficiarios de unos derechos humanos y otros no.

Además, la universalidad como exigencia moral se da sobre la base de la idea de que la dignidad humana y los valores más elevados como la libertad y la justicia deben ser defendidos a toda costa; ningún ser humano puede ser instrumentalizado, ni siquiera por el Estado, ni puede ser sometido a actividades denigrantes que niegan su condición libre y digna bajo la excusa de la no contemplación de ciertos derechos en tal o cual sistema jurídico o por motivos culturales. Al mismo tiempo, la universalidad se manifiesta también en el sentido de acción positiva, es decir, como la necesidad del establecimiento de unas condiciones mínimas que garanticen a todos la oportunidad de desarrollar sus propios planes de vida.

Por otro lado, hay distintas dimensiones en las que se puede hablar de universalidad, cuya especificación resulta relevante para cualquier investigación destinada a estudiarla. Al respecto, Peces-Barba (1994) reconoce tres: una lógica, una temporal y una espacial. La lógica refiere a la titularidad de los derechos en virtud de la racionalidad, cuya definición ya se ha expuesto al comienzo de este apartado; la temporal supone que la universalidad se encuentra al margen del tiempo y es válida para todos los momentos de la historia, mientras que la espacial refiere a su validez en todas las sociedades (pp.614-615). Evidentemente, esta investigación está enmarcada en la primera acepción, la cual se preocupa por los sujetos de los derechos humanos.

No obstante, afirmar la universalidad en su acepción lógica supone también afirmarla en sus dimensiones temporal y espacial, puesto que si la atribución de estos derechos está basada únicamente en la consideración del sujeto moral como libre, racional e independiente, el ámbito empírico tiene poca relevancia. Esta conclusión solamente es válida si se está hablando de la universalidad como principio lógico-ontológico, ya que la universalidad como dato, según la distinción que se hizo con anterioridad, evidentemente está influida por la historia y el contexto de las culturas.

Por su parte, hay otra distinción que resulta imprescindible rescatar, aquella que se da entre la universalidad como punto de partida y universalidad como punto de llegada (Peces-Barba, 1994, p.629). Esta última es propiamente aquella que justifica por qué la existencia de derechos específicos o colectivos que benefician a unos pocos no niega la universalidad, sino que la buscan a través de mecanismos de discriminación positiva. En este sentido, la universalidad se propone como fin y no como práctica, pues recurre a situaciones

instrumentales de favorecer a los individuos o comunidades que otrora habrían sido discriminados con el fin de garantizar que se cumpla la premisa de la universalidad como punto de partida, esto es, la igualdad y libertad de todos los hombres.

Para Nino (1989), la afirmación de derechos específicos no vulnera la idea de universalidad porque bien puede darse el caso de la existencia de ciertos derechos atados a otras condiciones que no son las de ser humano, tales como los derechos de la mujer o de la vejez, pero “sólo son casos especiales o instrumentales respecto de derechos más fundamentales y genéricos que parecen presentar el rasgo que estamos analizando” (p.42). Con esto se quiere hacer ver que la universalidad no es un concepto unidimensional que pueda desecharse fácilmente, puesto que incluso las argumentaciones morales a favor de derechos no universales, como los derechos de los indígenas, por ejemplo, pueden ser entendidos como mecanismos de compensación orientados a conseguir la realización de esa universalidad, o al menos la aproximación a ella tanto como sea posible.

No obstante, la clasificación de las distintas dimensiones de la universalidad propuesta por De Castro (1995) parece ser más completa y quizás despeje más dudas acerca de lo que se quiere decir cuando se habla de universalidad en esta investigación. En efecto, este autor identifica cinco dimensiones: subjetiva, objetiva, cultural, cronológica y política. Esta investigación en específico problematiza la universalidad primordialmente desde su dimensión subjetiva, que consiste en proclamar “la predicabilidad de los derechos humanos respecto de la totalidad de sus posibles titulares, sean éstos solamente los seres humanos o también otros seres” (De Castro, 1995, p.389). Es decir, trata fundamentalmente de quiénes

son los sujetos o beneficiarios de estos derechos y las razones filosóficas y morales en virtud de las cuales se prescribe que esto sea así.

A partir de estas especificaciones se tratará el tema de la universalidad en esta investigación, partiendo de la idea de que

El reconocimiento de la pretensión de universalidad de los contenidos que se incluyen en los derechos humanos tiene que ponerse a prueba y pasar por la confrontación con los intereses legítimos de los diferentes sectores de la propia sociedad, y con las convicciones del *ethos* de las otras culturas. (De Zan, 2004, p.159)

Con base en la afirmación anterior, se justifica la necesidad de problematizar la universalidad desde distintas visiones a fin de determinar su carácter moral y verificar si sería posible afirmar la existencia de los derechos humanos sin ella. Pero antes de emprender esa tarea, resulta importante, por razones que se entenderán más adelante, explorar los fundamentos filosóficos modernos que le dieron vida.

1.3 Los derechos humanos como proyecto de la modernidad

Ya se ha asomado la idea de que la universalidad de los derechos humanos es un concepto esencialmente moderno; por tanto, criticarla supone implícitamente una crítica a la modernidad: “Los derechos humanos, en contra de lo que en ocasiones se sostiene, constituyen una categoría histórica. Nacen con la modernidad en el seno de la atmósfera intelectual que inspirará las revoluciones liberales del siglo XVIII” (Pérez Luño, 1998, p.96). Desde el surgimiento de los derechos humanos hasta los tratados de la actualidad, la relevancia que la perspectiva moderna le ha dado a la aproximación universalista es de tal magnitud

que no resulta fácil descartarla sin llevarse por delante la teoría misma de los derechos humanos.

La estrecha relación entre el concepto de los derechos humanos y la modernidad es afirmada por Pérez Luño (1998) de la siguiente manera: “el rasgo básico que marca el origen de los derechos humanos en la modernidad es precisamente el de su carácter universal; el de ser facultades que deben reconocerse a todos los hombres sin exclusión” (p.97). Por otro lado, la firma de la *Declaración Universal* de 1948 representa, para Bobbio (1998), la primera vez que un conjunto de principios fueron libremente aceptados como universales sobre la base del “consenso sobre su validez y su idoneidad para regir las suertes de la comunidad futura de todos los hombres” (p.133). Esta interpretación parte también de la idea de que la universalidad pertenece a una conquista histórica que inicia en la filosofía de la Ilustración y finalmente se concreta en la Declaración de 1948, que deja por sentado que la humanidad, por primera vez en su historia, comparte un sistema de valores comunes.

Durante los tiempos previos a la modernidad, mucho antes de que siquiera surgiera la noción de derechos humanos, las personas disfrutaban de derechos con base en distintas características, tales como la riqueza, la posición social e incluso la religión. A partir de la modernidad, en cambio, la fracción de sujetos depositarios de derechos fue incrementándose hasta cubrir a todo el universo lógico que es la humanidad, surgiendo así el concepto universal del hombre. Así, “El gran invento jurídico-político de la modernidad reside, precisamente, en haber ampliado la titularidad de las posiciones jurídicas activas, o sea, de los derechos a todos los hombres; y, en consecuencia, de haber formulado el concepto de los derechos humanos” (Pérez Luño, 1998, p.97).

No obstante, esta noción no es suficiente porque, como se ha mencionado en el apartado anterior, el objetivo de este estudio no es la universalidad como dato sociopolítico, sino como principio moral, aunque, ciertamente, es posible afirmar que el primero es consecuencia del segundo. En efecto, cuando se habla de la relación entre la universalidad de los derechos humanos y la modernidad, se está haciendo referencia al hecho de que la institucionalización de los primeros derechos que pueden denominarse propiamente humanos tiene su basamento en una cierta filosofía de la conciencia, que es el paradigma de la modernidad.

Cuando se habla de modernidad, no nos circunscribimos exclusivamente a un período en términos cronológicos, sino a un esquema de pensamiento que, según Touraine (1994), reúne a grandes rasgos las siguientes características: la proliferación de la actividad racional; la diferenciación de los diversos sectores de la vida social; la exclusión de todo finalismo; y el desarrollo por el progreso técnico, la liberación de las necesidades y el triunfo del espíritu (p.17). Cada uno de estos puntos merecería una especial atención, pero, a efectos de esta investigación, lo que será verdaderamente relevante es la aspiración moderna de ordenar una sociedad de forma racional: “la modernidad ha hecho de la racionalización el único principio de organización de la vida personal y colectiva al asociarlo al tema de la secularización, es decir, prescindiendo de toda definición de los ‘fines últimos’” (Touraine, 1994, p.18).

Esta separación de los fines últimos, que implicaba la disolución de vínculos sociales, tradicionales, y la descreencia de los dogmas religiosos en favor de la razón, dio paso, a su vez, a la aparición de aspiraciones universalistas que en la Revolución Francesa se sostenían

sobre la consigna *Liberté, Egalité y Fraternité* y que más recientemente se concretan en los derechos humanos, sostenidos sobre la afirmación de la libertad, la igualdad esencial y la dignidad humana.

Adicionalmente, para algunos autores, críticos o no de la modernidad, las características que se le atribuyen a los derechos humanos son el resultado de una nueva acepción de lo moral que nace en la época moderna. Al respecto, el filósofo Alasdair MacIntyre, una gran crítico del proyecto ilustrado en su libro *Tras la virtud*, afirma que “Estamos tan acostumbrados a clasificar juicios, discusiones y acciones en términos morales, que olvidamos lo relativamente nueva que fue esta noción en la cultura de la Ilustración” (MacIntyre, 2001, p.71). En efecto, lo moral, tal y como lo conocemos hoy, tiene su origen y desarrollo en la modernidad. Es a partir del siglo XVII que los esfuerzos se orientan a entender y justificar la moralidad como una esfera autónoma de las costumbres y la religión, diseñando sus propias reglas:

Sólo a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII, cuando distinguir lo moral de lo teológico, lo legal y lo estético se convirtió en doctrina admitida, el proyecto de justificación racional independiente para la moral llegó a ser no meramente interés de pensadores individuales, sino una cuestión central para la cultura de la Europa del Norte. (MacIntyre, 2001, p.71)

Esta nueva acepción de la moral indisolublemente ligada al espíritu moderno desemboca, afortunadamente para unos, lamentablemente para otros —incluido MacIntyre—, en el establecimiento de principios éticos universales de los cuales derivan los derechos humanos. Esto es consecuencia de una pretensión característica de la modernidad: la de fundamentar racionalmente la moral.

No obstante, Lipovetsky (1994) matiza lo anterior al sostener: “La idea de una moral racional o natural no es una invención específicamente moderna (...). Pero sólo los modernos han inscrito en el frontispicio de la sociedad valores estrictamente laicos, sólo ellos emprendieron la construcción de un orden social y político a partir de principios éticos no confesionales” (p.22). En efecto, el suscribir valores basados ya no en las tradiciones ni en la revelación de la Verdad divina, sino en la naturaleza humana, hizo de la ética una empresa laica y con ambiciones de constituirse como un hecho universal.

El primer paso para la nueva acepción laica y moderna de la ética consistió en la proclamación de los derechos individuales como un hecho moral por excelencia desde el cual debía derivarse un conjunto de consecuencias sociales y políticas importantes: “Los ideales de soberanía individual y de igualdad civil, constitutivos de la civilización democrático-individualista, expresan los «principios simples e incuestionables» de la moral universal” (Lipovetsky, 1994, p.23). Bajo esta idea, los derechos humanos fungieron como los cimientos para la consolidación de sociedades democráticas, dando paso a una época deóntica en la que se propugnaba la soberanía del individuo como freno a la soberanía del Estado. Ninguna ley, ni divina ni terrenal, podía ir en contra de estos imperativos racionales.

Pero el individuo idealizado en esta primera etapa de la modernidad no era uno encerrado en sí mismo; se prescribía también el compromiso activo que tal individuo tenía frente a sus semejantes, esto es, con la comunidad política hacia la que debía la más alta de las consideraciones. Por ello, correlativo a la afirmación de derechos se derivaban deberes hacia los otros (Lipovetsky, 1994, p.23). Es en una etapa posterior, como veremos más ade-

lante en la crítica que hace Bauman, cuando el individualismo se hace egoísta.

En este sentido, surge una paradoja porque la acepción universalista-racional de la ética no hubiese sido posible sin la secularización, pero, al mismo tiempo, se afirma que la modernidad, al menos en su etapa inicial, mantuvo de las sociedades premodernas religiosas una idea igualmente fuerte del deber, ya no en nombre de Dios, sino en nombre de la razón. Es por ello que Lipovetsky (1994) asevera: “El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico” (p.12), con la diferencia de que, si en las sociedades premodernas el deber era hacia Dios, en la modernidad el deber era hacia la humanidad, más específicamente, hacia el individuo como ser racional titular de prerrogativas inalienables, legitimándose todo arreglo racional de la sociedad alrededor de él como valor principal.

Ahora bien, del catálogo del pensamiento moderno, quizás no haya nadie tan responsable de la afirmación de la universalidad moral propugnada por los derechos humanos como Immanuel Kant, dado que muchas de las teorías éticas contemporáneas universalistas tienen su mayor y más grande deuda con su filosofía. Esto es así porque Kant se propuso como ningún otro la afirmación de la superioridad del principio moral de validez universal anterior a toda condición histórica y contingente, a toda emoción y actitud subjetiva, y a todo orden jurídico y político.

Kant (2007) inicia su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* estableciendo que resulta necesario elaborar una filosofía moral que no dé cuenta de la experiencia, sino que cumpla con las condiciones de la necesidad y la universalidad propias de lo *a priori*, es decir, propias de los conceptos de la razón pura práctica. Al respecto, nos dice “El funda-

mento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori*” (p. 3). Por tanto, las leyes morales resultan independientes de todo hecho de contenido fáctico. Esto es así debido a una concepción kantiana del sujeto según la cual este es trascendental: “en tanto sujeto de la experiencia (...) habito un mundo inteligible o suprasensible; en este, independiente de las leyes de la naturaleza, soy capaz de tener autonomía, capaz de actuar de acuerdo con una ley que me doy a mí mismo” (Sandel, 2000, p.23).

La anterioridad y supremacía del sujeto como autonomía de la voluntad frente a sus fines, inclinaciones e incluso circunstancias, se justifica bajo la idea de la libertad, puesto que Kant (2007) considera que “La independencia de las causas determinantes del mundo sensible, (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad” (p.75). Es importante recordar que el primer artículo de la *Declaración Universal*, citado anteriormente, no solo establece que todos los hombres nacen iguales, sino *libres*. La libertad, así entendida, supone la anterioridad del sujeto a las circunstancias y condiciones en las que se desenvuelve.

Ahora bien, si la determinación de la capacidad moral del sujeto es *a priori*, esta no puede venir dada por ninguna emoción, actitud o inclinación, puesto que todas ellas son divergentes entre sí, incapaces, para Kant, de dar el fundamento estable a la moral. Lo relevante es el sujeto como voluntad autónoma, capaz de darse a sí mismo su propia ley, capacidad que no depende de circunstancias empíricas sino de una constitución racional intrínseca. Por tanto, lo moral no es aquello que corresponde a la acción destinada a la consecución de meras inclinaciones o deseos, ni siquiera es

aquello que corresponde a determinados fines como la felicidad, puesto que estos también pueden ser muchos y variados. En cambio, lo moral tiene que ver con actuar bajo aquellas máximas capaces de ser universales.

En este sentido, Kant (2007) entiende que, si bien los fines que los hombres se proponen como deseables y los principios subjetivos son múltiples y variados, las leyes morales son como las leyes físicas, en el sentido de que son universales, sin excepción: “la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación” (p. 31).

No es objeto de esa investigación exponer a fondo la filosofía moral kantiana, pero sí resulta necesario referir brevemente su influencia como representante del pensamiento moderno en el debate de los derechos humanos como derechos morales universales. Para empezar, según Pérez Luño (1998), la filosofía moral kantiana se proponía “la elucidación racional de los rasgos constitutivos del género humano” (p.98), sobre la base de los cuales se sostiene el valor intrínseco irreductible del hombre y la inmoralidad de su instrumentalización. Dicha elucidación racional es la que justifica hoy en día, o pretende justificar, la universalidad de los derechos humanos en su sentido lógico-ontológico al apoyarse sobre la afirmación de una igualdad esencial de todos los hombres: “la aceptación del presupuesto deontológico de la igualdad esencial, al menos desde el punto de vista relevante, de todos los sujetos de la organización social desemboca también inexorablemente en la afirmación de la predicabilidad universal de los derechos” (De Castro, 1995, p.401).

Pero la afirmación de la igualdad esencial ha variado durante toda la época moderna. Simplificando: en una primera fase, el iusnaturalismo del siglo XVIII defendía la universalidad con base en la afirmación de unos derechos intrínsecos a la naturaleza humana como esencia. La formulación kantiana la afirma, en cambio, sobre el supuesto de la idéntica capacidad de razonamiento moral de los individuos, esto es, de la autonomía de la voluntad racional de la cual se concluye que tiene una dignidad inviolable. Es decir, Kant igualmente proclama la universalidad moral, pero esta vez basada en el conocer y no en el ser (De Castro, 1995, p.401).

El tránsito de la inicial acepción iusnaturalista de la universalidad a la actual es también descrito brevemente por Bobbio (1998) en tres fases. La primera corresponde al iusnaturalismo moderno, etapa en que la universalidad era exclusivamente postulada en tratados filosóficos. La segunda tuvo lugar cuando las aspiraciones filosóficas comenzaron a concretarse en legislaciones y declaraciones; allí la pretensión de universalidad pierde un poco de su fuerza en favor de su concreción, puesto que inevitablemente dependía de la acción u omisión del Estado. La última es la que se vive actualmente y tiene su inicio en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, en la que la afirmación es tanto universal como positiva: por una parte, se afirma la titularidad de todos los hombres con independencia de su pertenencia a tal o cual Estado; por otro lado, ya no son solamente declarados o idealizados, sino que se concreta su protección efectiva (pp.134-135).

Este breve itinerario de la universalidad en la historia de los derechos humanos busca dar cuenta de la evolución de su conquista en distintas etapas de la época moderna. Pero en él también es posible ubicar uno de los virajes

que el pensamiento kantiano provocó en la filosofía de los derechos humanos con respecto al iusnaturalismo. Para De Castro (1995) la universalidad de los iusnaturalistas era de naturaleza pasiva, en tanto se atribuían a los individuos en función de lo que son, ignorando su existencia concreta social y personal, razón por la cual afirma: “Los derechos se le reconocían, pues, al *individuo desindividualizado* (tanto en su dimensión de hombre como en su dimensión de ciudadano)” (p.402). En cambio, con la introducción de la filosofía de Kant y las teorías éticas contemporáneas inspiradas por él, la universalidad ha podido ser afirmada positivamente, esto es, como una conquista propia del individuo basada en su capacidad propia de *actuar* y *razonar* moralmente, no solamente de *ser* humano.

Por otro lado, esta estrecha relación entre universalidad y el pensamiento kantiano ha tenido amplias repercusiones en la teoría de los derechos humanos por el hecho de haber desplazado las teorías emotivistas o utilitaristas de la moral en favor de lo que se conoce hoy como liberalismo deontológico. En efecto, Sandel (2000) expone que los derechos individuales, a grandes rasgos, han sido defendidos por dos corrientes divergentes: el utilitarismo y el liberalismo kantiano. Ambas son corrientes liberales, pero la segunda, valiéndose del pensamiento de Kant en torno a la prioridad de la justicia, postula la inviolabilidad de los derechos humanos incluso por encima de consideraciones en torno al bienestar general, negando los supuestos utilitaristas que suponían un cálculo de la felicidad general (p.14). La afirmación de los derechos humanos, en este sentido kantiano, es categórica y tienen predominancia sobre cualquier otra cuestión moral

En el marco de este debate, los defensores de los derechos humanos como derechos

morales universales son herederos del pensamiento kantiano en tanto se apoyan sobre una concepción de ética deontológica. Por ejemplo, la caracterización que se hizo en la primera sección de los rasgos formales de los derechos humanos como absolutos y universales es posible justamente debido a la afirmación de principios morales como la dignidad que son incondicionalmente superiores a cualquier otra consideración, en especial condiciones empíricas o concepciones condicionadas por las comunidades de pertenencia; es decir, le dan una validez *a priori*.

Por su parte, De Castro (1995) sostiene: “la afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en cuanto predicabilidad general sobre la totalidad de los sujetos y de las circunstancias, solamente puede sustentarse dentro de un planteamiento deontológico. No es un dato de experiencia, sino un postulado de razón” (p.403). Esto supone la defensa de una autoridad propia de los principios morales que coacciona las inclinaciones y los intereses, incluso aquellos de carácter colectivo, cuando vulneran estos derechos. Lo anterior revela una intención de sostener los derechos en fundamentos que no sean relativos y/o prudenciales, sino categóricos, de primer orden. Esto solamente podía garantizarlo el establecimiento de principios racionales y abstractos capaces de pasar la prueba de tiempo y espacio, sintetizando así la aspiración moderna.

Es evidente, entonces, que la universalidad que aspira la ética de los derechos humanos es indudablemente un producto de la modernidad, con especial énfasis en la filosofía kantiana, razón por la cual se la ha calificado de categoría histórica, como afirmaba Pérez Luño anteriormente y que reafirma De Zan (2004) al sostener que

La pretensión de universalidad de estos derechos, y de la moralidad de tipo kantiano, sus principios son también, por cierto, el producto de la evolución de una historia particular, la de la cultura y la filosofía occidental, que ha llegado con la Ilustración a este punto de vista moral. *Esta comprobación de su origen, o de la génesis histórica, no representa todavía sin embargo ningún argumento para la impugnación de la validez racional de estas ideas.* (p.155, cursiva propia)

Esta última aseveración resultará de vital importancia para destacar que admitir los derechos humanos como categoría histórica y la universalidad como construcción moderna de orientación kantiana no son hechos que pueden ser esgrimidos de entrada como argumentos para negar el carácter moral y exigible de esta última. Eso sería desestimar la validez de un enunciado moral por su origen, pero la universalidad como principio, tal y como es propuesta, pretende trascender ella misma su propia génesis histórica.

En el apartado anterior dedicado a la dilucidación filosófica de la universalidad, se dijo que esta puede ser considerada como dato o como principio lógico-ontológico. Como dato, es decir, como fenómeno sociopolítico derivado del consenso entre naciones, la universalidad es, en definitiva, una categoría histórica, dado que los derechos humanos reconocidos actualmente son el resultado de una ardua lucha a lo largo de los siglos y, con el pasar de los años, bajo el principio de la progresividad, estos derechos no parecen sino ampliarse cada vez más.

Pero como principio, la universalidad se formula como la consecuencia inevitable de todo razonamiento moral, dado que, independientemente de su capacidad de concretarse, representa una aspiración sobre el entendido

de que, como afirma De Castro (1995), “la pretensión de validez universal es un rasgo inseparable de cualquier teoría moral” (p.392), o al menos así lo entienden los defensores de la universalidad de los derechos humanos. Por ello, De Zan (2004) afirma “Las explicaciones genealógicas se refieren a cuestiones de hecho y poco aportan a la *comprensión del sentido y la posible validez del pensamiento*” (p.159). Esto quiere decir que, si se va a poner en duda la universalidad, no se le puede hacer simplemente con el argumento de su origen histórico y su concreción sociológica, sino que hay que determinar si la pretensión de validez universal debe ser una condición indispensable de los razonamientos morales de este tipo.

De esta manera, resulta inevitable que, al analizar críticamente el principio de la universalidad, se haga referencia también a las aspiraciones modernas que insuflaron de vida y contenido a los derechos humanos que actualmente tanto defendemos, razón por la cual en este apartado se ha querido hacer ver la relación entre estas variables. Pero hay una razón ulterior y más importante: dado que el autor central es Zygmunt Bauman, y que él se propone, como veremos más adelante, despojar a la modernidad de sus ilusiones con su postura crítica posmoderna, se vio la necesidad de exponer primero cuáles son esas “ilusiones”, particularmente aquella que se refiere a la universalidad de postulados morales.

1.4 Ética y moral: distintas aproximaciones

Los distintos argumentos a favor y en contra de la universalidad, así como el debate entre modernidad y posmodernidad, tienen como telón de fondo una discusión en torno a la distinción entre ética y moral, a la cual se hará una breve referencia, por cuanto constituye un aspecto fundamental para desa-

rollar el tema de investigación en cuestión, particularmente cuando se trate la postura de Bauman.

A lo largo de esta investigación nos encontraremos con posiciones que dan a estos vocablos distintas connotaciones y, más aún, los evalúan a través de apreciaciones valorativas divergentes. La ética, por ejemplo, no significará lo mismo para un liberal deontológico que para un comunitarista; tampoco para un posmoderno. En esta sección, se expondrán las distintas visiones que han buscado aproximarse a estos términos a fin de llegar a una que pueda servir de base para esta investigación. Su exposición, además, será de utilidad para comprender las bases de las discusiones entre el contextualismo, la universalidad y el individualismo que típicamente se dan en materia de derechos humanos.

La primera de estas aproximaciones es heredera de la filosofía moral de Hegel y declara que la ética refiere “a una concepción de la buena vida, a un modelo de la vida virtuosa y a los valores vividos de una persona o de una comunidad, encarnados en sus prácticas e instituciones” (De Zan, 2004, p.22), mientras que la moralidad “alude a la forma incondicionada del deber, de la obligación, de la rectitud, la justicia y la solidaridad en las relaciones con los demás” (De Zan, 2004, p.21). Lo relevante de esta dilucidación terminológica es la identificación de la ética con eticidad, esto es, con las formas de vida indisolublemente fundamentadas en las costumbres de las comunidades, en tanto ellas constituyen la fuente de las normas y las instituciones. Por el contrario, la moral es entendida aquí como las obligaciones dirigidas al individuo en su condición de ser racional, siendo, al mismo tiempo, susceptible de ser universal, como Kant la propone.

El objetivo de esta distinción es subrayar que la eticidad tiene un carácter concreto e histórico y, por tanto, inseparable de las costumbres y de la sociedad política. Esto con base en la afirmación de Hegel (1968) de que “La sustancia ética (...) es el Espíritu real de una familia y de un pueblo” (p.156). Charles Taylor (1983) interpreta esto como la afirmación de que la comunidad es una expresión más elevada del Espíritu, razón por la cual la *Sittlichkeit*, cuya traducción castellana más cercana es eticidad, constituye esa unidad orgánica mayor que dota de contenido a toda obligación moral, puesto que allí se encuentra el mundo natural, el hombre y su comunidad (p.162).

De esta manera, se sostiene que el individuo no puede ser considerado como una voluntad autosuficiente, puesto que es libre y moral en tanto forma parte de una comunidad, lo cual se basa en la crítica de Hegel hacia Kant de haber reducido la vida ética a un concepto de moralidad puramente formal y vacío, con el cual no es posible fundamentar ninguna forma de vida en sociedad: “las expresiones lingüísticas kantianas se sirven con preferencia del término *moralidad*, del mismo modo que los principios prácticos de esa filosofía se limitan únicamente a este concepto y vuelven hasta imposible el punto de vista de la Ética” (Hegel, 1968, p.66).

No se pretende aquí hacer un análisis de la filosofía moral de Hegel que, además, estimamos que sería un trabajo arduo y meritorio de numerosos trabajos de investigación. Lo que aquí se busca dejar en claro es el hecho de que la filosofía hegeliana ha formulado una forma de entender la distinción entre ética y moral en la que “es la eticidad (entendida como el mundo comunitario con obligaciones que se basan en costumbres establecidas) la que prevalece sobre la moralidad (entendida

como moral interior e individual)” (Ortiz Millán, 2016, p.128).

Esto ha inspirado, a su vez, a pensadores posthegelianos que defienden la ética por encima de la moral —bajo esta particular acepción de ambos términos—, ya que alegan que la moralidad, entendida en el sentido universalista que Kant y el liberalismo inspirado por él le da, suprime las diferencias culturales y pasa por alto las condiciones históricas y socialmente relevantes que da fuerza a las obligaciones morales de los individuos en tanto en cuanto son miembros de una comunidad. Estas ideas serán de particular importancia cuando nos refiramos más adelante a los comunitaristas como una postura contra la universalidad.

Pero este entendimiento de lo moral y lo ético despierta una preocupación por parte de aquellos que temen por la pérdida de autenticidad y de autonomía moral, temor que puede ser explicado de la siguiente manera: cuando se plantea el énfasis en las comunidades o en cualquier otra entidad supraindividual como fuente de todo contenido ético, esto puede llevar consigo el peligro de privar al individuo de su capacidad de tomar decisiones como producto de la reflexión interna y con base en los motivos y valores que considera personalmente valiosos, con cierta independencia —no absoluta— de las condiciones en las que se desarrolla su existencia.

Una forma de manifestar esto la expone De Castro (1995): “Parece claro asimismo que la eliminación de la universalidad ideal, en aras del reconocimiento de la contextualidad, ciega el paso a la dimensión crítica de la doctrina moral, puesto que ésta sólo es posible si se da primacía al «deber-ser que debería ser» sobre el «deber-ser que es»” (p.401). En función de esta preocupación, se suscita otra manera de plantear la distinción entre ética y moral, la

cual es planteada “en términos que identifican al primero [ética] con el ideal individual de vida autogobernada, mientras que al segundo [moral], con la observancia de un sistema de normas socialmente impuestas” (Ortiz Millán, 2016, p.130). Esta aproximación se evidencia como radicalmente opuesta a la distinción anterior de inspiración hegeliana, ya que ubica la fuente de la ética en el individuo autogobernado y la fuente de moral en la vida social.

Para Ortiz Millán (2016), esta postura quiere presentarse como una respuesta crítica contra el planteamiento de Hegel y pretende rescatar al individuo del sistema de eticidad totalizante en el que la subjetividad debe dar paso a la objetividad. Es por esta razón que se presenta como “una distinción propiamente moderna, en la que la figura del individuo tiene cada vez mayor peso sobre la figura de la comunidad” (p.131). Los que defienden esta posición parten de la idea de que las normas impuestas por la sociedad no siempre pueden ser aceptadas indiscriminadamente por sus miembros sin sometimiento a evaluación (Ortiz Millán, 2016, p.133). Independientemente de que se esté de acuerdo con esta lectura crítica de la filosofía hegeliana, lo cierto es que ella ha inspirado esta respuesta que se pronuncia a favor de la reflexión y del mantenimiento de la autenticidad frente al entramado orgánico de costumbres a las que se les cede fundamento ético.

No obstante, pese al valor que puedan tener estas aproximaciones tan diversas e incluso contradictorias de los términos, la filosofía contemporánea, en su tarea de esclarecer la distinción, ha dado con una conceptualización ampliamente aceptada, lo que hace más fácil la tarea de determinar a qué se refiere cada autor cuando usa alguno de estos términos para exponer sus argumentos.

Ella consiste en afirmar que lo moral comprende “valoraciones, actitudes, normas y costumbres que orientan o regulan el obrar humano. Se entiende a la ética, en cambio, como la ciencia o disciplina filosófica que lleva a cabo el análisis del lenguaje moral” (De Zan, 2004, p.19). Esta definición, al mismo tiempo, coincide con lo afirmado por Cortina (2000): “el tránsito de la moral a la ética implica un cambio de *nivel reflexivo*, el paso de una reflexión que dirige la acción de *modo inmediato a una reflexión filosófica*, que sólo de forma *mediata* puede orientar el obrar” (p.18). Ambos autores concuerdan, entonces, en que la diferencia primordial entre ética y moral consiste en que la primera involucra una elucidación racional sobre la necesidad y validez de las valoraciones, actitudes, modelos y preferencias *vividas* que se agrupan bajo el término de lo moral. Por tanto, bajo esta interpretación, la moral es el objeto de estudio de la ética, siendo esta última también conocida como filosofía moral.

Como se ha hecho evidente de esta exposición, la distinción entre ambos términos puede llegar a ser confusa, razón por la cual hay que hacer un examen cuidadoso para determinar en cuáles de estos sentidos se está refiriendo uno u otro autor. Ahora bien, es posible argumentar, como algunos autores han hecho, que esta distinción es meramente etimológica y que no tiene efecto alguno en debates éticos relevantes como aquellos que se desarrollan alrededor del tema de los derechos humanos. Ortiz Millán (2016) es uno de los que afirman que “nada realmente significativo (es decir, fuera de un ámbito intrateórico) depende de la estipulación terminológica entre “ética” y “moral” —en todo caso, nada para lo que no tengamos ya términos menos ambiguos—” (p.116).

Esta objeción no es nueva y se basa en la idea de que esta distinción es meramente una cuestión semántica que se resuelve renunciando a toda pretensión de establecer un significado único y cediendo espacios para lograr pequeños consensos por el bien de la discusión, dado que “la distinción entre la ética y la moral, por sí misma —es decir, si no cuenta con sustento normativo independiente—, no tiene modo de justificar el mayor peso relativo de una esfera sobre la otra” (Ortiz Millán, 2014, p.136).

No obstante, creemos que Ortiz Millán se equivoca, puesto que parte de la creencia de que la distinción por sí sola no da cuenta de las razones por las cuales la ética deba ser superior a la moral, o la moral a la ética, o ambos al mismo nivel, cuando, en realidad, las distintas aproximaciones a la distinción se presentan como resultado de una valoración previa acerca de qué resulta mejor. No es verdad que la discusión sea meramente terminológica o teórica, puesto que en los últimos párrafos se ha visto que la definición de estos vocablos se circunscribe a un marco de valoración previa acerca de cuál es la raíz de los juicios morales.

Hegel, como vimos, manifestaba que era importante distinguir el término *eticidad* del término *moralidad* —distinción que, acusa, no había hecho Kant— debido a que solamente así podía salvarse a la comunidad frente a la reducción individualista. La valoración estuvo implícita en la terminología. Igualmente, cuando nos referíamos a la segunda distinción, afirmábamos que su formulación terminológica fue consecuencia de una respuesta antihegeliana que buscaba salvar al individuo como agente moral de máximo valor frente a su comunidad.

Por lo tanto, contrario a lo que afirma Ortiz Millán, sí hay en la discusión alrededor de

los significados de ética y moral apreciaciones de valor implícitas en favor de uno o de otro, sin que ello implique una incompatibilidad total. Por esta razón, concordamos más bien con De Zan (2004), quien afirma que “esta distinción juega un papel decisivo en el tratamiento de los problemas teóricos y prácticos, que difícilmente se podrán solucionar si no se trabaja reflexivamente con ella” (p.23). Esto es así porque las diferencias enfatizadas por distintos autores al momento de definir la relación entre ética-moral han buscado dar cuenta de las complejas relaciones entre individualidad-sociedad; objetividad-subjetividad e incluso universalidad-relativismo. Con todo esto, se quiere hacer ver la importancia que supone la distinción entre ética y moral, y que De Zan (2004) expone de la siguiente manera:

La búsqueda de la integración y de la articulación de la moralidad universalista con los valores e ideales de la vida buena de los grupos y culturas históricas particulares y con la problemática de las identidades y de las diferencias es uno de los temas más significativos de las reflexiones éticas contemporáneas. (p.23)

En lo concerniente a esta investigación, por ejemplo, es importante enfatizar que los derechos humanos forman parte de una problemática más general que se suscita típicamente entre una visión comunitaria y particularista de la ética y una visión universalista, aunque hay otros detractores en juego. Por tanto, el objeto de hacer esta exposición de las distintas aproximaciones a los términos ética y moral es establecer la importancia de conocer los significados atribuidos por los distintos autores que participan del estudio y la crítica moral de los derechos humanos.

Esto será particularmente importante cuando hagamos exposición de la obra de Zygmunt

Bauman en el siguiente capítulo, puesto que, en este caso, resulta vital identificar en cuál de las distinciones recién expuestas se ubica el autor o si postula una nueva cuando titula su obra *Ética posmoderna*, y a qué se refiere cuando afirma “Tal como se indica en el título, el presente libro es un estudio sobre ética posmoderna, no sobre moralidad posmoderna” (Bauman, 2009, VII).

1.5 Posturas metaéticas contra la universalidad

No han sido pocas las objeciones contra los postulados que la modernidad ha planteado en torno a los derechos humanos. No obstante, quizás no haya detractores más comprometidos con la crítica que aquellos que niegan el rasgo de la universalidad analizado anteriormente, dado que existe la preocupación de que esta pretensión no sea más que una supresión de las diferencias no muy diferente de los totalitarismos, así como una imposición a la fuerza de una cultura y una teoría ética sobre otra.

Por esta razón, De Zan (2014) considera que “Uno de los problemas que se plantea la teoría ética es el de la validez relativa o universal, y de la posibilidad de fundamentación racional de estos juicios” (p.82). Esta problemática ha supuesto, no una argumentación orientada hacia el estado empírico de las cosas en el cual, evidentemente, no se ha concretado el ideal de universalidad, sino el surgimiento de una gran cantidad de posturas filosóficas que, si bien son muy diversas, coinciden en refutar los principios ilustrados y puramente racionales que han dado fundamento a la teoría de los derechos humanos.

Ahora bien, los argumentos más moderados son aquellos que justifican moralmente la universalidad de los derechos humanos —en

conjunto con sus otras características de absolutos e inalienables—, pero se preocupan por la licencia con la que dichos principios pueden ser esgrimidos para justificar abusos e intrusiones por parte de ciertos países sobre otros, incluso ejerciendo un poder hegemónico. En cambio, los argumentos más opuestos son los que niegan de plano la universalidad como principio ético, puesto que los derechos humanos se suponen relativos a las condiciones histórico-espaciales sin las cuales los enunciados morales que promueven no serían sino entidades demasiado abstractas para ser válidas y, más aún, para hacer un llamado a la acción.

Dentro del segundo tipo encontramos el escepticismo ético, definido por Nino (1989) como “la creencia de que no existen métodos racionales para determinar la validez de juicios valorativos o morales” (p.50). En efecto, sostiene la incapacidad epistemológica de argumentar racionalmente la preeminencia de unos juicios por encima de otros, por cuanto ninguno es susceptible de determinación última.

El escepticismo no es igual a relativismo, dado que este último se refiere más específicamente a la idea de que los enunciados normativos “se deben comprender solamente como expresivos de ciertos determinantes históricos contingentes y de las creencias particulares de una cultura” (De Zan, 2004, p.83). Sin embargo, lo que sí es cierto es que el relativismo como premisa podría dar origen al escepticismo como conclusión.

Lo anterior lo argumenta Nino (1989) al identificar distintos niveles del discurso: uno podría defender el relativismo como producto de una constatación sociológica y empírica —un primer nivel del discurso— o como resultado de sostener que lo bueno o correcto

es apearse a las convicciones propias o sociales —segundo nivel del discurso— sin que ello suponga un completo rechazo de la universalidad (p.59). No obstante, defender el relativismo en el tercer tipo de discurso, es decir, desde la metaética, conduce al escepticismo, puesto que concibe a los juicios de valor “como formulaciones de las que no tiene sentido predicar verdad o falsedad, puesto que no pretenden dar cuenta de ningún hecho sino principalmente expresar o generar actitudes” (Nino, 1989, p. 56).

En el apartado concerniente a la universalidad de los derechos humanos se afirmó que una de sus características es la de ser principios dilucidados racionalmente, y es precisamente este carácter racional el que conlleva una exigencia de validez universal. Lo que ocurre con el escepticismo es que, al negar la posibilidad de justificar racionalmente, se falla en sostener por qué unos enunciados morales deban ser absolutos —recordemos que este es uno de los rasgos formales que se les atribuyen—, es decir, moralmente superiores a otros, y no diversos e igualmente válidos en la medida en que son más bien actitudes o expresiones y no, como argumentan los universalistas, razones.

En el caso del relativismo, la racionalidad es desplazada por la contextualidad, aunque esta última puede entenderse de dos maneras: la contextualidad jurídica-política, con la cual se afirma que los derechos dependen de que sean reconocidos por ciertos sistemas, o la contextualidad comunitaria, que afirma el vínculo inquebrantable de un sujeto moral a una determinada comunidad que configura sus principios morales.

Una de las expresiones clásicas de estas ideas en materia de derechos humanos es el debate que se ha desarrollado entre el pen-

samiento iuspositivista y los iusnaturalistas: mientras que los iuspositivistas defenderían una justificación únicamente fáctica y descriptiva de los juicios morales y reducen los derechos humanos exclusivamente a las disposiciones jurídicas que los establecen y la regulación de los mecanismos que los defienden, los iusnaturalistas entienden que los derechos deben ser defendidos incluso ante sistemas jurídicos que no los estipulan, dado que su origen no es jurídico, sino que es de carácter intrínseco a la naturaleza humana (Nino, 1989, pp.14-15).

Ahora bien, los argumentos positivistas corresponden a los del tipo epistemológico, en tanto se ha encargado de negar una fundamentación ulterior y absoluta de los enunciados éticos que dan fuerza a los derechos humanos con base en la imposibilidad de verificarlos científicamente y de justificarlos racionalmente. De este modo, los enunciados éticos son reducidos “a la subalterna categoría de “expresiones de emociones”, categoría que ocupa el ámbito en que la razón es inerte para determinar la aceptabilidad de expresiones lingüísticas” (Nino, 1989, p.51). No obstante, hay argumentos de otra naturaleza que igualmente ponen en duda no solamente que exista la universalidad o que pueda conocerse, sino que incluso niega que *deba* ser un horizonte moral al cual aspirar.

Este segundo tipo de argumentaciones son los que más nos interesan para la investigación al ser de carácter metaético. De Zan (2004) define a la metaética como el análisis del “significado de los términos morales y el uso del lenguaje que se hace en los enunciados valorativos y normativos, ya sea en el lenguaje moral de la vida cotidiana, como en la propia filosofía moral, o ética filosófica” (p.40), definición con la que también coincide Nino (1989), quien llega a referirse a la

metaética como aquella “que se ocupa del carácter de los conceptos y juicios morales y de la posibilidad de fundamentarlos” (p.56). Así, estas posturas tematizan la posibilidad misma de fundamentar juicios morales, y, por tanto, de determinar si la universalidad es realmente una exigencia moral.

Dentro de las posturas metaéticas, esto es, aquellas concernientes al carácter de los juicios morales, incluyendo la cuestión de si estos pueden o no ser universales, se ubican tanto el comunitarismo como la posición posmoderna. Ahora bien, dado que la posmodernidad será el tema principal del capítulo siguiente, aquí se limitará a exponer brevemente los supuestos del comunitarismo, cuyos partidarios “proponen como contrapartida una ética de la vida buena, de la virtud y de la felicidad, o de la subjetividad, de la autenticidad y la recuperación del sentido de la eticidad aristotélica” (De Zan, 2014, p.79). De esta manera, se presentan como una alternativa al universalismo.

Esto es así porque el comunitarismo como metaética es “un movimiento que enfrenta el enfoque constructivista kantiano, y a menudo sus implicaciones liberales, con las habituales acusaciones de pervertir la ética por la formulación de reglas universales legalísticas que sustraen a los hombres de sus vínculos y circunstancias locales” (Nino, 1989, p.129). Así, se trata de una corriente de pensamiento relativamente reciente que se apropia de muchas ideas de Hegel en torno a la ética, particularmente aquellas que resaltan la importancia de la pertenencia social e histórica a comunidades determinadas que tienen su propio *ethos*, con lo cual soportan el argumento de que los imperativos éticos, incluyendo los derechos humanos, no pueden ser entendidos como entidades abstractas, sino que deben tomar en cuenta fundamentalmente las raíces comunitarias. Al respecto, Pérez Luño (2002) define:

el comunitarismo situaría el fundamento de los derechos humanos en la identidad homogénea comunitaria que se expresa en el *ethos* social, es decir, la *Sittlichkeit*, como alternativa a la universalidad abstracta del racionalismo ilustrado moderno. (p.99)

Se propone, pues, abrir el camino a una ética connatural al contexto comunitario, costumbrista, que reniega de toda universalidad y propugna el relativismo cultural. Bajo esta óptica, los derechos humanos no pueden verse como prerrogativas abstractas y válidas para todos, como si la identidad del individuo como sujeto de derechos fuese contraria o independiente de la comunidad a la que pertenece. Por el contrario, se afirma, los hombres solo tienen derechos en la medida en que son miembros de una comunidad particular con una cosmovisión propia.

La exposición de esta antinomia universalismo y comunitarismo resulta valiosa para este trabajo de investigación porque plantea dos posibilidades de fundamentar la ética:

a) la cuestión de lo que es bueno para mí como persona y para nosotros como comunidad; b) la cuestión de lo que es correcto o de lo que es justo en las relaciones con los otros (incluso especialmente con otros grupos humanos y culturas diferentes), cualesquiera sean los bienes que cada uno se proponga alcanzar como fin. (De Zan, 2004, p.10)

Ellas son, cuando menos, problemáticas la una para la otra. Esto es así porque la primera pone el énfasis en el valor de lo bueno como virtud cardinal, de manera que toda actividad del hombre y su sociedad debe estar dirigida a alcanzar los fines más elevados, llámense vida buena o felicidad, los cuales únicamente tienen contenido en una comunidad, de lo cual se concluye que son tan diversos como

diversas sean las comunidades. En cambio, la segunda presupone el valor de la justicia como valor supremo porque apela al deber de forma incondicionada, universal y formal.

Es esta última, en oposición a la primera, la que acepta que dentro de la variedad de *ethos* es posible sentar las bases para la formación de una ética mínima, esto es, la existencia de unos mínimos morales universalmente aceptados “porque hemos aprendido al hilo de la historia que son principios, valores, actitudes y hábitos a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad” (Cortina, 2000, p.17). Es bajo esta idea de una ética de morales mínimos que se postula como posible la universalidad de los derechos humanos, en virtud del hecho de que, independientemente de que cada uno sea parte constitutiva de una forma de vida particular, se admite la pertenencia de todos a una comunidad más grande que es la humanidad.

Ahora bien, independientemente de los balances de estos debates, lo que se ha buscado hacer en esta sección es exponer muy brevemente las posturas más contundentes que se han suscitado contra la universalidad de los derechos humanos: el iuspositivismo, el escepticismo y el comunitarismo —que propugna el relativismo—. Esto se ha hecho en función de dos propósitos para esta investigación: en primer lugar, poner en contexto las distintas argumentaciones que pueden suscitarse en contra de la universalidad, argumentaciones que, vale decir, no se limitan a resaltar una imposibilidad empírica de concretar este principio, sino que apelan, fundamentalmente, a razonamientos acerca de la inmoralidad de esta aspiración o cuestionan la naturaleza de los juicios morales.

En segundo lugar, y quizás más importante, algunas de estas posturas contrarias a la

universalidad son también objeto de crítica de Zygmunt Bauman. Así, se podrá ver, por contraste, la postura posmoderna de Bauman en relación con las relativistas, escépticas y comunitaristas que, si bien tienen como adversario común el principio de la universalidad, son también conflictivas entre sí. Resta, ahora, adentrarnos en la postura posmoderna, específicamente en cuanto a lo que Bauman tiene que decir acerca del principio de la universalidad.

CAPÍTULO II

RESUMEN CRÍTICO DE LA ÉTICA POSMODERNA DE ZYGMUNT BAUMAN

2.1. La posmodernidad: una “modernidad sin ilusiones”

En relación con el estado actual del pensamiento filosófico contemporáneo, Bermejo (2003) observa que este se encuentra impregnado de “*postismos*” —postempirismo, postestructuralismo, postanalítica—, hecho que interpreta como el reflejo de una actitud crítica que insiste en la inadecuación de categorías anteriores frente a la transformación de la sociedad y de la filosofía (p.82). Dentro de esta tendencia, la posmodernidad se presenta como una develación de las ilusiones de la modernidad, particularmente aquellas nacidas en torno a las ideas de unidad, totalidad e identidad, sustituyéndolas por la afirmación de la otredad, la diferencia y el lenguaje.

La modernidad, como ha sido expuesta hasta ahora, representa un modo de pensamiento y de sensibilidad particular que trajo consigo la secularización y racionalización de las sociedades tradicionales. De la misma forma, la posmodernidad, como es descrita por autores posmodernos como Vattimo y Lyotard, la entienden como una condición que

coloca “a la filosofía ante el reto de pensar la pluralidad, la heterogeneidad y la diferencia (...) en el contexto de una crisis generalizada de la razón unitaria y sus relatos” (Bermejo, 2003, p.83). Dicha crisis ha revelado la necesidad de una revisión crítica y profunda de los supuestos más relevantes de la modernidad, incluyendo el de la razón, la historia, el sujeto histórico y la búsqueda de fundamentaciones últimas en todas sus formas, en particular la universalidad.

Es complejo realizar la tarea de clasificar las distintas expresiones de la posmodernidad, ya que se trata de un pensamiento muy diverso. El mismo Lyotard (1987) admite: “bajo la palabra posmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas” (p.41). No obstante, lo que sí podría establecerse como punto de encuentro entre todas estas corrientes posmodernas es precisamente la declaración de la extinción de la modernidad, hecha manifiesta en las crisis de las grandes narrativas de la historia.

Ahora, ¿en qué sentido ha muerto la modernidad? Son varias las respuestas que pueden darse, pero fundamentalmente se entiende que ella muere cuando se revela imposible, e incluso indeseable, la realización de un gran proyecto, como quiera llamársele —progreso, humanista, emancipatorio—, que no hace sino suponer la existencia de una unidad subyacente a las cosas. En cambio, Bermejo (2003) encuentra que la posmodernidad —en su variante posmetafísica— va a postular una *pluralidad radical*, en oposición al concepto unitario de la modernidad; esto es, la pluralidad como condición constitutiva tanto de la realidad como de la razón (p.82).

Estas disensiones en torno a la pluralidad-unidad se manifiestan fundamentalmente en la crítica hacia los relatos modernos.

Liotard (1987) habla de estos relatos como formas de legitimaciones, dado que definen el marco de lo que debe decirse y hacerse dentro de una cultura, pero debido a que ellos también emanan de la misma cultura, también son ellos legitimados. Como banderas de la modernidad, “su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, *las éticas*, las maneras de pensar” (p.29, cursiva propia). En lo concerniente a esta investigación, la ética, cuyas premisas fueron analizadas en el primer capítulo, es uno de los sistemas que la modernidad ha ambicionado legitimar a través del metarrelato de la emancipación hecha posible por la razón.

No obstante, la legitimación no es lo único a cuyos fines sirven los metarrelatos, puesto que, de ser así, no serían diferentes de los mitos. En cambio, lo que para Lyotard (1987) diferencia a los metarrelatos de los mitos consiste en que los primeros no se apoyan sobre la historia de un acto originario, sino sobre una finalidad a futuro, o lo que el autor denomina “Idea a realizar” (p.30). Se habla aquí de Idea, en mayúscula y en singular, en lugar de ideas, porque, como se dijo, a la modernidad se le critica la proclamación de una unidad ulterior, un proyecto total y omnímodo que, se supone, debía ser la realización última y universal de los valores modernos.

No obstante, en la realidad, los relatos que pretenden marcar el camino hacia la consecución de la Idea, que es propiamente la de la emancipación como finalidad de la humanidad, terminó por adoptar distintos nombres: el relato cristiano, ilustrado, especulativo, marxista y capitalista. El problema es que, pese a que tienen su origen en la misma ambición totalitaria, estos relatos resultaron ser contradictorios y opuestos entre sí (Lyotard, 1987, p.36). Este razonamiento quiere dar cuenta de

que las ambiciones de unidad han fracasado inevitablemente.

Otro de los argumentos claves de la posmodernidad, tal y como es entendida por Lyotard (1987), consiste en afirmar que, efectivamente, el proyecto moderno de realización de la universalidad no solamente fue abandonado, sino, más precisamente, liquidado. Esta destrucción tuvo su expresión más plena en el Holocausto, en Auschwitz, en las atrocidades perpetradas por los sistemas totalitarios que no son sino resultado inevitable de la modernidad (p.30). En efecto, se argumenta aquí que la dominación sobre la naturaleza que propugnaban la ciencia y la técnica no solamente no ha podido ser capaz de realizar la universalidad ni de concretar la Idea, sino que, de forma contraproducente, lo que ha generado es una deslegitimación progresiva. Las fuerzas modernas terminan por socavarse a sí mismas, privándose cada vez más de su función legitimadora. Debido a esta tendencia regresiva, aunque los metarrelatos no han dejado de existir, sí que han perdido credibilidad, con lo cual, se arguye, la modernidad está herida de muerte.

Como ya se ha asomado, uno de los grandes relatos de la modernidad era el de la emancipación, nacido en la Ilustración y cuyo rasgo fundamental era legitimar la verdad y el saber en el ámbito ético-político sobre el presupuesto de la autonomía de los individuos. Así entendido, los derechos humanos son un producto derivado de este relato, particularmente en aquello que los afirma como cognoscibles y racionales para los modernos: buscan ser enunciados cognitivos y, al mismo tiempo, prescriptivos. El problema para autores posmodernos como Lyotard (2000) consiste en que “Nada demuestra que, si un enunciado que describe lo que es una realidad es verdadero, el enunciado prescriptivo que

tendrá necesariamente por efecto modificarla, sea justo” (p.76). Este problema se revela como tal en relación con la pertinencia, dado que lo que es verdadero en la esfera denotativa no puede ser inmediatamente concluido como tal en la esfera prescriptiva.

Así, la cultura posmoderna replantea los términos de legitimación del saber, nacidos en la modernidad, empezando por afirmar que las reglas del juego de la ciencia no puede ser aplicado para las demás esferas, incluyendo la ética. En otras palabras, hay una división entre razón práctica y razón teórica, de lo que se deriva el hecho de que el discurso de la ciencia “es un juego de lenguaje dotado de sus propias reglas (...), pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico” (Lyotard, 2000, p.76). De esta manera, se reprueba el hecho de que se busque fundamentar una ética sobre la afirmación de su cognoscibilidad racional.

Con ello, al mismo tiempo se está afirmando que, así como no hay metarrelatos, no hay metalenguajes, es decir, lenguajes de validez universal, ya que cada uno tiene sus propias reglas (Lyotard, 2000, p.77). En este sentido, al hombre se le niega el consuelo superfluo y falso, según los posmodernos, de reglas preestablecidas y estructuras metafísicas estables sustituyéndolo por la afirmación de una realidad llena de elementos lingüísticos inaprensibles e, incluso, comunicables.

Pero los derechos humanos y la afirmación de su universalidad no solamente son refutados con este argumento de los distintos juegos del lenguaje con esferas de validez diferenciadas, sino que también se les acusa de servir de estandartes contra la diversidad, particularmente en lo referente a la existencia de culturas distintas. Esta problemática consiste en lo que ya se ha referido como las dificultades

que entraña hablar de la universalidad de postulados éticos frente a las copiosas particularidades y formas de vida existentes que demandan un lugar en el mundo.

Para Lyotard (1987) la civilización moderna occidental se ha apoyado en sus grandes relatos para legitimar “la ‘superación’ de la identidad cultural particular con vista a constituir una identidad cívica universal” (p.44). En otras palabras, se trataba de cumplir el ideal cosmopolita preconizado por los ilustrados en el cual la universalidad sería concretada bajo las aspiraciones humanistas, según las cuales todo particularismo y parroquialismo debía ser superado dentro de la narrativa del progreso.

Por lo mismo, la posmodernidad desarrollará críticas contra los postulados éticos modernos, y los derechos humanos no se vieron exentos de este hecho. Lyotard (1987), por ejemplo, defiende que la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 fue producto de uno de los tantos intentos de arrebatar a los pueblos y comunidades de su narrativa propia y de hacerle adoptar la legitimidad de la Idea con la cual se defendía la ciudadanía universal. Sin embargo, afirma el autor, este intento de proclamar la universalidad falla en el mismo momento en que se proclama: “*Nosotros, el pueblo francés...*” en sus primeras líneas: “¿Por qué tendrá valor universal la instancia normativa universal si quien la declara es una instancia singular?” (p.62).

En contraposición, la tendencia actual ha sido la de reivindicar los derechos de las comunidades particulares, con lo cual se difumina el horizonte moral dibujado por los modernos. Este poder darse a sí mismo un nombre, de hacer reconocer su legitimidad local en toda su plenitud, constituye, para el autor, una ruptura con el legado de la *Declaración* de 1789, con lo cual se consolida cada vez más la liqui-

dación del proyecto moderno (Lyotard, 1987, p.62). Con estos hechos, se estaría admitiendo que la historia no solamente no tiene un fin único y deseable, sino que ella misma no es una sola. Pero, además, supone ser un resultado de la recuperación del valor de las diferencias que la posmodernidad defiende.

Touraine (2000) coincide con Lyotard al afirmar que una de las condiciones que hizo manifiesta la crisis de la modernidad fue la proliferación de culturas locales o minoritarias que fue mermando la dominación de la civilización occidental en el mundo, lo cual representa la “desaparición del universalismo que asignaba una importancia central a los movimientos sociales de los cuales la Europa de los siglos XVIII y XIX suponía que luchaban por la razón y el progreso o contra ellos” (p.185).

Las declaraciones de derechos de estos siglos, e incluso nuestras declaraciones actuales, forman parte de una interpretación particular de la sociedad en la cual esta se veía siendo parte de una dinámica racional orientada hacia un fin común en la que el hombre debía ser más libre a medida que se asentaba el progreso. También dependía de una cierta acepción del sujeto histórico que la posmodernidad va a declarar disuelta.

Al respecto, la posmodernidad arguye que el sujeto moderno se fundamentó en “la reducción flagrante del hombre a razón, de la razón a reflexión y de la reflexión a la lógica de dominio” (Bermejo, 2003, p.84). El fin de esta lógica del dominio, específicamente la de la civilización occidental sobre el resto del mundo, se postulará como una de las consecuencias fundamentales de la posmodernidad, y es un tema que también tratará nuestro autor central, como se verá más adelante.

Pero, por ahora, lo que se quiere indicar es que la filosofía de la conciencia como pa-

radigma de la modernidad suponía un igualdad esencial de los hombres identificada con la razón, como se vio en el primer capítulo, y con base en esa creencia se formulaba la dignidad intrínseca del hombre y la universalidad de sus derechos. Para Bermejo (2003), la posmodernidad, en cambio, pretende rescatar los aspectos de alteridad, lenguaje y sensibilidad del sujeto olvidados por los modernos (p.84), lo cual supone no solamente una revisión, sino, fundamentalmente, un abandono de la filosofía moderna.

El hecho es que la filosofía de los derechos humanos nació bajo la acepción moderna del sujeto, esto es, la filosofía de la conciencia. De hecho, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* es considerada el texto político que concreta la racionalización y la subjetivación propias de la modernidad (Touraine, 1994, p.58). En cambio, con la crisis de la modernidad y la llegada de la posmodernidad, se entiende ahora que nadie puede realmente tener el monopolio de sentido, que la sociedad y el individuo es plural, con diferencias constitutivas de visiones de mundo que no pueden ser legítimamente suprimidas por una cosmovisión. Es por ello que quienes observan en los modernos una aspiración a la unidad, a la totalidad, en realidad ven ansias de dominación y de supresión de las diferencias que han fracasado y han abierto paso, sin quererlo, al multiculturalismo.

Por tanto, una crítica hacia estos relatos no puede dejar a la doctrina de los derechos humanos íntegra. De allí que resulte indispensable para esta investigación explorar las implicaciones de estas críticas posmodernas, ya que sus argumentos tienen como fin poner en cuestionamiento si los derechos humanos realmente son éticos en el sentido de que atienden a la dignidad de la persona humana o si, por el contrario, pasan por alto y hasta

llegan a suprimir la diversidad y la pluralidad constitutiva.

Una última aclaración antes de proceder con el análisis de Bauman: la posmodernidad se cuida mucho de ser una mera superación del pensamiento moderno, puesto que la narrativa de etapas de desarrollo, cada una mejor que la precedente, es precisamente moderna. Al respecto, Vattimo (1994) afirma “el post de posmoderno indica una despedida de la modernidad que (...) quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento” (p.10).

En este sentido, la posmodernidad no pretende ofrecer una teoría política normativa nueva o mejorada. Esto parece confirmarlo también Bauman (2009), pues en *Ética posmoderna* afirma que su obra no pretende concluir en un código ético; de hecho su objeto será cuestionarse si tal cosa es posible (XXVI). De esta manera se advierte que la ruptura es mucho más que un simple desarrollo posterior. Es, en términos de esta investigación, una tarea disolutiva de la ética moderna expuesta en el primer capítulo.

2.2. *Ética Posmoderna: el enfoque de Zygmunt Bauman*

Zygmunt Bauman (1925-2017) fue un reconocido sociólogo y filósofo polaco-británico, cuya actividad intelectual tuvo lugar en los siglos XX y XXI. Su teoría de la modernidad líquida es quizás la más ampliamente conocida, pero lo cierto es que hasta los últimos años de su vida se dedicó a advertir sobre los retos de las sociedades globalizadas, un tanto de forma pesimista, y se preocupó por las desigualdades, por las relaciones sociales y por la integridad de la moral en estos tiempos de despersonalización continua.

El planteamiento central de *Ética posmoderna*, libro originalmente publicado en 1993, es denunciar el callejón sin salida en el que han desembocado las teorías éticas como consecuencia de la actividad autocrítica propia de la modernidad llevada a sus últimas consecuencias (Bauman, 2009, VIII). Esto coincide con el señalamiento de Lyotard que expusimos anteriormente, puesto que él también sostenía que la modernidad, en búsqueda de legitimación, terminó por deslegitimarse a causa del surgimiento de una pluralidad de relatos contradictorios, cada uno proponiéndose como una superación o mejoramiento del anterior. Igual es el caso, según afirma Bauman, para la pluralidad de teorías éticas que se suscitaron dentro de la modernidad como consecuencia de una actividad crítica que llegó a sus conclusiones lógicas.

En principio, *Ética posmoderna* es, como varias de sus obras, una labor crítica. Su postura hacia la modernidad es acusadora y de confrontación. No obstante, es también un llamado a reinterpretar bajo una nueva luz la moralidad y los dilemas dentro de la ética, a encontrar nuevos caminos que resignifiquen lo que ha sido despojado de sentido y rechacen las soluciones aparentes: “Los grandes problemas éticos —derechos humanos, justicia social, equilibrio entre la cooperación pacífica y la autoafirmación— no han perdido vigencia; únicamente es necesario verlos y abordarlos de manera novedosa” (Bauman, 2009, XI). Tomando en cuenta su propia sugerencia, esta investigación se ha propuesto dilucidar de qué modo la postura de Bauman podría ser útil para reflexionar en torno a los derechos humanos y cuáles serían las consecuencias de este ejercicio reflexivo.

Para ello, debe analizarse con anterioridad la crítica a la modernidad que el autor desarrolla como antesala a la introducción de sus

propias ideas en torno a la ética posmoderna, con ayuda de algunos extractos de sus otras obras.

2.2.1. Crítica a la modernidad

En la introducción a su obra *La posmodernidad y sus descontentos*, Bauman (2001) afirma que la modernidad, como sinónimo de civilización, tiene como piedras angulares la belleza, la limpieza y el orden, que, en principio, resultan atractivas, pero, al mismo tiempo, exigen muchos sacrificios porque nada predispone naturalmente a los seres humanos a desearlas, según afirma el autor. Se trata, más bien, de los resultados de un adiestramiento, de la fuerza coercitiva. La civilización se construye, pues, sobre los cimientos del sufrimiento, la supresión de instintos más primitivos que hacen posible este ordenamiento deseado y calculado (p.8).

Se entiende por *orden* aquella situación en la que se busca que el establecimiento de reglas determine no solamente cómo actuar ahora, sino también en el futuro, de modo que la duda y la incertidumbre fueran extirpadas tan efectivamente como fuera posible (Bauman, 2001, p.8). Esta es una de las ambiciones más reprochadas de la modernidad y sobre la cual se ha formulado una cierta acepción de la ética. Lyotard (1987) afirma algo similar al establecer que el *leitmotiv* de la modernidad fue la de organizar una infinidad de acontecimientos, dentro y fuera de la esfera humana, bajo la idea de una historia universal; se trató, pues, de encontrar una unidad lógica dentro de la diversidad (p.35).

Por su parte, Bauman (2001) identifica el advenimiento de la Edad Moderna con el establecimiento consciente, plenamente intencionado, de la tarea de purificar, es decir, de construir un orden, tarea que descansaba cada vez

más en la idea de que esta construcción era una actividad permanentemente creadora, ya que no se trataba solamente de cambiar, sino de introducir nuevos órdenes que fueran marcadamente críticos con el anterior en un proceso de renovación constante: “podemos definir la modernidad como la época, o la forma de vida, en la que la construcción del orden consiste en el desmantelamiento del orden tradicional, heredado y aceptado; en la que ‘ser’ supone empezar eternamente de nuevo” (p.20).

En efecto, la modernidad trajo consigo la retirada de los vínculos religiosos y tradicionales en nombre de la autosuficiencia de la razón humana, lo cual desembocó en la elevación de la condición de los hombres como individuos libres y racionales, que, se suponía, ahora tenían la responsabilidad de discernir activamente lo correcto de lo incorrecto en lugar de guiar su conducta moral según los mandamientos de la Divina Providencia. El individuo se elevó como nuevo valor supremo, razón por la cual Lipovetsky (1994) afirma que “Lo que va a fundar la organización social y política no es la obligación hacia el legislador divino, sino los derechos inalienables de los individuos” (p.23). La modernidad, con su ambición de una sociedad organizada sobre principios racionales, se erigió sobre una ética universal y laica. De allí que proliferaran las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano sobre la base de la afirmación de una igualdad esencial de la condición humana.

A esto, Bauman (2009) añade que dicha búsqueda de arreglar racionalmente la sociedad llevaba como condición intrínseca el rechazo a la ambigüedad, la supresión de los impulsos pasionales y la negación de lo irracional. Lo que ocurrió fue que la sociedad moderna asumió la tarea de extirpar las pasiones de los individuos recién liberados de los vín-

culos tradicionales para guiarlos moralmente, lo cual implicaba el tutelaje (pp.9-10). La búsqueda del orden, en los términos antes expuestos, implicaba indefectiblemente el sacrificio de la libertad de los seres humanos, según estas ideas.

Así, si tuviese que señalarse las razones por las cuales este autor concluye que la ética desde la Ilustración hasta nuestros tiempos ha fracasado, estas tendrían que ver con el hecho de que los dilemas morales, en vez de ser apropiados por los individuos, fueron delegados a autoridades externas, quienes pretendían darles fin exclusivamente con el monopolio de la violencia legítima que detentan. De esta manera, procede a denunciar las ambiciones de

una sociedad «moderna» que intenta, constantemente aunque en vano, «abarcarse lo inabarcable», sustituir la diversidad por la uniformidad y la ambivalencia por un orden coherente y transparente, y que al intentar hacerlo genera sin cesar un número mayor de divisiones, diversidad y ambivalencia que aquel del que ha logrado deshacerse. (Bauman, 2009, XIII)

Esta ambición de abarcar lo inabarcable que señala el autor corresponde en cierta medida a lo que en el capítulo anterior se señalaba como lo característico del proyecto ilustrado moderno: la justificación y dilucidación racional de los juicios morales. No obstante, esta ambición de la modernidad llevaba implícita, según acusa Bauman, la afirmación de que el hombre, recién emancipado de la tradición, no debía dejarse a rienda suelta, puesto que en ejercicio de la libertad recientemente adquirida podía fácilmente llegar a hacer el mal por falta de experiencia. Por tanto, la coacción política fue vista por las élites como condición necesaria para la educación cívica y moral (Bauman, 2009, XV).

Así, los verdaderos problemas surgieron cuando los filósofos y las élites modernas comenzaron a desconfiar de la capacidad del vulgo de elevarse por encima de sus pasiones con el ejercicio autónomo del juicio racional. Se afirmaba que la moralidad no era una capacidad natural del hombre, sino adquirida, instruida por las mentes más ilustradas, lo cual corresponde a la visión humanista orientada hacia la búsqueda de reglas funcionales y estables: “el pensamiento y la práctica moral de la modernidad estaban animadas por la creencia en la posibilidad de un código ético no ambivalente y no aporético” (Bauman, 2009, XVI-II), únicamente posible a través del uso de la fuerza.

En razón de lo anterior, para Bauman (2009) la ética universalista moderna no solamente era un proyecto pedagógico, sino que formaba parte de un juego de poder orientado a legitimar las relaciones de dominación de unos sobre otros. La necesidad de establecer un código ético universalista es, según el autor, resultado de ver las cosas “desde arriba”, desde el poder político y, en última instancia, desde el Estado:

si las cosas se ven «desde arriba», como lo hacen aquellos responsables de «manejar la sociedad», los guardianes del «bien común», la libertad individual es sin duda un motivo de preocupación (...) es un elemento de caos que debe frenarse si se quiere tener y asegurar el orden. (Bauman, 2009, XV)

El deseo de dominación ponía sobre la mesa una pugna inevitable entre la autonomía moral de los individuos y la heteronomía de la administración, ambos de los cuales se encontraban bajo el supuesto moderno de la racionalidad. Esta antinomia autonomía-heteronomía generaba una situación de contradicción insuperable, cuya negación es, para el

autor, la característica fundamental de la modernidad, dado que los modernos, admitiendo el conflicto pero no su irresolubilidad, insistían en buscar una solución bajo la bandera de la universalidad de los códigos éticos.

Así, para reconciliar el abismo que se había abierto entre las masas y las élites, es decir, entre ilustrados responsables de guiar a la sociedad y no ilustrados que debían ser guiados, se recurrió a la filosofía, cuyo reto era proclamar la libertad en nombre de un *concepto universal de hombre* sostenido sobre su capacidad racional, sin deslegitimar, al mismo tiempo, la necesidad de someterse a autoridades externas:

Pese al hecho de que la razón es propiedad de cada persona, las reglas promulgadas en nombre de la razón deben obedecerse con la sumisión debida a una poderosa fuerza externa. Y la mejor manera de concebirlas es pensándolas como leyes impuestas por una autoridad armada de los medios coercitivos para hacerlas cumplir. (Bauman, 2009, p.14)

De esta manera, si bien se admite la naturaleza racional de todos los hombres, la heteronomía era postulada como una necesidad práctica que, a su vez, demandaba una justificación teórica-filosófica que sentara las bases para la expropiación casi completa de la capacidad moral del individuo por la sociedad política. Dicha justificación se asentó sobre la afirmación de que una manera de actuar racionalmente era delegando algunas responsabilidades en aquellos que mejor podían manejarlas, los legisladores, quienes otorgaron a este pensamiento ético moderno el “sustento epistemológico sobre el que los filósofos construirían sus modelos universales de naturaleza humana” (Bauman, 2009, XVII).

Esta delegación de la agencia moral, cuyo principal beneficiario era el Estado, sirvió de base a la formación de programas políticos totalitarios que alcanzaron su cúspide en el nazismo y el comunismo. No obstante, para Bauman (2001) no hace falta tampoco llegar a tales extremos para manifestar la naturaleza intrusiva y abarcante que tenía el Estado moderno en la esfera moral, que ya desde antes de exacerbarse en tales experimentos totalitarios se manifestaba en su tendencia a lograr una supresión de las diferencias y una uniformidad que resultara reconfortante y mantuviera las amenazas disgregadoras a raya (p.22).

La universalidad, en este sentido, legitimaba la empresa de la uniformidad. El Estado se convirtió en el horizonte moral hacia el cual se dirigiría el porvenir utópico de la humanidad. Se legitimó un proceso de difusión de las diferencias, y, con ello, la invención de espacios libres de ambigüedades que solamente podían ser ilusorios, dada la naturaleza intrínsecamente ambigua del ser humano.

Ahora, las razones por las cuales, según el autor, los individuos se encontraban impedidos a aceptar este trato tan aparentemente injusto se podía explicar por el hecho de que la responsabilidad recién adquirida en conjunto con la libertad era un peso sobre los hombros demasiado grande, que se aliviaba con su delegación en autoridades externas: “En las múltiples situaciones en las que la elección de qué hacer recae en nosotros, en vano buscamos reglas sólidas y confiables que nos reafirmen que, de seguirlas, estaremos en lo correcto” (Bauman, 2009, p.5).

El problema aquí no solamente radica en la renuncia a la responsabilidad, con la cual se pierde el sentido de lo moral, puesto que el individuo la hace depender de los mandatos de aquellos que se arrogaron para sí la capa-

cidad de elegir por todos, sino que, además, esta situación dio origen inevitablemente al surgimiento de una miríada de reglas contradictorias, cada una de las cuales se declaraba a sí misma universal, de modo que el individuo no logra librarse, ni aunque quisiera, de tener que decidir cuáles seguir y cuáles no.

En efecto, la crisis de la modernidad radica en que, paradójicamente, al mismo tiempo que se defendía la universalidad como instrumento al servicio del orden, se terminó produciendo una pluralidad de reglas y de autoridades que generan aún más ambigüedad moral. Al respecto, Bauman (2009) declara:

Todas las instituciones sociales apoyadas en sanciones coercitivas se han fundado sobre la suposición de que es imposible confiar en que el individuo hará una buena elección (...) Y, sin embargo, es precisamente debido a que la cotidianidad está tan saturada de instituciones coercitivas, dotadas de la autoridad de imponer las normas de buena conducta, que el individuo, en tanto individuo, es poco confiable. (p.15)

De esta manera se nos revela la imposibilidad del Estado o de cualquier entidad de proclamar la obligatoriedad universal; las diferencias que anteriormente eran suprimidas ahora se multiplican cada vez más, desembocando en una realidad fragmentada, líquida. La relación antinómica que aquí se plantea entre el individuo y su sociedad llega a su resultado lógico, puesto que el total sometimiento al mandato de un conjunto de códigos y reglas diseñadas para acabar con el pluralismo terminó por ahogar la voluntad autónoma en un catálogo de opciones múltiples en conflicto.

Este fenómeno fue lo que dio paso a la posmodernidad en cuanto época, también llamada segunda modernidad o modernidad lí-

quida, que se caracteriza por su fluidez, por la ausencia de compromiso real en las relaciones sociales. Al respecto, Bauman (2002) identifica que, frente al orden y la vigilancia que caracterizaban a la modernidad temprana, la posmodernidad es una época de desregulación y privatización: "Aquello que era considerado un trabajo a ser realizado por la razón humana en tanto atributo y propiedad de la especie humana ha sido fragmentado ("individualizado"), cedido al coraje y la energía individuales y dejado en manos de la administración de los individuos" (p.35). En otras palabras, cada quien está abandonado a su suerte, atomizado y enajenado de los demás.

Con ello concluye que la batalla contra el pluralismo solo dio paso a más pluralismo; fracasó el proyecto moderno de resolver de una vez y por todas dilemas morales con soluciones indubitables derivadas del juicio de los legisladores y los filósofos universalistas. La exaltación de la razón que debía encabezar el diseño de una ingeniería social terminó degenerando en una desconfianza generalizada de los individuos frente a sus autoridades, en particular aquellas que proclaman la universalidad. Nos encontramos, entonces, en una crisis moral que, de la misma manera, daría origen a la crisis ética de nuestra época (Bauman, 2009, p.7).

A dicha crisis se le conoce como el "crepúsculo del deber", término acuñado por Lipovetsky —y citado por Bauman— para dar nombre a nuestra situación actual como la época del posdeber, posmoralista, posdeontica, caracterizada por la presencia de una "cultura que celebra el presente puro, estimulando el ego, la vida libre, el cumplimiento inmediato de los deseos" (Lipovetsky, 1994, p.15). Lo que ha ocurrido, según estos autores, es que la modernidad produjo una paradoja: la afirmación de los derechos individuales y la

autonomía del hombre terminó por socavar su compromiso con el deber; el hecho moral primario se identificó casi exclusivamente con los derechos subjetivos y no con los deberes hacia los otros, volcando al individuo hacia una vida privada cuya meta es la satisfacción de intereses individuales, de modo que se terminó promoviendo un individualismo exacerbado y ajeno a los compromisos sociales, de la otredad.

De la misma manera, Bauman (2009) afirmaría: “El «movimiento moderno» pulverizó cualquier sustento sobre el que podría imaginarse un fundamento moral —de hecho, minó la moralidad: responsabilidades que rebasen obligaciones contractuales; el que «ser para» no se reduzca a «ser para uno mismo»” (p.252). La única solución para salvar al individuo de una situación tan precaria parece ser, entonces, renunciar a las aspiraciones modernas, entre ellas, la proclamación de la universalidad de los códigos éticos, para devolverle así al individuo su propia autonomía moral.

2.2.2. Contra la universalidad

En *La posmodernidad y sus desencantos*, el autor critica que el anhelo de un entorno regular y estable para la acción humana que fuese invulnerable al azar y aprehensible por medio de reglas claras aparece como una meta de aspiración universal: “los modelos de pureza (...) cambian de una época a otra, de una cultura a otra, pero cada época y cada cultura posee un modelo determinado de pureza y una estructura ideal determinada que debe mantenerse intacta e ilesa frente a todas las adversidades” (Bauman, 2001, p.16). Así, hay una creencia intrínseca en la modernidad de que nuestras experiencias son fundamentalmente similares y compartidas, lo cual, se pensaba, debía remitir a una estructura subyacente universal.

La idea anterior se manifiesta en la dimensión moral como la fe moderna en la capacidad del individuo de ponerse a sí mismo en posiciones de imparcialidad y empatía para con los otros, con base en la afirmación de que, en última instancia, todos somos seres humanos, esto es, que hay una semejanza esencial entre nosotros. Con esto, se está haciendo referencia a la universalidad en su sentido lógico-ontológico que, como vimos en el primer capítulo, está sostenida sobre la afirmación de un rasgo esencial y compartido por los seres humanos que debía servir para fundamentar su dignidad intrínseca. Aquí, en cambio, se la critica como una posición incapaz de sostenerse frente a una verdadera reflexión, pues la coherencia que postula es únicamente aparente.

Dentro de la crítica al pensamiento ético moderno que emprende la *Ética posmoderna*, la universalidad es acusada por el autor como una de las banderas enarboladas más fehacientemente por los modernos a fin de opacar toda autonomía moral, junto con la pretensión de fundamentación última. Pero la forma en la que el autor acusa a la universalidad apela a una doble naturaleza:

En la práctica, los legisladores consideraban que la universalidad era la regla sin excepción de un grupo de leyes que prevalecían en un determinado territorio sobre el cual se extendía su soberanía. Los filósofos definían la universalidad como una característica de prescripciones éticas que obligaban a cada ser humano —tan sólo por ser humano— a reconocerla como válida y aceptarla como obligatoria. (Bauman, 2009, XVII)

Efectivamente, en esta afirmación se está hablando de dos acepciones de universalidad: la primera como necesidad práctica y, por tanto, concretada en las esferas jurídica y política, mientras que la segunda se refiere propia-

mente a la justificación filosófica. Con base en lo anterior, la raíz del problema de la universalidad, para Bauman, consiste en que, para concretar esta ilusión, la filosofía se puso al servicio de los legisladores y los administradores, buscando justificar con base en conceptos unívocos, particularmente el concepto universal de “hombre”, la reducción de la conciencia.

La uniformidad fue conseguida a costa de la capacidad individual de discernir lo que es mejor para sí y para otros, y la filosofía fue degradada al servicio de las necesidades de las élites ilustradas. No se trata, pues, de una mera ingenuidad el creer en la idea del hombre universal en su esencia. El reproche va mucho más allá: se legitimó una práctica cuyo propósito era someter la libertad humana a mínimos apenas admisibles y cuyo único fundamento lo constituía el poder coercitivo.

Así, la universalidad no podría ser sino el resultado lógico del proyecto humanista, que, temeroso de la incertidumbre y la aporía intrínseca a la moral, se aferró con todas sus fuerzas a la reducción de toda ambivalencia, calificándola de mera apariencia y creyendo que podía ser resuelta racionalmente, razón por la cual era imprescindible hacerse de reglas universales. Este proyecto para Bauman y el pensamiento posmoderno es simplemente irrealizable, y más aún, incluso indeseable.

Estas reflexiones dan paso a una de las tesis fundamentales de *Ética posmoderna*: que la universalidad no es otra cosa que una “ardua campaña para aplastar las diferencias y, sobre todo, eliminar las fuentes «salvajes» —autónomas, estridentes e incontroladas— de juicio moral” (Bauman, 2009, XXII). Como vimos, uno de las ideas más importantes de la posmodernidad es que el sujeto es tan moral como plural: no es ni esencialmente bueno ni esencialmente malo. Es, en cambio, ambiva-

lente, al igual que los dilemas que se le presentan. No podría ser de otra manera.

Lo anterior es equivalente a afirmar que no hay garantías que nos puedan salvar de los dilemas a los que nos enfrentamos diariamente, puesto que la misma incertidumbre es una característica constitutiva del ser moral, razón por la cual cualquier código de ética que pretenda salvar esta distancia no puede sino fallar estrepitosamente. Pero dicho fracaso no es cualquier cosa, porque se corre el riesgo de que, en el intento desesperado de la afirmación de la universalidad, se lleve por delante la moralidad misma, deviniendo en un vaciamiento del sujeto en favor de las estructuras de poder.

De esta manera, se acusa a la ética universalista de ser un intento encubierto de suprimir la diversidad de posturas morales, que funcionaba con el establecimiento de reglas heterónomas. De ello se deriva que “su efecto no es tanto la «universalización de la moralidad» como el silenciamiento del impulso moral y la canalización de la capacidad moral hacia metas socialmente designadas que podrían incluir, y de hecho incluyen, propósitos inmorales” (Bauman, 2009, XXII-XXIII).

La universalidad se había convertido en un nuevo credo de los filósofos de la Ilustración, quienes, a su vez, se postulaban como los líderes espirituales. De igual forma, la naturaleza humana, como fundamento de la ética, se acuñó en el concepto más abstracto posible, pasando por alto a los hombres y las mujeres concretos:

la naturaleza del Hombre proporciona el fundamento sólido y suficiente para un código ético de vigencia universal, pero no la «naturaleza de hombres y mujeres» tal como se encuentra en ese momento, ya que lo que vemos ahora no es la manifes-

tación de la «verdadera naturaleza humana»; ésta no se ha desarrollado plenamente en ningún lado. La naturaleza humana existe hoy únicamente *in potentia*, como una posibilidad por nacer. (Bauman, 2009, p.11)

De ello se deriva inevitablemente un conflicto entre lo concreto y lo abstracto; entre las condiciones existenciales concretas frente a modelos totalizantes que terminan trivializando o degenerando las verdaderas preguntas sobre lo moral. Pero el autor no solamente critica, como se observa en la cita anterior, el concepto universal del hombre en sí mismo por su abstracción, sino que, además, señala que dicho concepto se sostiene permanentemente como una meta asintótica, siempre inalcanzable, para justificar que los hombres y las mujeres concretos en un momento dado no cumplieren las elevadísimas exigencias de los ilustrados.

Para ello, se dio con la idea del progreso, gracias a la cual se podía afirmar que los valores del pasado habían sido los equivocados, y en esa búsqueda asintótica por la consecución del ideal de naturaleza humana, se debe estar atento siempre al porvenir como posibilidad del perfeccionamiento de la moral y de las sociedades: “el tiempo significaba la jerarquía, «después» era sinónimo de «mejor», y «malo» de «rebasado» o «no propiamente desarrollado»” (Bauman, 2009, p.28). En efecto, para la modernidad la ética no podía ser nada más que aquello que garantizara el orden y el progreso; las costumbres particularistas y locales del pasado, así como la tradición y las creencias religiosas, debían dar paso al siguiente eslabón: la sacrosanta racionalidad.

Frente a ello, Bauman (2009) enfatiza que la universalidad se vuelve un arma de doble filo para los modernos: “Si se lo toma con seriedad (...) el postulado de la universalidad no

sólo socava las prerrogativas morales de las comunidades ahora transformadas en unidades administrativas homogéneas del Estado-nación, sino que vuelve insostenible la pretensión del Estado de ser la autoridad moral suprema” (p.31). En efecto, un *ser sin ataduras*, esto es, el individuo entendido como ser autónomo, racional y separado de sus circunstancias locales, implica una independencia de todo tipo de ataduras: no solamente aquellas de las comunidades particulares, sino incluso las del gran Estado-nación.

La universalidad de la ética trae como consecuencia indefectible que, al querer tomar al hombre aislado de toda comunidad, de todo pasado y de todo contexto, exagera el individualismo. Lo que no previeron los ideólogos de la modernidad es que el individuo, así emancipado, tarde o temprano comienza a cuestionar la capacidad real incluso del mismo Estado o de cualquier otra autoridad como legitimador del orden moral, con lo cual la modernidad estaba condenada a desembocar en un proceso de desregulación y de individualismo desde el principio y la ética moderna fracasaría inevitablemente.

Pero esta no es la única razón por la que la universalidad cae bajo su propio peso, puesto que hay una segunda referida a la incapacidad práctica de concretar el principio de la universalidad. Veamos: el Estado-nación está confinado a un territorio soberano fuera del cual no tiene la autoridad suprema de actuar y decidir, puesto que esto implicaría la violación de la soberanía de otro.

En razón de lo anterior, según Bauman (2009), cuando se afirma la ética universal, en realidad lo que se afirma es su validez en un plano nacional, lo que lleva al autor a afirmar que “Las ambiciones universales de cada autoridad soberana viven una existencia precaria

entre la pluralidad de autoridades soberanas” (p.32). Lo que aquí critica el autor es la imposibilidad de la concreción de la universalidad en el ámbito empírico y la peligrosa tendencia de los Estados de identificar al género humano completo exclusivamente con sus gobernados, dado que solamente sobre ellos tiene autoridad.

La solución más evidente a este problema la representaría la creciente tendencia de los Estados a promover una integración supranacional. No obstante, Bauman (2009) concluye respecto a esto que, frente a la expresa voluntad de los Estados de entablar relaciones para poder tener influencia fuera de sus fronteras, lo que ocurre en realidad no es la concreción de una soberanía ecuménica, sino más bien un acuerdo implícito entre los soberanos de su dominio interno. Así, pese a los esfuerzos de la diplomacia y la negociación, lo que realmente resulta de esto es “que hay más de un concepto de moralidad universal, y que la decisión de cuál predominará se relaciona con la fuerza de los poderes que afirman tener el derecho de articularla” (Bauman, 2009, p.33).

Un argumento muy similar es comúnmente sostenido contra la universalidad de los derechos humanos, por cuanto algunos detractores alegan que, sin importar las declaraciones de pecho moralistas, a la larga, la defensa práctica y palpable de estos derechos depende de los Estados. Los organismos supranacionales carecen de poder para hacerlos valer cuando dichos Estados no los reconocen.

Ahora bien, para justificar la existencia de esta situación de pluralidad de universalismos que terminan por contradecir la postura universalista en la ética, Bauman (2009) afirma que los modernos acuden a un argumento similar al del progreso, el cual se había esgrimido, como ya se explicó, para razonar que la

humanidad se dirige hacia un proceso de perfeccionamiento moral continuo y asintótico guiado por la razón. Ahora, el razonamiento que justifica para los modernos la ausencia de universalidad en la esfera empírica sin socavar la legitimidad de su aspiración es el de la *universalización*.

En efecto, lo que dice Bauman (2009) respecto a este concepto es que “Ahí se encontraba seguro, en tanto pudiera creerse que el proceso de universalización es real, que la «marcha del tiempo» podría considerarse imparables y que llevaría a la poda progresiva y, a la larga, al sofocamiento de las actuales diferencias” (pp.33-34). Los modernos se convencían de que, si la universalidad no es una realidad ahora mismo, llegará a serlo como consecuencia del diseño de ese gran relato que es el progreso de la humanidad.

La universalidad como meta exigía la idea de la universalización como proceso, es decir, la creencia que para cubrir las zonas grises en las que las reglas no eran aún las mismas para todos, llegarían a serlo a través del constante arreglo racional de la sociedad. Esto recuerda brevemente a la distinción que se hizo en el primer capítulo entre universalidad como punto de partida y como punto de llegada, en tanto esta última justificaba el proyecto siempre hacia el futuro.

En *La posmodernidad y sus relatos*, Bauman (2001) enfatiza que la universalización como idea de tradición liberal se respalda en la aseveración de que las diferencias entre hombres son únicamente contingentes, derivadas de las condiciones culturales y tradicionales de desenvolvimiento de la vida, pero que, por lo mismo, pueden ser modificables:

Con la progresiva universalización de la condición humana, que no supone otra cosa que la erradicación de todo localis-

mo, así como de los poderes empeñados en preservarlos, y que, por consiguiente, libera el desarrollo humano del impacto paralizante del accidente del nacimiento, esa diversidad predeterminada y que-su-pera-a-la-elección-humana se desvanecerá. (p.29)

Lo contingente debía ser minimizado frente al proyecto de perfeccionamiento de la verdadera naturaleza esencial inmutable de la humanidad. Pero, como sabemos, la posmodernidad busca desembarazarse de estos relatos, incluyendo aquel que hace del hombre un ser del porvenir, fiel a las expectativas del futuro que, se supone, será la redención del pasado y del presente. Mientras tanto, a los modernos no le queda sino confiar en el proceso civilizatorio en el que afirman que estamos inmersos.

Por lo visto hasta ahora, los posmodernos niegan el relato de que el futuro sea mejor y que las civilizaciones actuales sean, de alguna manera, superiores a las del pasado, o que las sociedades supuestamente “más avanzadas” del presente puedan apelar a una superioridad moral sobre otras, porque no son sino premisas derivadas de una falacia etnocéntrica en la que se cree que la civilización occidental debe ser la protagonista de este proyecto civilizatorio.

Ahora bien, Bauman (2009) guarda una posición interesante frente a la afirmación de la universalidad, puesto que, si bien niega su justificación y arreglo racional calificándolas de ilusorias, tampoco guarda mucha relación con las posturas éticas contra la universalidad que vimos en el *Capítulo I*, con excepción del escepticismo, pero solamente con respecto a los códigos universales, no con los hechos morales. Es, además, explícitamente crítico contra el relativismo, como se verá más adelante, y especialmente con el comunitarismo, lo cual permite entender la posición de la posmoder-

nidad dentro de una variedad de metaéticas en contra de la universalidad.

En efecto, una de las advertencias que hace Bauman (2009) es el hecho de que en la retirada de las ambiciones modernas de establecer legislaciones de carácter universal se pueda sucumbir a la tentación de sostener una posición comunitarista que base la moralidad en la idea del *hombre situado* en una comunidad, dado que este pensamiento sostiene que el individuo tiene una herencia de tradiciones y costumbres que lo anteceden y que configuran el marco vivencial con el que ve al mundo y define sus fines (p.37). En este sentido, el gobierno comunal, las minorías étnicas, se suman como contrincantes por el preciado título de legislador moral que, desde la Ilustración, había detentado el Estado moderno sin dudar. Como respuesta, Bauman (2009) critica al comunitarismo a fin de desecharlo como una alternativa al universalismo, lo siguiente:

No existe autoridad *comunal* con un poder de adjudicación legal comparable al de las agencias *estatales* o avaladas por el *Estado*. En ausencia de esta autoridad, una comunidad que verdaderamente puede «situar» a sus integrantes con cierto grado de importancia duradera parecería más un postulado metodológico que un hecho de la vida real. (p.36)

Es decir, si se denunciaba que la universalidad de la ética no era concretable porque el Estado no puede reclamar legítimamente ninguna autoridad moral fuera del territorio en el que puede poner en ejercicio su monopolio de la violencia legítima, las fronteras de las comunidades tienen la dificultad de que son mucho más débiles y permeables, razón por la cual carecen de la autoridad y la cohesión moral de la que se quieren hacer responsables. De igual manera, tanto el Estado como la comunidad, entendidos cada uno como las distintas

agencias en pugna por la posición de fuente de legitimación de lo moral, pecan de la misma pretensión: el de arrogarse la autoridad de decidir el contenido de la moral, subordinando al individuo.

En el caso del comunitarismo, según Bauman (2009), “Lo que se describe como «moral» en la comunidad moral son los efectos deseados de dicha subordinación; la restricción y selección de las elecciones individuales por medio del requisito de cooperar para que el grupo sea real” (p.36). El individuo, nuevamente, se ve amenazado, pero ahora desde otra corriente filosófica. Que el comunitarismo describa como moral todo aquello que refuerza la pertenencia a comunidades dotadas de sentido y que los universalistas lo hagan desde las ambiciones del Estado moderno es indiferente para el autor cuando el resultado representa el mismo peligro: el creer erróneamente que eliminar la ambigüedad de la moral es posible y que alguna entidad supraindividual pueda asumir esta responsabilidad que no es sino solo del individuo.

Lo que dice el autor es que, a la larga, la apología del *yo situado* también puede ser un instrumento al servicio de la sumisión moral del individuo; el comunitarismo, al igual que la universalidad, propugna la heteronomía, lo cual deja a los individuos “expuestos a una cacofonía de presiones sociales o instancias de chantaje cuasiético que intentan expropiar el derecho individual a la elección moral” (Bauman, 2009, p. 37). En medio de esta pluralidad de voces, el individuo como agente moral autónomo se encuentra perdido, lo cual constituye el núcleo de la crisis moral de nuestros tiempos de la cual el pensamiento posmoderno quiere librarnos.

2.2.3. La perspectiva posmoderna de Zygmunt Bauman

Hasta ahora, se ha hecho evidente que la descripción de Bauman de la crisis de nuestros tiempos acusa a la modernidad de ser la principal responsable, entendida ella como un paradigma de la racionalización y una apología de los relatos, particularmente aquellos que refieren a la historia —el progreso— y el sujeto —el concepto universal del hombre—. Bauman, en cambio, pertenece a un paradigma diametralmente opuesto, la posmodernidad, cuyos principales postulados fueron explorados en apartados anteriores.

Ahora bien, lo que este autor dice expresamente del pensamiento posmoderno es que busca desenmascarar las verdaderas fuentes de la fuerza moral que han permanecido ocultas por las ilusiones de la modernidad en la filosofía y en la teoría política (Bauman, 2009, X). Una de estas ilusiones es la creencia en que las cuestiones morales pueden ser resueltas de forma definitiva con el ejercicio racional, de manera que lo que antes era ambivalente lo será cada vez menos.

En realidad, para un autor posmoderno como el nuestro, la moralidad es constitutivamente ambigua, aporética. El proponer estructuras estables y necesarias no es más que un intento desesperado por garantizar algún tipo de seguridad cuando se está al borde del abismo. Es un acto de mala fe. Es en razón de lo anterior que este autor expone uno de los postulados más relevantes de su ética posmoderna:

La verdad en cuestión es que el «desorden» permanecerá, al margen de lo que hagamos o conozcamos, que los pequeños órdenes y «sistemas» que elaboramos son frágiles —en tanto no se observe lo contrario— y arbitrarios, y a final de cuentas

tan fortuitos como sus opciones. (Bauman, 2009, p.21)

Bajo este razonamiento, que se basa en la afirmación de la pluralidad inaprehensible del individuo moral, ningún código ético, en sus pretensiones de ser unívocos y universales, puede adecuarse a la naturaleza ambivalente y no racional de los fenómenos morales, y el mero intento de hacerlo termina por tener que acudir a la subyugación del hombre. Pero, además, cualquier aparente victoria de la modernidad es solamente temporal en la medida en que constantemente surge otra autoridad, otra voz, otro código u otra filosofía que reclama para sí la validez universal. De allí que el autor enfatice tanto la fragilidad de todo sistema destinado a ordenar la sociedad de acuerdo con un esquema racional.

En todo caso, lo que aquí se denuncia es que el arreglo racional de la sociedad moderna bajo un proceso constante de racionalización se propone el adiestramiento e incluso la supresión de los impulsos que son la materia prima básica de la moralidad. En cambio, afirma Bauman (2009), dichos impulsos son de tal naturaleza que escapan de toda racionalización; son fuente de una “estructura primaria de la convivencia humana” (XX) que ha sido suprimida con los intentos de instauración de un orden artificial. Esto concuerda con la idea de la pluralidad radical y constitutiva del sujeto que se exploró en el apartado que da comienzo a este capítulo.

Ahora bien, con esto no debe concluirse apresuradamente que la posmodernidad defendida por Bauman postula, pues, el relativismo. Más bien denuncia que la modernidad, en su afán por la universalidad, ha generado paradójicamente una pluralidad de ética dada la imposibilidad de la autoridad estatal o cualquier otra autoridad de arrogarse la validez

universal de sus normas y reglas particulares. Partiendo de esto, Bauman (2009) afirma: “Son los códigos éticos los que están plagados de relativismo, y esa plaga no es sino la reflexión o el sedimento del parroquialismo tribal de los poderes institucionales que usurparon la autoridad ética” (XXV).

En otras palabras, el autor no contrapone el relativismo a la universalidad como es lugar común hacer, sino que afirma que lo primero es resultado indefectible de lo segundo. Ciertamente, la posmodernidad considera al individuo como una pluralidad de impulsos y fuerzas, pero afirmar la ambigüedad de los fenómenos morales no es lo mismo que afirmar el relativismo, que es más bien una característica que Bauman le atribuye a los códigos éticos de la modernidad.

Por ello, Bauman (2009) dice: “no hay contradicción entre el rechazo —o el escepticismo— a la ética de normas de convención social «fundamentadas» racionalmente y la insistencia de que sí importa, y *tiene importancia moral*, lo que hacemos y de lo que desistimos” (p.292). En otras palabras: el autor sí es escéptico frente a la ética moderna y a los códigos que de ella derivan, pero no frente a la moralidad tal y como él la entiende.

Esto es así porque Bauman (2009) sugiere que hay una “condición moral común que antecede los efectos diversificadores de la administración social de la capacidad moral, sin mencionar la necesidad sentida de una ‘universalización’ administrada de manera similar” (XXV). La afirmación de dicha condición presocial, compartida por todos los hombres, es lo que salva a la posición posmoderna de Bauman de ser identificada con el relativismo, al menos en torno a la moralidad. El autor afirma la existencia de una unidad moral que abarca a toda la humanidad, con la diferencia de que

dicha unidad no puede interpretarse desde la dominación, como haría la modernidad, sino como el resultado de la deconstrucción de los mitos modernos. Revelar la naturaleza de esta condición moral es el propósito expreso de la ética posmoderna. Estas afirmaciones preliminares le permitirán a Bauman (2009) definir lo siguiente:

la posmodernidad es una modernidad sin ilusiones. Las ilusiones en cuestión se resumen en la convicción de que el «desorden» del mundo no es sino un estado temporal y reparable, que tarde o temprano será sustituido por los principios de la razón, ordenados y sistemáticos. (p.21)

Es, por tanto, la respuesta a una crisis de la moral que ha desembocado en el desencantamiento del mundo, como alguna vez lo preconizara el célebre sociólogo Max Weber. Por el contrario, la posmodernidad propicia el reencantamiento, lo cual significa para Bauman (2009) “la posibilidad de enfrentar sin ambages la capacidad moral del ser humano, como en verdad es, sin disfraces ni deformaciones; readmitirla al mundo humano desde su exilio moderno; restaurarla a su derecho y dignidad” (p.22). Así, el tránsito de la modernidad a la posmodernidad puede entenderse como el itinerario en el cual se recupera el valor de los contenidos no racionales constitutivos del individuo: las emociones, los impulsos, la espontaneidad.

Con ello, la posmodernidad se propone revertir el error que la modernidad ha cometido al creer que el *yo moral* podría identificarse sin más con el *nosotros ético*: “lo que tácitamente supone cualquier visión de moralidad universal de grupo (...) es que la conducta moral puede expresarse en reglas a las cuales se les da una forma universal: los yos morales pueden disolverse en el abarcador «nosotros»” (Bau-

man, 2009, p.40). Esto es así, según Bauman, tanto para los defensores del Estado moderno como para los comunitaristas, dado que el procedimiento es el mismo: disolver al individuo en un grupo que se supone omnímodo, superior a cualquier inclinación personal. Por ello, la propuesta posmoderna es *repersonalizar* la moral, es decir, devolver su importancia primordial al individuo.

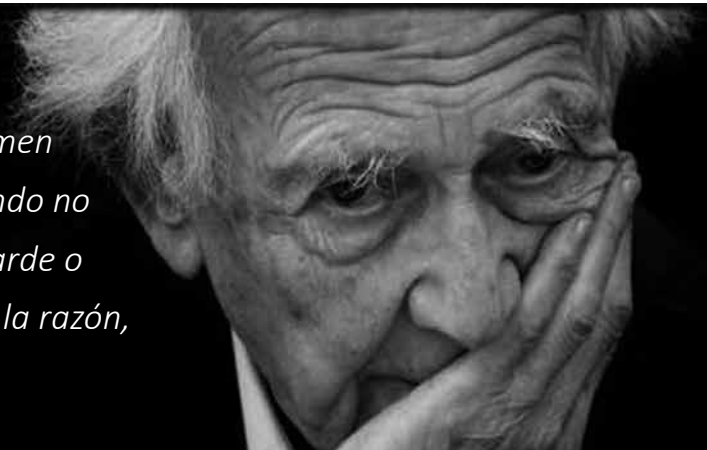
2.2.4. Sobre la ética, la moral y los derechos humanos

En el capítulo I se discutía la evolución de las acepciones de los términos ética y moral, al tiempo que se hacía énfasis en la importancia de entender verdaderamente a qué hace referencia cada autor cuando hace mención de dichos vocablos. Procederemos, entonces, a hacer lo propio con el autor central de este trabajo de investigación.

Cuando Bauman (2009) habla de ética la entiende como la necesidad que tienen los miembros de las sociedades actuales de una muy específica clase de “reglas que podrían guiar nuestra conducta con los otros (...) para sentirnos seguros en la presencia de los demás, ayudarnos mutuamente, cooperar de manera pacífica y obtener de la presencia de los demás un placer libre de temor y de sospecha” (p.1). Esta descripción conlleva una crítica intrínseca: la idea de que en favor de la seguridad se renuncie a la autonomía o, en otras palabras, que la ética —en su acepción moderna— someta a la moral.

La moral entendida como “el aspecto del pensamiento, el sentimiento y la acción humanos que atañe a la distinción entre lo «correcto» y lo «incorrecto»” (Bauman, 2009, XI) es una característica de la modernidad. En efecto, este autor admite, como lo hizo en

“ La posmodernidad es una modernidad sin ilusiones. Las ilusiones en cuestión se resumen en la convicción de que el «desorden» del mundo no es sino un estado temporal y reparable, que tarde o temprano será sustituido por los principios de la razón, ordenados y sistemáticos. ”



su momento McIntyre (2001), que es la modernidad la responsable de poner de relieve la moral bajo estos términos, alejándose de una acepción circunscrita a las costumbres y tradiciones de las sociedades premodernas en las que no parecía haber tal discernimiento y hacer “lo correcto” significaba vivir según la forma aceptada.

Por el contrario, su propia idea de lo moral se opone a esta acepción y a muchos de los presupuestos de la mente moderna. Para exponerla, sería útil adoptar en primera instancia una aproximación negativa, es decir, ahondar en lo que para Bauman la moral *no* es, para luego dilucidarla en sentido positivo.

En efecto, Bauman (2009) acusa que, con el propósito de justificar la universalidad, la modernidad adjudicó a la moralidad atributos que no le corresponden; entre ellos destacan tres muy importantes: propósito, reciprocidad y un carácter contractual. Con respecto al *propósito*, el autor acusa el hecho de haberse convertido las elecciones morales en opciones que debían tomarse de forma calculada a fin de obtener alguna utilidad o conveniencia, que era la expectativa de que la acción moral debía ser de alguna manera recompensada en el futuro. La moral pasa, entonces, a evaluarse en función de los beneficios, como medio para

un fin, como una forma de invertir en el futuro (p.48).

La *reciprocidad* tiene mucho que ver con la anterior, puesto que reside en el supuesto de que, a corto o largo plazo, la acción moral será devuelta, con lo cual se la reduce a términos transaccionales (Bauman, 2009, p.51). Se trata, pues, de esperar de forma tácita o implícita el compromiso del otro a recompensar la obligación que uno haya servido para con él, haciéndose acreedor de un deber que debiese reciprocarse.

Finalmente, para el autor la universalidad de la moral supone identificarla con una relación *contractual*, en el que las partes acuerdan mutuamente el cumplimiento de las mismas exigencias —ni más ni menos—, siempre conservando en primer lugar el bienestar propio mientras solo se evalúan las acciones del otro. Bajo esta acepción, no hay personas o individuos, sino agentes o partes; las reglas y consecuencias se establecen de antemano; el compromiso moral está atado a lo estrictamente necesario; y el cumplimiento de la obligación está únicamente motivado por el deseo de evitar por los costos de recibir una sanción (Bauman, 2009, pp.53-54).

Más importante que la descripción de estos falsos atributos de la moral que Bauman

(2009) declara haber identificado es el diagnóstico del común denominador que subyace a ellos: el postulado del *cálculo* de la acción. Para el autor, estos atributos “suponen que el pensamiento precede a la acción, la definición precede a la tarea, la justificación precede a la obligación” (p.55). Lo que se está criticando aquí, a la larga, es la consideración de que las acciones morales son, por un lado, racionales, y por el otro, impersonales, puesto que se les condena a participar en un juego que consiste en sopesar desapasionadamente las opciones y los medios a fin de satisfacer beneficios personales. Frente a ello, el autor va a declarar tajantemente:

Yo sugiero, por el contrario, que la moralidad es endémica e irremediablemente *no racional*, en el sentido de que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse; por lo tanto, no puede decirse que siga reglas en principio universales. (Bauman, 2009, p.55)

Así, la negación de la racionalidad de la moral descarta también los atributos que buscan dar sustento a la universalidad y los reemplaza con otros: en primer lugar, la moral no tiene un propósito o fin. Por el contrario, “es más bien la imposibilidad de no ser responsable por este Otro aquí y ahora lo que constituye mi capacidad moral” (Bauman, 2009, p.47), sin cálculos de por medio. Atender el llamado de responsabilidad se hace imprescindible, inevitable; por ello, tampoco se puede afirmar que las relaciones morales sean o deban ser recíprocas.

Frente a la afirmación de reciprocidad, Bauman (2009) propone la *asimetría*, por cuanto la acción moral me compromete a mí, solo y exclusivamente a mí: “La actitud *antes* de las relaciones; unilateralidad, *no* reciprocidad; una relación que no puede revertirse, to-

das ellas son las características indispensables y definitorias de la postura moral” (p.41). Esto es así porque parte de mi responsabilidad con el Otro supone respetar su autonomía. La responsabilidad moral es infinita e incondicional, y se corrompe en el momento que se actúa con el único deseo de asegurar para el futuro una acción recíproca.

Por eso mismo tampoco puede ser entendida como un contrato, puesto que bajo estos términos la obligación de uno termina cuando el otro incumple. En cambio, la afirmación de asimetría supone la atención y el cuidado del Otro con independencia de cómo el Otro decida actuar conmigo. De allí que se diga que es una “relación esencialmente desigual” (Bauman, 2009, p.42). Esta desigualdad solamente puede ser entendida con el término “*ser para otro*”. No se trata simplemente de convivir, puesto que esto no elimina la indiferencia, sino de preocuparse, de prestar cuidados sin miramientos ni condiciones.

Pero, además, se trata de una fuerza profunda e indefectiblemente personal, que no puede ser arrebatada por una autoridad externa, puesto que cuando eso ocurre, la actitud pierde toda su moralidad y se convierte en un mero seguimiento de reglas. Bajo esta idea, y contrario a la ética kantiana, se sigue que el seguimiento ciego del deber es todo menos un acto moral, puesto que el individuo se pierde en la despersonalización de reglas, y dado que ha sido precisamente la modernidad la que ha postulado dicha despersonalización como requisito de universalidad, no hay resolución posible de dicho conflicto a menos que se abandone el esquema moderno por completo.

Más aún, el autor procede a revelar los límites morales que se le presentan a cualquier intento de universalidad ética, la cual deriva

de una cierta acepción filosófica en torno al sujeto moral. En efecto, para Bauman (2009) la universalidad presupone que las personas son intercambiables, en el sentido de que lo que es válido para uno lo es igualmente para el otro:

Habría una manera fácil de que los muchos «yos» se convirtieran en el colectivo «nosotros», sólo si pudiéramos considerar todos los «yos» como idénticos, por lo menos con respecto a un atributo que asigna las unidades como miembros de un grupo. (p.41)

Ya se ha explicado que dicho atributo en común suele atribuirse a la racionalidad como esencia de la especie humana. No obstante, para el autor lo anterior se hace en detrimento de la “multidimensionalidad del yo” (Bauman, 2009, p.41) y, más aún, de su misma integridad. En cambio, bajo su postura posmoderna, ser un sujeto moral implica ser único e irremplazable. Pero si cada uno lo es, no se puede esperar legítimamente a que una determinada conducta se haga regla universal, puesto que esto cercena la singularidad y unicidad no solo del sujeto como tal, sino de la elección moral.

La universalidad, según estos argumentos, no toma en cuenta las especificidades de las situaciones, la grandeza del llamado a la responsabilidad que se da en una relación de Yo-Tú que no puede ser codificada en ninguna regla ni sometida a un tercer término. Así, “Todos los «deberes» y «reglas» que pueden concebirse en una relación moral están dirigidas únicamente a mí, sólo me obligan a mí y me constituyen sólo a mí en tanto «Yo»” (Bauman, 2009, p.44). Esto es asumir que cada mensaje tiene un único destinatario; buscar que el otro sea también un destinatario del mismo mensaje es caer en una lamentable contradicción,

puesto que al hacerlo niego la responsabilidad del otro y, con ella, la mía.

En este sentido, se está indubitablemente solo en el llamado y negarlo supone actuar de mala fe. De esta manera, el autor va a entender la moral como la posibilidad de la elección real personalísima; de allí que sea sinónimo de la autonomía de la voluntad, la cual el autor pretende proteger de las omniabarcantes reglas. Es precisamente aquí donde está el *quid* de la crítica, puesto que si lo moral es la elección libre y responsable del individuo, los códigos y reglas que pretendan usurpar esta responsabilidad y usurpar el yo moral terminan generando una ética sin moral. Esto se vislumbra mejor con el siguiente señalamiento:

La ética —un código moral que desea ser *el código moral*, el único grupo de preceptos coherentes que debería obedecer cualquier persona moral— considera que la pluralidad de caminos e ideales es un reto, y que la ambivalencia de juicios morales es una situación patológica que debe rectificarse. (Bauman, 2009, p.7)

Esto se explica por el hecho de que la modernidad ha tratado a la ética como sinónimo de ley, de principios bajo los cuales es imperativo actuar, susceptibles de formulación y determinación. Se afirma que es un fenómeno moderno porque, como afirman Jacobsen y Poder (2008), “Con la introducción de la filosofía moral de Kant, la ética ya no era —como para Aristóteles— una cuestión de emitir juicios éticos en situaciones particulares (*phronesis*), sino una cuestión de actuar de acuerdo con leyes abstractas y universales”¹ (p.62). No obstante, la noción kantiana que postulaba la capacidad del sujeto moral de obedecer su

1 “With the introduction of Kant’s moral philosophy, ethics was no longer —as for Aristotle— a question of making ethical judgments in particular situations (*phronesis*) but a question of acting in accordance with abstract, universal laws” (traducción propia).

propia ley fue distorsionándose, en tanto se puso mayor énfasis en la obediencia de leyes y, a la larga, la heteronomía sustituyó a la autonomía, tal y como relata nuestro autor central.

Bajo estos términos, el autor ha esgrimido una acusación contra todo intento de sofocar las intuiciones morales —el hecho bruto primordial— e impulsos no racionales propios del ser humano con el establecimiento de códigos éticos. Frente a ello, la propuesta de Bauman (2009) es afirmar que la moral se encuentra allí donde la ética, sus códigos y principios, no existe: “moralidad es la condición de *anomia* perpetua e irreparable. Ser moral significa estar abandonado a mi propia libertad” (p.56). Adicionalmente, enfatiza en el hecho de que toda expresión de ideales compartidos es una amenaza de desaparición de los sujetos morales.

Con esto, Bauman (2009) no niega que sea posible establecer unos códigos y reglas de naturaleza social vinculantes de la misma forma para todos, pero siempre bajo el entendido de que “cualquier acuerdo al que se llegue será inconcluso, temporal y *no de aceptación universal*” (p.23, cursiva propia). Es decir, cualquier código ético debe permitir una refundación constante de sus bases, incluso cuando el mismo autor admite que ello implica más dificultades para llegar realmente a un consenso sostenible, dado que la posibilidad de reformar constantemente pone en entredicho la vinculación.

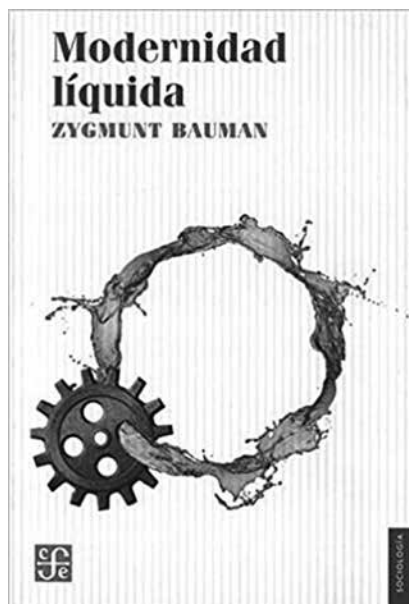
Lo que busca rescatar Bauman (2009) con este planteamiento es la idea de que “La sociedad, su continuidad y bienestar son posibles gracias a la competencia moral de sus integrantes, y no a la inversa” (p.20). Esto significa que la moral, bajo esta perspectiva, es un hecho previo a toda constitución social, razón por la cual no puede someterse ni depende de

ella. Esta premisa busca distanciarse enormemente de las ideas modernas que afirman que la moralidad solo tiene lugar en una sociedad.

Ahora bien, dado que los derechos humanos son uno de los tantos productos de la creencia en la universalización de la ética y en el concepto universal del hombre trascendental previo a sus experiencias, sería razonable concluir, por razonamiento silogístico, que Bauman los niega de forma tajante. Ciertamente, otros autores posmodernos lo han hecho. Pero Bauman no llega a tales extremos. De hecho, su postura al respecto quiere ser crítica, pero moderada, puesto que, como vimos, propone una reflexión y reformulación de los problemas éticos claves, entre ellos, los derechos humanos, con el fin de que no se conviertan en una manifestación más del deber ético heterónimo en detrimento de la autonomía moral individual.

Al respecto, uno de los puntos que el autor quiere hacer ver es que los derechos humanos representaron una abdicación de las prerrogativas de la autoridad del Estado para seguir monopolizando la vida individual, pero, al mismo tiempo, también se constituyen en argumentos esgrimidos por los comunitaristas para aprovechar esta retirada y ocupar los espacios abandonados. De hecho, Bauman (2009) llega a afirmar: “La supresión más despiadada y asesina de la autonomía individual se perpetra hoy en día en nombre de los «derechos humanos», expropiados y colectivizados como los «derechos de la minoría» (pero siempre una minoría que desea ser mayoría, o al menos aspira al derecho de comportarse como si lo fuera)” (p.39).

Por otra parte, en *Modernidad líquida*, Bauman (2002) arguye que la expansión de los derechos humanos está estrechamente relacionada con el proceso de desregulación



y privatización de asuntos anteriormente públicos en el que desembocó la modernidad, dando paso a la época posmoderna como una era del consumo y de la afirmación exacerbada del individuo (pp.34-35). Rápidamente se avizora que esta descripción de los hechos es una crítica negativa por parte del autor, puesto que, si bien había denunciado las tendencias totalitarias propias del Estado-nación de la modernidad temprana hiperreguladora, también ve en la actual modernidad líquida o posmodernidad en la que nos encontramos una tendencia al desarraigo y la individualización que tiende a socavar la esfera pública y la posibilidad de plantear causas comunes.

En efecto, bajo este planteamiento la afirmación de los derechos humanos constituyó una retirada de las autoridades externas, en especial del Estado moderno, frente al individuo y las comunidades, producto del fracaso del mantenimiento de toda Verdad única y con mayúscula. Según Bauman (2002), dicha retirada se encuentra “reflejada en el corrimiento que hizo el discurso ético/político desde el marco de la ‘sociedad justa’ hacia el de los ‘de-

rechos humanos’, lo que implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes” (p.35). Pero detrás de la máscara de autoafirmación de individuo, este fenómeno en realidad solo es manifestación del deseo de ser dejado en paz, de la concreción del interés propio y el individualismo como el nuevo desiderátum.

En este sentido, los derechos humanos son interpretados como uno de los mecanismos sociales que han abierto el camino para la aparición de la modernidad líquida porque el individualismo que propugnan va de la mano de un proceso de pérdida de identidad y compromiso, con lo cual la esfera pública se ha visto bastante disminuida y el individuo se encuentra en guerra contra el ciudadano (Bauman, 2002, p.35). Siendo que los derechos humanos se proponen como universales añorando la idea de una ciudadanía universal, con estas afirmaciones se busca hacer aún más patente la imposibilidad de estas pretensiones dada las contradicciones que ellas mismas originan.

Aparte de esto, es poco lo que el autor dice directamente sobre los derechos humanos en *Ética posmoderna*, ya que su enfoque fundamental es la ética en general, pero, al mismo tiempo, es mucho lo que dice porque, como vimos en el primer capítulo, los derechos humanos son una particularización de un debate más grande entre una ética universalista y sus detractores en sus distintas manifestaciones, incluyendo la posmodernidad. Por tanto, las argumentaciones hasta ahora formuladas contra la universalidad y su relación con la crisis ética tienen una significación relevante en materia de derechos humanos que nos proponemos analizar en el siguiente capítulo.

Lo que tenemos hasta ahora es una propuesta que quiere aprovechar las circunstancias de desregulación de la vida en favor

de retomar la reflexión sobre las intuiciones morales y la responsabilidad individual, para así alcanzar una mayor autenticidad en las dinámicas de nuestras sociedades. Queda, no obstante, por determinar en qué medida la postura de Bauman en torno a la ética podría argumentar a favor o en contra de la naturaleza de los problemas éticos contemporáneos más acuciantes, en particular, los derechos humanos.

CAPÍTULO III

IMPLICACIONES DE LA ÉTICA POSTMODERNA DE BAUMAN PARA LA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

3.1. La postura ética de Bauman y los derechos humanos: contrastes y objeciones

Ya en el primer capítulo se expusieron los distintos argumentos a favor y en contra de la universalidad de los derechos humanos desde distintas metaéticas. Igualmente, se llegó a afirmar que esta problemática forma parte de un debate más amplio entre el universalismo y el particularismo o contextualismo de la ética. Lo que hace Bauman, en cambio, es introducir un tercer término a dicho debate, negando tanto el universalismo como el comunitarismo y afirmando una postura posmoderna en defensa de la autonomía moral del individuo en una sociedad cada vez más fragmentada. Dado que el mismo autor presenta su postura como una posibilidad de analizar bajo una nueva luz los problemas éticos de la actualidad, el propósito de este capítulo es analizar la plausibilidad de reformular los derechos humanos desde su punto de vista.

Se podría empezar por señalar algunos rasgos generales de la significación de la obra *Ética posmoderna* en torno al tema que nos ocu-

pa. En primer lugar, resulta interesante que Jacobsen y Poder (2008) señalen que, pese a que Bauman asevera que su enfoque no es la moral, sino la ética, lo cierto es que "*Ética posmoderna* no es un libro de la ética posmoderna, sino más bien un libro sobre la moralidad posmoderna"² (p.61). Al respecto, esta crítica nos parece certera, puesto que Bauman, al analizar la antinomia modernidad-posmodernidad, en repetidas ocasiones lo hace usando como equivalentes la contraposición ética-moral, argumentando que la modernidad, como la era de la ética, esto es, de normas y leyes exacerbadas, debía ser superada por la visión posmoderna de compromiso hacia la repersonalización de la moral frente a estas tendencias reguladoras.

Más aún, el autor específicamente afirma no solamente que su obra no se propone ofrecer un nuevo código ético, sino que tampoco "podría contemplarse ningún código ético a la luz de lo que se desarrollará en el camino" (Bauman, 2009, XXVI). Estas afirmaciones parten de la idea de que la moralidad es posible solamente allí donde no llega la ética, puesto que ella no puede ser mensurada por la codificación de reglas universales; su propuesta final es precisamente una moral sin ética.

Como vimos, esto no quiere decir que todas las reglas bajo las cuales se rigen las sociedades deban ser abolidas, pero sí se afirma una tensión permanente e irresoluble entre ética y moral, ya que esta última "resiste cualquier codificación, formalización, socialización, universalización. La moral permanece cuando la labor de la ética, de la *Gleichschaltung*, ha concluido" (Bauman, 2009, p.48). Por tanto, el autor sugiere un relajamiento de dichos códigos; un olvido de la universalidad,

2 "*Postmodern Ethics is not a book on postmodern ethics, but rather a book on postmodern morality*" (traducción propia).

que en definitiva ha fracasado, en favor de la agencia moral individual.

Lo anterior lleva a Jacobsen y Poder (2008) a concluir en una razón por la cual la teoría moral de Bauman tiene un impacto tan limitado a diferencia de sus formulaciones sociológicas mucho más extendidas: entender la moralidad como un instinto presocial que tiene lugar allí donde los códigos universales no existen dan origen a una teoría moral fuera de la vida social. Según esta observación, la idea de Bauman era apostar por la formulación de una experiencia moral anterior, pero, al mismo tiempo, complementaria a las teorías sociológicas existentes. Con ello no se niega que esta moralidad pueda actualizarse en el reino de lo social, pero sí se afirma que su fuente es exclusivamente el individuo y que no depende de las formaciones sociales para existir (p.67). Por el contrario, podría ocurrir que sean las sociedades precisamente las que silencien esta agencia moral, como Bauman acusa que ocurrió en la modernidad.

A esto haría falta agregarle el hecho de que, en realidad, Bauman no solamente está apuntando a una teoría moral previa a la vida en sociedad, sino que su intención es, de hecho, deslastrarse de formular cualquier tipo de teoría a fin de abogar en favor de la responsabilidad única e irreducible de cada individuo. Si se entiende la moralidad como no racional e instintiva, infinita y profundamente personal, por cuanto atañe únicamente a la relación con el Otro y nada más, tal y como hizo este autor, no hay teoría que pueda aprehenderla más que aquella que sea lo suficientemente modesta como para conformarse con señalar la responsabilidad moral de los individuos.

La prescindencia de formulaciones teóricas con base en estas justificaciones no es nueva y también tienen su origen en la negación

de la universalidad. Por ejemplo, Ortiz Millán (2016) afirma que la necesidad de olvidarse de las teorías filosóficas ha sido justificada por el hecho de que ellas olvidan los aspectos de la vida concreta, como las relaciones personales, que juegan un rol fundamental en las decisiones morales. En cambio, se argumenta que “La ética (...) no es la creación de los filósofos, sino producto de la decisión del individuo de adoptar ciertos principios o modos de vida” (p.123), y que, por tanto, estas teorías, aunque muchas veces lo pretenden, no van a dar soluciones definitivas a los problemas morales.

Es posible concluir que Bauman también compartía esta visión, por cuanto no solo contrariaba la creencia de que los hechos morales puedan identificarse como acciones derivadas de la decisión racional, sino también consideraba la autonomía moral como el libre desarrollo de la persona en situaciones concretas, en las vivencias personales; en definitiva, en la vida misma. Es lo inaprehensible por la teoría lo que el autor quiere revalorizar. De allí que la universalidad no sea posible, ya que no se puede replicar para otros lo que es puramente personal.

Pero lo anterior tiene implicaciones para los problemas éticos contemporáneos. En primer lugar, recordemos que los derechos humanos, como vimos en el primer capítulo, se proponen como derechos establecidos por principios morales a los cuales se llega por medio de la reflexión en torno a lo que resulta valioso e inalienable para todo ser humano. No obstante, Bauman toma una primera embestida contra cualquier teoría ética normativa, e incluso contra una metaética racionalista, al afirmar la incomunicabilidad de la moral y la completa subjetividad del individuo, quien no puede dar razones de sus actos morales. Así, descarta la posibilidad de entendimiento en torno a una

ética mínima universal erigida sobre principios fundamentales, ya que ella exige la capacidad de poder razonar sobre ellos.

Por el contrario, la existencia de los derechos humanos como derechos morales depende indefectiblemente de la capacidad de justificarlos racionalmente como exigencias válidas para todos; no pertenecen al rango de intuiciones, sentimientos o impulsos que Bauman defiende —aunque tampoco son necesariamente incompatibles con su existencia—, sino que suponen, para sus defensores, justificaciones de origen moral, y, en este sentido, soportadas por razones últimas. De ello se deriva que, en la medida en que se niegue la posibilidad de reflexionar acerca de los hechos morales, se socava la posibilidad misma de sostener los derechos humanos, puesto que ellos se postulan exclusivamente como valores éticos, jurídicos y políticos de base racional.

La afirmación anterior se hace sobre la idea de que de nada sirve afirmar la validez práctica de los derechos humanos absteniéndose de la tarea de fundamentarlos moralmente y de afirmar su universalidad, puesto que esto los hace vulnerables a aquello mismo que nacieron para contrarrestar: la arbitrariedad y la contingencia. Es por esto que Nino (1989) argumenta que los derechos humanos solamente pueden surgir de la formación de “una conciencia moral de la humanidad acerca del valor de estos derechos y de la aberración inherente a toda acción dirigida a desconocerlos” (p.4). Exigen la consolidación de la idea de que tienen una justificación intrínseca que trasciende la contingencia tanto de los sistemas jurídicos y políticos como de las convicciones e impulsos particulares.

Bauman, al negar la posibilidad de dar cuenta racionalmente de los hechos morales y de siquiera incluso poder distinguir entre lo

bueno y lo malo dada la ambivalencia esencial del individuo y de la moral, no admite este tipo de justificaciones últimas con base en principios fundamentales. Su postura, similar a la de otros posmodernos, es antifundacionalista. Por otro lado, el pensamiento de este autor acarrea para los derechos humanos consecuencias similares a aquellas del escepticismo.

Esto es así por lo siguiente: según Nino (1989), para los autores que sostienen un escepticismo ético “es imposible dar razones en defensa de una concepción moral como la que legitima los derechos del hombre, puesto que la adopción de ese tipo de concepciones está determinada por decisiones o emociones que no están controladas por criterios de racionalidad” (p.6). De la misma forma, para Bauman la moralidad es una estructura primigenia constituida por hechos brutos, por impulsos y sentimientos, por lo cual es imposible dar cuenta racionalmente de ellos. Escapan de las reglamentaciones generales que buscan responder a un ordenamiento racional de la sociedad. Así, dentro de su postura, como el mismo autor admite, no cabría posibilidad de fundamentar códigos éticos universales en nombre de ciertos principios, tales como la dignidad, o de atributos compartidos, como la racionalidad.

De esta manera, las consecuencias de ambas posturas son similares en el sentido de que despojan a los derechos humanos de un sustrato moral-racional y prescriben que se trate a todo código ético como acuerdos sometidos a la especificidad de las circunstancias con ninguna pretensión de trascenderlos. Lo que los universalistas reclamarían contra ello es que, sin un sentido cognoscible en torno a lo que se puede considerar justo, no se ve cómo puede subsistir una sociedad, puesto que la afirmación de que los principios morales se adoptan únicamente por decisión o por emoción ter-

mina por volver inútil toda discusión, que solo se limitaría a dar una ilusión de racionalidad, y nada hace para evitar un choque permanente de voluntades (Nino, 1989, p.54).

Quizás por esto, Bauman (2009) no abogó expresamente por la erradicación de todo código ético, sino que se limitó a prescribir su flexibilidad al reducirlos al modesto ámbito de “la capacidad de negociar el arte y usos de la convivencia” (p.22). Sin embargo, lo cierto es que su postura en torno a una moral no racional, ambivalente e incognoscible difícilmente hace posible dicha negociación, debido a que no es posible esgrimir razones en favor de una u otra opción. El mismo autor admite que su acepción de moral añade obstáculos a esta tarea de acordar las condiciones de convivencia, pero pocas luces arroja en cuanto a formas de poder superarlos.

Igualmente, su propuesta de aceptar abiertamente la contingencia y ambigüedad, dando fin a las pretensiones de universalidad, reduce códigos éticos como los derechos humanos al plano de las meras convenciones, puesto que se admite que no tienen ninguna posibilidad de fundamentación más allá del hecho de que las personas acuerden en su conveniencia, lo cual puede variar enormemente de acuerdo con la época y la sociedad. Esto, sin embargo, difiere enormemente con las bases filosóficas de la teoría de los derechos humanos que se presentaron en el primer capítulo.

En efecto, la justificación de los derechos humanos según el universalismo moral no es compatible con convenciones en torno a lo que resulta mejor para todos, porque dichos instrumentos no hacen sino existir en la medida en que se admite una conveniencia general o la existencia de razones prudenciales de por medio, y, por tanto, pueden dejar de existir cuando las circunstancias así lo requie-

ran. Esto es contrario a lo que se propone con los derechos humanos como derechos morales, esto es, la aceptación de unos imperativos que son inalienables e imprescriptibles. Sin estas características, se argumenta, los seres humanos pueden fácilmente caer víctimas de las circunstancias.

Esto no quiere decir que en la historia de los derechos humanos, los códigos éticos que de ellos han derivado no han tenido ni pueden tener modificaciones. De hecho, ha sido todo lo contrario. La esfera de lo que se considera un derecho humano se ha expandido a espacios inimaginables para un sujeto de, digamos, hace un par de siglos. No obstante, lo que los universalistas sugieren es que dicha expansión no se debe únicamente a que se ha acordado que ampliar los derechos es más conveniente, sino que atiende a un proceso en el cual las realidades sociales se van configurando en torno a una moral ideal. Más adelante se tratará este tema como una distinción entre moral social y moral ideal o crítica.

Por otra parte, resulta pertinente referirnos a algunas aseveraciones hechas por nuestro autor central que demandan algunas precisiones. En primer lugar, Bauman (2009) enfatiza en que los filósofos modernos, a fin de llevar a cabo su ambición de instruir en torno a los principios de la conducta moral, debían convencer a los hombres y mujeres particulares que seguir estos principios era bueno en un sentido próximo y terrenal, es decir, que comportarse moralmente reportaba beneficios en términos del interés y el amor propio (p.13). Esto está relacionado con el principio de reciprocidad que el autor criticaba en la acepción moderna de moral, porque afirmaba que la modernidad promovía una conducta moral interesada con base en la expectativa de que sería recompensada en un futuro por el beneficiario de su acción.

No obstante, los principios de los que derivan los derechos humanos, código ético moderno por excelencia, no están sostenidos sobre el interés propio ni sobre la reciprocidad, puesto que estos criterios, más bien, llegan en ocasiones a contrariar lo que se busca proteger. En efecto, la ética del autointerés desemboca, a la larga, en el relativismo que propicia el cálculo en función de beneficios: En el momento en que sea de interés, por ejemplo, matar, la defensa del autointerés pocos frenos ofrece a la consecución de ese objetivo más allá de los posibles daños que eso puede acarrear. Es el mismo razonamiento si se tratara del interés colectivo.

En cambio, una teoría de los derechos humanos impone que, sin importar el resultado de los cálculos de beneficios, la autonomía y dignidad del individuo son invulnerables. Ellos pertenecen más bien al tipo de ética deontológica que defiende razones últimas, es decir, exigencias morales de orden superior: “una razón moral es, por definición, una razón que prevalece —aunque contingentemente pueda coincidir con ellas— sobre razones de autointerés” (Nino, 1989, p.71). De esta manera, este autor soporta que la afirmación de la universalidad no se apoya sobre una ética de autointerés, como señalaba Bauman, puesto que la relatividad que conlleva el actuar de acuerdo con lo que resulta más beneficioso no es coherente con el establecimiento de principios racionalmente válidos para todos. Los derechos humanos prescriben actuar moralmente incluso cuando ello se encuentre en conflicto con intereses propios o colectivos.

Igualmente, la naturaleza contractualista de la moral que Bauman declara identificar en las pretensiones de universalidad no es una afirmación completamente certera. De hecho, podemos encontrarnos nuevamente con el caso de que una moral social basada en un

pacto entre las partes más bien contradiga las aspiraciones universalistas. Esto es así porque “Lo que se alcanza por esta vía contractualista, o consensualista, no es la fundamentación de una pretensión de verdad, sino un acuerdo de voluntades, o la decisión común de aceptar la autorregulación de la interacción” (De Zan, 2004, p.89). Así, bajo estos términos la universalidad no es posible, ya que el contrato solo obliga a aquellos que lo suscriben, pero no hay obligación de tener las mismas consideraciones con aquellos que se encuentran fuera de él.

De la misma forma, las distintas maneras en las que se percibe la relación entre las elecciones personales y los códigos éticos universales se deriva de distintas reflexiones en torno a la naturaleza de las instituciones alrededor de las cuales se cristalizan las relaciones sociales. Así, por un lado, Bauman (2009) estaba convencido de que “Todas las instituciones sociales apoyadas en sanciones coercitivas se han fundado sobre la suposición de que es imposible confiar en que el individuo hará una buena elección” (p.15). No obstante, hay otros argumentos que se contraponen inmediatamente a esta idea y afirman:

en prácticamente todas las sociedades conocidas se desarrollan reglas y prácticas que presentan las propiedades distintivas de la moral, lo que hace presumir la existencia de cierta conexión importante entre los rasgos característicos de la moral y circunstancias básicas de la vida social. (Nino, 1989, p.93)

Con esto se quiere hacer ver dos afirmaciones contrarias a lo sostenido por Bauman. En primer lugar, que las instituciones y las normas sociales que heredamos de la modernidad no se apoyan exclusivamente ni fundamentalmente sobre la coacción, sino sobre justificaciones morales, a tal punto que llega a afir-

marse que toda norma jurídica, en realidad, apela a principios morales. De darse el caso en que una de estas normas los contraríe, estos principios tienen superioridad sobre ellas:

Es un hecho social aparentemente establecido que ningún sistema jurídico puede preservarse sólo sobre la base del temor al empleo de la coacción y sin la creencia, difundida entre buena parte de los súbditos y de los mismos funcionarios, en la legitimidad moral de los órganos del sistema. (Nino, 1989, p.100)

Para argumentarlo, Nino (1989) hace una distinción entre cómo opera el derecho y cómo opera la moral para facilitar la cooperación social: las herramientas del derecho son la autoridad y la coacción; esto es, disuade a las personas de actuar de forma contraria a la conducta deseada fundamentalmente a través del castigo. En cambio, la moral es diferente, puesto que opera intrínsecamente con razones, esto es, hace posible la cooperación mediante la argumentación a favor o en contra de ciertas actitudes y comportamientos con base en los principios de una moral ideal (pp.99-100). La forma en que esto es posible será un punto fundamental que será tratado en el siguiente apartado; lo que basta enfatizar por ahora es que hay una estrecha relación entre la moral y la vida en sociedad de la que Bauman no da cuenta y que es fundamental para hablar de derechos humanos.

Efectivamente, con base en estas afirmaciones una institución social tiene poder coactivo, pero también debe apoyarse, aunque sea parcialmente, sobre las convicciones morales de los individuos, no suprimirlas por completo. Lo anterior puede ser respaldado por la evidencia de que en muchos contextos político-sociales, por más diversos y distintos que sean, los ciudadanos aducen razones morales en favor del respeto y la garantía de los de-

rechos humanos incluso cuando las normas y leyes positivas explícitas en dicho sistema los contrarían: “Se reclama el respeto de los derechos humanos aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y *precisamente porque no los reconocen*” (Nino, 1989, p.15). Pero de esta naturaleza moral de las instituciones poco nos dice Bauman, quien más bien tiende a contraponer al individuo frente a ellas, al grado que entiende por autonomía el espacio donde ellas no existen.

Una posición contraria la defiende Nino (1989), para quien la autonomía es un principio moral que exige la defensa de códigos universales como los derechos humanos para defender al individuo frente al uso del poder: “La autonomía, además de ser un bien personal y, como dije, de ser un aspecto esencial de cualquier concepción plausible sobre lo que es bueno en la vida, forma parte de un principio intersubjetivo, puesto que incluye pautas de conducta de uno hacia los demás” (p.183). Si fuéramos a comparar, la postura de Bauman estaría de acuerdo con la primera parte de la afirmación, mas no con la segunda, puesto que su punto es que la amenaza a la autonomía proviene precisamente de toda afirmación de posibilidad de dilucidar e institucionalizar pautas de conducta moral, cuando ellas más bien dependen del individuo y nada más que de él.

Lo que ocurre aquí es que hay discrepancias de fondo en torno a la naturaleza de la moral y la ética con respecto a lo afirmado por Bauman. Efectivamente, aunque no hubiese objeciones contra la caracterización que hace nuestro autor central de la moralidad como un fenómeno presocial, un hecho bruto, otros autores rescatarían, cuando menos, el hecho de que dicho fenómeno se actualiza dentro de una sociedad en la medida en que un sujeto se encuentra con otros y la actividad reflexiva acerca de lo moral se hace necesaria, razón

por la cual ética no se opone a la moral como afirma nuestro autor.

Rodríguez (2001), por ejemplo, afirma que “la Ética es un saber moral, y no sólo un saber acerca de la moral” (p.27). Esto es, no solamente es una reflexión de los fenómenos morales, sino que en sí mismo es un conocimiento moral en la medida en que fundamenta filosóficamente normas y valores: “la Ética presupone el conocimiento moral prefilosófico, parte de él, y elabora filosóficamente la ‘lógica práctica (la racionalidad) que este contiene” (Rodríguez, 2001, p.19). Si concordamos con esta afirmación, entonces las reglas y códigos que surgen de la reflexión filosófica no podrían ser consideradas artificiales ni contrarias a la moral, sino derivadas de ella.

Por otra parte, Cortina (2000) coincidiría con Bauman en afirmar que “la ética tiene que habérselas con un hecho peculiar e irreductible a otros: el hecho de que nuestro mundo humano resulte incomprensible si eliminamos esa dimensión a la que llamamos moral” (p.18). Esto es así porque, en el mundo vivido, es la moral, esa pluralidad de actitudes, valoraciones y preferencias, lo que prima, y solamente en contadas ocasiones esas expresiones son reflexivas. No obstante, Cortina (2000) también asevera que “no es menos cierto que únicamente un provisional distanciamiento con respecto al mundo cotidiano, destinado a construir una fundamentación serena y argumentada, permite a los hombres a la larga adueñarse de sí mismos” (p.19). Este distanciamiento es lo que se entendería como quehacer ético, que es propiamente el que aspira a dar con argumentos de validez universal.

Es por medio de la legitimidad de este quehacer que Cortina (2000) procede a defender que “existe una base moral común a la que nuestro momento histórico no está dispuesto

a renunciar en modo alguno y que, a su vez justifica el deber de respetar las diferencias (...) es el reconocimiento de la dignidad del hombre y sus derechos” (p.21). De modo que lo que hace la autora es apostar por la imprescindibilidad y reciprocidad tanto de las intuiciones y fuerzas morales previas a la reflexión como de la reflexión misma sobre ellas. La moral vivida y la moral pensada como equivalentes a moral y ética respectivamente (Cortina, 2000, p.19). El reconocimiento de ambas, sin menospreciar la necesidad o integridad de cada una, le permite a la autora defender que, dentro de la pluralidad presente en la moralidad, hay una conciencia universal cada vez más fuerte en torno a los derechos humanos, la cual resulta de la confianza en la potencialidad de la filosofía para desentrañar razones sobre lo moral.

Lo que aquí se quiere plantear es que la relación entre la moral, por un lado, y las reglas, estructuras y normas provenientes del quehacer ético, por el otro, son más complejas. No se trata simplemente de plantear una dicotomía entre el polo normativo y el polo de la libertad en la que este último deba ser redimido, tal y como Bauman hizo, sino que la cuestión consiste en entender que “ante los hombres se plantea un doble problema: que han de vivir bien, y que han de vivir bien *juntos*: vivir *bien* es más importante, vivir bien *juntos* es más fundamental, porque sólo juntos podemos vivir y vivir bien” (Rodríguez, 2001, p.37). Es la búsqueda de una buena convivencia dentro de una miríada de convicciones personales lo que busca dar legitimidad al ejercicio de la ética.

No obstante, debido a los términos en que Bauman plantea su acérrima defensa de la autonomía individual, el aspecto de *vivir bien juntos* no es cubierto por su postura. Al respecto, Jacobsen (2004) afirma que “El vínculo

entre la microética y la macroética, entre el ámbito pre-social de la moral y el ámbito social y político de la justicia, sigue siendo un problema sin resolver en el trabajo de Bauman”³ (Jacobsen y Poder, 2008, p.71). En efecto, la propuesta de Bauman, afirmadora de la capacidad moral como prerreflexiva y vivencia, en la que el encuentro con el Otro es quien llama a mi responsabilidad, desemboca en una encrucijada cuando se revela que esta relación Yo-Otro deja muy poco espacio para la entrada de un Tercero, es decir, para dar cuenta de la vida social. De allí que autores como Jacobsen y Poder (2008) resalten las limitaciones de la postura de Bauman al dejar sin responder la pregunta de cómo podría esta acepción de la moralidad involucrar a la sociedad:

Al rechazar por completo la concepción moderna de ética, Bauman se ha expulsado en un vacío micro-social. Por un lado, describió un ‘partido de dos’ presocial, donde reinaba la moralidad suprema; por otro lado, encontramos un reino social que no es cubierto por la teoría de Bauman y, como tal, es un desierto moral.⁴ (p.70)

Por el contrario, autores como De Zan (2004) admiten que responder a la pregunta de cómo vivir en sociedad pasa por admitir la capacidad de la disciplina filosófica de emprender “la búsqueda de los fundamentos de las normas y de las valoraciones, y va indisolublemente asociada a la crítica, es decir, al

3 “The link between micro-ethics and macro-ethics, between the pre-social realm of morality and the social and political realm of justice, remains an unsolved problem in Bauman’s work” (traducción propia).

4 “By completely rejecting the modern conception of ethics, Bauman has driven himself out in a micro-social vacuum. On the one hand, he depicted a pre social ‘party of two’, where morality reigned supreme; on the other hand we find a social realm that is not covered by Bauman’s theory and as such a moral desert” (traducción propia).

cuestionamiento de cada fundamentación” (p.37). Cuando los individuos se encuentran con que sus impulsos morales podrían encontrarse en conflicto con el de otros y, al mismo tiempo, reconocen la necesidad de cooperar para convivir, se da paso a la ética normativa como forma de reflexionar en torno a fenómenos morales.

Por supuesto, estas opiniones serían objetadas por Bauman por afirmar que los fenómenos morales pueden ser objeto de reflexión y razonamiento, y que el elemento social es importante para ello. De la misma manera, argumentaría que la necesidad de justificación racional de la conducta moral es precisamente resultado de la desconfianza de la capacidad moral de los individuos de manejarse por su cuenta, de ser libres. Pero, al mismo tiempo, las opiniones que reconcilian ética con moral se presentan como una alternativa a la postura de Bauman porque precisamente sí dan cuenta, o al menos lo intentan, de cómo puede hablarse de una dimensión social de la moral. Lo anterior se refleja con la siguiente pregunta que se hace De Zan (2004):

Pero si se acepta esta reducción de la moralidad a la esfera de la vida meramente privada, ¿cómo habrá de ser posible fundamentar entonces las condiciones para que la libertad de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos los otros, en el marco de una ley general? (p.29)

De la misma manera, Rodríguez (2001) declara que es un error sustraer de la reflexión filosófica pública las distintas acepciones morales con base en la afirmación de la individualidad y la autonomía, puesto que “El vacío ético resultante genera, en efecto, actitudes y hábitos incompatibles con las exigencias mínimas de justicia, de colaboración e imparcialidad que la ética pública considera con razón como

universalmente vinculante” (p.31). Según este autor, allí donde hay un vacío ético no se generan espacios para la moral, como afirmaba Bauman, sino una miríada inevitablemente contradictoria de posiciones morales que producen conflictos de difícil, sino imposible, resolución. Por el contrario, los derechos humanos se postulan como una de esas condiciones mínimas de justicia de vinculación universal, pero ello solamente cuando se admite que es posible una ética pública en la cual se ponga en práctica la reflexión sobre lo moral.

Cierto es que la concreción de la universalidad de los derechos humanos se enfrenta a obstáculos prácticos que son, cuando menos, difíciles de superar. De allí que nuestro autor central haya afirmado que la universalidad solo llega hasta los límites de la soberanía del Estado, sin tener voz ni voto real fuera de allí. No obstante, frente a esta objeción los universalistas defienden que es imposible no atestiguar la progresividad y expansión de los derechos en los ordenamientos jurídicos de los países más diversos, “de modo que el código de los derechos humanos se ha convertido en una de las plataformas comunes de coexistencia y cooperación internacional” (De Castro, 1995, p.398).

Por supuesto que lo anterior ameritaría un estudio que determine la realización real de estas aspiraciones de concreción de valores universales. No obstante, lo que sí se observa aquí es que el reconocimiento de estos derechos, si bien con limitaciones prácticas importantes, se ha extendido a lo largo de países muy disímiles entre sí, lo cual podría llevar a pensar que existe al menos un acuerdo expreso en la legitimidad de sus pretensiones, si bien no se realicen por completo. Por esta razón, donde Bauman (2009) ve un intento pobre de consolidación supraestatal de universalidad basada en la búsqueda de meros

acuerdos “más del tipo de ‘común denominador’ que de ‘raíces comunes’” (p.33), autores como De Zan (2004) consideran que la aspiración a un derecho cosmopolita sobre la que se basan los derechos humanos, más allá de depender de una simple convergencia mutua de acuerdos, supone algo más significativo:

La apertura a la universalidad que se realiza en todas las dimensiones de la vida social, política, económica y cultural, tiene su raíz más profunda en la relación esencial de identidad y universalidad que es constitutiva de la autoconciencia racional propia del hombre. (p.157)

Así, se supone que esto demuestra un consenso progresivo en torno a estos principios de justicia que cada vez más son incorporados en los sistemas morales vigentes de distintas sociedades. De cualquier manera, los argumentos a favor de la universalidad asumen que, si bien la concreción práctica es sumamente importante, las dificultades que se presentan para hacer esta aspiración una realidad no deben menoscabar la aspiración misma en su carácter de exigencia ética.

Otro argumento que Bauman sostuvo en contra del proyecto moderno de universalización es el inconsecuente pluralismo en el que desembocó, pese a los esfuerzos más decididos por promover el progreso y el orden. Esto se manifiesta en distintas tendencias de las sociedades contemporáneas: por un lado, la defensa de un multiculturalismo recio apoyado sobre la proliferación de sentimientos parroquialistas que socavan cualquier intento de proponer una sociedad internacional cosmopolita en defensa de los derechos humanos; por otro lado, el desarrollo de un modo de vida extremadamente individualista movida por el interés propio, lo cual ha minado la integridad de la esfera pública.

Ambas situaciones han puesto de manifiesto la aparición de una variedad amplísima de modos de vida que en muchas ocasiones son contradictorios entre sí, en oposición a lo que deseaba la modernidad. Así, para nuestro autor, lo que se supone que ha debido de ser un código ético válido y aceptado por y para todos, un orden social único y racionalizado, terminó multiplicándose en numerosas reglas y autoridades contradictorias que reclamaban el monopolio de sentido.

No obstante, desde una posición contraria, Rodríguez (2001) afirma: “el pluralismo de formas de vida no significa que estas renuncien a la pretensión de ser razonables. Cada forma de vida responde a una lógica, y por ello cada forma de vida puede ser, en línea de principio, objeto de explicitación, de investigación y de juicio racional” (p.53). En este sentido, este autor difiere con Bauman al sostener que la admisión del pluralismo y el valor moral del individuo no son irreconciliables con la admisión de ciertas condiciones de vida que se suponen universalmente compartidas, particularmente la justicia y la igualdad, y que por eso mismo buscan ser concretados en normas también de carácter universal.

Por otra parte, como se vio en el capítulo anterior, Bauman ha argumentado que la crisis ética posmoderna ha sido, en parte, promovida por la proliferación de declaraciones de los derechos humanos, los cuales, pese a que han puesto frenos a las prerrogativas del Estado, no han sido instrumentos de una verdadera emancipación y autoafirmación individual, sino que han estado al servicio de las dinámicas internas de la modernidad líquida para promover la privatización de todos los ámbitos en detrimento de la esfera pública, eliminar todo vestigio de cohesión social y promover un proceso de individualización exacerbada.

Sin embargo, contrariamente a Bauman, De Zan (2004) argumenta:

El que se reconozca como fenómeno sociológico la progresiva privatización de los ideales y modelos éticos no quiere decir que pueda admitirse también la privatización y la relatividad de todos los valores y de los principios morales, *porque sin una moral pública no es posible el orden político, el derecho, ni la sociedad misma.* (p.27, cursiva propia)

En efecto, pese a que este autor coincide en admitir el desplazamiento del Estado del centro de la vida pública, la reivindicación de la autonomía de las identidades locales y regionales, y el individualismo, difiere en cuanto a las consecuencias que diagnostica en el ámbito moral, puesto que rescata que todo ello no necesariamente desembocó en una privatización de la ética y de todo aspecto de la vida, sino que, por el contrario, dio paso a la revalorización de la distinción entre lo público y lo no público, lo cual incluye la dimensión moral.

De hecho, De Zan (2004) defiende que esta situación no es necesariamente producto de un individualismo exacerbado y que, por el contrario, más bien ha sido un logro de la modernidad el haber provocado la retirada del Estado frente a los planes de los individuos y al *ethos* de las comunidades (p.59). No obstante, al mismo tiempo esclarece que esta reciente “neutralidad del sector público-estatal no puede significar, sin embargo, dejar libradas las cuestiones axiológicas a la mera subjetividad, sin confrontación y la orientación racional de los principios de la moralidad pública” (De Zan, 2004, pp.31-32).

Aquí lo que se está defendiendo es que, si bien los individuos tienen una personalidad moral inviolable, las convicciones morales personales y comunitarias deben ser alimen-

tadas y puestas a prueba por una confrontación racional cuyo propósito es hacer posible la vida juntos y, de esta manera, garantizar precisamente la integridad de dicha personalidad para cada uno de los casos. Ahora bien, el procedimiento que, se supone, debe hacer posible el paso del mundo de infinitas subjetividades y particularidades al mundo de la universalidad de ciertos principios es el discurso moral.

En razón de lo anterior, De Zan (2004) se pregunta: “¿Qué es lo que queda entonces del proyecto (o del mito) de la modernidad sobre la comprensión omniabarcante de lo público?” (p.65). A esta pregunta responde: la noción de *razón pública*, fenómeno que se dio a la par de la privatización de los espacios sociales. La razón pública denota una esfera en la que, independientemente de todas las concepciones comprensivas comunitarias o las elecciones personales —razones no públicas—, es posible conciliar aquellos asuntos que conciernen a todos sobre el establecimiento de unos valores básicos para la consecución del bien general y términos equitativos para la cooperación (De Zan, 2004, p.66).

En principio, lo anterior podría sonar utópico, pero en realidad parte de la consideración de que no hay posible conciliación entre las cosmovisiones personales y comunitarias, y que sería más bien inmoral intentar homogeneizarlas, tal y como establece Bauman. No obstante, para evitar caer en un solipsismo o en el reino de la pura subjetividad, se propone un espacio en el que las razones que requieren ser discutidas sean únicamente aquellas sobre las que todos podrían llegar a un acuerdo si se quiere lograr la coexistencia pacífica, dejando el mundo de las creencias y motivaciones personales a discreción.

La razón pública es, por tanto, “la capacidad de los ciudadanos de explicarse unos a otros los fundamentos de su aceptación del orden constitucional común y de los principios que lo inspiran (...) sin apelar a sus particulares creencias y concepciones del mundo y de la vida” (De Zan, 2004, p.66). Allí, las razones particulares son muchas y están fuera de la mesa; en cambio, la razón pública es una y se admite la posibilidad de su deliberación. De más está decir que es bajo esta idea que puede hablarse de los derechos humanos, en cuanto ellos consisten en la institucionalización de ciertos principios comunes en favor de la justicia.

Solo aceptándose una noción similar a la razón pública es posible hablar de una moral pública, pero ¿en qué sentido exactamente? Como vimos, para Bauman no hay tal cosa como moral pública, dado que la moral es intrínseca y auténticamente personal. No obstante, la moral pública hace referencia a ese espacio en el que, independientemente de las diferencias en torno a los fines que se supongan valiosos para la vida y que varían de persona en persona, de sociedad en sociedad, todos los seres humanos pueden coincidir en acepciones universales de solidaridad y justicia solo por el hecho de ser humanos. Su necesidad y existencia se defiende por el hecho de que “sin una moral pública, igualmente vinculante para todos los miembros de la sociedad, sin el respeto universal de los principios de justicia y solidaridad, toda convivencia humana civilizada se pone en peligro” (De Zan, 2004, p.31).

Cierto es que estos principios universales y abstractos flotan a la deriva cuando no hay una identidad consolidada por las experiencias morales vividas en primera persona o como miembro de una comunidad. Aquí las opiniones de Bauman se hacen necesarias. Pero, de la misma forma, esta postura considera que dicha identidad sin la dimensión pú-

blica de la moral falla en hacer posible la vida en sociedad. Además, lo que se busca con esta propuesta es lograr que la moral pública sea compatible y respetuosa de las identidades culturales e individuales de las personas. De hecho, debería ofrecer las condiciones para que dichas identidades se desarrollen libremente.

De esta manera, el concepto de moral pública le permite a autores como De Zan (2004) argumentar que, si realmente se quiere poner a prueba la universalidad de los derechos humanos, no se puede partir de un lugar donde de entrada se propugne el escepticismo o el relativismo, por un lado, o la exacerbación de la diferencia y la incomunicabilidad, por el otro, sino más bien optar por el diálogo intercultural (p.159). Esto es así porque estas posturas, si bien rescatan el multiculturalismo y/o las diferencias, no toman en cuenta la potencialidad del hombre para la vida en sociedad, esto es, para cooperar voluntariamente y obedecer las leyes que se impone a sí mismo como miembro de una sociedad, no meramente por coacción, sino por ejercicio moral.

En conclusión, lo que se ha querido poner de relieve aquí es que la postura de Bauman, si bien valiosa en tanto ofrece una aproximación moral a las problemáticas de las sociedades contemporáneas y se preocupa por la autoconstitución e integridad moral del individuo, no es compatible con una teoría de los derechos humanos como derechos morales, particularmente porque niega uno de sus aspectos constitutivos: la afirmación de la universalidad como consecuencia de una justificación racional de sus aspiraciones, las cuales buscan trascender, aunque no necesariamente ignorar, toda contingencia en virtud de ciertos principios morales. Esto se evidencia aún más cuando el mismo autor, de entrada, afirma

la imposibilidad de fundamentar o respaldar cualquier código ético con su postura.

Frente a los reproches de Bauman de que la universalización de la ética no era sino una justificación para un proyecto a futuro que no resulta posible ni deseable alcanzar, y en el que no se respeta lo concreto ni las diferencias, sino que se imponen obligaciones abstractas, se suscita una alternativa que se propone tomar en cuenta las críticas a la universalidad como principio lógico-ontológico, y, al mismo tiempo, busca preservarse de la encrucijada en la que desemboca Bauman al no dar cuenta de la moral en la vida en sociedad. Surge así una propuesta alternativa de la universalidad de la ética en general, y de los derechos humanos en particular, como resultado del discurso moral.

El camino que se ha propuesto es, entonces, el de valerse de un diálogo intercultural que permita despojar a la teoría de los derechos humanos de las acusaciones de etnocentrismo o de excesivo distanciamiento de los hombres y mujeres concretos, para probar así su naturaleza verdaderamente moral. Esto dará paso a nuevas teorías éticas que toman como eje central las posibilidades del discurso para dilucidar principios morales.

3.2. La universalidad como postulado del discurso moral: una alternativa al debate

Dentro de las distintas propuestas en torno a qué debe ser la ética y cuál es su objetivo, aparecen aquellas que afirman que ella debe estar orientada hacia la fundamentación de reglas para la convivencia y cooperación social entre individuos, quienes tienen una diversidad amplia de intereses e ideales. Dentro de esta postura se ubican las teorías éticas deontológicas de la justicia, las teorías liberales no utilitaristas y las teorías discursivas de Haber-

mas y Apel (Rodríguez, 2001, p.57). Ellas giran en torno a la justicia como valor supremo y plantean que la moral cumple la función social de reducir los conflictos y facilitar la cooperación entre personas.

Dentro de este grupo se encuentra la ética discursiva o del discurso moral, también denominada teoría ética procedimental, la cual se presenta como un esquema alternativo desde el cual tematizar la universalidad de los derechos humanos, pero ya no sustentada como principio lógico-ontológico que se sostiene sobre la posesión compartida de un atributo esencial, sino con base en la posibilidad del consenso racional. Se trata, pues, de dilucidar las condiciones en la que esto es posible. De modo que empecemos por establecer que el discurso práctico-moral consiste en lo siguiente:

la fundamentación de normas que generen deberes y obligaciones recíprocas entre los individuos y los grupos, de tal manera que sean susceptibles de obtener el reconocimiento *por parte de todos los afectados*, como justas y aptas para la coordinación de la interacción y para la regulación imparcial de los posibles conflictos interpersonales y sociales. (De Zan, 2004, pp. 52-53, cursiva propia)

Bajo este procedimiento discursivo se somete a juicio público las normas o valores morales con base en los criterios de justicia. La participación de todos los afectados supone la ausencia de coacción y la garantía de un espacio en el que los interesados puedan ser convocados con libertad. Implica, además, que la canalización de la conflictividad se haga de forma imparcial, de manera que lo que prevalezca sea la racionalidad del juicio y no los intereses particulares o generales.

Esta acepción de ética, pese a ser posterior a muchas de las teorías éticas típicamente modernas, se caracteriza por continuar la búsqueda de una pretensión de validez universal, pero ya no como principio lógico-ontológico que se fundamenta sobre una cierta acepción de la naturaleza humana y que Bauman pone en duda, sino desde una teoría del lenguaje y la comunicación.

Recordemos que para nuestro autor central las reglas morales son de tal naturaleza que la obligación es absolutamente personal y no extensible a otros individuos. De allí que acusara que pretender aplicar a otros las mismas reglas era, a la larga, una violación de la autonomía del otro. En cambio, la ética discursiva asume que un concepto como moral absolutamente privada es absolutamente erróneo porque “Tampoco puedo justificar algo como moralmente correcto sólo para mí. La moral implica el trato igual y el reconocimiento recíproco de las personas” (De Zan, 2004, p.42). En efecto, la ética discursiva cree en el poder de la racionalidad comunicativa para llegar a consensos en torno a los principios de una moral pública, ya que se consideran que ellos son sumamente valiosos para el mantenimiento pacífico de la vida en sociedad y, al mismo tiempo, para asegurar la integridad del individuo.

Pero ella no entiende por racionalidad una conciencia encerrada en sí misma que puede intuir la ley moral universal en sentido kantiano, sino que la comprende como una racionalidad de la comunicación, con la cual es posible la formación de un espacio donde la multiplicidad de lenguajes pueden traducirse en términos comunes por medio de una práctica intersubjetiva. La universalidad se postula como posible justamente con el establecimiento de estos términos comunes y la determinación del procedimiento para lograrlo.

Para fundamentar la búsqueda de validez de normas y principios por medio del discurso, Nino (1989) va a apoyarse en una explicación de la relación entre los distintos sistemas morales empíricos, que él llama moral positiva, y una moral ideal, acusando a distintas corrientes de pensamiento de haberla distorsionado al “inferir que la validez de los juicios morales críticos que formulamos está supeditada a circunstancias personales, espaciales y temporales que no están recogidas en los mismos juicios” (p.92). Es posible ver que Bauman y su postura caen en este mismo escollo al formular que los hechos morales dependen primordialmente de la persona individual autónoma, y dado que los individuos son muchos y los dilemas también, no hay conciliación posible.

En cambio, Nino (1989) va a proponer que, subyacente a la pluralidad de reglas, prácticas y convicciones sociales, se encuentra una moral ideal a la que remite toda moral positiva o concreta, individual o colectiva: “Las reglas de la moral positiva se generan a partir de un tipo de discurso en el que se formulan juicios que pretenden referirse no a tales reglas de la moral vigente sino a los principios de una moral ideal” (p.93). De esta manera, concluye el autor, todo sistema moral concreto, si bien contextualizado, no está sometido al yugo de una cierta combinación de circunstancias particulares, sino de juicios que, dentro de dicho contexto, aspiran a coincidir con los principios de una moral ideal.

La diferencia entre ambas nociones reside en que una moral positiva es aquella que cuenta con cierta aceptabilidad social, mientras que la moral ideal se caracteriza fundamentalmente por su validez (Nino, 1989, p.94). Esto quiere decir que, según esta teoría ética, hay principios ideales que tienen una validez intrínseca independiente de si se actualizan en distintas manifestaciones sociales,

y la tienen por razones única y exclusivamente morales. En otras palabras, tienen una *aceptabilidad* potencial que pretenden concretar, aun cuando no cuenten con una aceptación fáctica por parte de algunas sociedades. De la misma manera, la existencia de una norma no es garantía inmediata de su validez.

Una idea similar exponía Habermas (2000) cuando afirmaba que “la «existencia» o la vigencia social de las normas no nos dicen nada acerca de si éstas son válidas. Tenemos que distinguir entre el hecho social del reconocimiento intersubjetivo y la aspiración de una norma al reconocimiento” (p.81). Así, lo que propone una ética del discurso es dilucidar las pretensiones de validez de ciertos juicios a fin de que los sistemas morales positivos incorporen, por medio de un proceso de deliberación en torno la razones morales, los principios de una moral ideal, ya no solo por su validez, sino también por su aceptación social.

Lo que concluye Nino (1989) de esto es que hay un ajuste recíproco entre la moral vigente en las sociedades y una moral ideal (p.95). De la misma manera, esta diferenciación entre la moral positiva vigente en una sociedad y los juicios de una moral crítica es la que afirma la posibilidad de fundamentar universalmente los derechos humanos. En efecto, con esta relación se podría argumentar que la validez de normas y códigos éticos no tienen una existencia autosustentable o autorreferencial, sino que apuntan a alcanzar ciertos principios de validez que puedan ser aceptados por todos, con lo cual su universalidad es posible. Pensemos en estos términos a los derechos humanos como derechos morales: ellos reclaman una validez incluso en aquellos sistemas en los que no son explícitamente reconocidos; que los derechos humanos se hayan desarrollado de forma progresiva y desigual en distintos sistemas se justifica como consecuencia de los

itinerarios histórico-sociales particulares de cada comunidad en su esclarecimiento de normas y juicios según una moral crítica e ideal.

Lo anterior plantea una dialéctica entre *trascendentalidad e historicidad* que, a juicio de Cortina (1993), es formulada con éxito por la ética discursiva para hacer posible la fundamentación de los derechos humanos: “Porque las exigencias de satisfacción de los derechos humanos, aunque sólo en contextos concretos son reconocidas como tales, rebasan en su pretensión cualquier contexto y se presentan como exigencias que cualquier contexto debe satisfacer” (p.40). Para esta autora, la ética discursiva, en su tarea de elucidar las reglas y condiciones formales del discurso necesarias para garantizar la puesta a prueba de juicios morales, permite, al mismo tiempo, dar justificaciones morales que hacen de los derechos humanos exigencias sin parangón.

Esto lo argumenta de la siguiente manera: una ética discursiva exige ciertas condiciones y reglas del discurso que garantice la participación libre y equitativa de todos los sujetos involucrados y afectados por las normas en discusión. Esto quiere decir que el procedimiento discursivo en sí mismo exige lo que se entiende por *derechos pragmáticos* para poder tener sentido y validez:

Serían tales derechos el de participar en los discursos (que, a su vez, comprende los derechos de problematizar cualquier afirmación, introducir cualquier afirmación, expresar la propia posición, deseos y necesidades) y el de no ser coaccionado, mediante coacción interna o externa al discurso, impidiéndole el ejercicio de alguno de los derechos anteriores. (Cortina, 1993, p.42)

Sin esta garantía de participación de todos por igual y sin coacción, no podría concluirse

que las normas que de allí emanan lo han hecho exclusivamente por razones morales superiores, con lo cual el discurso carecería de validez. Ahora bien, Cortina (1993) argumenta que estos presupuestos del discurso pueden, en función de la trascendentalidad que suponen, tener fuerza normativa fuera del discurso: si, por ejemplo, una de las condiciones de la práctica discursiva es la libertad de expresión de los participantes, la misma podría entenderse igualmente como una norma válida para la acción; es decir, como un derecho humano: “Los derechos pragmáticos descubren, a su vez, un tipo de derechos, a los que cabría calificar de ‘humanos’” (p.44). De esta manera, se cree que es posible deducir inmediatamente de las condiciones del discurso un catálogo de derechos válidos para la vida en sociedad fuera de él.

No obstante, esta propuesta de fundamentación inmediata de los derechos humanos desde las condiciones pragmáticas de la práctica discursiva no es unánime. De hecho, Cortina la presenta como una refutación a Jürgen Habermas, uno de los teóricos más importantes y prolíficos de la teoría de la ética discursiva.

En su obra *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas (2000) coincide en la formulación de una ética que propone el discurso como una situación en la que los sujetos buscan comprobar pretensiones normativas de validez. En el mundo social, la pretensión de validez en cuestión es la de rectitud de normas y mandatos, en tanto ellos regulan las relaciones interpersonales, y se admite que es la persuasión con base en argumentos racionales la que impele a la aceptación de un juicio moral (p.78). Así, lo que admite el autor es que, en razón de esta validez intrínseca a normas y mandatos, las respuestas en torno a cuestiones morales no son arbitrarias, afir-

mación que no es una conclusión abstracta de filósofos, sino más bien un presupuesto que todo individuo asume y practica en la vida cotidiana.

Su teoría de la ética discursiva parte de la idea de que, si la validez social de una norma depende a largo plazo de que sea reconocida por las personas a las que afecta, lo cual depende de que pueda comprobarse discursivamente, “la cuestión de las condiciones de la validez de juicios morales plantea de modo inmediato el tránsito una lógica del discurso práctico” (Habermas, 2000, p.82). Es por esta razón que el autor se propone fundamentar una teoría ética desentrañando la lógica de la argumentación moral. Esto, además, supone postular un tipo de ética que es cognitiva.

Para ello, Habermas (2000) identifica dentro del discurso la existencia de unas reglas o presupuestos implícitos que todo sujeto capaz de habla y de acción intuye; no son meras convenciones, sino presupuestos pragmático-trascendentales en el sentido de que no son susceptibles de comprobación y el “compromiso racional con ellos es completamente inevitable, ya que deben darse por supuestos lógicamente si hemos de aceptar una forma de pensar que sea esencial a cualquier vida humana racional” (p.111). Ejemplos de estos son la honestidad y la responsabilidad de los hablantes, presupuestos que hacen posible la búsqueda de la verdad de forma cooperativa.

En todo caso, lo importante a resaltar aquí es que del contenido de estos presupuestos, asevera el autor, puede formularse un principio de universalidad (U), entendiéndolo como un principio moral implícito en cualquier argumentación que establece que una norma alcanza aceptación únicamente “cuando todos pueden aceptar *libremente* las consecuencias y efectos colaterales que se producirán pre-

visiblemente del cumplimiento *general* de una norma polémica para la satisfacción de los intereses de *cada uno*” (Habermas, 2000, p.116).

La importancia aquí del postulado de universalidad consiste en que se formula como efecto de la cooperación a fin de alcanzar los acuerdos que rigen las relaciones interpersonales del mundo social. Al mismo tiempo, se propone como una reformulación del pensamiento de Kant, puesto que el mismo Habermas (2000) afirma que “*Todas* las éticas cognitivas se remiten a aquella intuición que Kant formuló como el imperativo categórico” (p.85), pero su formulación ética difiere de la kantiana en que el componente dialógico del principio de universalidad es fundamental, en oposición a la intuición de la ley moral de carácter monológico (Habermas, 2000, p.87). En efecto, aquí la universalidad no se entiende como un criterio de un solo sujeto para determinar la moralidad de una máxima en función de su capacidad de generalizarla, sino como el entendimiento intersubjetivo que ratifica la pretensión de universalidad de dicha máxima una vez han sido expuestos los argumentos en la esfera pública.

Ahora bien, esta afirmación del postulado de universalidad (U) atañe única y exclusivamente a la argumentación moral, en el sentido de que su validez se da por cumplida dentro de la lógica del discurso, cuando todos los participantes de una discusión aceptan libremente los efectos del cumplimiento general de una norma. En cambio, la universalidad de los derechos humanos o de cualquier otra norma ética es con respecto al contenido de principios y normas que son objeto de las argumentaciones.

Es aquí en donde se distancia de lo afirmado por Cortina, dado que para Habermas

(2000) las condiciones pragmático-trascendentes que dan cuenta del postulado de universalidad no tienen validez inmediata fuera del discurso, con lo cual no podrían proporcionar los fundamentos para los derechos humanos o de ninguna otra norma ética:

De esta forma no se puede fundamentar la validez de una norma de acción, por ejemplo, de un derecho fundamental a la libertad de opinión garantizado por el Estado. No resulta evidente en modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. (p.109)

Bajo este supuesto, el hecho de que se acepte, por ejemplo, la libertad de expresión de los participantes o la ausencia de coacción como condición de una ética discursiva, no implica que dicha exigencia pueda extrapolarse y garantizarse directamente fuera de los límites del escenario discursivo, esto es, “extrayendo de los presupuestos de la argumentación de modo inmediato normas éticas fundamentales” (Habermas, 2000, p.109). En este sentido, afirma la necesaria contextualidad de la formulación de normas morales y jurídicas sobre la base de que el discurso es un procedimiento que no produce normas, sino que las comprueba, con lo cual el contenido tiene que serle dado.

Esto no implica, afirma Habermas (2000), que el postulado de universalidad como regla de argumentación sea conciliable con cualquier norma o mandato. Su formalismo, en tanto tiene terreno únicamente en el discurso, no implica la relatividad del contenido de las normas (p.118). Más bien, es el supuesto necesario precisamente para que se imponga racionalmente la pretensión de validez de rectitud. Se asume que, si las condiciones están

dadas, se va a imponer necesariamente el mejor argumento.

En este sentido, la ética discursiva de Habermas, si bien no permite que se deriven normas éticas o contenidos directamente de los presupuestos pragmáticos del discurso, tal y como propone Cortina, sí acepta la posibilidad de aceptar la validez universal de los derechos humanos siempre que pasen primero la prueba de la argumentación racional en la que una comunidad de hablantes los han desentrañado, ya que “Si los juicios morales no pretendieran una validez general, una teoría del desarrollo moral, que trata de señalar vías evolutivas con carácter general, estaría condenada al fracaso desde el principio” (Habermas, 2000, p.142).

Más aún, Habermas (2000) admite que del principio de universalidad (U) del discurso moral pueden deducirse los supuestos cognitivos, universalistas y formalistas de la moral: *Cognitivos*, por cuanto se afirma que las cuestiones práctico-morales pueden ser deducidos racionalmente, aun cuando conservan componentes afectivos, decisionales y emocionales; *formalistas*, porque deja por fuera las consideraciones axiológicas de la eticidad no susceptibles de universalización, y se orienta hacia las cuestiones básicas de la justicia sobre la que todos pueden entenderse; y *universalistas*, porque todo participante de una argumentación puede coincidir con los otros en los mismos juicios en torno a la validez de ciertas normas de acción (pp.142.143).

Como se habrá notado, pese a que Habermas se aleja de los supuestos fundamentales de la filosofía de la conciencia y reformula el imperativo categórico kantiano desde una perspectiva dialógica, mantiene la universalidad moral y se distancia a grandes pasos de los puntos principales de la postura posmoderna

de Bauman. De la misma manera, se opone al relativismo y al escepticismo ético: frente al primero, afirma la validez general de dichos juicios sin que tengan que estar sometido a las diferencias culturales y cosmovisiones divergentes, aunque rescata la importancia del contexto; frente al segundo, afirma la posibilidad de fundamentación racional de los juicios morales.

De hecho, Habermas (2000) se dedica a señalar que el escéptico, para presentar su objeción, se ve impelido a entrar en una argumentación, con lo cual se encuentra en una posición en la que termina contradiciéndose (p.123). El escéptico, como respuesta, podría querer abstenerse de participar en la argumentación, a lo que Habermas (2000) respondería que sería un intento infructuoso porque, por mucho que quiera, “no puede liberarse de la praxis comunicativa cotidiana en la que está obligado a tomar posición con ‘sí’ o con ‘no’” (p.124). Con esto, Habermas se encuentra en una posición interesante con respecto a Bauman, por cuanto el escepticismo de este último frente a la capacidad de discernir racionalmente normas éticas y jurídicas podría ser refutado por la idea de que su misma exposición es una argumentación que acude a razones y que, por tanto, la acción comunicativa es inevitable.

No obstante, resulta fundamental reconocer que la universalidad a la que se refiere Habermas no es respecto al contenido de los principios o normas fundamentales, sino respecto a la forma; es decir, con base en esta teoría no se puede afirmar, de plano, que los derechos humanos son universales, sino que lo que se admite es que los participantes del discurso pueden todos coincidir en la aceptabilidad y rectitud de estos principios, siempre y cuando sean objeto de discurso. En este sentido, difiere mucho de la acepción original

de la universalidad de los derechos humanos basada en una naturaleza humana, ya que sus pretensiones son más modestas.

Es así como por medio de la ética discursiva sería posible dar pasos hacia una fundamentación no absoluta pero racional de los derechos humanos, ubicándolos dentro del rango de las cuestiones morales “que se pueden decidir de modo fundamentalmente racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la justicia” (Habermas, 2000, p.134). Bajo esta acepción, además, se les reconoce el carácter deontológico por ser normas de acción derivadas de la discusión en torno a cuestiones de justicia, sin pretender tener algo que decir sobre lo que puede resultar valioso para la realización personal o sobre cuestiones de la vida buena que necesariamente están enmarcados dentro de valores culturales.

Finalmente, al igual que Cortina y Habermas, Carlos Santiago Nino es otro autor que ofrece una aproximación a la ética discursiva y su aporte en materia de derechos humanos es realmente significativo. Su corriente de pensamiento constructivista pretende soportar que, por medio del discurso moral, es posible justificar racionalmente principios morales de los cuales, a su vez, se originan los derechos humanos. Esto quiere decir que los juicios morales y las normas deben cumplir ciertas condiciones para ser consideradas válidas.

Según sus disertaciones, la clave para actuar moralmente no reside simplemente en las disposiciones a actuar según el deber, sino en la apropiación de *razones morales* que justifiquen ciertas acciones a los ojos de otros, razones que se consideren superiores dado el caso (Nino, 1989, p.102). Es aquí, en la afirmación del aspecto cognitivo de la moral, que introduce el carácter argumentativo, puesto que

la apropiación de esas razones no se afirma como una actividad interna del sujeto moral, sino que se logra por medio de una práctica social que consiste en aducir argumentos a favor o en contra de ciertos comportamientos.

Ahora bien, la forma en que las personas pueden tener a su alcance estas razones es a través del diálogo y la discusión pública que las ponen al descubierto. Aún más, al igual que los presupuestos pragmático-trascendentales que defiende Habermas, Nino (1989) reconoce que el discurso moral es “una actitud sometida a ciertas reglas que estipulan cuáles son las condiciones para alegar razones morales” (p.103). De hecho, las reglas formales que la discusión moral exige son, al mismo tiempo, los presupuestos para que los principios de la justicia tengan lugar.

Lo que propone Nino (1989) es una reconstrucción racional de la forma del discurso infiriendo sus reglas de principios generales y, como también afirmarían Habermas, de convicciones intuitivas de las que partimos al momento de argumentar. A estos les añade un tercer elemento para, a la larga, concluir que debe haber un equilibrio reflexivo entre tres términos: convicciones particulares, principios generales y reglas del discurso, los cuales se modifican y ajustan mutuamente para determinar la moralidad de los juicios (p.106). Dicho equilibrio reflexivo es el trabajo racional constructivo que toda sociedad emprende para determinar la admisión o rechazo de juicios

en el sistema moral vigente de la misma, y funciona de la siguiente manera:

Debemos abandonar aquellas intuiciones que no pueden justificarse sobre la base de principios plausibles, modificar aquellos principios que no dan cuenta de intuiciones firmes o que no parecen derivar de reglas formales del discurso moral, y alterar la reconstrucción de las reglas formales cuando ellas no permiten derivar principios plausibles. (Nino, 1989, p.106)

Con respecto a los principios susceptibles de ser aceptados por los individuos, Nino (1989) afirma que deben cumplir los siguientes requisitos, puesto que sin ellos el consenso moral no es posible: su publicidad, esto es, el conocimiento de estos principios por parte de todos los implicados; su generalidad, de modo que sean principios aplicables para situaciones y relaciones genéricas; su superveniencia, esto es, que sean principios ofrezcan soluciones normativas susceptibles de verificación, con lo cual deben ser de índole fáctico; deben constituir razones finales para la justificación de una acción, y, fundamental para nuestra investigación, deben poder ser *universales* (pp.110-111).

Sobre la universalidad de los principios morales, el autor afirma: “si se admite que alguien puede justificar sus acciones y actitudes sobre la base de un cierto principio aplicable al caso, entonces cualquier potencial participante en el discurso moral puede también justificar sus acciones y actitudes sobre la base del mismo principio” (Nino, 1989, p.111). Así, la pretensión de validez universal se postula como intrínseca y constitutiva de la moral y atañe, similar a Habermas, al principio de aceptabilidad de los juicios: que lo que es aceptable para uno sea susceptible de serlo para otro, siempre y cuando las diferencias en los casos no sean aquellas que el mismo principio con-



sidera importantes. Así, se descarta el relativismo, incluido en su forma comunitarista, y la posmodernidad de Bauman.

Bajo la esquematización del discurso racional, Nino (1989) da con tres principios que cumplen las condiciones anteriormente expuestas, incluyendo la universalidad, y sobre los cuales cree que pueden derivarse un conjunto de derechos fundamentales, esto es, los derechos humanos: la inviolabilidad, la autonomía y la dignidad. Ellos tienen la característica de que “son categóricos, en el sentido de que ellos no condicionan la titularidad de tales derechos a la posesión de una u otra característica (...) son *erga omnes*, o sea se aplican a todos y a todo” (Nino, 1989, p.45).

No nos detendremos aquí en argumentar a favor o en contra de la identificación de estos tres principios; el mismo autor defiende que los mismos pueden y deben ponerse a prueba racional, ya sea para refutarlos, afirmarlos o complementarlos. Lo importante a resaltar aquí es que el autor concluye que, a partir de la identificación de estos principios que definen la personalidad moral, es posible presentar una formulación distinta de lo que implica la universalidad de los derechos humanos.

Respecto a la cuestión de qué hace a un ser en específico beneficiario de derechos humanos, Nino (1989) formula una crítica hacia el hecho de que ha sido lugar común sostener que la calificación normativa que determina quién es beneficiario ha dependido de la identificación de una propiedad. En este caso, la propiedad en cuestión es la pertenencia a la especie humana. Con base en esto, se ha asumido que todos los hombres deben recibir el mismo grado de calificación de sujeto o titular de derecho puesto que todos, en términos del autor, materializan en mismo grado esta propiedad (pp.41-43).

El problema, para este autor, es que esta aspiración es falsa porque “Se está presuponiendo que la propiedad de ser hombre es del tipo “todo-o-nada”, como las de ser argentino o abogado, y no de índole gradual, como la de ser rico o alto” (Nino, 1989, p.43). Por el contrario, ya sea que la racionalidad o determinadas características biológicas se propongan como caracteres distintivos del hombre, lo cierto es que, según este autor, todas ellas son de carácter gradual. De esto se deriva la infortunada consecuencia de que hay hombres más hombres que otros y, por tanto, con más derechos.

Para zanjar esta cuestión, Nino (1989) propone una inversión de la estrategia filosófica:

tenemos que determinar primero cuáles son los principios morales de los que los derechos básicos derivan y sólo después podemos definir a las personas morales como la clase de todos aquellos individuos (o entidades) que poseen las propiedades que son factualmente necesarias para gozar o ejercer tales derechos. (p.45)

Anteriormente, se hablaba de derechos humanos como beneficios de una única especie, y solo ella, en la totalidad de sus miembros, podía reclamar legítimamente para sí estas prerrogativas. Aquí, en cambio, se busca afirmar que los principios morales que dan vida a los derechos humanos no sostienen una visión especista o esencialista-iusnaturalista en la que se postule como relevante una determinada acepción de naturaleza humana.

En cambio, lo que está afirmando es que la extensión de la universalidad de los derechos humanos depende, no de la posesión de un atributo o rasgo esencial, sino de la capacidad de los agentes de ser morales, esto es, de poder gozar fácticamente de autonomía, dignidad e inviolabilidad, según sean estos los prin-

cipios que se han identificado como morales (Nino, 1989, pp.45-46). La clave aquí es que no hay ninguna prohibición normativa de los derechos a unos seres y a otros no; no resulta de una discriminación valorativa entre los seres, puesto que la personalidad moral aquí es una cuestión de hecho, no de derecho. No se atribuyen estos derechos, sino que se verifican.

El aporte de Nino es el de señalar que la universalidad ya no consiste en la predicabilidad de los miembros de una especie basada en la afirmación de su racionalidad o de la igualdad esencial entre los hombres, sino que es un principio que se comprueba cuando, de *facto*, ciertas entidades cuentan con la capacidad o la personalidad moral indispensable para disfrutar esos derechos, en la medida en que son autónomos, dignos e inviolables. En este sentido, se afirma que, aunque los derechos derivados de estos principios sean calificados de “humanos”, ellos no están anclados propiamente al hecho de *ser humano*, dada la oscuridad y arbitrariedad que supone desentrañar tal afirmación, sino más concretamente a la capacidad de ser moral, como la que se evidencia con la participación en una discusión racional.

Independientemente de las diferencias teóricas que se presentan en los pensamientos de los autores de la ética discursiva ya expuestos, que no son pocas, todos coinciden en apostar por una acepción de universalidad que solamente puede estar relacionada con la capacidad cooperativa de los individuos de comprometerse en discursos morales para entenderse. La universalidad moral aquí propuesta tiene la trascendentalidad que le suponían filósofos como Kant, pero, al mismo tiempo, admite que se encuentra firmemente entrelazada con una práctica social concreta como el discurso, que, inevitablemente, se encuentra anclada al contexto social.

La afirmación de una constante puesta a prueba racional-discursiva de los supuestos más importantes de la vida en sociedad representa un distanciamiento de la anterior búsqueda por fundamentos absolutos e inamovibles, visto que “a juzgar por la historia del iusnaturalismo, la naturaleza humana ha sido interpretada en las formas más diversas, y la apelación a la naturaleza ha servido para justificar sistemas de valores incluso opuestos entre sí” (Bobbio, 1998, p.131). Esta admisión quizás sería celebrada por Bauman de no ser por el hecho de que las aspiraciones de universalidad y fundamentación en temas como los derechos humanos aún no se ven finalizadas, simplemente reformuladas.

En efecto, bajo estas teorías, los derechos humanos pueden postularse, no como dictados de una razón pura práctica, sino como resultado de prácticas discursivas en las que se ha llegado a un consenso en torno a ellos. Al respecto, Bobbio (1998) sostiene que la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948 corresponde a un hecho inédito en la historia:

Sólo después de la Declaración podemos tener la certeza histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes y podemos finalmente creer en la universalidad de los valores en el único sentido en que tal creencia es históricamente legítima, es decir, en el sentido en que universal significa un dato aceptado no objetivamente sino subjetivamente por el conjunto de los seres humanos. (p.133)

En este sentido, se busca abrir paso a la creencia en la capacidad conciliadora y constructiva de los individuos para acordar en aquellos principios básicos sin los cuales la convivencia pacífica no sería posible. Así, se afirma que el entendimiento intersubjetivo de

sujetos igualmente considerados nunca puede darse por concluido, puesto que constituye la forma de dilucidar la moralidad de los códigos que guían la vida juntos.

3.3. El postulado de universalidad como efecto del discurso moral frente a la postura de Bauman

Expuestos ya los principios del discurso moral con los que se pretenden formular una nueva acepción de universalidad, queda ahora por preguntarse: ¿En qué sentido se preserva la universalidad como discurso moral de las críticas de Bauman? ¿En qué sentido sigue siendo irreconciliable con ella? El propósito de esta sección es dar respuestas a estas preguntas a fin de sintetizar las críticas de la postura ética posmoderna con la alternativa aquí propuesta.

En primer lugar, la universalidad derivada del discurso moral ya no parte de un concepto universal del hombre, al menos no desde una visión iusnaturalista o esencialista frente a la cual Bauman era muy crítico, calificándola de mito moderno derivado de la supuesta propiedad universalmente compartida de un atributo como la racionalidad. Lo que sí sostiene, en cambio, es la afirmación de la capacidad de todo sujeto moral para el habla y el entendimiento, por medio de la cual se dirimen las cuestiones en torno a las normas, mandatos, códigos o leyes justas para la organización de una sociedad.

De lo anterior se deriva que la universalidad como discurso moral difiere de la anterior acepción típicamente moderna en el hecho de que no está formulada desde el paradigma de la filosofía de la conciencia, esto es, del ego solipsista o monológico, sino desde el giro pragmático de la filosofía contemporánea, puesto que es una teoría ética que se apoya

sobre el lenguaje, la comunicación y la capacidad de los hombres de comprometerse en un discurso para determinar pretensiones de validez.

Al mismo tiempo, este giro supone un traspaso de la razón práctica de la modernidad, en la que la moral se entendía como facultad de un determinado sujeto, a una racionalidad intersubjetiva, que para tener lugar exige una relación discursiva entre sujetos. Esta sería una forma de atender a la crítica de Bauman, quien considera fundamental entender la moral como intersubjetivamente constituida en atención a los otros, aunque la propuesta final difiera mucho de la de este autor.

En todo caso, esta acepción desde el discurso moral postula la existencia de una moral pública que no es resultado de un simple consenso o contrato, ni depende de la coacción de las autoridades heterónomas, como acusaba Bauman, sino que es posible por medio de un concepto más elevado: el entendimiento en torno a la validez intrínseca de ciertas normas o criterios de justicia que, siempre que se sometan a discusión, pueden ser admitidos por cualquier persona y cualquier cultura en función de su imprescindibilidad.

Esta propuesta, de la misma manera, podría responder a las demandas de Bauman por recuperar la autonomía individual. En efecto, si a la modernidad temprana se le acusaba la intromisión excesiva de autoridades externas que ansiaban regir la conducta moral, lo cual dejaba al individuo relegado a un segundo plano, dependiente de las máximas legisladas como convenientes, la universalidad entendida desde el discurso moral afirma la posibilidad de los sujetos de darse a sí mismos sus propios códigos, en la medida en que pueden participar de la formulación y cuestionamiento de los principios y valores que rigen la vida

social en condiciones de libertad e igualdad, sin coacción de por medio.

En este sentido, la formulación de los derechos humanos podría deslastrarse de las críticas que afirman que forman parte de los intentos de expansión de una determinada cosmovisión occidental en detrimento del pluralismo, para proponerse, en cambio, como producto del asentimiento de sus beneficiarios. La defensa diseñada por Bobbio en torno a la universalidad de los derechos humanos, tal y como fue expresada en la Declaración de 1948, se sostiene sobre la idea de que dicha universalidad ha sido producto del consenso en cuanto a los valores que se consideran fundamentales.

De hecho, podría incluso afirmarse que, a diferencia de los códigos éticos modernos que Bauman acusa como totalizantes y legitimadores de un proyecto que busca erradicar las diferencias, la universalidad de los derechos humanos se propone como condición imprescindible para que el pluralismo como valor pueda concretarse, en especial en lo que respecta a la libertad de pensamiento, de credo, de expresión, etc. Por tanto, más que una supresión de las diferencias son garantías de sus distintas manifestaciones, sin dejar de admitir aspiraciones comunes.

Por otro lado, esta acepción de universalidad se escapa del reproche de Bauman en torno a la excesiva abstracción y distanciamiento del mundo vivido que propugnaba la modernidad, dejando a la moral individual bastante comprometida frente a reglas o códigos éticos universales. La universalidad como consecuencia del discurso moral se aleja de la idea de un imperativo categórico intuido individualmente por un sujeto trascendental, independiente de las condiciones de su existencia. Plantea, por el contrario, una perspectiva en la que todos

los afectados son libres de aceptar o rechazar normas y mandatos éticos como universales.

En efecto, la ética discursiva soporta la idea de un proceso de construcción y reconstrucción de sentido en el que los sujetos morales son participantes activos y asumen una actitud performativa. No supone el establecimiento unilateral de leyes y normas por parte de una autoridad externa que detenta el poder de decidir qué es moral y qué no, esto es, la heteronomía que acusaba Bauman, sino que postula que el sujeto moral está involucrado activamente en la determinación de la validez de las reglas y códigos éticos como producto del consenso racional entre *todos* los involucrados.

Además, se asume que, dado que la ética discursiva es una ética formal, el contenido debe serle otorgado; este se forma en las experiencias previas, en la vida concreta y comunitaria, y tiene su fuente en las tradiciones y costumbres. Por ello, se afirma que esta ética no ignora el contexto, sino que lo toma como punto de partida para trascenderlo en aquello que se considera absolutamente importante para todos, y solamente en aquellos temas susceptibles de consenso, tales como los derechos básicos fundamentales que son indispensables para la vida y la libertad.

En tercer lugar, esta acepción de la universalidad tampoco supone negar la afirmación de Bauman de que en la práctica moral del individuo existen sentimientos, impulsos y pasiones intervinientes que escapan de la razón. A diferencia de la acepción de universalidad moderna en la que Bauman encontraba, con razón, un rechazo por parte de *les philosophes* de las pasiones y fuerzas irracionales, las teorías éticas discursivas en general parten del reconocimiento de los límites intrínsecos a una teoría cognitivista.

En efecto, la discusión racional para dar vida a las reglas y normas de una moral pública no garantiza que dicho discernimiento pueda extrapolarse al ámbito de las decisiones individuales, en el que los sentimientos y las pasiones sí tienen un papel significativo y “Las intuiciones *morales* cotidianas no precisan la ilustración del filósofo” (Habermas, 2000, p.122). Así, esta teoría entiende que la normatividad que deriva de la racionalidad comunicativa, según Habermas (1992), “conlleva solamente la débil fuerza de las motivaciones de la validez racional, que no alcanzan a garantizar por sí mismas la trasposición del discernimiento moral en las acciones concretas de los individuos” (De Zan, 2004, p.19). Igualmente, las cuestiones concernientes a la eticidad, tan particulares a una visión de mundo que no son susceptibles de generar consenso fuera de ese horizonte comunitario, también se dejan a un lado.

En otras palabras, se abstiene de intentar proveer de contenido lo que debiese ser el proyecto de vida que cada quien decide para sí o de pretender dirigir la voluntad individual hacia ciertos fines. Pero dado que todos debemos vivir juntos, resulta fundamental dilucidar criterios de justicia dentro del caleidoscopio de acepciones particulares y comunitarios de la vida buena, razón por la cual se plantea un puente para el paso de un nivel moral prefilosófico, en el que priman los valores y las fuerzas no necesariamente racionales de las que hablaba Bauman, a un nivel superior de reflexión, en el que se afirma la realidad igualmente moral de la vida en sociedad regulada bajo leyes establecidas por consenso.

Según lo anterior, las experiencias morales no son comunicables ni son islas o esferas cerradas en sí mismas sin posibilidad de abrirse a otras. Lo anterior implica asumir que, en la multiplicidad de lenguajes existentes, hay,

cuando menos, la posibilidad de traducir algunos términos comunes. Ello contrasta enormemente con la afirmación posmoderna en torno a la incomunicabilidad y la incapacidad de socializar impulsos morales. En cambio, el discurso defiende que, en el encuentro con el otro, las cuestiones morales adquieren otra significación; por tanto, la intersubjetividad es imprescindible en la formación de una conciencia moral, que ya no es tarea de un individuo autosuficiente.

Hasta ahora, se han expuesto los aspectos en los que la universalidad como discurso moral podría preservarse, al menos parcialmente, de las recriminaciones de Bauman. No obstante, con esto no se está queriendo decir que esta alternativa satisfaga por completo las demandas de Bauman; por el contrario, estas reflexiones reviven muchas diferencias quizás irreconciliables con respecto a la postura de nuestro autor.

La principal de estas diferencias es, por supuesto, aquella en torno a la racionalidad de la moral: para la ética discursiva, y en oposición a Bauman, es posible elevarse a un nivel reflexivo en el que las normas y postulados son puestos a prueba racional. Que esta racionalidad sea constitutivamente intersubjetiva, por cuanto exige relaciones de sentido con los otros involucrados, no minimiza el hecho de que defiende la capacidad cognitiva de acceder a la verdad que Bauman niega. En razón de la aseveración de esta naturaleza cognitiva, se hace posible para los autores de la ética discursiva formular el postulado de universalidad.

Por otra parte, aunque la universalidad como resultado del discurso moral no apunta a fundamentaciones últimas, no satisface por completo el antifundacionalismo de Bauman, en tanto afirma, cuando mínimo, un tipo de fundamentaciones morales que “no depen-

den de las razones pragmáticas del equilibrio del poder, sino de las razones internas de la posibilidad de un conocimiento moral de la formulación real de argumentos” (Habermas, 2000, p.77). Con ello se afirma la posibilidad de sostener los derechos humanos como prácticas discursivas resultadas de la capacidad para el entendimiento de los sujetos morales y la dilucidación de la validez de la rectitud de normas y mandatos, que no es otorgada artificialmente, sino que es una cualidad intrínseca.

De esta manera, lo que encontramos en la ética discursiva es una alternativa de reformular la universalidad que, como vimos, podría solventar algunas de las objeciones que Bauman dirigía a este principio en su acepción originaria. No obstante, la ética discursiva y la ética posmoderna serán todavía propuestas fundamentalmente incompatibles en la medida en que la primera, si bien plantea nuevas ideas, lo hace dentro de una búsqueda por recuperar el proyecto moderno.

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso hacer una revisión crítica a la universalidad de los derechos humanos desde la postura de Zygmunt Bauman. A través de ella, no solamente se han podido conocer algunos hitos del pensamiento de uno de los filósofos y sociólogos más relevantes del siglo XX y XXI, sino que también se ha analizado una de las problemáticas éticas de mayor vigencia bajo la guía de este autor. De allí se han podido extraer una serie de conclusiones que corresponden a las preguntas planteadas a los inicios de esta investigación.

En primer lugar, se comprobó que la universalidad de los derechos humanos se justifica sobre la base de ciertos principios morales a los cuales se pueden acceder mediante razones, siendo el más importante de ellos la

afirmación de la dignidad humana, que exige el respeto a toda persona como un fin en sí misma, hecho ineludible para la razón práctica que no admite ni restricciones ni condicionamientos. Estas ideas derivan de una determinada formulación de la ética que es deontológica, de primer orden, cuyas bases filosóficas tienen origen en el desarrollo del pensamiento moderno. Así, se ha afirmado la universalidad como un principio lógico-ontológico basado en la admisión de una igualdad esencial de todos los seres humanos.

Siendo esto así, una forma de argumentar en contra de la universalidad ha consistido en negar que se pueda circunscribir la moralidad al plano del razonamiento moral, esto es, que sea posible dilucidar por el camino racional una validez intrínseca a las normas y códigos a fin de postular su universalidad. Distintas posturas han asumido la tarea, desde diversas bases filosóficas, de oponerse a la universalidad: el escepticismo, el comunitarismo, el positivismo y, por supuesto, la posmodernidad.

En efecto, este es el camino que ha elegido Zygmunt Bauman al afirmar que la moralidad pertenece al reino de lo no racional, de los sentimientos y los impulsos, incapaz de ser retenida por las racionalizaciones de la modernidad, motivo por el cual se hace perentorio abandonar el esquema moderno de la ética basado en reglas y códigos universales, fundamentados racionalmente, en favor de la responsabilidad y la autonomía del individuo, aceptando así que cualquier código ético que se acepte como correcto no es sino provisional y artificial. La determinación de si Bauman está en lo correcto en su defensa a ultranza del hecho moral bruto escapa de las intenciones de esta investigación. Lo que sí se ha planteado como pregunta es si los derechos humanos podrían ser reformulados bajo esta visión éti-

ca, y la respuesta, según lo discutido en el tercer capítulo, ha sido negativa.

Para empezar, la universalidad no es un rasgo accidental atribuido a los derechos humanos, es parte de su constitución misma, de su razón de ser, la cual consiste en afirmar que ellos atañen a unos bienes de tal importancia para la humanidad que no pueden negársele a nadie en ninguna parte del mundo sin cometer un acto de inmoralidad. Formular derechos humanos negando su universalidad sería una contradicción, ya que precisamente el adjetivo “humanos”, aunque tautológico, quiere dar cuenta de una conquista histórica y filosófica en la que se ha promovido la dignidad humana como un principio inviolable, sin importar las circunstancias ni las distintas formas en las que se ha configurado el poder.

Por otra parte, la existencia de derechos humanos se defiende como posibilidad de plantear una ética mínima, esto es, exigencias mínimas en las que todos los seres humanos pueden convenir por el hecho de ser fundamentales para una existencia digna. Que esta sea una aspiración legítima será por mucho tiempo un tema de debate, en particular por parte de los defensores del derecho a las diferencias, quienes ven esto como una aspiración imposible e, incluso, totalitaria. No era objeto de esta investigación determinar esto. En cambio, sí fue posible afirmar, dentro del marco de nuestros objetivos, que plantear los derechos humanos dentro de una ética mínima implica poder ser capaces de aducir razones morales superiores y categóricas, que buscan trascender las condiciones empíricas en las que se desenvuelve la vida. De allí que la teoría de los derechos humanos sea intrínsecamente incompatible con el planteamiento de Bauman, quien concluye que toda reflexión de los hechos morales en favor de valores superiores de base racional es ilusoria.

Por el contrario, lo que se ha demostrado es que los defensores de la universalidad de los derechos humanos parten de una posición en la que consideran que la ética, esto es, la reflexión en torno a los hechos morales, no supone la negación del valor de esos hechos en su estado previo, es decir, como experiencia vivida y no reflexiva. Contrario a lo afirmado por Bauman, el quehacer ético es también un conocimiento moral en la medida en que busca desentrañar las justificaciones subyacentes a los valores y actitudes que componen el mundo de la vida, sin negarlos ni minimizarlos. Incluso argumentan que la posibilidad de reflexión sobre estos temas es cónsona con las afirmaciones de libertad y autonomía, por cuanto entienden que el individuo no es esclavo de sus convicciones primarias y puede modificarlas o reafirmarlas en su encuentro con los otros, en el que necesariamente se ve compelido a razonar sobre ellas.

Lo que ocurre es que hay distintas acepciones en torno a lo que es la ética, lo que es la moral y la relación entre ambas, diferencias que son de fondo, ya que las valoraciones dadas a ambos términos difieren mucho entre sí. El caso de Bauman es que, en su proyecto de repersonalizar la moral frente a la ética, su enfoque se circunscribe a lo que se denominó el partido moral de dos, esto es, la relación moral íntima entre el Yo-Otro, sin que ello pueda extenderse al mundo social, donde la ética se postula como necesaria porque los involucrados son muchos y los juicios de unos son confrontados racionalmente con los de otros. De modo que quien se encuentra abierto a aceptar la postura de Bauman tal y como es expuesta en *Ética posmoderna* se encontrará, al mismo tiempo, con dificultades tanto para fundamentar la moral en su dimensión social como para sostener la legitimidad de los derechos humanos.

Ocurre, además, que dentro de las formulaciones éticas derivadas de la modernidad, los derechos humanos presentan una condición muy especial que Bauman no toma en cuenta cuando hace sus críticas a la ética moderna. En efecto, el autor ha identificado el origen de la universalidad de la ética en la búsqueda de legitimación de dominación por parte de los legisladores sobre las masas, a las que se consideraban muy ignorantes como para dejarlas ejercer su libertad sin guía, legitimación que fue completada por el trabajo de los filósofos dedicados a fundamentarla. Pero los derechos humanos fueron formulados precisamente como frenos a la arbitrariedad; elevan al individuo en su condición de digno y pretenden blindarlo del abuso de poder. De esta manera, no presentan la misma relación con el poder como las reglas y leyes que Bauman denuncia.

De hecho, el mismo autor llega a afirmar que los derechos humanos han contribuido al proceso de desregulación y desplazamiento del Estado como autoridad moral central, pero, al mismo tiempo, considera que esto ha formado parte de uno de los mecanismos que han apresurado la modernidad líquida, en la que la esfera pública ha caído en detrimento frente al individualismo. No obstante, se ha contrastado su posición con autores que sostienen que sería injusto decir que los derechos humanos son banderas enarboladas por los individualistas de la modernidad líquida o los comunitaristas, puesto que, por el contrario, ellos buscan renovar el espacio público y fomentar la ciudadanía universal por medio de la revalorización de la potencialidad del discurso para llegar entenderse mutuamente.

De allí que, así como Bauman plantea una postura que se presenta como un tercer término entre el típico debate universalismo contra comunitarismo, también la ética discursiva se presenta como una alternativa tanto a

la postura posmoderna de este autor como a la universalidad como principio lógico-ontológico. En efecto, las posiciones de tres autores —Cortina, Habermas y Nino—, han permitido darnos cuenta de que existen caminos para aproximarse al principio de la universalidad desde un punto de vista distinto, esto es, como parte del discurso moral y como resultado de la consecución de consensos en torno a los contenidos morales de normas y mandatos bajo los cuales una sociedad ha decidido legislarse.

Esta alternativa, por supuesto, conserva formulaciones irreconciliables con la postura de Bauman, particularmente aquella relacionada con la afirmación de la cognoscibilidad de la moral, pero también se preserva de varias de las críticas que este autor le dirigía a la universalidad como principio lógico-ontológico: en primer lugar, no pretende fundamentarse en una determinada afirmación de la naturaleza humana o de su esencia, sino más bien en la capacidad de comunicarse y de razonar que, antes que deducirse como consecuencia lógica de unas premisas, se nos presenta ya como evidente en la praxis comunicativa diaria. Esta es la razón por la cual esta acepción de universalidad va a abandonar el paradigma de la filosofía de la conciencia, basada en la idea de un sujeto monológico, para apoyarse en las posibilidades dialógicas que el lenguaje y la comunicación nos ofrecen para llegar a la validez de enunciados con rango de verdad.

En razón de lo anterior, esta postura defiende la universalidad como resultado del entendimiento entre individuos, siempre y cuando estos se encuentren en las condiciones para practicar el discurso, de manera que no puede acusarse de coactiva o impositiva, puesto que uno de sus presupuestos fundamentales es la libertad de los agentes. Más aún, esta teoría ética discursiva logra atender

los problemas relacionados con la integridad de la autonomía individual con los que Bauman parecía tan preocupado, pero sin dejar de considerar la importancia que tiene la sociedad para el individuo como agente moral. El consenso y la intersubjetividad serán condiciones esenciales sin las cuales no podría determinarse la validez de las normas y a través de las cuales los individuos pueden concertar sus propias leyes.

Por otro lado, está el hecho de que la ética como discurso no busca establecer de una vez y por todas verdades últimas, sino que, por el contrario, la práctica discursiva tiene origen precisamente en aquellos momentos en los que existen disenso o consensos rotos. Pero así como se admite la capacidad para el disenso, se la admite para la cooperación. Recordemos que Bobbio aboga por la universalidad de los derechos humanos en tanto considera que no es parte de una fundamentación última, sino que deriva de un consenso en torno a valores fundamentales que se concretó verdaderamente a partir de 1948.

Además, la ética discursiva no busca tener algo que decir con respecto a lo que un individuo reconozca como valioso para su realización personal o lo que una comunidad valore en torno a fines o virtudes; tampoco busca reprimir impulsos o sentimientos morales, sino que se conforma con ordenarlos en aquello que resulta fundamental en el ámbito de las relaciones sociales. Igualmente, la universalidad considerada de esta manera no ignora el hecho de que el contexto juega un papel importante en la determinación de estos asuntos. Lo que sí admite es que hay ajustes recíprocos entre lo concreto y lo ideal, dado que la mera existencia de normas y reglas no garantiza su validez, así como la validez por sí sola no garantiza la aceptabilidad por parte de la sociedad. Se trata de un juego recíproco de

fuerzas con el que, desde la moral vivida, todos pueden admitir la validez de un postulado moral porque está cargado de cierta trascendencia. Eso es lo que se busca con los derechos humanos, y con ello se quiere justificar el hecho de que cada sociedad sigue su propio camino en el progreso y la concreción de estos derechos, sin que por ello se tenga que dejar de aspirar a su universalidad como horizonte moral.

En definitiva, la teoría de la ética discursiva se presenta como una alternativa más viable a la universalidad como principio lógico-ontológico, pero también se propone como una opción que de cierta forma supera algunas deficiencias de la posición ética de Bauman, puesto que, por ejemplo, sí toma en cuenta cómo se puede pasar del reino donde prevalecen las fuerzas individuales al de las cuestiones morales que son necesarias dirimir en la sociedad política. De la misma forma, incluso los detractores de la capacidad de solventar cuestiones morales por medio del discurso tienen que admitir, cuando menos, que cuando exponen su punto de vista, están participando, lo quieran o no, en la argumentación y que, al igual que los demás, lo están haciendo porque aspiran hacer ver a otros la validez de sus posiciones.

Esta investigación no se ha propuesto de ninguna manera ser una resolución definitiva al problema de la universalidad que consideramos tan vigente. Las críticas de Bauman se consideran muy valiosas en la medida en que apuestan por la defensa del individuo sin caer en el individualismo, con una crítica tanto a la intromisión exacerbada del Estado en las iniciales etapas de la modernidad como a la aparente falta de compromiso en torno a causas comunes que diagnostica en la modernidad líquida que vivimos actualmente. Pero, al mismo tiempo, se ha sometido a crítica su propio pensamiento para dejar en evidencia la

complejidad de la tematización de la universalidad de los códigos éticos y, entre ellos, de los derechos humanos, en la medida en que se plantean nuevas perspectivas que, sin dejar de admitir los defectos del proyecto ético de la modernidad, buscan reformar algunos de sus elementos esenciales.

No obstante, queda como tarea pendiente seguir sometiendo a crítica estas posturas en la medida en que los derechos humanos se convierten en un tema de mayor importancia, no solamente por su tratamiento en las relaciones internacionales y las interacciones entre entes de poder, sino por lo que podría significar para la integridad y dignidad del ser humano y las aspiraciones de cooperación de las sociedades. Finalmente, aspiramos que este trabajo de grado promueva futuras investigaciones sobre las perspectivas éticas de la posmodernidad, por un lado, y del discurso, por el otro, cuyas premisas apenas han sido asumidas aquí con la esperanza de que constituyan temas de preocupación académica, dado su gran potencial para responder a los problemas contemporáneos.

REFERENCIAS

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Recuperado de <https://books.google.co.ve/books?id=dgWrbn-C4eLYC&printsec=frontcover&dq=la+posmodernidad&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEw-ijt7-iSgLXpAhXlhXIEHerfCUAQ6AEINTA-C#v=onepage&q=la%20posmodernidad&f=false>
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Recuperado de <https://catedraepistemologia.files.wordpress.com/2009/05/modernidad-liquida.pdf>
- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Recuperado de <http://93.174.95.29/main/E212744E041040AE2639D2EFAC54C285>
- Bobbio, N. (1998). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Recuperado de https://kupdf.net/download/bobbio-norberto-el-problema-de-la-paz-y-las-vias-de-la-guerra-ed-altaya-1998_59ed07a008bbc-5123deb8990_pdf
- Cortina, A. (2000). *Ética mínima*. Recuperado de https://tallersurzaragoza.files.wordpress.com/2012/11/cortina_adela-etica_minima.pdf
- De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Recuperado de <http://www.cor-teidh.or.cr/tablas/23356.pdf>
- Fernández, E. (1984). *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Debate.

- Habermas, J. (2000). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península.
- Hegel, G. (1968). *Filosofía del derecho*. Recuperado de <http://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>
- Jacobsen, M. y Poder, P. (2008). *The Sociology of Zygmunt Bauman*. Recuperado de <https://libgen.is/book/index.php?m-d5=5015BC1DD1CA32A8AF1C472953D-3C3AE>
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Recuperado de https://pmrb.net/books/kantfund/fund metaf_costumbres_vD.pdf
- Laporta, F. J. (1987). *Sobre el concepto de derechos humanos*. Recuperado de http://rua.ua.es/dspace/bits-tream/10045/10897/1/Doxa4_01.pdf
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Recuperado de <http://jo-semramon.com.ar/wp-content/uploads/Lipovetsky-Gilles-El-Crepusculo-Del-Deber.pdf>
- Liotard, J. (1987). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Recuperado de <https://es.slideshare.net/ivanoide1/123965534-56403692lyotardlapost-modernidadexplicadaalosninos>
- Liotard, J. (2000). *La condición posmoderna*. Recuperado de <https://archive.org/details/LyotardLaCondicionPostmoderna/page/n5/mode/2up>
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Recuperado de <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/tras-la-virtud-macintyre.pdf>
- Nino, C.S. (1989). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Papacchini, A. (2003). *Filosofía y Derechos Humanos*. Recuperado de <https://books.google.co.ve/books?id=2u3rF1KKjhYC&pg=PP1&dq=etica%20y%20derechos%20humanos%20papacchini&pg=PA5#v=one-page&q&f=false>
- Rodríguez, A. (2001). *Ética general* (4a ed.). Navarra, España: EUNSA.
- Rodríguez, R. (2013). *Lecciones sobre derechos fundamentales*. Recuperado de https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/libro-lecciones_sobre_derechos_fundamentales/c2.html#nb
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Recuperado de <http://93.174.95.29/main/96FD-170005FAA10B21ED6F0BA64C99D>
- Taylor, C. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1994). *Crítica a la modernidad*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Vattimo, G. (1994). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Referencias hemerográficas

Ahlert, A. (2007). *Ética y Derechos Humanos: principios educativos para una socie-*

- dad democrática. *Polis. Revista Latinoamericana*, (16), 1-11. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/4663>
- Alvarado, V. (2006). Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la declaración universal de los Derechos Humanos. *Revista de Ciencias Jurídicas*, (110), 43-57. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/juridicas/article/view/14129>
- Bermejo, D. (2003). Pensar la pluralidad. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, (27), 81-114. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2240550.pdf>
- Cortina, A. (1993). Concepto de derechos humanos y problemas actuales. *Derecho y libertades: revista del instituto Bartolomé de Las Casas*, (1), 38-45. Recuperado de <https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/1427/DL-1993-I-1-ConceptoDerechosHumanos.pdf?sequence=4>
- De Castro, B. (1995). La universalidad de los derechos humanos: ¿Dogma o mito? *Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, II(5), 385-404. Recuperado de <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/1298>
- Douzinas, C. (2008). El fin(al) de los derechos humanos. *REVISTA IUS*, 2(22). Recuperado de <http://revistaius.com/index.php/ius/article/view/142>
- Laporta, F. (1987). Sobre el concepto de los derechos humanos. *Doxa*, (4), 23-46. doi: 10.14198/DOXA1987.4.01
- Luño, A. E. P. (1998). Sobre la universalidad de los derechos humanos. *Anuario de filosofía del derecho*, (15), 95-110. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142389.pdf>
- Melero, M. (2005). Postmodernidad, tradición y derechos humanos. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, (42), 1-10. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/melero42.pdf>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2016). *Derechos Humanos. Manual para Parlamentarios N° 26*. Recuperado de https://www.ohchr.org/Documents/Publications/HandbookParliamentarians_SP.pdf
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía*, (45), 113-139. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-0218201600200113&script=sci_arttext&lng=en
- Peces-Barba, G. (1994). La universalidad de los derechos humanos. *Doxa*, (15-16), 613-633. doi: <https://doi.org/10.14198/DOXA1994.15-16.30>
- Pérez Luño, A. E. (1998). Sobre la universalidad de los derechos humanos. *Anuario de filosofía del derecho*, (15), 95-110. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142389.pdf>
- Pérez Luño, A. E. (1983). La fundamentación de los derechos humanos. *Revista de estudios políticos*, (35), 7-72. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/26757.pdf>

Velasco, J. (1988). Aproximación al concepto de los derechos humanos. *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, (6), 615-632. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=819107>

Instrumentos internacionales

Organización de las Naciones Unidas (10 de diciembre de 1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. [Versión electrónica]. Recuperado de <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>



Dionisio acompañado de un Sátiro.
Museo Antikensammlung, Berlín. Recuperado de:
<https://www.theoi.com/Gallery/K12.3.html>

Ernesto Jesús
Borges Quintana

Un estudio hermenéutico sobre el poder de la palabra poética en la tragedia griega

“La palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían gastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos. Y el lenguaje puede todo esto porque no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto del mundo en el que vivimos”
Gadamer, 1977, p. 539.

“No lo sé. A mí me parece que son funestos, tanto el demasiado silencio como el vano griterío” Sófocles,
Antígona, v. 1253.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

DISERTACIÓN SOBRE EL POTENCIAL INTRÍNSECO DE LA PALABRA POÉTICA, DE ACUERDO CON LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

- 1.1 Relación entre lenguaje y mundo: lingüística de nuestra comprensión del mundo
- 1.2 Verdad de la palabra poética: disertación sobre el valor y el alcance de la metáfora
- 1.3 El papel de la poesía y el poeta trágico en la antigüedad clásica
- 1.4 Una definición de tragedia griega

CAPÍTULO II

DESARROLLO INTERPRETATIVO DE LAS TRAGEDIAS A LA LUZ DEL CONCEPTO DE COLISIÓN TRÁGICA

- 2.1 La ambigüedad y presencia del silencio en Agamenón de Esquilo
- 2.2 Antígona y lo deinón en el hombre
- 2.3 Ión. El silencio divino y el discurso humano

CAPÍTULO III

SOBRE EL ALCANCE ALETHEICO QUE PUEDE ALBERGAR LA POESÍA TRÁGICA

- 3.1 Una revisión crítica de “lo trágico”
- 3.2 Mito, mimesis y poiesis o el carácter hermenéutico de la tragedia griega
- 3.3 Lo que es capaz de presentar la poesía trágica: polisemia y silencio en la colisión trágica

CONCLUSIONES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS



La presente es una investigación, de corte hermenéutico, sobre el poder y el alcance *aletheico* de la palabra poética, a partir de un estudio de la tragedia ática. En esta dirección, desarrolla de manera crítica y comentada la propuesta de Hans-Georg Gadamer de un tipo de verdad reconocido en la palabra poética, para desde allí vincular sus implicaciones con la definición clásica de la tragedia griega y los conceptos de *mimesis* y *poiesis*. Seguidamente, propone una interpretación literario-hermenéutica de las piezas *Agamenón* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles, e *Ión* de Eurípides, tres obras que comparten un desenvolvimiento de “colisión trágica”, que será explorado bajo con la intención de hacer traslucir su *dicencia poética* y el tipo de valía y sabiduría que ofrecen en tanto literatura antigua —pero también en sus escenificaciones contemporáneas.

Mediante una reapropiación de nociones como *mimesis* y *poiesis*, ha sido posible realizar una revaloración conceptual y a la vez pragmática de la tragedia griega, en tanto un tipo de arte o habilidad estética capaz de ofrecer un espacio privilegiado y plural para el *re-conocimiento* y la comprensión polisémica de emociones y situaciones diversas tales como el silencio, lo *deinón* y el ejercicio de la libre palabra transgresora cristalizada en la expresión griega de la *parresía*. En concordancia con una aproximación literaria y hermenéutica dirigida por la dinámica de “pregunta-respuesta” —en cuanto exigencia del círculo hermenéutico—, estas páginas pretenden mostrar la valía de una dimensión *presentativa* en los dramas mencionados, ligada a un tipo de verdad y a un “espacio de comprensión” que la tragedia establece en su experiencia de alteridad ficcional.

INTRODUCCIÓN

“Volver a dar valor al mito; volver a valorizarlo en el sentido de dar un valor de realidad efectiva a aquello que para muchos sólo era fábula e invención, significa también volver a dar valor a una razón de ser del arte”¹.

La tragedia ática ha sido abordada desde campos de estudio tan diversos como la crítica literaria, la historia e incluso la filosofía. Los dramas que se conservan de los poetas Esquilo, Sófocles y Eurípides, han sido históricamente para la cultura occidental una muy rica fuente de reflexión y estudio. Ya en el siglo V a. C., eminentes filósofos como Platón y Aristóteles escribieron, a veces desde una perspectiva analítica y, otras, de manera cuestionadora, acerca de las obras y los poetas trágicos. De hecho, en *República*, Platón descalificó la poesía trágica por considerarla nociva para la educación de acuerdo con sus nociones de *verdad* y *bien*. Por su parte, Aristóteles, en su *Poética* expone en detalle los elementos formales que distinguen y caracterizan a la tragedia ática en su contexto.

Según el filólogo clásico Werner Jaeger (1984), la tragedia es “la más alta manifestación de una humanidad para la cual la religión, el arte y la filosofía forman una unidad inseparable” (p.11). En contraposición a los diversos modos de expresión contemporáneos, el arte y la poesía en el mundo clásico siempre gozaron de un papel íntimamente asociado a la comunidad, a los ritos religiosos propios de la misma, y a las problemáticas filosóficas vivas de su vida. La poesía trágica así como el papel del poeta se encontraban respaldados por una tradición y una sociedad que los avaló como forjadores de una cultura propia;

una ecuación integral que hoy se define con el nombre de *paideia*. Por todo ello, la posición social y la “autoridad” del poeta (más allá de su producción artística) eran significativamente influyentes para la gente, por lo que es posible suponer que, por un lado, el escritor o intelectual antiguo y el espacio destinado a la representación teatral pueden asociarse con un rol conservador de las tradiciones culturales y míticas de la comunidad, pero al mismo tiempo, deben o pueden reconocerse como privilegiados para el establecimiento de miradas críticas a la tradición misma, en su transfiguración a través del espacio ficcional que la obra presenta.

Es de principal importancia entender que parte del valor del poeta en las sociedades antiguas residió en la extendida tradición oral, en un momento en el que el lenguaje escrito era prerrogativa de una minoría, de modo que la poesía (no trágica) y la métrica se convirtieron en el mejor mecanismo para la preservación de los valores y saberes tradicionales, hasta concretarse en un “sistema de tecnología verbal, [en el que] la repetición adquiere una importancia decisiva (...) [y] sobre todo, que se repetía siempre del mismo modo, con las mínimas variaciones posibles” (Zahonero, 2017, p.27).

Así, el arte en el mundo clásico, incluyendo la tragedia, se encontraba en una constante relación y diálogo con la tradición mítica y cultural de la que emanaba. Pero tal como considera el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1957), “el mito está expuesto constantemente a la crítica y a la transformación. La religión griega no es la religión de la doctrina correcta” (p.17). Entonces, si bien hubo en la representación trágica una *paideia* relacionada con un contenido mítico, heredado y común, también hubo en su escenificación una libertad interpretativa que se fue desarrollando en el curso

1 Dorfler, G. (1967). *Estética del mito: Mito y metáfora en Vico y en la estética contemporánea*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.

de los montajes de los diferentes poetas, y que precisamente da cuenta de la genialidad y el aporte de estos a su comunidad.

Estas consideraciones preliminares encubren un desarrollo sistemático y prolífico que diferentes disciplinas académicas y autores han elaborado en torno al mito, la tragedia ática y su significación para la sociedad ateniense y helénica. Es todo un aparato crítico que servirá de fuente más ampliamente en las páginas que siguen, aunque desde ya se puede resaltar la significativa contribución que han hecho al tema estudiosos como Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant en su obra *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (2002a), la cual será abordada en adelante, del mismo modo que se hará con la relación entre tragedia, mito y tradición.

En la poesía clásica y sobre todo en la tragedia griega hubo una actividad poética que asoció y presentó, de manera íntima, problemáticas filosóficas tales como la relación entre lo divino y lo mortal, la dimensión ética del hombre vuelta problema y pregunta, o el anhelo de autosuficiencia humana frente a un mundo contingente. La relación entre tragedia y filosofía tuvo una importante vinculación que, por ejemplo, la filósofa Martha Nussbaum (1995) destaca en los siguientes términos:

Por una parte, encontramos en las tragedias retratos cautivadores del vehemente deseo humano de autosuficiencia (...). En segundo lugar la búsqueda filosófica de una vida buena autosuficiente emprendida por Platón viene motivada por un agudo sentido de los problemas aludidos (Nussbaum, 1995, p.48).

La investigación que aquí se desarrollará se propone repensar la poesía trágica en un intento por valorar esta forma particular de arte, del mismo modo que el potencial de su

palabra poética, para aprehender un tipo de saber poético desligado de la comprobación silogística y conceptual. De acuerdo con Gadamer (1971), del mismo modo que “los colores salen a la luz en la obra pictórica, igual que la piedra es sustentadora en la obra arquitectónica, así es en la obra poética la palabra más dicente que en cualquier otro caso. Esta es la tesis” (p.16). En esta dirección, lo que se plantea en las siguientes líneas es estudiar la poesía trágica a la luz de un enfoque filosófico hermenéutico que preste especial atención al aspecto lingüístico y estético en las obras seleccionadas. Ello en contraposición a otros enfoques eminentemente éticos (no por ello menos fundamentales), como por ejemplo el que se encuentra en *La fragilidad del bien* (1955), un libro de la misma Martha Nussbaum.

A partir de una valoración sobre el alcance cognitivo y filosófico de la práctica poética — es decir, el valor que contiene esta voz —, se intentará presentar una reinterpretación de la poesía trágica. El objetivo general es ofrecer algunas consideraciones sobre una pregunta crucial: ¿qué espacios de comprensión filosófica es capaz de ofrecer la poesía trágica, partiendo de la propuesta gadameriana de un tipo de verdad reconocida en la palabra poética?

A tal fin, en el primer capítulo se ofrece una revisión sobre la vinculación entre el lenguaje y nuestra forma de comprender el mundo, para luego dirigir la reflexión hacia el alcance cognitivo, la “verdad” o dimensión *aletheica* de la “palabra poética”, y la relación entre la “palabra y su silencio”; todo ello sobre la base de los estudios de autores como Hans-Georg Gadamer y Max Colodro, respectivamente. Se apunta a ir en conformidad con la defensa filosófica del potencial de la palabra poética y la experiencia estética, frente a críticas o conceptualizaciones que las enclaustran en

clasificaciones reduccionistas que entienden la poesía y el arte como fórmulas meramente de *imitación (mimesis)* de la realidad, de la acción o emoción humanas. Se trata de simulacros que no tienen nada que ver con el “mundo real”, o que se sustentan ante todo en lo “falso”. Nos referimos principalmente a interpretaciones platónicas variadas del arte, un tema que será abordado para entregar, a su vez, una revisión de los términos *mimesis* y *poiesis* en la representación trágica. Finalmente, se pretende repensar la validez y utilidad de una primera conceptualización de la tragedia griega de la mano de Aristóteles en su *Poética* sobre la base de lo escrito por diferentes comentaristas de la obra.

En el segundo capítulo y en un espíritu hermenéutico, se examinarán las tres obras seleccionadas: *Agamenón* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles e *Ión* de Eurípides. Valga advertir que la idea no es, de ningún modo, desarrollar en clave teórica la “conceptualización filosófica” que se intuye en las obras, sino más bien hacer traslucir en el despliegue interpretativo el *decir poético* que aguarda en el seno de la configuración artística de cada pieza. Esto es, lo que en términos gadamerianos se llamaría una conversación hermenéutica con el texto, del que se espera aprehender su *decir* propio y singular. De este modo, nos centraremos en la condición de *colisión trágica* que comparten los tres dramas, y en la presencia polisémica de las figuras del *silencio*, lo *deinón* y el libre derecho a la palabra que se expresa en el término *parresía*.

El tercer capítulo pretende reevaluar los aportes obtenidos en los apartados precedentes, a fin de ponderar e identificar, de manera dialógica, la dimensión *aletheica* que pueden presentar las tragedias en examen. Este objetivo supone el desarrollo de un análisis crítico de los enfoques filosóficos que, luego del de-

tallado estudio de las tragedias griegas, cuestionamos. Esta sección también implica, de forma subsecuente, una disertación sobre la dimensión hermenéutica de la tragedia ática para reactualizar la evaluación de los términos de *mimesis* y *poiesis*, así como repensar nuestra pregunta sobre los “espacios de comprensión” que puede ofrecer el drama antiguo. Son ideas que desembocarán en una reflexión sobre el énfasis en la capacidad *presentativa* que tiene lugar en la *representación* teatral (y en la literatura), conforme a un tipo de saber vinculado a nuestra forma de comprensión del mundo, que es eminentemente lingüística. Este apartado pretende ofrecer además una reflexión dinámica que cumpla con la dialéctica hermenéutica de “pregunta y respuesta”, que explicita la serie de prejuicios cuestionables en lo relativo a la aproximación a los dramas trágicos y la problemática que plantean.

Por su naturaleza, esta investigación es de carácter documental y por consiguiente será indispensable el uso de material impreso y digital. Utilizaremos fuentes como textos filosóficos y artículos académicos de revistas indexadas, que giran en torno a tópicos de estética, hermenéutica y, más concretamente, relacionados con las obras trágicas griegas, escogidos todos ya sea por su abordaje filosófico o crítico-literario, entre otros.

Nuestro uso de las obras trágicas, fuentes primarias de la presente investigación, se servirá de las traducciones y notas que ofrece la Editorial Gredos S. A. de la mano de reconocidos autores como Carlos García Gual y Luis Alberto de Cuenca y Prado. Igualmente se tendrá en cuenta la traducción de Juan Manuel Libano (Editorial Cátedra), aunque de manera secundaria y sobre todo para las obras de Eurípides.

En cuanto a los antecedentes vinculados con los intereses planteados en este trabajo, muchos de ellos ofrecen una revisión y una re-actualización de conceptos como *mimesis*, así como reaproximaciones a los dramas trágicos de acuerdo con enfoques filosóficos y académicos muy distintos entre sí. Uno de ellos se compendia en los dos volúmenes de Vidal-Naquet y Vernant (2002a), *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, obra antes mencionada, que aborda la tragedia griega desde un marco interpretativo estructuralista, por lo que se propone un estudio de las obras trágicas en su íntima relación hermenéutica con los mitos de los que parten, y el contexto al que se dirigen como piezas vinculadas a un público de ciudadanos con problemáticas e intereses propios de su situación histórica.

Más que ser una investigación meramente sociológica o histórica, la intención, de acuerdo con Vidal-Naquet (2002a), es la de estudiar la poesía trágica desde esta pluralidad de dimensiones, “como realidad social, con la institución de los concursos trágicos; como creación estética, con el advenimiento de un nuevo género literario; como mutación psicológica, con el surgimiento de una conciencia y de un hombre trágico” (p.13). En tal sentido su investigación plantea interesantes reflexiones sobre la significativa relevancia cultural de la tragedia, como espacio de invención literaria y de ruptura respecto de la tradición. Estas consideraciones serán tomadas en cuenta hacia el final de estas páginas, a la luz de las premisas que hasta ese momento habrán de ser desarrolladas.

Otro antecedente de esta indagación se encuentra en la tesis doctoral de Mariana Melo (2013), *Mimesis trágica, entre el lenguaje y lo político: claves para combatir la fragilidad de la acción*. Esta investigación, como su nombre lo indica, se dirige hacia una reevaluación del

concepto aristotélico y platónico de *mimesis*, para aproximarse a través del mismo, a una problemática más dirigida a los aspectos políticos y éticos del término. Es como una puesta en escena en relación con la incidencia política, social y educativa del teatro ateniense en su contexto. Para ello, la autora se sirve de los escritos de filósofos como Hannah Arendt y Paul Ricoeur, con el fin de vincular y aclarar esa dimensión ético-política que atisba en el concepto aristotélico de la *mimesis* trágica, y que le lleva a desarrollar una relación triádica entre *mimesis*, *praxis* y *logos*.

Si bien ese trabajo comparte nuestro interés por una reflexión sobre el concepto aristotélico y platónico de *mimesis*, su desarrollo apunta hacia dimensiones más éticas y políticas, mientras que el nuestro se dirige hacia interrogantes de índole estética, literaria y relativas a la filosofía del lenguaje, emparentadas con la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, y los argumentos de diferentes autores que abordan estas problemáticas en el examen de la actividad poética.

Así mismo, el libro de la doctora Virginia Aspe (2005), *Perennidad y apertura de Aristóteles: reflexiones poéticas y de incidencia mexicana*, es otra investigación que gira en torno a una relectura y reinterpretación de la *Poética* del estagirita, en este caso para distinguir su actualidad, pero también sus aporías y vacíos. Esta autora se sirve metodológicamente de una revisión de la *Poética* por medio de autores como Tomás de Aquino y, a partir de allí ofrece una revisión sobre conceptos canónicos como *éthos*, *lógos*, *kátharsis*, *mimesis* y “*lo Maravilloso*” (*to thaumastón*). Igualmente revisa tales nociones relacionadas con el teatro ático, y su circunstancia en el panorama estético-artístico del México actual.

Las reflexiones que la investigadora Virginia Aspe dedica a lo que denomina como el problema del *razonamiento poético en Aristóteles*, encuentra invalorable puntos de coincidencia con nuestra pretensión de estudiar el alcance *aletheico* de la palabra poética, en la medida en que aprecia la relación entre la alegoría y el silogismo en el pensamiento poético, de acuerdo con un tipo de verdad o saber propio de las artes. En un orden paralelo, nos preguntamos por el alcance *aletheico* que puede contener la palabra poética y, concretamente, qué espacios de comprensión interpretativa ofrecen las obras trágicas que serán abordadas.

Igualmente, el libro del filósofo español Luis Zahonero (2017), *El lugar de los poetas: un ensayo sobre estética y política*, resulta fundamental. El texto parte de la idea de que *el lugar de los poetas* es “el lugar en donde se ponen nombres a las cosas, se conciben formas para la materia y se crean reglas para el mundo” (Zahonero, 2017, p.12), tesis cardinal que el autor considera que constituye una de las problemáticas estéticas (y de incidencia política) contemporáneas. De este modo, en su estudio emprende una revisión crítica del desarrollo histórico de la estética filosófica, y se detiene detalladamente en algunos momentos de las obras de los filósofos Kant y Nietzsche, autores que considera esenciales para dilucidar el tema sobre *el lugar de los poetas*.

La relevancia de su propuesta en relación con nuestra tesis investigativa reside en su tratamiento del concepto platónico y aristotélico de la *mímesis*, que contrapone directamente a la concepción romántica de *poiesis* o expresión. Mientras que la primera se refiere —para este autor— a una “mímesis gregaria” e imitativa de lo dado por una cultura (sobre todo en las diversas producciones poéticas de la

Grecia antigua, donde también incluye al teatro griego), la *poiesis* aludiría a una dimensión creativa y libre en el arte, desligada de cualquier modelo o regla precedente.

A su vez, otro de los problemas fundamentales que Luis Zahonero aborda —y que tiene una incidencia considerable en nuestra aproximación hermenéutica a las tragedias— consiste en la propia concepción del *lugar de los poetas*, y lo que denomina como la “performatividad del lenguaje”, es decir, “la capacidad que tiene el lenguaje para conformar la propia realidad (el poder que tienen las palabras para dar forma al mundo y organizarlo)” (Zahonero, 2017, p.386). Aunque en su desarrollo se encuentran considerables diferencias con las tesis que manejaremos —de acuerdo con otros autores que se tendrán en cuenta— también hallamos diversos puntos de coincidencia que creemos paralelos, y serán sopesados en su momento.

Sobre la base de estos antecedentes, y la interrogación general que atraviesa nuestra indagación, hay que aclarar que este trabajo pretende promover la investigación interdisciplinaria propia de la licenciatura en Estudios Liberales, así como ahondar en la pesquisa contemporánea referente a la interrelación entre las formas del *discurso* y *comprensión filosófica* del mundo, y las formas del discurso poético y literario, que también posibilitan una comprensión diversa, vinculante y valiosa de la realidad.

Uno de los aspectos que nos han impulsado en la definición de este trabajo de investigación es nuestro interés personal por la interrelación entre los terrenos de la literatura y la filosofía. La tragedia clásica problematiza los temas éticos y se dirige a nuestra sensibilidad y capacidad de percepción estética. Esta interrelación que apela a nuestra configuración

humana es la preocupación inicial y vital que impulsa a realizar este estudio en profundidad.

A través de sus obras, los antiguos poetas trágicos nos proporcionan argumentos que contienen una visión característica del mundo y de la condición del hombre que es preciso comprender en variados planos, justamente porque se sirven de recursos y medios poéticos diferentes y complementarios a los medios racionales y argumentativos —sin eliminar estos—, para representar y expresar problemáticas eminentemente humanas. No por su antigüedad debemos catalogar algunas manifestaciones artísticas o visiones del mundo como arcaicas u obsoletas. De hecho, consideramos que su particularidad histórica nos permite encontrar nuevos puntos de vista para discernir sobre la propia condición individual en el contexto de nuestra cultura occidental, o en torno a las implicaciones sociales y éticas provenientes de la configuración característica de esa herencia cultural.

CAPÍTULO I

DISERTACIÓN SOBRE EL POTENCIAL INTRÍNSECO DE LA PALABRA POÉTICA, DE ACUERDO CON LA PROPUESTA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

1.1 Relación entre lenguaje y mundo: la lingüisticidad de nuestra comprensión del mundo

La hermenéutica filosófica inaugurada y desarrollada por los filósofos Martin Heidegger (1889-1976) y Hans-Georg Gadamer (1900-2002), parte de una reflexión particular sobre la tarea de la comprensión humana. La misma va más allá de la actividad interpretativa de textos, que fue en lo que consistió inicialmente la hermenéutica clásica, y la comprensión

pasa a constituirse en el elemento esencial de la propia realidad existencial del hombre. Así, antes de pasar a reflexionar sobre la poesía, y concretamente sobre la poesía trágica, es necesario pensar primero en nuestra relación con el lenguaje, y en lo que en palabras de Gadamer sería nuestra “comprensión lingüística del mundo”.

La reflexión filosófica occidental se ha fundado, en buena medida, en conformidad con la distinción entre el lenguaje y el pensamiento. De manera casi natural, se ha considerado que nuestro lenguaje funge como instrumento que se adecua *a posteriori* a nuestros pensamientos, lo que supone que el lenguaje tiene un papel secundario e instrumental. Muy por el contrario, de acuerdo con los presupuestos de la hermenéutica gadameriana, nuestro ejercicio de comprensión de conceptos —y del mundo— es siempre una actuación lingüística, es decir, que se realiza *en* nuestro acceso al lenguaje. La comprensión ocurre *en* el lenguaje, y *no por medio* de él².

La actividad comprensiva es una que se gesta en el horizonte de nuestra capacidad lingüística, y nos permite relacionarnos de forma íntima y vital con el mundo y el entorno más inmediato. Como bien expresa Jean Grondin (2003): “...yo entiendo únicamente cuando soy capaz de comprender la constelación de sentido en la que se inscribe lo que ha de interpretarse” (p.193). Esto implica que nuestra actividad de comprensión supone de antemano que el objeto comprendido también se

2 Aquí, Gadamer sigue la famosa alocución heideggeriana que afirma: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (Heidegger, 1947, p.1). Esto supone que el lenguaje no puede ser una “herramienta” para el uso del hombre, sino que su relación con él es la de un “todo” que le comprende y abarca, como la relación de un ser humano con su hogar.

encuentra determinado lingüísticamente, o accede a tal lingüisticidad.

De este modo, el ejercicio de comprensión es para Gadamer una actividad de interrelación y diálogo con aquello *otro* que busca ser comprendido: el texto, el cual es texto en la medida en que el intérprete se dispone a “escuchar” aquello que aquel tiene que *decir* desde sí mismo. En palabras de Gadamer (1977), el “texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete” (p.466). Y así, la comprensión es siempre una actividad de vinculación, encuentro y relación.

Ahora bien, la actividad de comprensión que debemos realizar no se limita al texto como escrito, sino que atraviesa en su totalidad nuestra constitución existencial como seres-en-el-mundo. De la misma manera, la relación que tiene lugar entre el sujeto y su mundo/entorno, es ya una relación interpretativa en constante desarrollo. El filósofo alemán —quien sigue tanto a Heidegger como a Humboldt— considera que esta relación, más que ser una “visión de mundo” (*weltanschauung*), es una relación de carácter lingüístico y, por tanto, resulta más certera la expresión “acepción de mundo”:

Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. (...) Con esto Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y con un determinado comportamiento hacia él (Gadamer, 1977, p.531).

Para Gadamer, la relación entre mundo y lenguaje es inversamente recíproca: hay mundo para el hombre porque este es interpelado lingüísticamente. Las cosas son inteligibles en su nombramiento, es decir, mediante su articulación lingüística, y de ese modo el hombre forja progresivamente una posición, un comportamiento y una comprensión de su mundo circundante (determinado históricamente). Aquí surge una distinción importante entre *entorno* y *mundo*. El primero se caracteriza porque en él todo ser vivo, incluso el hombre, mantiene una relación inmediata y de dependencia existencial. Mientras que el *mundo* implica una relación de distanciamiento, de relativa independencia y libertad con él. Es la capacidad lingüística del hombre la que le permite sobrepasar su *entorno* inmediato y elevarse hacia el *mundo*, uno lleno de relaciones diversas y plurales de sentido. “Esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas” (Gadamer, 1977, p.532). Y es esta capacidad de libre designación de las cosas la que permite configurar una relación de familiaridad y cercanía con el mundo.

Para Gadamer (1977), “el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo” (p.531). En un hilo semejante al inaugurado por la lingüística clásica de Ferdinand de Saussure (1853-1913), toda palabra (expresión fónica) surge para la representación de un ente, y en esta representación se cimienta una relación que se pretende unívoca entre la *palabra* y su *significación*. En el uso cotidiano y rutinario del lenguaje se presupone una relación unívoca y estrecha entre significante (palabra) y significado, lo que en Gadamer da cuenta de la determinación histórica de la diversidad de “acepciones de mundo”, y su relación con el *mundo uno* al que se refieren. Es decir que, en la pluralidad de las

lenguas, estas siempre aluden al mundo desde la diversidad de una experiencia.

De modo que surgen dos cuestiones: una acerca de la capacidad que tiene el lenguaje para representar el mundo al que se refiere, y otra que implica la existencia de una dimensión del mundo en-sí, inaprensible a la verbalización. Sí se mantiene que el entendimiento tiene lugar *en* el lenguaje, y este puede considerarse como una jaula que limita nuestra posibilidad de intelección de la realidad³.

En respuesta a este planteamiento, Gadamer promueve la posibilidad de ampliar nuestras acepciones de mundo, las cuales no son cerradas ni excluyentes unas de otras. “La perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una ‘acepción’ del mundo” (Gadamer, 1977, p.536). La pluralidad de las lenguas no conlleva necesariamente la concepción de un mundo en-sí más allá de la verbalización, sino que afirma la pluralidad de las relaciones de sentido y, por tanto, las aproximaciones posibles al mundo. En palabras de Jean Grondin (2003), la universalidad de la lingüística — que no es lo mismo que la universalidad del lenguaje— consiste en la “posibilidad siempre abierta, pero no siempre realizada, de nuestra acción del comprender” (p.196). De modo que, entre los horizontes de cualquier acepción de mundo, existe una brecha potencial-

mente ampliable en relación con lo que “podría ser dicho” o articulado lingüísticamente.

No es que no existan límites, sino que estos mismos límites expresivos no implican una imposibilidad sobre aquello *otro*, fuera del lenguaje, que podría llegar a ser articulado en una comprensión más abarcante. De cierta manera, tales límites se encuentran abiertos hacia una mayor comprensión, lo que implica un potencial de autotranscendencia del propio lenguaje.

A través de la misma comprensión lingüística es posible llegar hasta los límites de lo no articulado, de lo inexpressado y “diferente” del lenguaje, de modo que con Gadamer (1977) diremos que “el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia” (p.197). Y como bien repara Jean Grondin (2003), en la relación entre lo comprendido y aquello *otro* intuible e inasible a nuestra verbalización, nos “faltan palabras, porque las estamos buscando trágicamente. Lo que se sustrae del lenguaje, clama dolorosamente reclamando lingüística, anhelando co-realización” (p.197). De manera que esta es la única manera en la que puede aceptarse, y comprenderse, la universalidad de la lingüística tal como Gadamer la asume. Siendo universal lo que *podría participar de una posible decibilidad* en la comprensión humana (Grondin, 2003, p.197), supone, por tanto, una fricción constante entre lo articulado, sus límites y lo potencialmente articulable.

3 Como sí sucede, por ejemplo, en la reflexión sobre el lenguaje que hace Friedrich Nietzsche, quien en su obra *Verdad y mentira en un sentido extramoral* (1872), escribe: “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de toda realidad? (...) ¡Qué parcialidad cuando elegimos una u otra propiedad para designar una cosa! Si comparamos entre sí los diferentes idiomas obtendremos la evidencia de que las palabras no alcanzan nunca a la verdad ni la expresión adecuada, pues, de lo contrario, no existirían tantos idiomas. La ‘la cosa en sí’ (...) resulta totalmente inaccesible” (p.229).

Estas mismas distancias existentes entre las diversas “acepciones de mundo”, dan cuenta de una polisemia y una diversidad intrínsecas de relaciones de sentido, en referencia a este. No existe tal cosa como un lenguaje más adecuado que otro en su comprensión del mundo; valga recordar aquí que no es válido concebir el lenguaje como un *objeto*, como un instru-

mento para llegar a la “verdad”, sino como un “todo” inabarcable al que el hombre accede. El lenguaje es ya un acceso a la comprensión del mundo, y la pluralidad de las lenguas se relaciona íntimamente con la pluralidad, casi inabarcable, de las experiencias posibles del mundo. Gadamer lo explicita así:

La relación fundamental del lenguaje y el mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo (Gadamer, 1977, p.539).

De esta manera, a cualquier comprensión le antecede un horizonte pre-comprensivo de mundo que es en cierta manera lingüístico. En el caso de una comprensión natural e inmediata del mundo —evidente en nuestro “lenguaje vivo” y cotidiano—, esta se evidencia en la propia estructura del lenguaje articulado. Gadamer usa el ejemplo de la compatibilidad entre ciertas “apariencias reales” y la comprensión científica de tales apariencias, como la percepción de que el Sol se pone en el horizonte y en esa medida gira en torno a nosotros, y la concepción científica que asegura que es la Tierra la que gira en torno al Sol y la relación no es inversa.

La “elevación” que se da en la articulación lingüística de la realidad —y que posibilita que el hombre “tenga mundo” más allá del mero entorno— consiste en que el lenguaje hace presente la realidad desde su lejanía. En él se da una dinámica recíproca de presencia y ausencia. En su conferencia *De camino al habla* (1987), Heidegger afirma:

El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado. Para depositarlo en el ám-

bito de lo que está presente e incorporarlo en ello (...). La invocación invoca en sí y, por ello, llama hacia aquí, hacia la presencia y llama hacia allá, en la ausencia (Heidegger, 1987, p.19).

A juicio de Heidegger, lo que se hace presente en el habla, y sobre todo en el “decir” poético, se hace presente de una forma ausente. El habla hace próximas las cosas en su nombramiento, pero desde su ausencia. Tanto para Heidegger como para Gadamer los *entes* acceden a la *presencia* en el lenguaje, y no se objetualizan *por medio* de él. Explica Gadamer (1977) que “sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás” (p.534).

Nuestra capacidad de nombramiento supone una distancia relativa del mundo, pero a su vez una cercanía que se hace presente en el mismo acto de nombrar. Así, en la experiencia natural del mundo —nuestro “lenguaje vivo”— el lenguaje devela el *ser-ahí* de lo nombrado, de modo que también él es *da-sein*. En la lingüisticidad de nuestra comprensión y en el acceso que tengamos a una lengua dada, hay un particular acercamiento hacia las cosas mismas en su ausencia o lejanía. Para estos filósofos, el lenguaje se determina con relación al *ser*, el *ahí* universal del mundo, de modo que este contiene un gran potencial *aletheico*⁴, es decir, de *develación*. En su ensayo “Sobre la verdad de la palabra” (1971), Gadamer consideró que “en el lenguaje que habla-

4 La *aletheia* puede ser entendida, someramente, como el develamiento de la verdad. Jean Beaufret (1984), la define concretamente como lo “Abierto sin ocultamiento, plenamente abierto. De ello nada se oculta, nada se vuelve *ádelon*, dice Aristóteles, nada se vuelve ‘inaparente’. La cosa se presenta de modo tal que de ella nada es inaparente” (p.44), y encuentra su correlato en expresiones lingüísticas como el verbo *decir*.

mos unos con otros, el ‘ser’ es[tá] ahí. Y todo ello no a partir de una decisión existencial, que uno también podría dejar de tomar, sino porque ser-ahí es resolución, estar abierto al ‘ahí’” (p.10).

Así, el lenguaje se percibe como aquello que trae al mundo a su presencia y cercanía; no es únicamente un “medio” para la expresión personal y subjetiva del hombre, pues lo enlaza íntimamente con su derredor y posibilita su apertura hacia el afuera que es el mundo. Pero, así como el lenguaje contiene un potencial de develación de significados y sentidos diversos, también resguarda en sí la posibilidad de ocultamiento y olvido. Es por esto que en la terminología de Heidegger hay una distinción más tajante entre un *habla inauténtica* y una *auténtica*, en la que varía el poder *dicente* del enunciado, y con él su potencial de develación.

Mientras que la primera forma del lenguaje, el *habla inauténtica*, se corresponde con una articulación más cotidiana y pragmática, como instrumento de información, el *habla auténtica* se vincula al cuidado expresivo que reside en la disertación filosófica y, en mayor grado, en la *palabra poética*. *Hablar* no es necesariamente *decir*; y la palabra auténtica es *dicente* por excelencia, en tal sentido es develadora y conservadora de una serie de significaciones y sentidos, que se tornan presentes en su expresión lingüística.

1.2 Verdad de la palabra poética: disertación sobre el valor y el alcance de la metáfora

La palabra poética en su expresividad y libre juego lingüístico se sirve de una serie de elementos que le confieren una profundidad semántica, al igual que una dignidad como *ser*

dicente, por sí mismo, y logra que su autonomía y validez no dependan de su referencialidad sobre algo externo a ella misma. De modo que para autores como Gadamer y Heidegger —entre otros que se considerarán luego—, el lenguaje en su cuidado poético y literario resuena como uno más *auténtico* y originario, cargado de vitalidad. Pero, para aproximarnos a estas dimensiones de la palabra poética es necesario reparar primero en otras cuestiones sobre el lenguaje en general.

De acuerdo con la hermenéutica gadameriana la palabra posee su propia verdad. Esto en la medida en que cualquier expresión articulada lingüísticamente —es decir, todo enunciado— tiene de antemano una relación íntima y vital con el horizonte lingüístico que es el mundo. Aquí “palabra” alude más bien a cualquier enunciado o texto articulable, y no únicamente a la “palabra” en singular y como mínima articulación lingüística de sentido; asimismo, cuando en este escrito empleamos la frase “la palabra poética” hacemos referencia más bien y de forma general al uso literario del lenguaje. De acuerdo con Jean Grondin (2003), la verdad de la palabra puede entenderse como un “genitivo subjetivo” e inversamente como un “genitivo objetivo”. Es decir, en la pertenencia de la “verdad” a la lingüística como horizonte último al que remite la comprensión humana, y de forma contraria, la pertenencia del lenguaje al *ahí* universal del ser. Así:

Es la palabra la que hace que la verdad sea, revelando más que nada una cosa verdadera, aun antes de toda conciencia reflexiva acerca de la verdad de la palabra en el sentido de un genitivo objetivo que deja constancia de la rectitud de la palabra acertada (Grondin, 2003, p.220).

Nuevamente se aprecia una relación recíproca, esta vez entre lenguaje y verdad. El lenguaje no representa subjetivamente al mundo en su articulación, ni este es una reconstrucción fenoménica diferente de un en-sí, más bien el lenguaje hace presente y cercano al mundo mismo y sus entes. Como se indicó con anterioridad, el lenguaje tiene un potencial *aletheico*, pues devela los entes nombrados, los *coloca ahí* en el ejercicio de nombrarlos, como *presentes*, y en cierta forma, invocados con su nombramiento. Para Heidegger (1987), lo “que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración” (p.229), las cosas en su acceso al lenguaje no solo se “muestran” desde su ser, sino que en el *decir* también se hace patente su *autentificación* o su *no-falsificación*, acepciones diferentes del término griego *aletheia*. Según Gadamer, en expresiones comunes como “no me engañes”, el imperativo “dímelo”, incluso cuando se habla de “amigos verdaderos”, de “oro verdadero”, o de cualquier expresión que disponga del verbo *decir*, nos remitimos de diversas formas a esa *autentificación* que identificamos en el ser de lo mencionado, es ello algo esencial a la cosa misma, y de ahí se comprende que la palabra griega *aletheia* puede ser entendida en su sentido de *franqueza, autentificación y/o no-ocultación* (Gadamer, 1971, p.8).

Ahora bien, en el uso poético del lenguaje y en lo que respecta a su articulación libre y figurada —sobre todo en el terreno de la literatura—, la palabra adquiere desde sí misma un poder significativo y *dicente* muy particular. Consiste en su valía y preeminencia, que sobrepasa cualquier referencialidad sobre algo dado, y su verbalización permanece libre de fines prácticos y diferentes del propio *decir*, que es lo esencial en la literatura. En el poema, o en líneas generales en cualquier forma lograda de obra de arte lingüística, lo nombra-

do es evocado de tal modo que se hace presente desde su propia determinación lingüística; en otras palabras, lo “que distingue a la lengua poética es el supremo cumplimiento del ‘hacer manifiesto’ (*delóun*) que es el logro general del hablar” (Gadamer, 1996, p.117). Por consiguiente, el lenguaje poético cumple en mayor grado las pretensiones que ya están en el habla convencional, pues no se mantiene en el plano de lo que Heidegger concibe como *lenguaje inauténtico* o “habladurías”: el desgaste expresivo del lenguaje en su uso convencional y comunicativo en relación con fines prácticos diferentes de la propia expresividad de las palabras. En efecto, el lenguaje poético autorrealiza su pretensión de *ser dicente* en mayor grado. Según Heidegger (1950), “el poeta usa la palabra, pero no como tienen que gastar las palabras los que hablan y escriben a la manera ordinaria, sino de suerte que propiamente entonces la palabra posee ser y permanezca realmente palabra” (p.39).

Su verdad no está determinada por algo externo a ella, por su referencialidad a un objeto natural, como si una “rosa” evocada poéticamente tuviera validez solo en la medida en que se corresponde con el ente real “rosa”. Sucede todo lo contrario en la lectura de la obra poética. De hecho, para Gadamer (1996), la “realización que acontece por la palabra hace saltar cualquier comparación con otra cosa que también estuviera ahí, y eleva lo dicho más allá de la particularidad que solemos llamar realidad” (p.118). En la lectura de la obra poética somos absorbidos por aquello en que la pieza nos introduce, esa presencia *eminente* y *dicente* legítima su valía.

Mientras que el sentido, que es fundamento de las palabras, cambia históricamente, y la experiencia existencial del hombre hace manifiesto el devenir de todo, solo en la palabra poética tal devenir de las cosas es preservado

y exaltado. Como se indica en la cita anterior, lo particular es elevado por encima de su presentación cotidiana, y pasa a manifestarse de forma esencial, elevada, *ahí* en el lenguaje, gracias a la profundidad significativa que adquiere y se preserva en su *conformación*⁵ poética.

En relación con esta misma idea, en su texto “*La actualidad de lo bello*”, Gadamer escribe:

No es una mera develación de sentido lo que se lleva a cabo en el arte. Antes bien, habría de decirse que es el abrigo del sentido en lo seguro, de modo que no se escape ni se escurra, sino que quede fijado y protegido en la estructura de la *conformación [artística]*” (Gadamer, 1991, p.89).

Aquí surgen dos cuestiones de principal importancia para nuestra comprensión del poder de la palabra poética. La primera consiste en la *eminencia* de esta, como sucede en la obra artística, y la segunda alude a la relación intrínseca que se da entre la palabra (poética) y su sentido.

Como se puede apreciar, la palabra escrita, el texto, como la pieza de arte, fija una serie de sentidos que se preserva en la obra. En la relación que se da entre *intérprete* y *texto*, la actividad comprensiva supone un dejar en libertad al objeto para que pueda interpelar al sujeto desde su *decir*: accesible solo en la

lectura, que es comprensión e interpretación. Como bien indica Gadamer (1977), “por el intérprete los signos escritos se vuelven sentidos; así el lenguaje accede al asunto mismo del que habla el texto” (p.466).

Por consiguiente, el texto funge como un punto de unidad hermenéutica en el que la actividad comprensiva busca ligarse a la interpretación que exige el texto dado. Pero en la obra de arte y en la palabra poética, tal relación no es del todo accesible y por tanto no se puede llegar a su total conceptualización y aprehensión. Se muestra así la *eminencia* del texto poético (que es una forma de obra de arte).

Lo que se pretende afirmar es que, aunque una obra de arte poética invite por sí misma a la “*lectura*” y *escucha* (contemplación e interpretación) de aquello que promete, en la actividad hermenéutica no se reduce ni se aprehende en su totalidad. La obra se resiste a su conceptualización general y definitiva. Para Gadamer (1996), la interpretación está “inseparablemente unida al texto poético precisamente porque el texto poético nunca puede ser agotado transformándolo en conceptos. Nadie puede leer una poesía sin que en su comprensión penetre siempre algo más” (p.59), y es esta irreductibilidad la que posibilita una pluralidad de interpretaciones de la obra, y más aún, la que hace manifiesta la profundidad significativa que alberga en sí.

Mientras que los sentidos de nuestras palabras se concretan en el uso rutinario y pragmático del lenguaje, en su manifestación literaria hay un libre juego polisémico de sentidos y relaciones que, en la practicidad del lenguaje, bien pueden quedar desapercibidos.

Cuando en su conferencia *De camino al habla* (1987), Heidegger afirma: “El habla —el son del silencio— es en cuanto que da pro-

5 Aquí queremos utilizar el término *conformación* (*Gebilde* en alemán) en el mismo sentido que es definido por Gadamer en sus obras. Traducido en ocasiones como construcción, conformación, configuración, el autor quiere conceptualizar con su uso la forma de ser de la obra de arte, como producto acabado de una cierta construcción artística. A su juicio, “la conformación ‘está’, y existe así ‘ahí’, ‘erguida’ de una vez por todas, susceptible de ser hallada por cualquiera que se encuentra con ella, de ser conocida por su ‘calidad’. Es un salto por medio del cual la obra se distingue por su insustituibilidad” (Gadamer, 1991, p.88).

piamente la Diferencia. El habla se despliega como el advenimiento de la diferencia para mundo y cosa” (p.28), nos indica que el habla —lenguaje común— se configura en el olvido de la polisemia efectiva de sentidos (“son del silencio”) y funda la diferencia ontológica entre *cosa* (lo articulado lingüísticamente) y *mundo*. Para este filósofo, el lenguaje común manifiesta la presencia de las cosas, pero ignorando una ambivalencia de sentidos que rondan al propio lenguaje de manera oculta. De allí que el habla es acompañada por el *son* silencioso, el *son* de una polisemia inadvertida.

El filósofo chileno Max Colodro (2000), siguiendo las reflexiones heideggerianas, indicará: “Es el universo del sentido, siempre implícito y silencioso, el que resulta un mundo ajeno al formalismo inevitable de la sintaxis” (p.30). De modo que en el habla común las palabras se reducen, tienden a la concreción, e ignoran lo inaprensible por ellas, mientras que en el ejercicio del poeta sucede todo lo contrario. Allí lo no aprensible en la sintaxis busca ser develado. Este explota la pluralidad semántica oculta en las palabras, de sentidos casi infinitos, y como se refiere en la cita, juega con lo inasible en la sintaxis⁶. De un modo semejante, pero no completamente igual, Gadamer (1971) considera que la “palabra ‘surge’ en la poesía a partir de una fuerza de dicción nueva que con frecuencia está oculta en lo usual (...) la palabra poética instaura sentido” (p.24).

6 Como se puede apreciar en la cita presentada de Max Colodro, su disertación sobre el “son del silencio” le acerca a la teoría de “*La difference*” del filósofo Jacques Derrida. Esto aviva las cuestiones sobre la relación entre la hermenéutica filosófica de Gadamer y la deconstrucción de Derrida, que han sido estudiadas en obras que no competen a esta investigación y que en su momento condujeron al encuentro de 1981 entre estas dos figuras históricas. En este punto optamos por reconocer esta trama para no dar pie a malentendidos sobre el uso de estos autores.

Esta relación entre la palabra y su silencio —lo que oculta en su estructuración conceptual e históricamente determinada— resulta un tópico de sumo interés, aunque se debe reconocer que también colinda con cuestiones que no podemos desarrollar en esta investigación. Sin embargo, es allí donde encontramos un aporte fundamental para nuestro enfoque sobre la palabra poética y la tragedia griega. Se trata de la relación entre *representación* y *presentación* que se evidencia en el lenguaje y, sobre todo, en el poder *dicente* de la palabra poética. Si la palabra poética “*instaura sentido*”, si lo hace presente y manifiesto, entonces podría entreverse desde allí un potencial cognitivo en el lenguaje poético más allá de una simple “representación” o una “bella expresión”: es un punto que merece ser estudiado. Esto también evoca cuestiones sobre la actividad poética entendida como *mímesis* de la realidad (imitación de la naturaleza o de acciones humanas) y *poiesis* (creación y presentación) de valores nuevos. Además se anticipa así nuestro interés por abordar el alcance de la poesía trágica en la configuración de ciertos valores y el desafío (cuestionamiento) de otros valores (tradicionales de la cultura ateniense) con base en lo “representado” y “presentado” en el teatro ático del siglo V a. C.

Como bien se expresó con anterioridad, para Gadamer el lenguaje es capaz de *representar* al mundo, y en una forma más profunda, también es capaz de *presentar* relaciones nuevas de significado, develarlas y hacerlas presentes. Ello, por medio de la palabra poética, el libre juego figurativo de la literatura o a través de la *metáfora absoluta* (Gadamer, 1971, p.24) que es la esencia del discurso poético⁷. Volviendo al punto anterior, hay que

7 La frase original es la siguiente: “Lo que se quiere decir es pues más bien que la esencia del discurso poético no se basa ni en la metáfora ni en el uso de metáforas (...) la palabra poética en conjunto,

añadir que la transfiguración que porta el *de-cir* poético trae consigo su propia verdad, con lo que crea lenguaje, “instaura sentido” y aviva de manera manifiesta una pluralidad de sentidos en relación con el mundo (que es configuración lingüística).

Resulta muy ilustrativo al respecto que Jean Grondin, en su reflexión sobre este tema de la *verdad de la palabra poética* en Gadamer, considere que:

La palabra poética abre el acceso a un mundo que sólo está presente para nosotros y nos resulta accesible a esa palabra. Estas reflexiones enlazan perfectamente con la estética de la presentación (*Dars-tellung*) de la primera parte de *Verdad y Método* (Grondin, 2003, p.221).

Lo primero que salta a la vista es la idea de que el lenguaje poético permite introducirnos en nuevas formas de comprensión del mundo, pues experimenta de maneras diversas esa lingüisticidad sobre lo que *podiera ser expresado* en nuestra relación con él. Como otras veces se ha dicho, “instaura sentido”, se hace presente en el encuentro y experiencia de la obra de arte. Ahora bien, esto supone reconocer cierta capacidad cognitiva en la palabra poética, y plantea ciertas interrogantes sobre el poder de la metáfora en el lenguaje.

Ya Aristóteles en su *Poética* había entrevisto que en la metáfora había un poder peculiar del intelecto, capaz de aprehender las semejanzas existentes entre las cosas. De allí que resalta en la metáfora una importancia que la coloca por encima de cualquier otro “artificio retórico” del lenguaje: “Solo esto, en efecto, [el ejercicio metafórico] no puede recibirse

de otro y es signo de una naturaleza privilegiada. Porque usar bien la metáfora equivale a ver con la mente las semejanzas” (Aristóteles, 1459-a). Lo que se quiere señalar aquí es que el uso de la metáfora o de la expresión figurada no debe entenderse como un simple adorno retórico del lenguaje. Más allá del embellecimiento que da a la expresión, la metáfora puede contener un valor cognitivo.

El uso poético del lenguaje posibilita una comprensión distinta de la realidad, más plural y no reductiva. Es una aproximación al lenguaje que no lo entiende como un mero instrumento o herramienta de expresión, sino que se sirve de él para realzar todo su potencial y dignidad más íntimos. Gadamer, Heidegger y otros autores como Octavio Paz, hacen una vindicación de la metáfora pues reconocen en ella un componente fundamental que está inserto en el propio lenguaje.

La capacidad humana de formación de conceptos y la concreción unívoca entre determinados significados y significantes en las diversas lenguas, es posible solo porque le “antecede” y funda una vitalidad metafórica: el potencial de nuestra conciencia lingüística de apercepción libre de enlaces de semejanzas y diferencias entre las cosas que se le presentan. Esto quiere decir que la *conceptuación* humana es siempre producto de un proceso histórico y plural que pone al descubierto que la “formación natural de los conceptos en el lenguaje está ya siempre en acción. Por eso la conceptuación lingüística posee también según Aristóteles una libertad enteramente no dogmática” (Gadamer, 1977, p.518).

Esto implica a su vez que nuestro entendimiento y capacidad de formación de conceptos no son meras adecuaciones formales y lógicas a la realidad (establecidas de una vez y para siempre en el descubrimiento de géneros

(...) tiene el carácter de una ‘metáfora absoluta’ (*Allemann*) frente a cualquier discurso cotidiano” (Gadamer, 1971, p.24). Es una aclaratoria importante a los fines del desarrollo posterior de la noción de “metáfora” en estas páginas.

y especies “auténticos”), sino más bien un proceso infinitamente progresivo de penetración y comprensión de esa realidad. De ahí que las empresas de estos autores son un intento por vindicar el lenguaje originario y polisémico que no reniega, sino que devela, la pluralidad y la heterogeneidad de un mundo íntimamente vinculado al lenguaje.

“El lenguaje es por naturaleza, y originariamente, metafórico; el mecanismo de la metáfora funda la actividad lingüística y toda regla o convención posterior nace para reducir y disciplinar (y empobrecer) la riqueza que define al hombre como animal simbólico” (Eco, 1991, p.168)⁸. Y en un hilo de ideas semejante, Octavio Paz considera que “la palabra posee varios significados latentes, es una cierta potencialidad de direcciones y sentidos. El poeta, en cambio, jamás atenta contra la ambigüedad del vocablo. En el poema el lenguaje recobra su originalidad primera” (Paz, 1956, p.22). Así, desde esta manera de comprender el lenguaje metafórico, y la “gran metáfora” que es la poesía, se restituyen la dignidad y el valor intrínseco de las palabras y las cosas presentes en él, en su pluralidad, sin que se les reduzcan a un limitado valor funcional y utilitario. En *El arco y la lira* (1958), Paz precisamente reivindica el hecho de que la palabra poética sirve al lenguaje y que la relación no es a la inversa.

En todo arte hay una elaboración que adapta una *materia* a una *forma* determinada. Por ejemplo, el escultor se sirve del mármol para la ejecución de la escultura, pero en esta relación el mármol no es un mero instrumento o un utensilio; de igual modo, en la poesía,

el poeta se sirve de las palabras, pero no reduciéndolas a un instrumento o herramienta de expresión. Al contrario. Su uso sofisticado o reelabora la *materia* determinada de tal modo que ella misma es realizada. Octavio Paz (1958) ha escrito que en “la creación poética (...) [hay] un poner en libertad la materia. (...) [Aquí] la palabra poética es plenamente lo que es —ritmo, color, significado— y, asimismo, es otra cosa: imagen” (p.22). La palabra poética tiende entonces hacia algo diferente del lenguaje convencional y de sí mismo. Trasciende en forma de imagen y símbolo en un movimiento que hace presente una serie de sentidos y significados que de otro modo serían “inaparentes”. Para Gadamer elementos como el ritmo, el significado y la sonoridad de las propias palabras en la poesía y en la obra literaria

(...) dejan, por así decir, la palabra al arbitrio de sí misma y, con ello, la habitan para ser ella misma. Le permiten abrir de nuevo el juego con otras palabras y no sin que entren en juego también las referencias de sentido (Gadamer, 1977, p.25).

He aquí su poder *dicente*. Además de ello, al estimar la idea de que la palabra poética pone al descubierto una pluralidad de sentidos, vindicamos el hecho de que en la producción poética hay un tipo de cognición. O como mejor lo revela el reconocido esteta italiano Gillo Dorfles, la expresión metafórica reporta un “incremento del área semántica”, posible por medio de un lenguaje y una reflexión no sometidos a una exigencia de validez universal-científica; es decir, la validez que exige el concepto: epicentro de toda ciencia y filosofía (Dorfles, 1967, p.19). En la forma figurada del lenguaje hay un añadido simbólico que sobrepasa a mismos los términos que entran en relación, hay una develación de nuevas propiedades en las cosas y un intento de aprehen-

8 Debe indicarse aquí que ni en Gadamer ni en Heidegger hay un desprestigio del lenguaje tal como se consolida y dispone en la comunicación; sucede, de hecho, todo lo contrario. Aun cuando nos servimos de esta cita para proponer una ilustración, en Gadamer no hay tal cosa como una aceptación de esta posición.

sión de algo que los trasciende, por lo que “la metáfora ‘pone’ (en el sentido filosófico, pero también en el sentido físico: ‘pone delante de los ojos’ (τό ὄησιον θεωρεῖν) una proposición que, dondequiera que estuviese almacenada, no estaba delante de los ojos” (Eco, 1990, p.191).

Según Umberto Eco, Aristóteles resuelve esta cuestión de la metáfora mediante su concepción de la *mímesis* (muy propia de la antigüedad, y que refería la representación e imitación de las cosas), por lo que el filósofo estagirita termina por afirmar que la “mejores metáforas son las que representan las cosas ‘en acción’. Por tanto, el conocimiento metafórico es un conocimiento de los aspectos dinámicos de la realidad” (Eco, 1990, p.192), locución que Umberto Eco rectifica de la siguiente manera: “Las mejores metáforas son las que muestran la cultura en acción, la dinámica misma de la *semiosis*” (Eco, 1990, p.192).

Aunque el término *semiosis* irrumpe de modo abrupto, con él Eco quiere indicar las connotaciones que acompañan a los signos que se han formado cultural e históricamente, y que en su estudio permiten entrever el conjunto de relaciones de sentido que tal cultura (o poeta particular) gestó en su momento. Por ello afirma que “las mejores metáforas son las que muestran la cultura en acción”.

Una metáfora codificada en el lenguaje cotidiano de una comunidad determinada — como en el caso de una “catacrexis codificada” — dice mucho acerca de la cultura o poeta que asocia determinadas propiedades a los entes/signos aludidos. Nos permite percibir la forma de asociación, comprensión y, por tanto, valoración particular de tal cultura o poeta, al igual que un universo intertextual de propiedades consolidadas. De este modo, “entre las leyes pragmáticas que rigen la aceptación

de las metáforas (...) figuran también leyes socioculturales que marcan tabúes, límites (...) esto ya se ha dicho y puede decirse, esto aún no se ha dicho y no puede decirse” (Eco, 1990, p.172).

Leyes socioculturales que, en las actividades poética y artística, pueden potencialmente ser transfiguradas, desafiadas o incluso transgredidas por la propia capacidad “*presentativa*” que, consideramos, anida en la palabra poética. En la clásica expresión metafórica “la vejez es el ocaso de la vida” (Aristóteles, 1457-b) hay un juicio que, sin depender de una intención objetiva o científica que lo comprenda, podemos aceptar como verdadero; esta expresión también posee una copertenencia con la forma natural de percibir y comprender nuestro mundo circundante. La significatividad que nos ofrece, ¿es más precisable en el uso de un lenguaje formal y literal? De hecho, sucedería todo lo contrario, perdería parte de su fuerza connotativa y significativa. Esta profundidad semántica que nos proporciona el pensamiento figurado de la expresión poético-metafórica, contiene un valor que difícilmente puede ser ignorado o reducido. Como afirma Dorfler (1967), “La metáfora tiene, por ello, una exquisita eficacia gnoseológica, puesto que sirve para precisar un significado que, de otro modo, no podría ser expresado con tanta exactitud y que no afectaría con tanta fuerza nuestra mente” (p.19). De modo que se percibe cómo la literatura atrapa y juega, en cierto modo, con los límites de lo expresable, lo aceptado e intuido.

Al tomar en cuenta lo abordado hasta ahora, podemos reconocer en la palabra poética un potencial develador de significados y sentidos que en otras formas de expresión no existen. Ahora, ese juego con lo expresable y nombrable también acarrea controversia y censura en términos sociales. Pensemos, por ejemplo,

en las numerosas polémicas que generó en el pueblo ateniense la reinterpretación novedosa de numerosos personajes míticos que hizo Eurípides, la original —y hasta chocante a veces— presentación de héroes y dioses junto a valores y connotaciones distintas de las más habituales. Piénsese también en la censura que puede suscitar cualquier otra forma de arte, censura que pone al descubierto los límites de la presentación artística convencional, en términos culturales y valorativos.

El potencial cognitivo de la metáfora reside en el hecho de que en ella se despliega en libertad un lenguaje *dicente*, más rico y plural. Aquí el término “libertad” no puede ser entendido como “arbitrariedad” o “gratuidad”, porque de ser así nos estaríamos dirigiendo a entender la metáfora como un simple recurso retórico que decora y juega fútilmente con las cosas que patentiza, de modo que las semejanzas descubiertas, y la ampliación semántica que el recurso proporciona, sea real únicamente en un orden lingüístico y no ontológico (que reside en las cosas). Cuestión problemática para la hermenéutica de Gadamer en la medida en que el pensamiento es lenguaje, y este mantiene siempre una relación referencial, múltiple e imprecisa con el “mundo uno” al que remite.

Pero, por el contrario, si entendemos “libertad” en un sentido negativo, es decir, libre de la necesidad logística que exige el concepto y su silogística necesidad demostrativa, podemos aprehender mejor cómo es que la expresión metafórica puede dar cuenta de un poder cognitivo. La metáfora, efectivamente, se sustenta en un libre enlazamiento de semejanzas y diferencias entre las cosas que toma, pero aquí “libre” no quiere decir “arbitrario”, sino más bien independiente de la necesidad silogística del concepto y su adecuación cerrada a “la cosa”. Como vimos antes, en la herme-

néutica de Gadamer hay un rechazo a tal concepción cerrada de adecuación categorial del concepto, en beneficio de una potencia metafórica en el lenguaje y la actividad conceptual misma. En referencia a este problema, Jean Grondin aclara que para Gadamer pensar conlleva un “vestigio” metafórico. Lo expresa así:

Pensar no es subsumir, sino buscar palabras para lo que hay que decir cuando uno quiere entender algo. El proceso del pensar no es nunca puramente conceptual, sino que se sigue más bien y ya siempre del vestigio de la palabra, que con sus metáforas e imágenes es la que abre precisamente el camino del pensar (Grondin, 2003, p.211).

La genialidad que hay en esta premisa consiste en reconocer la capacidad comprensiva del hombre como fundamentalmente metafórica, de un libre y continuado proceso de desarrollo y de transformación de significados⁹. Concepto y metáfora no son contrarios, sino complementarios en su devenir comprensivo.

De modo que la metáfora no es ya un simple “artificio retórico”, sino que pasa a formar parte esencial del lenguaje, de nuestra competencia comprensiva y asociativa. Muy certeramente, Gadamer habla del *metaforismo vivo del lenguaje* que reposa sobre nuestra capacidad de conceptualización natural (Gadamer, 1977, p.518).

Como vemos, el lenguaje nos aproxima al mundo, y su uso determina significativamente nuestra interacción con él. Dorfles, citando a Lee Whorf (1967), indica que “las estructuras del lenguaje que uno habitualmente utiliza influyen sobre la forma en que uno comprende

⁹ Aquí encontramos una curiosa distinción que hace Ezra Pound, citado por Dorfles (1967), entre “la pura ‘metáfora ornamental’, que es una metáfora falsa, y la metáfora interpretativa, que puede identificarse con la imagen creadora misma de toda poesía” (p.15).

al medio circundante” (p.21). De igual modo, Gadamer entiende el lenguaje no solamente como expresión humana subjetiva sino también como el que posibilita la apertura del *da-sein* al mundo; el lenguaje también es *da-sein* y es aquello que permite consolidar una familiaridad y cercanía con el mundo.

Precisamente la palabra poética, dada la atención y cuidado que recibe, hace posible una nueva comprensión y experiencia del mundo que le incrementa en ser y vitalidad desde su libre desarrollo lingüístico. Con ella, lo invocado se manifiesta en su total dignidad. Esto en contraposición y desafío a la convencionalidad y reducción con la que se moviliza lo que ciertos autores definen como lenguaje común o *inauténtico*, es decir, lenguaje que en su estructuración histórica y determinada oculta la polisemia de sentidos que resguarda y hace presente la poesía.

La obra poética y el conjunto de las demás artes, a juicio de Gadamer, Heidegger y Octavio Paz, visibilizan un espacio libre para la apercepción de nuevos sentidos y relaciones con el mundo circundante, y proveen un ensanchamiento significativo de nuestro horizonte de comprensión. Y eso es precisamente lo que nos proponemos hacer con los dramas trágicos seleccionados: hallar lo que pueden proporcionarnos como formas de arte poético, en tanto “presentadores” de ciertos valores éticos y estéticos concretos. Es por esto que hacemos nuestras las palabras de Gadamer cuando afirma:

La palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían gastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos. Y el lenguaje puede todo esto porque no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo sino que contri-

buye a realizar el comportamiento respecto del mundo en el que vivimos (Gadamer, 1977, p.539).

1.3 El papel de la poesía y el poeta trágico en la antigüedad clásica

Una vez que observamos en la palabra poética una forma de comprensión y relación con el mundo, más auténtica y desligada de reduccionismos de diversa índole, es necesario realizar una evaluación sobre el rol que tenían el poeta y, en general, las artes en la sociedad ateniense, así como el papel y el valor que tuvo el dramaturgo trágico en la antigüedad.

La comprensión griega del artista y de las artes dista mucho de la que mantenemos en nuestra época contemporánea. Resalta el hecho de que no existiera una palabra concreta que designara a las bellas artes; *téchne* (τέχνη) era el término genérico que aglutinaba tanto a las bellas artes como a las artesanías (trabajos técnicos). También hacía referencia a la habilidad y maestría que implicaban el ejercicio de tales actividades. Para el griego, el artista era un productor, cuya maestría y dominio técnicos sobre su “oficio” era lo esencial. Lo técnico era entendido como producto del hombre, y en esa medida se diferenciaba de lo “natural” y de las situaciones sujetas a la inspiración divina (como el arte oracular) (Tatarkiewicz, 1991, p.31). Bajo la categoría de lo que Tatarkiewicz distingue como *artes expresivas*, se incluían la música, la danza y la poesía, y ello en contraposición a las *artes constructivas* entre las que están la escultura, la arquitectura y la pintura. Esta diferenciación no es gratuita, obedece a un conjunto de características dadas en el mundo antiguo que hacían más fácil y natural asociar ciertas actividades con otras.

Si algo distingue el rol del arte en la antigua Grecia es su carácter público, comunal y ritual, lo que se encuentra íntimamente vinculado con la dinámica oral que permitía transmitir el conjunto de saberes y tradiciones en la polis ateniense. Al enfocarnos en el término poesía, este proviene etimológicamente del vocablo griego *poiesis*, que a su vez viene de *hacer* (ποιεῖν), y refería la actividad de “crear” en un sentido general, no exclusivo de la escritura de poemas¹⁰ (Tatarkiewicz, 1991, p.31).

Concretamente, la poesía en su sentido estrecho se recitaba y se cantaba, era una actividad pública íntimamente asociada a la música y a la danza; también contenía, para el pensamiento griego, una connotación divina o mágica que venía dada por la inspiración de las musas y, en ese sentido, la poesía en sí misma era diferenciada de las artes técnicas, en tanto estaba mediada no por la destreza productiva del artista, sino por una sabiduría superior emparentada con lo divino. Tatarkiewicz (1987) considera que para los griegos, “según su modo de pensar, se trataba, de hecho, de un conocimiento del tipo más elevado: llegaba hasta el mundo espiritual y se relacionaba con los seres divinos. Se acercaba por lo tanto a la filosofía” (p.115). Así, se percibe cómo la estimación de la labor poética se hallaba dotada de una cualidad filosófica al tiempo que “mágica”, y vinculada también con lo religioso.

En contraposición con las manifestaciones artísticas de nuestra modernidad, en el mundo griego la relación artista-comunidad era algo evidente y natural, y esto se expresaba sobre todo en la relación del poeta, del poeta trágico, con la comunidad ante la cual presentaba su pieza teatral en la festividad dionisiaca.

Señala Tatarkiewicz (1991) que la poesía era “algo más que un arte, estaba relacionada con la religión y con el culto (...). Por estar vinculada con los ritos, la poesía griega era de carácter público, social, colectivo y estatal” (p.27). De modo que el poeta gozaba de una posición social elevada y reconocida por la comunidad.

Esto se evidencia en el contenido religioso y mítico que fue el común denominador del arte en el mundo clásico. En el discurso artístico se *representaba* y *presentaba* a la comunidad el conjunto de valores vivos de la cultura helena. En este tipo de sociedad, en donde la oralidad fue esencial para la preservación del conocimiento, la educación era una empresa colectiva y pública que bien se reforzaba con la actividad artística y, sobre todo, con la poesía. La *triúnica choreia*, danza ritual y colectiva que juntaba poesía y música, fue originalmente la principal fuente de la educación griega, y existía mucho antes de que el teatro trágico surgiera y le sucediera como espacio privilegiado de “educación” cultural.

La *paideia* griega refleja en específico eso, la educación integral y cultural que surgió de manera espontánea en el seno de una comunidad fuertemente integrada. De este modo, la poesía y el rol del poeta, trágico o no, estaban dotados de un componente formativo, y contenían una función valiosísima para la preservación del saber tradicional y cultural de la comunidad, que de forma indirecta contribuyó en la formación del carácter propio de esa sociedad, su *ethos*. Por el contrario, según el filósofo español Luis Zahonero, la escritura y la lectura eran actividades privilegiadas de un sector minoritario, y la oralidad, por sí misma, fácilmente tergiversaba la información que se heredaba a las nuevas generaciones. Debido a esto, en la antigüedad conservaba la tradición.

10 Como indica Tatarkiewicz, posteriormente, en el propio mundo clásico, el vocablo *poiesis* fue reduciendo su significado hasta limitarse a designar la producción de poemas, y *poietes* al poeta.

(...) la poesía se convierte en el recurso nemotécnico fundamental. La tarea de los poetas no era *crear* sino, por el contrario, conservar lo más fielmente la palabra de los ancestros. (...) Su principal cometido (de hecho, su único cometido) es conservar inalterada la tradición, las costumbres y la cultura de un pueblo determinado (Zahonero, 2017, p.22).

En la poesía de la Grecia arcaica, la métrica y la musicalidad de la palabra hacen que su mensaje sea fácilmente recordado, también posibilitan que su comunicación sea replicada y conservada en los mismos términos en que fue escuchada, pues la poesía exige precisamente exactitud en la recitación, además de envolver un goce por lo que fue bellamente expresado. La función educativa y cultural de las artes y la poesía era una realidad que permitía la conservación de la “memoria colectiva” y viva de la cultura. Por ello no extraña el ensañamiento de Platón contra Homero y los poetas, en tanto “educadores” de la polis. En contraposición a la educación contemporánea, en el artificio poético hay una belleza que exige ser recordada, rememorada y mantenida. Para Zahonero (2017), en el mundo griego “todo lo que quiera sobrevivir necesita quedar incrustado en alguna obra bella (que produzca satisfacción y que uno no se canse de escuchar una y otra vez)” (p.40).

El componente rítmico y musical, la belleza y el asombro literario, al igual que el componente religioso y el ritual propios de la actividad poética en este contexto, constituían una manifestación más de la tradición y de la vida cultural ática. Se entiende por qué al hablar del “carácter pasado del arte”, Hegel y Gadamer perciben la *inconsciencia* de la actividad artística en el mundo clásico, sobre todo en sus tiempos más arcaicos, pues para el sujeto ateniense partícipe había una integración evi-

dente entre lo divino y la manifestación artística en la que se encontraba inmerso.

(...) para la cultura griega, Dios y lo divino se revelaban expresa y propiamente en la forma de su misma expresión artística (...) en el arte de entonces, que se justificaba en la unión última con todo el mundo de su entorno, realizaba una integración evidente con la comunidad (Gadamer, 1991, pp.35-36).

Como vemos, el arte era todo lo contrario a una actividad privada, que ponía al ciudadano espectador como partícipe en una relación de integración con su comunidad y con los valores vivos de la misma. En esta dirección, hemos afirmado, siguiendo a nuestros autores, que el arte, la poesía, no solo puede entenderse como *mímesis* de la realidad, sino también como *poiesis* y *presentación* de valores. Pero antes de ahondar en este punto, considerado de vital importancia para esta investigación, es necesario reparar en algunas críticas que figuras como Platón y Zahonero mantienen respecto de la poesía y el teatro ateniense, y que por motivos que desarrollaremos luego, resultan inaceptables.

Ciertamente la palabra poética de los trágicos *decía* mucho al ciudadano ateniense, y su actividad tenía un componente o “función social” innegable, pero resulta inadecuada y generalizada la afirmación de que “la tarea de los poetas no era crear sino, por el contrario, conservar lo más fielmente la palabra de los ancestros” (Zahonero, 2017, p.22). Podría aceptarse solo si se piensa en la *triúnica choreia*, o la poesía homérica. En la medida en que “se solía recurrir a Homero para justificar el conjunto del saber propio y el saber en todos los dominios (como recurre a la Biblia el escritor cristiano posterior)” (Gadamer, 1985, p.92), pero no tanto si se aplica a la poesía trágica o formas artísticas poshoméricas. Lo que

preocupa aquí es la negación o disminución del carácter *poiético* (creativo) que caracteriza a la tragedia griega, en tanto actividad artística que en su devenir irá adquiriendo nuevas formas, transformaciones y valores. Según Zahonero:

El teatro, la música y la poesía son el sitio donde se va a aprender todo lo que hay que saber. De hecho, es el sitio donde se va a aprender todo lo que se puede aprender (porque es el sitio donde se conserva todo lo que podía conservarse) (Zahonero, 2017, p.43).

Esta generalización implica que discursos como las tragedias griegas eran entendidos en un sentido que no estaba sujeto a la interpretación y reflexión en relación con los contenidos y concepciones que ellos mismos colocaban en escena. De forma un tanto semejante a lo que para el cristiano es la *palabra originaria* del texto bíblico. Por el contrario, la religiosidad politeísta y mítica de los griegos era una de naturaleza muy distinta a la religión revelada que es la fe cristiana, y Gadamer es muy claro al afirmar que, en el mundo griego, “El mito está expuesto constantemente a la crítica y a la transformación. La religión griega no es la religión de la doctrina correcta. No tiene ningún libro sagrado cuya adecuada interpretación fuese el saber de los sacerdotes” (p.17). De modo que resulta un tanto exagerado hablar de este género dramático en esos términos, como presentador de la única sabiduría que debía conservarse.

Si bien puede considerarse que tal papel pudo haber sido desempeñado por la literatura homérica, en tanto se trata de textos más arcaicos y más tradicionales de la cultura helena, el drama ático no puede ser reducido a una simple continuación o representación de valores y saberes ya presentes en la poesía

homérica¹¹. Tampoco se le puede adjudicar de manera simplista el mismo rol. Si algo distingue a la poesía trágica es su constante cuestionamiento y presentación de querellas de naturaleza filosófica, religiosa y ética, partiendo de argumentos míticos y tradicionales. Aunque Platón afirme que la poesía sea *imitativa* (mimética en un sentido restringido) —y de falsas apariencias—, ha de reconocerse que en la reinterpretación dramatizada del mito hay una *producción* que se conecta con la *genialidad creativa y poiética* del autor.

Cuando Platón critica la dimensión ética de la poesía homérica y trágica, las acciones de dudosa moralidad de los dioses, o cierta connotación patética del mito, quiera o no, comparte con el drama ático una preocupación explícita en relación con el saber mítico tradicional y sus contenidos. Gadamer afirma que:

Justamente también los poetas posteriores, Píndaro y los trágicos, están de acuerdo con Platón. Justamente ellos, en la propia reelaboración poética de los mitos antiguos, a veces con rechazo expreso a las formas tradicionales de la saga, han depurado y elevado la imagen de los dioses y de los héroes (Gadamer, 1985, p.90).

Aunque la representación trágica no se deslinda de su fondo cultural —pero esto no es algo negativo de por sí—, pone en juego y en interacción dialógica una serie de símbolos y personajes míticos que, en su desenvolvimiento escénico, trascienden incluso lo ya dicho y consolidado en el mito. Así el teatro trágico ofrece un nuevo espacio para la reflexión e interpretación. El mismo Gadamer (1985) considera que “reelaborar poéticamente los

11 Un desarrollo extenso de las variaciones y diferencias en el contenido de los trágicos y Homero puede consultarse en el libro de Walter Kaufmann (1978), *Tragedia y filosofía*, específicamente en el capítulo titulado “Homero y el nacimiento de la tragedia”.

mitos tradicionales, ganar para ellos nuevas verdades, nuevas significaciones morales y políticas, no era una acomodación ocasional del poeta al deseo y la expectativa de su público” (p.90), como da a entender Platón en *República*¹² en un sentido cuasi peyorativo, “más bien era lo propio de su hacer poético” (Gadamer, 1985, p.90), con lo cual queda claro que el drama ático no es una simple preservación de la tradición y aceptación tácita de sus contenidos morales o filosóficos.

De la misma forma, Walter Benjamin, en su reflexión sobre este tema que desarrolla en *El origen del Trauerspiel alemán*, indica con claridad que la tragedia no puede desligarse de la “leyenda” (mito) al que remite, pero tampoco se limita o reduce a la misma, sino que se desliga de ella reinterpretándola. Así, con mucha claridad, distingue: “A la poesía épica se le contraponen la trágica en cuanto deformación de la tradición. (...) La determinación filosófica de la tragedia ha de partir de aquí” (Benjamin, 2006, p.315).

A juicio de Gadamer, el *mythos* en sí mismo es ya una narración y una fabulación que no concuerda en veracidad con lo narrado, más bien invita a una valoración significativa del discurso. La narración mítica que ofrece el poeta, el rapsoda o la obra trágica, es el espacio en el que se introduce al oyente en un mundo elevado de significados, y en tanto no implica “veracidad” o “fiabilidad”, puede tomar libremente cualquier punto de vista desde el cual articular su narración. Con más

razón se percibe cómo la poesía trágica se permite a sí misma la libre variación y también la ambigüedad sobre lo narrado. Pensemos en la figura de Electra y en cuánto varía este personaje tratado por Homero o en la reinterpretación que hace Esquilo, en la de Sófocles o en la de Eurípides, y ello no implica contradicción, porque en tanto narración mítico-poética contiene en sí una libertad que no la somete a un tipo de *palabra o interpretación originaria*. En este sentido, Gadamer defiende la ambigüedad de las musas:

Está asociado con la esencia del narrar que la narración no pretende ser un reportaje documental. Las musas saben de su propia ambigüedad, como nos enseña el proemio de Hesíodo. (...) No es una debilidad de la presencia de lo narrado que exista una posibilidad de narrar lo mismo de diversos modos. (Gadamer, 1954, pp.32-33)

Es importante resaltar esa “ambigüedad” que señala Gadamer en referencia a Hesíodo, y que es propia de la potencia metafórica patente en la poesía, de modo que la narración mítica y la libre reinterpretación teatral afianzan ese espacio poético de *presentación* polisémica de sentidos (como pudimos desarrollar en el apartado anterior). La brecha que se alza entre el acontecimiento mítico y la representación trágica propicia la actualización de lo narrado de forma interpretativa, y esto concuerda muy bien con el aporte, arriba enunciado, que hace Benjamin. Por consiguiente, la enseñanza o connotación ética que podía proporcionar una obra no pretendía elevar el tono al nivel de un tipo de verdad inapelable, que de hecho entraba en “competición” y “debate” con las diversas representaciones dramáticas que se escenificaban en los festivales dionisiacos.

12 Refiriéndose a la actividad “imitativa” de la poesía trágica, Platón escribe que “es patente que el poeta imitativo no está relacionado por naturaleza con la mejor parte del alma, ni su habilidad está inclinada a agrada-la, si quiere ser popular entre el gentío, sino que por naturaleza se relaciona con el carácter irritable y variado, debido a que éste es fácil de imitar” (Platón, 605-b), es el aspecto pasional del hombre, que debe ser censurado y regulado por la “parte mejor” del alma: la dimensión racional.

Recordemos que la tragedia en la Atenas histórica era también una competición, por lo que el carácter *agonal* dentro (en el argumento de la obra) y fuera del género es algo que no se puede ignorar. Y “no sólo competían los autores, sino también los protagonistas e incluso los coregas” (Benjamin, 2006, p.316).

En defensa del carácter *poiético* del drama trágico es importante también sopesar la asimilación griega del arte como *téchne* y lo que se entiende por *mímesis*. En cuanto al primer concepto, *téchne* ciertamente parece inferir una comprensión limitada del arte, como si se tratara únicamente de una aplicación sistemática de reglas ya dadas. Este punto es cuestionado válidamente por Zahonero, para quien, sin duda, “lo que se espera de un artista es que aporte algo más que la mera ejecución solvente de un conjunto de reglas dado. Se le pide un plus un tanto misterioso que, (...) tiene que ver con la espontaneidad creadora” (Zahonero, 2017, p.33). Así, *téchne* parece no dar cuenta de esa dimensión misteriosa. No obstante, sobre el tema Gadamer considera que lo que pone de relieve tal concepción del arte es el “desprendimiento de la obra respecto de su propio hacer” (Gadamer, 1991, p.47), de modo que lo producido intencionadamente por el artista queda emancipado del acto propio del producir, y pasa a establecerse en un espacio común y compartido de significación. Se resalta con ello la concepción típicamente griega del arte como algo de utilidad comunitaria (Gadamer, 1991, p.47).

Además, valga recordar ahora que, para la conciencia griega, la actividad poética estaba acompañada de una dimensión más elevada, universal y divina que bien se aprecia en la famosa expresión de Aristóteles: “La poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una refiere a lo universal; la otra, a lo particular” (Aristóteles, 1451-b).

Aunque el término *téchne* en sí mismo deja indiferenciada la labor del artesano y la actividad creativa y original del artista, Gadamer y Tatarkiewicz piensan que tal distinción sí ocurrió en el pensamiento griego por medio del término *mímesis* (desarrollado principalmente por Platón y Aristóteles). Lo que diferencia a las labores productivas de las bellas artes es que estas “imitan” una realidad, sea natural o humana. Ahora bien, es de principal importancia ahondar en qué implica y cómo puede entenderse este concepto, pues el mismo puede dar pie a una concepción reductiva y sesgada de la actividad artística y poética, como la que mantuvo Platón para hacer frente a los poetas en la polis bajo el supuesto de que “todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean sin tener nunca acceso a la verdad” (Platón, 601-a, p.466).

Con el fin de lograr una comprensión más integral y completa sobre la naturaleza de la tragedia griega, y sus alcances artísticos, es necesario reparar en lo que significa e implica tal concepto (cuestión que ofrecemos en el siguiente apartado).

Ahora bien, sí podemos apuntar por el momento que la tragedia tuvo para el mundo clásico una gran importancia por su dimensión formativa y colectiva, al mismo tiempo que por su poder evocativo para la congregación y conformación de una comunidad atenta, íntimamente dispuesta a escuchar el *decir* poético que ofrecía el drama. Un drama que, más que exhortar a la preservación inalterada de valores tradicionales y a la imitación pasiva de lo ya dado, desplegaba un nuevo espacio para la presentación libre y poética de contenidos míticos, reinterpretados y repensados bajo nuevas perspectivas. Por eso compartimos con Octavio Paz que en esta situación “el poema se nutre del lenguaje vivo de una comuni-

dad, de sus mitos, sus sueños (...). En el poema la sociedad se enfrenta con los fundamentos de su ser, con su palabra primera” (Octavio Paz, 1956, p.41).

1.4 Una definición de tragedia griega

Como se dijo con anterioridad, es de vital importancia reparar en el sentido con el que se comprende la noción de *mímesis*, para no incurrir en un desacierto sobre lo que es la *representación* dramática y lo que resulta esencial en la tragedia griega. En esta dirección, partiremos de una exégesis del concepto clásico de tragedia elaborado por Aristóteles en su *Poética*, para de allí reparar en aspectos como la dimensión *poiética* del drama, su modo de ser *ludio* (en referencia a Gadamer), su dimensión espacial y su efecto escénico (*éleos, phóbos*), y enlazar tales variables con las teorías del poder poético que se han manejado hasta ahora.

En su *Poética*, Aristóteles parte de la premisa de que las artes bellas, las artes poéticas, se caracterizan por “imitar” objetos dados, y varían entre sí de acuerdo con los tipos concretos de objetos que “imitan”, los materiales que disponen para realizar tal imitación y los medios formales con los que llevan a cabo esa actividad. El estagirita la define como sigue:

Imitación de una acción elevada y perfecta, de una determinada extensión, con un lenguaje diversamente ornado en cada parte, por medio de la acción y no de la narración, que conduce, a través de la compasión y temor, a la purificación de estas pasiones (Aristóteles, 1449-b).

Aquí “imitación de una acción elevada” puede ser comprendida, en un primer momento, como representación de una acción, un conjunto de acciones humanas hilvanadas por un argumento, en el que de acuerdo con Aristóteles, se coloca o “imita” al hombre

como agente moral, como sujeto actuante dotado de cierta virtud y nobleza. Ahora, según Walter Kaufmann (1978), cuando “Aristóteles habla de *mímesis* de una acción, y lo hace constantemente, piensa más en un hacer creer, en una pretensión, que no en una imitación o copia de una acción” (p.76). Esta distinción resulta importante, pues comprender la *mímesis* únicamente como copia o simple imitación es, en resumidas cuentas, desvalorar la actividad poética y artística. Precisamente esta concepción restringida de *mímesis* como copia fue la que utilizó Platón en *República* para descalificar la actividad de los poetas y artistas, como bien expresa en el libro X: “el arte mimético está sin duda lejos de la verdad, según parece; y por esto produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen” (Platón, 598-b, p.462).

En contraposición a Platón, para Aristóteles *mímesis* en su definición refiere la acción supuesta y concordada como totalidad a partir de la libre configuración del argumento, y de los diversos elementos que componen la propia obra escénica. Es decir, de acuerdo con la capacidad *poiética* (creativa) del artista. Cuando el pensador en su definición habla de “acción”, no hace referencia simplemente a la actividad de los hombres personificados, sino más bien y ante todo a la conformación del argumento que hila y dota de unidad a toda la representación dramática: “La imitación consiste en un mito actuado. Llamo aquí argumento a la unitaria disposición de los hechos” (Aristóteles, 1450-a). Ciertamente, el fin de la dramatización trágica se encuentra en la ejecución del argumento, que implica la escenificación de la obra como totalidad y, como dijimos antes, es ya una actividad *poiética* que une lo ya dado por la tradición¹³ con la libre reinterpretación creativa del artista.

13 Ya sea en la forma de narración mítica o con

Para Aristóteles existen seis elementos formales que constituyen el drama trágico. Ellos son: el argumento (*mythos*), los personajes (*ethe*), la dicción (*lexis*), el pensamiento de los mismos (*dianoia*), el espectáculo (*opsis*) y la música (*melopoiia*), (Kaufmann, 1978, p.96). Ahora bien, el drama trágico como totalidad surge como *conformación* única y original por medio de la libre disposición de tales elementos, haciendo de la obra una unidad armónica e irrepetible, lo que no la diferencia de cualquier otra forma de arte. Si bien es cierto que el drama en el contexto clásico estaba regido por ciertas normas como la verosimilitud, algunas reglas de la retórica, o la estructuración regular de los *estásimos* (que son los cantos corales) y los *episodios* (o actos en el sentido convencional del término), ello no elimina su componente *poiético*, es decir, creativo e innovador. Por el contrario, es un error pensar que esta forma de arte pierde su componente creativo y único en el momento en que se encuentra limitada por algunas reglas formales de uso convencional, que de hecho en el devenir temporal de la ejecución trágica los propios poetas fueron modificando.

En concordancia con Ángel Cappelletti (1990)¹⁴, en Aristóteles el argumento es siempre disposición y síntesis de hechos, reducción de la unidad de sucesos, determinación de lo estéticamente indeterminado. El poeta imita las acciones, pero, sin duda no las imita servilmente, sino que las reconstruye y las recrea (p.70). De este modo, el concepto de *mímesis* tal como puede ser interpretado a partir de la *Poética* aristotélica sí concibe en el arte —y en el drama trágico— un espacio desde el cual se articula libremente la obra artística, trascen-

diendo la mera y mecánica imitación de objetos referenciados, pues concibe la libre e ingeniosa disposición de los elementos que configuran la tragedia, independientemente de la importancia que Aristóteles diera a cada uno. “Aristóteles sostuvo la tesis de que el arte imita la realidad, pero la *imitaetión* no significaba, según él, una copia fidedigna, sino un libre enfoque de la realidad” (Tatarkiewicz, 1987, p.303). Lo que se hace palpable de acuerdo con lo expuesto.

Desde el momento en que Aristóteles concibe como *telos* último de la obra trágica la ejecución de su argumento, es decir, la realización de sí misma como totalidad artística, encontramos en su reflexión un espacio que puede ser asociado al concepto de Gadamer del arte como juego. Desde luego la obra escénica, como obra de arte en sí misma y en relación con el público espectador, supone una relación recíproca de “coparticipación”. Además, el desarrollo del drama trágico, en tanto tiende hacia su propia realización, sumerge al espectador en un mundo artístico de significados diversos que no tienen que ser comprendidos necesariamente bajo la reducción mimética. Gadamer (1977), en su libro *Verdad y método*, afirma que en el “drama cultural o profano, aunque lo que [se] representa sea un mundo *completamente cerrado* en sí mismo, está como abierto hacia el lado del espectador. Sólo en él alcanza su pleno significado” (p.153).

De esta forma en la actividad escénica se lleva a cabo una dinámica recíproca de juego entre la obra y su público, en el que este último se “entrega” a la pieza. La obra, en tanto escenificación, se desarrolla en la manifestación de su propio contenido, de conformidad con la dinámica de automovimiento y representación de sí misma. Desde esta perspectiva, lo representado (la tragedia) no puede ser pensado de

los recursos con los que se estructuraba una representación dramática convencional.

14 Traductor y comentarista de la *Poética* (1990), presentada por la editorial venezolana Monte Ávila Editores, que se usa en esta investigación.

acuerdo con una simple referencialidad a algo real, puesto que en la *conformación* artística, lo representado ha sido transformado para *ser* y *significar* algo distinto respecto de la realidad (natural o humana). Esto es lo que Gadamer refiere con la frase “mundo cerrado en sí mismo” que la obra configura¹⁵. Es decir que no debemos ni tenemos por qué enjuiciar una obra como *Los siete contra Tebas* o *Los persas* (por mencionar piezas con cierto contenido histórico) guiados por el realismo con el que se representan los contenidos escenificados, o por la forma “fidedigna” en que se “retrata” el carácter de personajes como Eteocles o el Jerjes histórico; lo importante, más bien, se encuentra en la constelación de significados que la obra en su propia representación teje y vivifica, y que el espectador vive y siente en su mediación con el espectáculo.

Volviendo a Aristóteles, este afirma que de los diferentes elementos que constituyen la tragedia, “la principal es la organización de los hechos, ya que la tragedia no es representación de los hombres, sino de la acción, de la vida, de la felicidad y de la desdicha” (Aristóteles, 1450-a, p.7). El argumento, como factor central que hace posible la disposición y síntesis unitaria de los elementos, es lo que precisamente pone en marcha el despliegue unitario de la obra escénica, junto a los contenidos que comunica al espectador.

Ciertamente, la pieza teatral habla e interpela, y el espectador en su experiencia estética se encuentra sometido a la dinámica que exige el juego que en este caso es el teatro trágico. Si a esto se le añade el elemento ritual y religioso que también tuvo el drama ático en su contexto original, se percibe de mejor

modo la *comunidad* entre público y obra de la que habla Gadamer cuando se refiere al componente lúdico y de inmersión que comparten el arte y los cultos religiosos. El desarrollo de un drama teatral, dice el filósofo, invoca una “verdad superior”:

No admite ya ninguna comparación con la realidad (...). Ha quedado elevada por encima de toda comparación de este género —y con ello también por encima del problema de si lo que ocurre en ella es o no real— porque lo que ocurre en ella está hablando desde una verdad superior (Gadamer, 1977, p.156).

Una verdad en la que el espectador participa al asistir al teatro y presencia la escenificación del drama. Como se ha venido argumentando, la obra en su representación envuelve al público en una dimensión poética distinta. Gillo Dorfles destaca el hecho de que el teatro funda una espacialidad peculiar y nueva, que en el caso del drama ático en su contexto originario, configuraba un espacio en el que se fundía la perspectiva del público con la de la escena y los actores, gracias a la introducción intermedia de la *orquesta* en la que participaba el coro, proveyendo de este modo tridimensionalidad al espectáculo (Dorfles, 1963, p.136).

Contrariamente a lo que se prescribía en otras formas teatrales, como por ejemplo la isabelina —caracterizada, entre otras cosas, por el realismo, la verosimilitud y el nivel de detalle en la escenografía—, en el drama ático había una disposición limitada y sencilla de los recursos escénicos, que le daban un carácter evocativo y no realista. Con ello se buscaba “la anulación, en cierto sentido, del escenario, es decir pretendía que el público se identificase con la escena y no la viviese como algo separado o lejano” (Dorfles, 1963, p.138). Al mismo tiempo exigía del público una mayor

15 Y sobre todo, lo que en el subcapítulo “La verdad de la palabra poética” distinguimos como el poder *presentativo* que esta tiene: lo que Gadamer llama la estética de la *presentación*, “*Darstellung*” (ver apartado 1.2).

participación imaginativa en sus convenciones respecto de lo que se representaba en la escena. Esto se adecua con lo que Gadamer llamó la dinámica de “auto-olvido” que posibilita el

teatro y el drama trágico, en su juego de co-participación y aceptación de las reglas tácitas que exige la obra trágica.

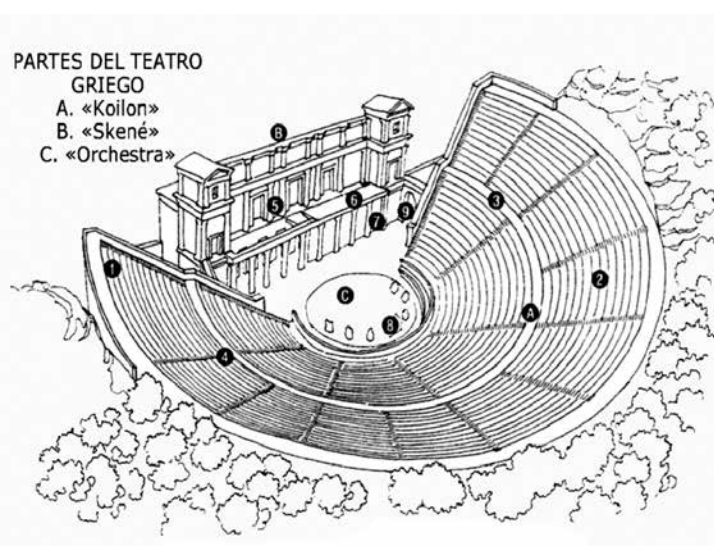
Tanto al concurrir al drama escénico, como al tener la experiencia con cualquier otra obra de arte, siempre estará presente una dinámica de *presencia* y participación para la que Gadamer usa el concepto de “simultaneidad”, que resulta muy ilustrativo. A su juicio, simultaneidad quiere decir “que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. (...) Consiste en atenerse a la cosa de manera que esta se haga ‘simultánea’” (Gadamer, 1977, p.173), lo que ocurre de manera distinta cuando se asiste a ver el drama o en la simple lectura atenta de la tragedia. Aunque una brecha temporal nos separa de la representación original de los dramas, y en ella perdamos elementos como la escenografía originaria y la música, incluso si pensamos en una representación moderna, lo que une a todas esas experiencias es la “simultaneidad”, entendida como el evento en el que el ser de la obra artística se hace presente en toda su vitalidad.

Aquí se hace palpable la dinámica de presencia y ausencia recíproca que el drama-poético —que es la tragedia— suscita en el espectador/lector, independientemente de la forma de su representación. Como espectadores/lectores quedamos “hechizados” en nuestra participación con la obra de arte trágica, y además, como se dijo, accedemos también a una dinámica de *auto-olvido*, pues estamos como cojugadores en una relación de mediación con la *conformación* que es la obra.

En esta relación de mediación con la pieza, Aristóteles reconoció dos efectos específicos que ella debía proporcionar a sus espectadores, que son la compasión (*éleos*) y el temor (*phóbos*), que se encuentran dentro de la de-



Teatro de Epidauro. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Teatro_de_Epidauro#/media/Archivo:Theatre_of_Epidaurus_OLC.jpg



Estructura del teatro clásico. Recuperado de: <https://www.guiadegrecia.com/general/teatro.html>

finición esencial de tragedia. En su *Poética*, el intelectual nos indica que el efecto debe ser proporcionado no por las propuestas escénicas y visuales (elementos que considera accidentales y secundarios), sino de forma natural por el argumento (Aristóteles, 1453-b, p.15); es decir, por lo que la obra tiene de esencial en su *conformación* poética.

Con el uso del sentido más puro de los vocablos *éleos* y *phóbos* se alude a una vasta disputa filológica, pero para los fines de esta investigación compartimos la elucidación que ofrecen Hans-Georg Gadamer y Walter Kaufmann, aunque sean contrarias en algunos aspectos. *Phóbos* es entendido por ambos autores como “terror”, mientras que en la concepción de *éleos* difieren. Gadamer lo asocia a “desolación”, en cambio Kaufmann se inclina por asimilarlo como “simpatía”.

En la medida en que el destino trágico de los protagonistas nos suscita simpatía y admiración por el personaje sufriente, se podría hablar de “*ruth*”, el vocablo anglosajón que usa el autor, que contrapone a “*ruthless*” (inhumanidad, en un sentido genérico, universal y no solo particular). Kaufmann evita aceptar llanamente el término “compasión” porque, por sí misma, dice, implica una mirada “amignorada” sobre el sujeto que se compadece, es decir por el héroe trágico (Kaufmann, 1978, p.87). Es como si lo viéramos “hacia abajo” en su situación infortunada; por el contrario, *éleos*, asociado a “simpatía” o “*ruth*”, permite apreciar de forma más adecuada el sentimiento de vinculación que se produce entre el espectador y el héroe, en donde el primero encuentra algo humano y universal para admirar más allá de la desgracia que le abate.

Gadamer, en cambio, considera que “*Éleos* es la desolación que invade a uno frente a lo que llamamos desolador (...). *Phóbos* significa

el estremecimiento del terror que se apodera de uno cuando ve marchar al desastre a alguien por quien uno está aterrado” (Gadamer, 1977, p.177). En su reflexión, nuestro filósofo recalca el hecho de que en la relación de mediación con la obra trágica, esta no representa un sentir puramente subjetivo, sino que más bien *presenta* al espectador experiencias que llegan de fuera. Aquí es importante recordar, como hemos afirmado antes, que la obra artística y la palabra poética no solo *representan* una realidad (de forma *mimética*) sino que en su transformación estética *presentan* (de forma original, *poiética*) nuevos valores a la realidad, los cuales en el caso de la tragedia ática —de manera genérica— se manifiestan en el influjo sobre espectador de *éleos* y *phóbos*.

El problema con aceptar *éleos* por “desolación” consiste en que, por sí mismo, puede ofrecer una mirada mucho más pesimista respecto de lo que comúnmente es tratado dentro en las obras. Ciertamente, con frecuencia hay un sentimiento de admiración del espectador/lector hacia el héroe sufriente o trágico, como afirma Kaufmann. Aristóteles comenta: “La compasión es por quien no merece [sufrir]; el temor por quien es semejante [a nosotros]” (Aristóteles, 1453-a). Con esto no queremos descalificar la propuesta de Gadamer, pues resulta adecuada hasta cierto punto, y creemos que bien puede ser complementada con la oferta de Kaufmann. Comúnmente nos afligimos por el héroe, pero este padecimiento se complementa con una empatía con él y una elevada admiración.

Ahora bien, es importante indicar de antemano que no todas las tragedias obedecen a los mismos patrones, y que en su pluralidad aguarda una riqueza artística y estética que pretendemos abordar en el capítulo siguiente. En concordancia con Kaufmann (1978), diremos que “la raíz de todos los males está en

asimilar todas las tragedias a un modelo único, en lugar de admitir cuánto estas difieren entre sí” (p.317). En este sentido, no aspiramos a aceptar de modo categórico una única definición de los términos aludidos. De la misma manera, nos parece prudente mostrar distancia respecto de ciertas definiciones que ofrece Aristóteles en cuanto al desenvolvimiento del argumento en la tragedia, nos referimos concretamente al término *hamartía*.

El pensador antiguo afirma que uno de los argumentos mejor logrados, sobre todo para proporcionar los efectos de *éleos y phóbos*, consiste en el cambio de “la felicidad a la desdicha, no a causa de la perversidad sino de cierto enorme error propio de quien es como se ha dicho o es justo más bien que injusto” (Aristóteles, 1453-a, p.14). Tanto Gadamer como Kaufmann se muestran renuentes a aceptar tal cual esta concepción. Ello, desde el supuesto de que no todas las piezas trágicas obedecen a un esquema en el que sea relevante o adecuada la existencia, tácita o implícita, de un “error trágico” o un “defecto de carácter” del héroe. De hecho, este último resulta ser otra problemática académica: distinguir si la *hamartía* refiere más bien a un “error de elección” o a un defecto moral en el carácter del héroe.

Al respecto nos parece destacable el concepto de “culpa trágica”, elaborado por Hegel y revalorado por Kaufmann y Walter Benjamin. Lo que destaca como propio en las tragedias más insignes (algo que no sucede en todas), no es un error de juicio o un defecto de carácter que conduzca a la ruina del personaje trágico, sino más bien la aceptación lúcida de la culpa y el infortunio como producto de una acción cometida, en el presente de la pieza o en algún momento del pasado. Según Benjamin, “La antigua maldición, heredada a lo largo de generaciones, se convierte en un

bien interior en la poesía trágica, un bien auto-encontrado del personaje heroico” (p.344). Una vez acaecida la desdicha, el personaje, a su pesar, la acepta con una paradójica mezcla de justificación y culpa por sus actos. Esta definición se adecua muy bien a personajes como Edipo, Antígona, la Ifigenia de *Ifigenia en Áulide*, e incluso el Orestes de Esquilo. Luego pasaremos a estudiar las obras concretamente, y será el momento en el que podremos criticar la veracidad de este supuesto, y en qué obras lo hallamos.

Kaufmann citando a Hegel afirma: “El verdadero sufrimiento trágico, por otra parte, se impone solo en individuos como consecuencia de alguno de sus actos, debido a la colisión que implica, y ellos son responsables de sus actos con la totalidad de su ser” (Kaufmann, 1978, p.317). La responsabilidad que cargan los personajes mencionados, y la lucidez sobre ella llegado el momento, no los exime de su castigo y, en cambio, deciden aceptar con claridad y no sin dolor y angustia su desgracia. En sus actos, y en la aceptación de su nueva condición hay una solemnidad que los eleva, al mismo tiempo que nos hiela como espectadores. Y que pone en evidencia, como indica Hegel, una colisión entre valores contrapuestos.

Tomar muy en serio el concepto de *hamartía* puede dar pie a una búsqueda infructuosa del defecto o “error de juicio” del héroe, al mismo tiempo que centrar demasiado la atención en la voz de un protagonista “heroico”, que no siempre se da en los dramas, pues no todas las tragedias giran en torno a un personaje protagónico definido, sino sobre una confrontación de partes, una tensión entre los elementos de los mismos, y/o una lucha entre verdades y valores contrarios que pueden ser destacables en una media aproximadamente igual (por no hablar de valores simétricamente válidos).

Según Juan Tobías Nápoli (2016), “Toda obra [trágica] comprende múltiples veces y todas reclaman su propia verdad, aunque carezcan de la única voz autorizada del autor” (p.126), lo que implica evaluar y pensar el drama desde su compleja estructura dialéctica, en el que ocurren comúnmente relaciones de disputa y lucha entre el coro y los personajes, llamadas *kommos*, o entre los personajes mismos que se denominan *agón trágico*.

Por medio de las diversas relaciones que tienen lugar entre los elementos de la tragedia (relaciones entre el coro y los personajes, el *estásimo* y los *episodios*), el género devela una interesante estructura de pesos y contrapesos que debe ser pensada de modo integral. En relación con esto, Kaufmann ofrece un modelo alternativo desde el cual pensar ciertos dramas trágicos, a saber, el concepto de “colisión trágica” heredado de Hegel que envuelve la siguiente comprensión:

En el centro de las mejores tragedias de Esquilo y Sófocles no encontramos un héroe trágico, sino una colisión trágica y (...) el conflicto no es entre el bien y el mal, sino entre posiciones parciales, donde encontramos siempre algo bueno en cada una de ellas (Kaufmann, 1978, p.308).

En conformidad con lo citado de Tobías Nápoli más arriba, este enfoque basado en la colisión trágica y los elementos que entran en relación agónica, posibilitan un estudio más exhaustivo y enriquecedor sobre las diferentes *voces poéticas* que afirman, se confrontan y se *desdicen* en los dramas trágicos. Benjamin también pudo reconocer en la tragedia ática este particular elemento agónico. Así, consideró que estas obras comparten un singular parentesco con el proceso judicial ateniense, integrado por acusados, acusadores y “testigos jurados” (que constituirían el coro, testi-

gos juiciosos sobre los acontecimientos). Escribiera Benjamin:

(...) la tragedia se ajusta en todo caso a la imagen del desarrollo de un proceso; porque también en ella se produce un debate con vistas a una final expiación. De ahí resulta que en Sófocles y Eurípides los héroes aprendan “no a hablar..., [sino] meramente a debatir, y de ahí que ‘a la antigua dramaturgia’ le resulta extraña la escena de amor” (Benjamin, 2006, p.326).

Se considera un poco polémica la postura de Benjamin, pero ciertamente da cuenta del elemento conflictivo muy marcado en las tragedias griegas. Mucho más desarrollada es la disertación de Martha Nussbaum al desarrollar la noción de “conflicto trágico”, en el que dos valores contrapuestos muestran su validez ética y dilemática, por lo que cualquier elección tomada también implica incurrir en una falta moral. Como vemos, esta idea se adecua bastante bien al concepto de “culpa trágica” anteriormente mencionado, que destaca por su paradójica constitución entre cierta justificación o validez y una culpa o infortunio “necesario”, fruto de las elecciones del héroe.

Al referirnos a estas valoraciones sobre lo agónico y dilemático en las tragedias griegas, es importante recordar que no es válido inferir que todas las piezas obedecen al mismo esquema propuesto, ni en el mismo grado. Kaufmann puntualiza que el concepto de “colisión trágica” aclara obras como *La Orestíada*, *Prometeo*, *Hipólito*, *Las Bacantes* —y en menor medida, según su argumentación— *Antígona*, *Edipo rey* y *Filoctetes*.

Ahora bien, tal como se desarrolló en el segundo apartado de esta investigación, si el poder de la palabra poética tiene capacidad para *instaurar sentido*, y posibilitar una forma de comprensión distinta de la realidad, o como

afirma Gadamer (1977), “La palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían gastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos” (p.539), en los dramas trágicos se estudiará precisamente la tensión manifiesta que la obra invoca en la puesta en escena, por medio de la interrelación compleja de sus elementos, a saber, las relaciones dinámicas que afloran de sus personajes, argumentos y símbolos. Todo, para desde allí rescatar o hacer presente, en cierta forma, esos valores polisémicos que relucen en tal tensión y pluralidad expresadas por las voces poéticas dentro del drama. Es decir, aquella polisemia inadvertida que ronda en los elementos explícitos que entran en colisión.

Como se dijo antes, resulta favorable comprender la tragedia ática como un arte que reúne elementos *miméticos* y *poiéticos*. El teatro no escapa de su dimensión referencial y antropológica, al mismo tiempo que vincula en sí un espacio en el que lo representado adquiere una significación distinta y más elevada. A su vez, en tanto obra artística y escénica supone una relación de participación y juego en la que el mundo artístico de la obra, y el mundo del espectador (o lector) se funden en la experiencia estética de inmersión y “simultaneidad”.

En esta reciprocidad entre espectador/lector y pieza dramática, Gadamer atisba una importante relación interpretativa y de comprensión. De ahí que la relación con la obra siempre supone una actividad reflexiva, es decir, la identidad interpretativa de la obra “consiste precisamente en que hay algo ‘que entender’, en que pretende ser entendida como aquello a lo que se ‘refiere’ o como lo que ‘dice’” (Gadamer, 1991, p.73). Lo que significa que en nuestra relación con ella acontece un “aprender a leerla” y comprenderla.

En otras palabras, siempre hay un espacio abierto que espera ser llenado por el juicio crítico e interpretativo del espectador/lector. Es interesante notar cómo para Gadamer las piezas en cierto modo lo exigen. Y esto es precisamente lo que se procederá a analizar en el siguiente capítulo con el ánimo de aprehender, de la forma más adecuada posible, lo que las obras trágicas escogidas tienen que “decirnos” desde su ser-obra, *por* medio y *en* el diálogo que es la crítica.

CAPÍTULO II

DESARROLLO INTERPRETATIVO DE LAS TRAGEDIAS A LA LUZ DEL CONCEPTO DE COLISIÓN TRÁGICA

En el presente capítulo se ofrece una interpretación de corte crítico-literario y filosófico-hermenéutico de las obras *Agamenón* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles e *Ión* de Eurípides, con el fin de repensar los diferentes elementos que las piezas ponen en cuestión y problematizan. Desde la dimensión literaria y singular de cada una, esta investigación prestará especial atención a tópicos como la presencia y ambigüedad del *silencio* en *Agamenón*, la significación de lo *deinón* en la *acción* y en el *discurso* humano en *Antígona*, y por último, el valor del libre discurso *parresíastés*, en *Ión* de Eurípides.

2.1 La ambigüedad y presencia del silencio en *Agamenón* de Esquilo

La Orestíada ejemplifica, de una manera altamente lograda, muchos de los elementos más característicos del teatro esquiléo: la presencia de una *justicia divina* que reina e impregna los asuntos mortales, la moral humana vuelta dilema y conflicto, la marcada participación de un coro lírico que enjuicia la acción desde un terreno de percepción limitado, en-

tre otros. A partir de estos componentes ya clásicos en el estudio filológico, se pretende hilvanar una interpretación sobre las figuras de Agamenón y Clitemnestra, para finalmente repensar la relevancia argumental y simbólica de Casandra dentro del texto, y en la totalidad de la obra teatral.

A través de este desarrollo se aspira a tocar tópicos de sumo interés como, por un lado, el papel del *silencio* en el *discurso* y la *acción* humana, y por el otro, la dimensión agonal, dilemática y ambivalente de los asuntos mortales, temas que la obra sugiere desde sí en su despliegue interpretativo.

El dilema y la colisión de contrarios se perciben como un solo tema central en muchas de las obras de Esquilo, y también en *Agamenón*. Es una dimensión agonal que se puede apreciar en diferentes escalas: tanto en un nivel argumental-estructural, en una historia que narra de manera interrelacionada la venganza de Clitemnestra y el deseo divino de justicia en la familia de los atridas; como en un nivel intraargumental, en la presentación de personajes caracterizados por connotaciones ambivalentes y opuestas. Asimismo, está la relación entre lo humano y lo divino que se desarrolla de un modo tan misterioso como “justificable”, y que por ello ha dado pie a muchos estudios críticos sobre el tema.

Para el filósofo y filólogo clásico André-Jean Festugière, las tragedias griegas poseen dos rasgos distintivos, uno es la *catástrofe* como algo natural en la vida de los hombres, y otro es la idea de que estas catástrofes están ligadas a la misteriosa e ininteligible voluntad de los dioses (Festugière, 1968, p.16). Aunque puede ser debatible la certeza o precisión del segundo punto que destaca, este esquema básico puede servir de preámbulo para un estudio de las obras a tratar. A juicio del autor,

en los tres poetas trágicos está presente una suerte de muro sobre el cual cada uno ha labrado una grieta. Distinta. Es su grieta.

El hombre cumple su tarea como mejor puede. Los dioses lo trastocan todo. Él no comprende. Éste, permanece constantemente en presencia de un muro. Ahora bien, como a pesar de todo hay que vivir, y como el ser humano no puede dejar de pensar, cada uno de los trágicos griegos ha buscado una grieta en ese muro (Festugière, 1968, p.17).

En un aspecto metodológico, esta forma de comprender las tragedias puede ser de mucha utilidad como punto de partida, sobre todo en lo que se refiere a los elementos más distintivos que caracterizan a cada poeta trágico. Esa búsqueda de “una grieta” en el muro del mundo y la mencionada conexión entre la *catástrofe* y el tipo de relación humana que se establece con lo divino son esenciales a nuestros fines. La pieza de Esquilo, *Agamenón*, nos narra la ansiada llegada del líder de la flota helena a Micenas tras haber vencido en la guerra de Troya. De manera contrapuesta, describe las intrigas, incertidumbres e ideas que se gestan en el palacio, territorio argivo, a través de personajes como Clitemnestra, un coro compuesto de sabios ancianos, un vigía y un mensajero real.

La obra comienza con un parlamento del vigía, quien suplica por la llegada de la señal que indicaría que los helenos han triunfado en la guerra; a su vez, muestra el deseo del ciudadano de que sus líderes vuelvan a salvo a un palacio y a una comunidad que se perciben como trastocados. En sus palabras, “me echo a llorar, lamentando el infortunio de esta morada que ya no se rige del mejor modo tiempo atrás” (Esquilo, v.20). El entusiasmo del vigía y del coro al corroborar sus esperanzas con la señal percibida, contrasta enfáticamente con

un elemento que merodea de forma íntegra en toda la trama de la obra teatral: un temor irresuelto y latente que surge de unos males cultivados en el palacio de los atridas; es una especie de pesadez que se cierne sobre los personajes y está presente en cada diálogo y que, de forma resumida, se identifica con el tropo del *silencio* o *el callar*. La primera participación del vigía marca desde el inicio este componente tirante, tenso, temible.

¡Ojalá que yo pueda estrechar con esta mi mano la bien amada mano del soberano de este palacio cuando haya llegado! / Lo demás me lo callo. Un buey pisa mi lengua. El propio palacio si voz tuviera, podría decirlo con la mayor claridad (...) (Esquilo, v.37).

Aquí el propio palacio adquiere un significado poético y funcional al volverse tropo de lo inexpresable y oculto. El “palacio”, la “morada”, se presenta no con la calidez de un hogar, sino con la frialdad de un espacio inhóspito, maldito, “silente”. Esta idea se conecta con la maldición clásica que se hereda a través de las generaciones, y que se encuentra inserta en el linaje de Agamenón. El tropo reaparecerá posteriormente en el desarrollo de la obra, pero cargado de nuevas significaciones y relaciones.

De acuerdo con la filóloga clásica Jaqueline de Romilly, en la obra de Esquilo lo *divino* y la *justicia divina* son elementos que impregnan casi todos los aspectos del mundo humano, pero “esto no quiere decir que se trate de un mundo en orden. Es un mundo que aspira al orden, pero que se mueve en el misterio y el miedo” (Romilly, 2011, p.56). De hecho, la trilogía que compone *La Orestíada*, y de la cual *Agamenón* es la primera pieza, muestra un tránsito hacia un tipo de justicia más lograda y caracterizada por la *frónesis* de una institu-

ción democrática como el Areópago, en detrimento de una justicia más arcaica basada en el castigo incuestionable y la exigencia de sangre. Lo interesante se encuentra, quizá, en la dimensión dicotómica y ambivalente de los términos con los que la obra juega: lo civilizado y lo bestial, lo sacrílego y lo justo, la caza y el sacrificio¹⁶.

Este elemento dicotómico y agonal es evidente desde un comienzo, cuando en el primer estásimo de la obra el coro narra el augurio de Calcante, el profeta de Apolo, sobre los atridas y su destino en la guerra contra Troya: la visión de dos águilas que “estaban devorando una liebre preñada con una gravidez, tras haberle cortado su última carrera. Entona un canto de duelo, un canto de duelo; pero que el bien consiga triunfar” (Esquilo, v.120). Aquí la visión adivinatoria del vidente pone en relación dos elementos esenciales, por un lado la idea de que estas dos águilas simbolizan el trono de los hermanos helenos, que poseen el favor divino de vengar su honor contra Troya; y por otro, la noción de que tal acción se desarrollará en la forma de una cacería bestial.

Agamenón y Menelao son cazadores pero también águilas predatoras, la guerra exigida por Zeus a manera de mandato implica de forma oculta un contrario sacrílego e impío. En tal sentido, la caza de un animal salvaje como la liebre y sus crías es también una transgresión de los dominios de una diosa virginal, Artemisa. Y en la antístrofa, el coro canta que “la pura Ártemis, por compasión, está irritada con los alados perros de su padre porque han dado muerte a la mísera liebre con su preñez antes del parto y odia ese festín de las Águilas” (Esquilo, v.136).

¹⁶ Esta última dicotomía es desarrollada exhaustivamente por Pierre Vidal-Naquet en su ensayo “Caza y sacrificio en la *Orestíada* de Esquilo”, en el libro *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (2002a).

Las alusiones a lo sacrílego y bestial no acaban allí, sino que se manifiestan de modo intermitente antes y después de esta escena en la dramatización. Como bien señala Vidal-Naquet, resulta paradójica la primera alusión metafórica a los hermanos argivos, que se hace en el verso número cincuenta y uno. Allí, el coro los describe de la siguiente manera: “Parecían buitres que con un inmenso dolor por sus crías giran y giran surcando el aire sobre sus nidos con remos de alas” (Esquilo, v.51). Se trata de un verso que enfatiza el recelo y la exigencia de justicia de las águilas-buitres por el rapto de Helena, pero de modo más eminente aún, con esas líneas la obra genera un juego dinámico en el que se entremezclan la caza y la carroña, terrenos propios del buitre. A la altiva figura del águila rapaz se le añade una connotación pérfida y putrefacta, y ambas, en resumidas cuentas, designan a Agamenón. Como indica Vidal-Naquet, “es extraño que sea el animal noble, real, el águila de las alturas el que sea presentado realizando una acción horrible, y el animal innoble, el carroñero, el que clame justicia (Vidal-Naquet, 2002a, p.147).

A consecuencia de ello, el coro de modo sugerente y sugestivo ilustra a un Agamenón ambiguo, en un juego dual en el que un término reclama al contrario, incluso cuando su posición no es nunca la de ruptura o desprecio de tal hombre. En sus cantos, el coro no deja de apreciar y exaltar la relevancia simbólica de Agamenón, como líder de la comunidad política y como jerarca de la familia real. Un hombre en una situación privilegiada aunque sujeto de una auténtica colisión trágica, fruto de las exigencias de Zeus y Ártemis. La filósofa Martha Nussbaum destaca algo de gran relevancia, a saber, la acción imperativa que suponen las exigencias divinas en la cultura helénica, pero sobre todo en el drama trágico.

Esta cuestión resulta de gran interés en términos argumentales, pero también filológicos y filosóficos, dado que ofrece una clara interpretación sobre la forma en que se establecen las relaciones entre lo humano y lo divino en la poesía esquílea. Con anterioridad se expuso cómo para Festugière la voluntad divina se imponía ciegamente en los asuntos humanos, y en esa medida se avizoraba “inteligible” y “misteriosa”. Muy por el contrario, al menos en *La Orestíada*, tal voluntad se establece como exigencia dilemática que de manera contingente puede entrar en una gran colisión. En este sentido, Martha Nussbaum es muy penetrante cuando considera que en la tragedia ática las “intervenciones divinas en la vida humana no son arbitrarias ni caprichosas; deben entenderse como la materialización de respuestas éticas profundas cuya inteligibilidad no depende de la presencia o ausencia de las deidades” (Nussbaum, 1995, p.76). Mientras que el mandato de Zeus exige el castigo por el irrespeto a los himeneos, la condición y exigencia de Ártemis se impone como un ajuste por la brutalidad de una guerra representada a modo de una gran y violenta cacería.

La virgen Ifigenia es presentada como el sacrificio y requisito que impone Ártemis para que la flota helena pueda ir a Troya y cumplir el deber que asigna Zeus. A la libre voluntad de Agamenón le sobreviene una elección dilemática de la que no podrá salir indemne y, como bien considera Nussbaum, en esto consiste uno de los conflictos prácticos que a simple vista parecen “irracionales”. Pero que son posibles precisamente porque la virtud humana se enfrenta a un entorno contingente que la hace a ella misma dinámica y frágil. Aun cuando la *hamartía* no sea una noción universalmente aplicable a toda obra trágica, entre los versos 205 y 235 sí que se le puede distinguir un espacio de relevancia.

En este canto de la antistrofa, el coro pasa a recordar el razonamiento de Agamenón en el momento en que aceptó sacrificar a su hija, un sacrificio familiar y privado, en beneficio de toda la comunidad política de la Hélade. Como afirma Leonardo Azparren (1993), Agamenón debe “elegir en una disyuntiva que es una aporía, entre su esfera pública (*polis*) y su esfera privada (*oikos*)” (p.89). Un juicio, indudablemente, determinado por un estreñimiento externo entre las exigencias de ambos dioses. Entonces, ¿podría pensarse que el infortunio de Agamenón es fruto de una mala decisión, un defecto moral propio de su carácter como “héroe”, o de la irracionalidad divina que trastoca el mundo de los mortales? La respuesta podría encontrarse en el reproche del coro:

(...) cuando ya se hubo uncido al yugo de la ineluctable necesidad, exhaló de su mente un viento distinto, impío, impuro, sacrílego, con el que mudó de sentimientos y con osadía se decidió a todo, que a los mortales los enardece una funesta demencia (...) (Esquilo, v.220).

Con claridad el coro distingue en Agamenón un cambio de temple, su ánimo y no solo su razonamiento impulsan una elección *indecorosa* a la alternativa de sacrificar a su hija. El reproche no se encuentra tanto en la elección, sino en el *deseo* unidireccional, en la osadía funesta que le acompaña. Así, Agamenón afirma que “es lícito desear con intensa vehemencia el sacrificio de la sangre de una doncella para conseguir aquietar los vientos ¡que sea para bien!”¹⁷ (Esquilo, v.217). Afirmación in-

dignante tanto para el coro como para el público ateniense, y que trasluce una ferocidad erótica¹⁸ que no contempla el dilema en el que el propio sujeto se halla. Aunque la expresión “*orgai periorgós epithymén*” aparenta ser una simple tautología, refuerza la convicción establecida por Agamenón y así transgrede el debido respeto hacia la *filia* y el *eros* familiar. Paradójicamente, él sustenta su acción en un *eros maligno*, un deseo que asiente a su propia vehemencia (delictiva); idea que contradice la convención común de que solo puede desearse una acción o tener una elección. A propósito de ello, el coro reitera la idea de que Agamenón ha asentido a “una temeridad voluntaria (*thásos Hekoúision*)” (Nussbaum, 1995, p.78).

Por medio de un silogismo ciego y vacío, Agamenón justifica su decisión como mejor y deseable, antes que comprender el dilema en el que se encuentra y le conduce inevitablemente a un tipo u otro de sacrilegio al estar frente a la alternativa de sacrificar a su hija, abandonar la empresa de Zeus o, incluso, embarcar hacia Troya sin haber sacrificado a Ifigenia (tres posibilidades que le harán culpable).

Con su *actitud* ante la fortuna el héroe se vuelve signo de lo aporético, pero también rechaza su propia ambigüedad al renegar de su culpabilidad, ya que prefiere concebir su acción como “correcta y justificable” ante todo. Así, indica Martha Nussbaum, reduce un dilema infranqueable a una alternativa que cree explicable. La *hamartia* que concebimos como *culpa trágica*, se encuentra en la inmoralidad que se gesta en su elección y que incluso trastoca su carácter como sujeto. Indudablemente-

17 En la traducción utilizada por Nussbaum, ella ofrece un importante esclarecimiento de los términos griegos empleados: “*thémis*” (santo) y la expresión “*orgai periorgós epithymén*” referente a “desear con apasionada pasión”, y que en Gredos se transcribe como “desear con intensa vehemencia”. En consecuencia, en la traducción que ofrece la autora se lee: “Es lícito y santo (*thémis*) desear con apasionada pasión (*orgai periorgós epithymén*) el

sacrificio que aquietar los vientos, la sangre de la doncella. Que sea para bien” (Nussbaum, 1995, p.68).

18 Nos referimos al expresado *deseo*, la “intensa vehemencia” o la “pasión apasionada”.

te, Agamenón emite un juicio que afronta un mundo contingente —y que sí podría considerarse como aceptable, aun reconociendo su carácter sacrílego—, pero en su *actitud* traiciona la pluralidad inmanente en la realidad, *el afuera*, la fortuna del mundo, y que le obligaría a reconocerse a sí mismo, con lucidez, como culpable y condenado.

Hay que señalar que sería un error entender a Agamenón como un “héroe” íntegro, y tampoco podría concebirse como protagonista indiscutible de la obra; no obstante, sigue siendo el personaje que desencadena el motivo central por el que los acontecimientos de la trilogía se desarrollan. Su papel en la representación es ínfimo, de unos ochenta versos¹⁹, y su integridad moral se muestra aporética, aunque de nuevo es preciso subrayar que ningún personaje deja de reconocer en él su grandeza como monarca y líder.

Ahora bien, otro personaje merece atención, en la medida en que ofrece una posición contraria y de relevancia en la colisión moral que la pieza pone en escena, nos referimos a Clitemnestra. La reina de los argivos es toda una figura de poder y altivez. Ella, desde su posición sufriente y contraria a la de Agamenón, es retratada con una ferocidad leónica (ver los versos 1255-1260), que refleja, incluso, cierto odio. En ausencia del monarca, Clitemnestra ha sabido dominar los asuntos públicos y defender su palabra frente a un coro que en diferentes ocasiones le interpela por su condición de mujer. Recordemos que para la cultura ateniense del siglo V a. C., la mujer no era un ciudadano ni mucho menos podía inmiscuirse en los asuntos públicos, su lugar se encontraba en la economía familiar (*oikos*) y en su subor-

19 Kaufmann (1978) ha escrito que Agamenón tiene “80 versos. El coro tiene un papel diez veces mayor: Clitemnestra tiene un papel cuádruple y Casandra, el doble, e incluso el heraldo tiene 128 versos” (p.290).

dinación silente respecto del hombre-*polites*²⁰. Aun así, el coro la describe con las siguientes palabras: “Hablas, mujer, con sensatez, como lo haría un prudente varón” (Esquilo, v.351), de modo que reconoce en su figura una virilidad impropia de su rol femenino, pero que también expresa su respeto y reverencia dentro del mundo público y patriarcal en el que se posiciona.

Clitemnestra es, entonces, una mujer viril capaz de imponer su voz en el espacio público dominado por la voz-masculina, pero así como manifiesta su dominio, también ofrece un silencio propio. El tropo del *silencio* y lo inexpressado se reitera en los versos 99 y 260-270, cuando los diferentes personajes que se relacionan con la reina no dejan de notar cierta actitud de retraimiento en ella. Se dan cuenta de que queda algo por decir en el comportamiento de Clitemnestra, quien esconde muy bien un aura ominosa. Esta metáfora resurge junto a un patetismo muy marcado, cuando el coro canta:

Se pueden ver los silencios de quien se aparta del todo lleno de dolor, signos estos de su honra herida, pero sin expresión de reproche. Por la nostalgia de la que está más allá del mar, parecerá que un fantasma reina en palacio. (Esquilo, vv.407-415).

En la antistrofa, este canto se refiere al luto de Menelao ante la pérdida de Helena, aunque en otro sentido bien puede interpretarse

20 La investigadora Nazira Espinoza ofrece una distinción que consideramos relevante, cuando afirma que en la sociedad ateniense de carácter patriarcal, “la relación ideal con el lenguaje en el ámbito de la Grecia antigua fue la de la mujer-silente-privada y el hombre-voz-pública, donde el poder y la ausencia se determinaban por medio de su participación en las esferas pública y privada” (Espinoza, 2013, p.7). Una diferencia que Clitemnestra revuelve con su leónica actitud de mando y en su acto de usurpación del poder al final de la obra.

a la luz de los diferentes elementos que invoca, y que con anterioridad se presentan en la obra relacionados con el palacio y la actitud de la reina: el silencio, la atmósfera palaciega y la aflicción. Como se mencionó, en los versos 99 y 260-270 se describe a una Clitemnestra *silente*, y el coro identifica una intención latente, pero que apenas es percibida de forma extraverbal a través de sus actos.

De hecho, el mismo coro manifiesta: “Estos son los dolores que pesan sobre el hogar de este palacio y otros incluso más graves que estos” (Esquilo, v.529), en consecuencia, asocia la aflicción de Menelao con el dolor que Clitemnestra y los demás habitantes sufren en el palacio. Si se piensa en la reina al leer el canto, se aprecian los paralelismos en tanto que ella también ilustra la figura sombría y enigmática de un “fantasma”, que proyecta su influencia espectral en todo el espacio. Para el coro y para el propio espectador, su temple muestra una aflicción o nostalgia que se relaciona con el luto por Ifigenia, la *honra herida*, que se convierte para ella en un deseo irrefrenable de venganza.

La académica Nazira Espinoza (2013), al investigar acerca de los diversos significantes que el silencio (como signo) puede tener, escribe que “en el silencio no se dice (verbalmente) nada, pero se dice (extra-verbalmente) que no quiero, o que no debo, o que no puedo decir lo que callo” (p.5). Así, de la figura de Clitemnestra, puede afirmarse con propiedad que su callar también expresa de forma negativa y extraverbal una serie de pasiones —que solo los espectadores o lectores conocemos—, que le llevarán a legitimar su venganza. Una venganza que con claridad “no debe comunicarse” a nadie, y que repercutirá no solo en un nivel familiar, en lo que al *oikos* se refiere, sino también en las instancias pública y política, en la

dirección misma de la polis, usurpada por una mujer viril.

Tanto Clitemnestra como Agamenón expresan en su caracterización una posición parcial, determinada y sesgada de un conflicto que les avasalla. Un hecho que tal vez no tendría por qué ser reprobable, sino en la medida en que se blindan en el interior de sus propios discursos, y con ello establecen una verdad que no reconoce pluralidad ni alteridad alguna. En diferentes momentos, el discurso de ambos personajes establece una relación de poder que “silencia”, margina o invisibiliza cualquier alternativa o posición contraria. Desde su antagonismo, ambos comparten en su accionar aquello que Martha Nussbaum distinguió como un *mal eros*. En la frase “*orgai periorgós epithymén*” los dos se reconocen pues asienten con vehemencia a un deseo sacrílego, y se dejan dominar por su atracción, que posteriormente les lleva a considerar correcta su acción homicida. Para Nussbaum, la tragedia de *Agamenón* puede mostrarnos que el sujeto-agente, en determinadas circunstancias dilemáticas,

(...) tendría que formarse una vívida imagen mental de ambos lados del dilema en un intento deliberado de ver los numerosos aspectos pertinentes del caso con la mayor claridad y autenticidad posibles. (...) Deberá, pues, realizar una labor de interpretación (Nussbaum, 1995, p.77).

Esta idea se vincula claramente con la significativa sentencia de Esquilo: “se adquiere la sabiduría con el sufrimiento” (Esquilo, v.380), pero no puede aplicarse a los dos personajes principales de esta tragedia, pues ninguno acepta más que un deseo que les legitima parcialmente.

No obstante, en el meollo de esta colisión trágica, la figura de Casandra encarna una po-

sición diferente que sí despliega esta visión interpretativa, y es comprensiva de la colisión trágica que se padece. La antigua princesa troyana, aun con una “participación” y significación “marginal”, vislumbra el cumplimiento de muchos de los tópicos que el argumento proyecta hasta el momento. Con su implicación, los tropos referentes al silencio y la expresión sobre la “sabiduría en el sufrimiento” adquieren un nuevo significado, más plural y vigoroso.

Casandra se diferencia de cualquier otro personaje de esta pieza porque cumple a cabalidad con una actitud que desde su silencio, desprecia y desafía la palabra argiva dominante. Mientras que el silencio de Clitemnestra corresponde a un medio de encubrimiento a los fines de su venganza futura, en Casandra su callar oculta un fin en sí mismo, que designa su rechazo manifiesto al poder de la reina y sus verdugos helenos.

En los versos 1035-1070 puede leerse cómo sucede el diálogo que se fragmenta ante la actitud de la cautiva. Allí, Clitemnestra le solicita que entre en el palacio, también le dice que si “no es desconocida y bárbara su lengua, como de golondrina, la voy a persuadir diciéndole razones que penetrarán en su inteligencia” (Esquilo, v.1050) para que después del fracaso de su petición, el corifeo afirme: “tengo la impresión de que la extranjera necesita un intérprete que se lo explique con claridad. Su aspecto es el de una fiera recién atrapada” (Esquilo, v.1064).

La reina interpreta la actitud de Casandra como de incompreensión, su silencio es insignificante; mientras que desde la posición de la cautiva, y del espectador de la obra, es un silencio que se corresponde con una actitud de desafío y empoderamiento que interpela el propio *discurso* que la somete. Como bien indi-

ca Nazira Espinoza (2013), “La no-enunciación de la palabra puede expresar no solo dominio sino desaprobación o, incluso, sumisión frente al interlocutor ante el que calla el enunciante. El silencio, también puede ser considerado una forma de expresión en el discurso” (p.4). Y en efecto, en el presente caso Casandra calla para demostrar, positivamente, su desdén hacia su interlocutor, que es Clitemnestra (indiscutible símbolo de poder y autoridad en el palacio). La princesa troyana impregna con el tropo del silencio una nueva acepción positiva que marca una diferencia con las formas anteriores en las que la pieza ha presentado el silencio: de manera negativa, de ocultamiento y/o no-verbalización.

Cuando anteriormente se hizo referencia a la “marginalidad” de Casandra, se aludía a su condición de “extranjera”, “esclava”, y sobre todo al hecho de que fuera una vidente condenada al descrédito. Todos estos adjetivos la vuelven un sujeto anómico, neutralizado e ignorado por su condición “marginal”. En cuanto Clitemnestra sale de escena, la cautiva empieza a hablar y con ello expone en su discurso la muerte y putrefacción que el palacio alberga, y que a continuación dará origen a un nuevo crimen. Casandra dice: “La casa exhala muerte que chorrea sangre (...) / Es un hedor semejante al que procede de un sepulcro” (Esquilo, v.1312). Así que el palacio —y lo que antes fue su “silencio”— se vuelve alegoría de todos los homicidios de los descendientes de Atreo, que Casandra en un acto de rebelión intenta denunciar. Pero ninguno de sus interlocutores comprende cabalmente lo que afirma la mujer y la desacreditan. Incluso Loxias la condena bajo la forma de su abstención e incomunicación, él también calla. Paradójicamente, Casandra es escuchada, pero sabe que será desacreditada por su condición de mujer,

Cassandra suplicante frente a la estatua de Atenea, es secuestrada por Ajax.

Recuperado de:
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aias_Kassandra_Louvre_G458.jpg



lientemente, y aun, hasta con cierto rechazo. A pesar de todo, intenta desde su propio templo mantenerse a la altura de su circunstancia, sin renegar de cada aspecto de la *tyché* (*Fortuna*) que la sanciona —injustamente. Como ella misma proclama:

No gimo de miedo como un pajarillo en un matorral, sino para que, una vez muerta, seáis mis testigos cuando una mujer muera en compensación de mi muerte y un hombre caiga para pagar la muerte de un hombre que tuvo una esposa perversa. Como voy a morir, os pido este don de hospitalidad (Esquilo, v.1320).

En su soledad, causada por el descrédito que le impone la comunidad de oyentes en la que participa, y la indiferencia de Apolo a quien gime, Casandra se eleva sobre sí misma para exhibir una integridad y una suficiencia moral que son dignas de admiración. Solo espera hospitalidad y comprensión futura sobre los hechos que ocurrirán. De modo que se cumple parcialmente una interesante descripción que Walter Benjamin recoge sobre la *afasia* en el “héroe trágico”, del filósofo Franz Rosenzweig:

Al callar, el héroe rompe los puentes que lo unen con dios y con el mundo, elevándose de los paisajes de la personalidad, que se delimita e individualiza frente a los otros mediante la palabra, hasta la glacial soledad del sí mismo. Pero en cuanto que el sí mismo no sabe nada que esté fuera de sí, encontrándose sin más solo, ¿cómo manifestar su soledad, esta rígida actitud de desafío, sino precisamente callando? (Rosenzweig citado por Benjamin, 2006, p.317)²¹.



Clitemnestra se enfrenta a Casandra. Copa ática de figuras rojas, 216252. Atribuido por Beazley al pintor Marlay. Colección de Ferrara, Museo Nazionale di Spina: 2482. 440 a. e. Recuperado de:
<http://omnibus-dubitandum.blogspot.com/2017/03/mundo-micenico-ii-la-muerte-de-agamenon.html>

cautiva y condenada que el dios Apolo le ha impuesto.

Ahora bien, la princesa troyana se revela como el único personaje que encarna la sentencia de Esquilo: “se adquiere la sabiduría con el sufrimiento”. Más que cualquier otro personaje del drama, Casandra comprende con lucidez la condición indignante y desafortunada en la que se encuentra, y la acepta va-

21 Esta cita es un fragmento que extrae Benjamin del libro *La estrella de la redención* (1997), de Franz Rosenzweig, autor que es el primero en concebir la idea de la “afasia” en el héroe trágico. Un concepto, por cierto, del que diferimos en diversos aspectos.

En su sufrimiento silencioso, marginada por la comunidad de los hombres y también de los dioses, Casandra se manifiesta ante el público atento como una figura que encarna un poder que *interpela* significativamente la estabilidad —al menos moral— de las dos comunidades que la silencian. Su muerte ignominiosa se vuelve así *desafío* aunque no *transgresión*. Un desafío que se establece por encima de la insuficiencia moral de Agamenón y Clitemnestra por un lado; y por la polis y la comunidad de los dioses que la marginan, por el otro.

En su descrédito impuesto por una comunidad política y otra olímpica patriarcal, reside la dignidad de una mujer de rol “silente” que comprende y denuncia con claridad la injusticia que la somete; en su acto hace suyo un “derecho” a la palabra que no le pertenece, pero que integra en un discurso desafiante en el que el dolor, el silencio y el grito se desatan para hablar a sus interlocutores directos e indirectos (los espectadores/lectores). Si bien el mito de Casandra resalta el hecho de que su castigo fue fruto de su rechazo por parte de Apolo, no es menos cierto que su condena se vuelve en la obra una denuncia y juicio directo contra Apolo y los dioses. En el verso 1085 expresa de forma explícita su condición de abandono y rechazo del dios, cuando canta: “¡Oh, Apolo, Apolo! ¡Divinidad de los caminos, mi destructor! ¿Adónde, adónde me has traído? ¿A qué clase de casa?” (Esquilo, v.1085).

Su condición en la obra la convierte en símbolo de una suficiencia sublime que se vislumbra en la comprensión lúcida de una aporía que vive y que la desgarrar. A través de ella podemos comprender muy rápido la reflexión de Walter Benjamin cuando considera que “en la tragedia, el hombre pagano advierte que es mejor que sus dioses, pero este conocimiento le quita la palabra, permaneciendo mudo. Sin

declararse, ese conocimiento trata de reunir fuerzas en secreto” (p.319). Hasta que, finalmente, la princesa troyana decide entrar por las puertas del palacio cargando para sí con el peso de los acontecimientos.

La obra culmina de forma catastrófica, aunque no por ello pueda decirse que toda la trilogía presente una conclusión “pesimista”. *Agamenón*, en su despliegue artístico teatral, logra jugar con muchos recursos que en la experiencia cotidiana podrían percibirse nimios, comunes y unívocos. En su despliegue literario, nos interpela con la significación plural del *silencio* en el *discurso* y la *acción* humanas además de tropos que envuelven a los personajes de Casandra y Clitemnestra; y también por la seducción del propio *deseo*, inserta en la elección dilemática de Agamenón. Por medio de estos tres personajes la pieza exhibe una dimensión dilemática de los valores humanos, que incluso problematiza la “integridad” de un “héroe” que se vuelve irrelevante por la propia estructura argumental de la obra, y que no deja de expresar en el lenguaje que le es propio, que no es otro que el de la poesía dramática, la múltiple validez que adquieren tantos de los actos que el ser humano debe tomar en el itinerario hacia su destino.

2.2 *Antígona y lo deinón en el hombre*

Al igual que en el *Agamenón* de Esquilo, *Antígona* de Sófocles es una obra teatral que se desarrolla argumentalmente en torno a una colisión trágica, aunque en este caso puede distinguirse con mayor claridad la relevancia simbólica y “protagónica” de Antígona dentro de la historia. Su narración establece una clara contraposición entre un tipo de ley cívica, relacionada con la vida pública, y un tipo de mandato no-escrito vinculado con una *philia* familiar, privada, emparentada con los mandatos de los dioses. A través de un estudio de

esta tragedia, y de su desenvolvimiento agonal, se podrán vislumbrar tópicos de suma relevancia como lo *deinón* (lo pavoroso) en los asuntos humanos y en el hombre particular, pero también el modo en que lo *deinón* atraviesa la propia suficiencia discursiva y práctica del hombre.

Antígona relata los acontecimientos míticos que suceden tras la guerra civil tebana, en la cual los hermanos Eteocles y Polinices se enfrentan en una contienda por el mando de la ciudad y se dan muerte recíproca; el primero de ellos en defensa de la polis, mientras que el segundo en su ataque. De esta manera, la tragedia comienza su representación en el momento en que, ante los acontecimientos pasados, el líder de la ciudad, Creonte, establece que Polinices no será enterrado de acuerdo con los debidos ritos funerarios. Es, ante todo y una vez muerto, un enemigo y traidor declarado de la polis. Mientras, a Eteocles sí se le reconoce su debido funeral y entierro por salvador y defensor de la ciudad.

De esta manera la tragedia hilvana un dilema en torno a las figuras de Antígona y Creonte, dos personajes que reaccionan de forma antagónica ante la sentencia dictada sobre el destino de los cuerpos de los hermanos. El dilema surge en el momento en que Creonte proclama la ley y prohibición de enterrar a Polinices, como bien reconoce Antígona en un diálogo con su hermana Ismene:

En cuanto al cadáver de Polinices, muerto miserablemente, dicen que, en un edicto a los ciudadanos, ha hecho publicar que nadie le dé sepultura ni le llore (...). Dicen que con tales decretos nos obliga el buen Creonte a ti y a mí —sí, también a mí— y que viene hacia aquí para anunciarlo claramente a quienes no lo sepan. (...) está prescrito que quien haga algo de esto reciba muerte por lapidación pública

en la ciudad. Así están las cosas, y podrás mostrar pronto si eres por naturaleza bien nacida, o si, aunque de noble linaje, eres cobarde (Sófocles, vv.26-36).

La ley se establece en conformidad con la tradición de la ciudad, que es también una forma de protección; pero a juicio de Antígona, quebranta una exigencia de igual validez que consiste en honrar a sus familiares y librar tributos funerarios a sus muertos. Polinices es al mismo tiempo hermano y traidor de su patria, pero en la querrela la noble tebana opta por privilegiar sus deberes filiales y familiares. Es por esto que en el fragmento citado, Antígona busca con vehemencia convencer a su hermana de que le ayude en la empresa, pues desde su posición, es un *deber moral* más que una opción.

En su decisión, Antígona define un norte valorativo que prima la *philia* familiar por encima de sus vínculos con la ciudad y sus leyes. En este punto, Martha Nussbaum ofrece un aporte apreciable al explicar que la noble tebana, en “su imaginación ha dibujado un pequeño círculo en torno a los miembros de su familia (...). ‘Amigo’ (*philos*) y ‘enemigo’ están, pues, en función únicamente de la relación familiar” (pp.106-107). Una actitud práctica que aunque es laudable, también esconde un importante sesgo respecto del conflicto dilemático que intenta afrontar. Además establece una distinción arbitraria entre amigo-familiar y enemigo-no-familiar con la que, desde su posición, desvirtúa hasta cierto punto la pluralidad conflictiva de la situación en la que se encuentra. Gracias a ello, Antígona reconoce para sí una gran determinación con la que se dispone incluso a arriesgar su vida. Al hablar de Polinices asevera: “Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor tiempo el que debo agradar a los de abajo

que a los de aquí. Allí reposaré para siempre” (Sófocles, v.71).

Ante esta posición, Ismene le reprocha a su hermana lo irrealizable de sus ambiciones. Aunque ella también concibe la sentencia como indignante, opta por no tomar un papel activo y colaborar en igual medida con Antígona. De hecho, Ismene le recuerda en el diálogo que una transgresión como la que se propone “no tiene ningún sentido” (Sófocles, v.65). Pero más interesante aún es el hecho de que el diálogo ilustra en Ismene una posición más tradicional de acuerdo con las convenciones culturales de Atenas. Mientras que Antígona representa una voz femenina que con decisión, opta por la transgresión e introduce un *decir diferente* en el seno de la vida pública y ciudadana establecida²², Ismene es la voz femenina-silente, que se conforma con un papel secundario en una polis gobernada por hombres. Los versos 59-64 son muy ilustrativos de su pensamiento:

Y ahora piensa en cuánto mayor infortunio pereceremos nosotras dos, solas como hemos quedado, si, forzando la ley, transgredimos el decreto o el poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que estas (Sófocles, vv.59-64).

Ismene y Antígona, al ser mujeres, aunque de linaje noble, no tendrían por qué inmiscuirse en la esfera de los asuntos públicos de la

22 A nuestro parecer, resulta curioso e interesante percibir cómo en algunos dramas trágicos se presentan diversos personajes femeninos con posiciones “extravagantes” y que difieren en gran medida de la voz masculina común, dominante en la esfera pública que se representa en el teatro. Ellas resultan ser, muchas veces, personajes más llamativos que muchos varones dramáticos.

ciudad, que compete a los hombres-polites, en una ciudad que se encuentra gobernada por la voluntad aparentemente democrática de Creonte, el nuevo tirano.

En contraposición con las aspiraciones de Antígona, Creonte se presenta en su primera aparición con la virilidad y fortaleza de quien gobierna en paz y con resolución. Como líder de la ciudad, aspira a encaminar sus decisiones siempre en beneficio de la comunidad. En los versos 163-164, expresa su agrado al considerar que los dioses aprueban sus acciones, y que ellos han intercedido en favor de la paz de la que goza su mandato. Contrariamente a Antígona, el primer valor que norma su accionar se encuentra en el bienestar de la comunidad. Él, conforme a la tradición y las normas de su comunidad política, ha aplicado con rectitud el edicto. Resulta significativa su afirmación en el verso 190, en el que se presenta por primera vez el clásico tropo del barco en alusión a la ciudad, y donde se lee:

(...) [nunca] mantendría como amigo mío a una persona que fuera hostil al país, sabiendo que es éste el que nos salva y que, navegando sobre él, es como felizmente haremos los amigos. Con estas normas pretendo yo engrandecer a la ciudad (Sófocles, v.190).

El buen gobierno, la buena dirección del barco en manos de Creonte, mantendrá al margen cualquier contingencia infortunada para la comunidad. Es por ello que seguir la norma, tal cual es, es una exigencia moral válida: Polinices fue un enemigo declarado de la polis. Pero en Antígona, la parcialidad también se cultiva en un discurso sesgado que le permitirá a ella legitimar su posición con mayor solidez.

Reconocer solo los lazos civiles también tiene un precio. Creonte en su discurso concibe

la ciudad con un criterio de virtud y bien, en detrimento de otras dimensiones igualmente importantes de la vida humana y pública. Como demuestra Nussbaum (1995): “Creonte se ha creado un mundo deliberativo donde la tragedia no puede penetrar. No se plantea conflictos insolubles, dado que sólo existe un bien supremo y todos los demás valores están en función de aquel” (p.102).

En su discurso, Creonte denuncia el dinero como una institución corruptora de la virtud cívica, que fragmenta la comunidad con deseos egoístas y privados (versos 295-301). En su ambición de claridad y cohesión ciudadana, librada de amenaza alguna, desprecia la disidencia de los que no aprueban el edicto sobre Polinices (verso 290), y con resuelta expresividad muestra su imposición al atisbar en la figura del guardián la posibilidad de que él no tenga razón en su posición y que tal vez los dioses no se encuentren conformes con la prohibición de enterrar a Polinices (versos 276-285). En el discurso que constituye su *posición e integridad*, Creonte como capitán del barco-de-la-polis se muestra hermético e indispuesto a un diálogo abierto. En su confrontación con el guardián —cuando se descubre que alguien ha dispersado polvo sobre el cadáver de Polinices—, le llega a acusar diciéndole: “¡Ah, está claro que eres por naturaleza un charlatán! (...) / Sí, y encima traicionando tu alma por dinero” (Sófocles, pp.320-325), una escena que demuestra cómo para Creonte, y su lógica discursiva, cualquier manifestación de un pensamiento privado y diferente se vuelve amenaza contra la unidad y la claridad públicas.

Justo después de esta confrontación sucede en la obra un estásimo cargado de una fuerza poética ambigua, y un significativo mensaje que atraviesa toda la pieza. En él se recurre a la expresión de lo *deinón*, y así el coro canta:

Muchas cosas *asombrosas*²³ existen, y con todo, nada más *asombroso* que el hombre. (...) Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y las lluvias inclementes. Nada de lo que por venir le encuentra falto de recursos. Sólo el Hades no tendrá escapatoria. (...) Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina a veces al mal, otras veces al bien (Sófocles, vv.335, 355-365).

El canto es mucho más extenso, y su sentido debe examinarse a la luz de su totalidad, aun así solo agregamos un fragmento con algunos de los versos más eminentes, por cuestiones de espacio y extensión del pasaje. De todos modos, con él, el coro dedica un poético parlamento para alabar la grandeza del hombre y su aptitud para superar y transformar aquello a lo que se enfrenta. Solo la muerte escapa a su modificación. Sin embargo, la ambigua significación de este estásimo se encuentra en la plural acepción del término *deinón*, que enriquece su interpretación a la luz de la obra. De acuerdo con Martha Nussbaum (1995), “*Deinón* se dice casi siempre de algo que inspira asombro o pavor. Pero en algunos contextos puede aplicarse también a la brillantez deslumbrante del entendimiento humano, a la monstruosidad de un mal o al terrible poder del destino” (p.92). De ahí que la ambivalente metáfora del hombre como *deinón* lo presenta como un sujeto digno de admiración, al mismo tiempo que como uno ominoso o catastrófico,

23 Las itálicas son nuestras. La traslación de Gredos traduce *deinón* por *asombroso*. Heidegger (2001) ofrece una traducción en la que se lee: “Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor” (p.136). Para el siguiente desarrollo sobre el término, aconsejamos recurrir al canto completo en los versos 335-365 de la obra.

como el rayo que causa para quien lo observa una admiración que se entremezcla con el pavor que engendra, aunque también, en un sentido posible, puede entenderse como una experiencia en la cual lo que es susceptible de admiración demuestra una dimensión implacable.

Pero ninguna cosa es más *deinón* que el hombre, como reza el canto. Más que ser una propiedad humana, es algo que le constituye y conforma. En la acepción que Heidegger ofrece, distingue que el “*δεινόν* es lo terrible en el sentido del imperar que somete. (...) la violencia, lo que somete, constituye el carácter del imperar mismo” (Heidegger, 2001, p.138). El hombre que es imperio e irrumpe y somete, también es vitalidad que manifiesta su violencia: de allí que el coro cante sobre la relación del hombre y el mar —con el añadido de la figura del barco—, que exalta su relación con la tierra, y los seres vivientes de los que se sirve y con los que se relaciona. El hombre *deinón* vuelve familiar su entorno, lo hace un hogar habitable y comprensible en su *imperio*.

El poema también expresa el dominio humano sobre el lenguaje que “se enseñó a sí mismo” junto al “alado pensamiento”, pero lo *deinón*, como “lo pavoroso”, remite también a “lo desconocido” y abrumador. Hay siempre un *afuera desconocido* al imperio del hombre. Nussbaum indica que lo *deinón* además se refiere a algo que se presenta “fuera de lugar”; e igualmente, el *imperar que somete* heideggeriano se relaciona con aquello no-sometido, y en este sentido el hombre “entendido como el que hace violencia, sobrepasa los límites de lo familiar, siguiendo justamente la dirección de lo pavoroso o no-familiar, entendido como poder sometedor” (Heidegger, 2001, p.139). Lo *deinón* no puede ser una propiedad del hombre como tampoco lo puede ser el lenguaje, más bien el hombre se comprende y se

concreta en ellos. Como el coro afirma en su verso 354, el ser humano “posee una habilidad superior”, que le constituye y a la que se encuentra ceñido.

Estas interpretaciones que dan cuenta de la polisemia del término podrían pensarse como una digresión en el análisis de la obra, pero gracias a ellas es posible pensar en un grado diferente los acontecimientos que se narran. ¿No son Antígona y Creonte dos sujetos que se comprenden y concretan en un *discurso* dado y opuesto? Sus acciones claman comprensión (y claridad) a la vez que se develan como violencia e imposición. No obstante, discurso (*lexis*) y acción (*praxis*) no pueden ser entendidos como distintos. Mucho menos en la literatura y el teatro: en *Antígona* ambos personajes deben ser interpretados en la relación recíproca existente entre el discurso y el accionar²⁴ que los constituye.

Creonte transgrede lo dado para imponer un discurso en el que la polis es el criterio esencial de claridad y estabilidad en la vida humana, y con el que cree poder suprimir la amenaza de la *tyché*.

En el *agón* entre Creonte y su hijo, se descubre la vacía unidireccionalidad de un discurso que no tiene disposición para razonar, y que en su *praxis* margina toda diferencia respecto de su esquema valorativo: “Creonte. — ¿Según el criterio de otro, o según el criterio mío, debo yo regir esta tierra? / Hemón. — No existe ciudad que sea de un solo hombre” (Sófocles, v.738). El monarca es un tirano que encuentra en sí mismo la única voz de un proyecto que reduce la pluralidad de una polis democrática.

24 Aquí nos servimos de la corrección que hace Hannah Arendt (1958) de la famosa frase de Aristóteles “*zoon logon ekhon*” por “ser vivo capaz de discurso”, expresión que sí da cuenta de lo que la pensadora pretende revalorar: el aspecto dialógico y activo del hombre al que hacemos referencia y tomamos en cuenta en esta investigación.

Por su parte, Antígona hace su transgresión mediante una violencia sobre la ley civil en favor de un *philos* al que no renunciará; su acción clama por una validez filial a la vez que trastoca la estabilidad y estructura de la polis por algo que es *desconocido*. Y lo más relevante se encuentra en la lucidez y asunción de su radicalidad. Cuando es apresada y llevada ante Creonte, acepta sin vacilación su responsabilidad y se asume como autora del crimen de sepultar a Polinices. Su actitud frente a todos es *deinón*, perfectamente puede resumirse en la proclama que canta el coro, y que reconoce como una ley ineluctable establecida por Zeus: “Nada extraordinario llega a la vida de los mortales separado de la desgracia” (Sófocles, v.610). Su acción materializa la sentencia y Antígona reconoce que para vindicar su *deber moral* ante toda la ciudad, tendrá que padecer el castigo por su desobediencia a la ley.

Pero su violencia no es la de una conspiración que se establece a escondidas. Su lucha es ante todo una de naturaleza pública y política, no una de naturaleza simplemente privada y vengativa. De modo que se distingue un valor democrático en su carácter, aunque diferentes autores, como la filósofa Rocío Orsi, perciba en su decisión una postura conservadora, antidemocrática y aristocrática²⁵. Desde muy temprano en los acontecimientos, Antígona se cuida de que Ismene informe a toda la ciudad sobre lo que va a hacer. Cuando su hermana le pide: “Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré”. “¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos

(Sófocles, vv.85-90) dirá Antígona encendida de valor.

La princesa tebana se interesa porque su conflicto se vuelva una discusión pública, pues confía en que el escrutinio de la ciudad le dará la razón. Su acción es tan ilustrada como transgresora, escudriña lo *desconocido* y *pavoroso* velado en el seno de la *familiaridad* de la vida en la polis; de hecho, es secuestrada por el tirano. Su accionar y discurso irrumpen en un espacio público al que no pertenece, pues rompe una ley que la hará culpable, y ante todo plantea un dilema al ciudadano, al lector y al espectador sobre lo que podría ser diferente si ellos acceden a un cuestionamiento sobre las normas establecidas. En *Antígona* se trastocan e interpelan las categorías de la mujer-silente, que pertenece al mundo privado, y la del hombre-*polites* que pertenece al espacio público.

En diferentes momentos se expresa un contraste entre el coro, que prefiere disentir de Creonte en silencio, y la desafiante voz — *deinón*— de la princesa tebana. En el verso 471 la fuerza en su accionar es tal que incluso el coro reconoce que se “muestra la voluntad fiera de la muchacha que tiene su origen en el fiero padre. No sabe ceder ante las desgracias” (Sófocles, v.471). También, en los versos 505 y 512 se reitera la idea de que el escrutinio público la avala, pero que calla por temor y se somete ante la fuerza del tirano. Y finalmente, en los versos 695 y 730-735, se descubre, gracias a Hemón, el hecho de que el pueblo de Tebas desapruueba el castigo de Antígona, considerándolo inadecuado. En cierto modo ella ha triunfado.

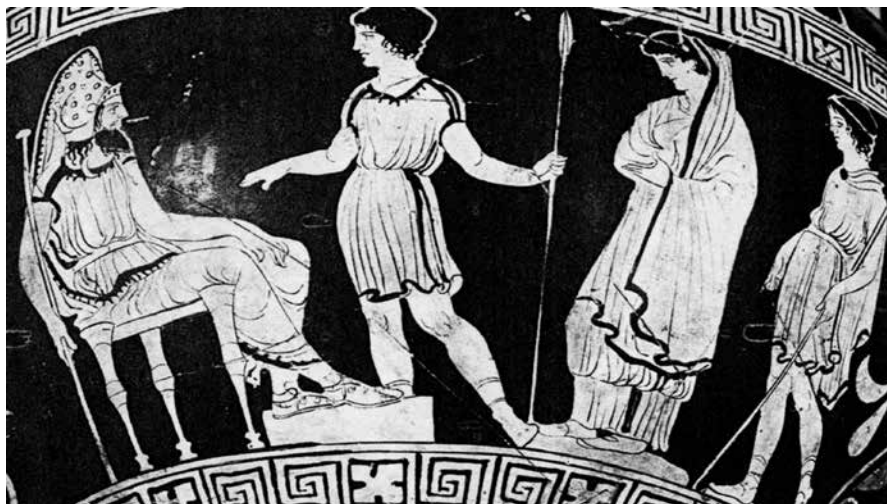
Ha trastocado las costumbres políticas y ciudadanas establecidas en la polis, al mismo tiempo ha convertido en un debate público el dilema en el que ella cree tener la razón, y ha

25 Ver *El saber del error* (2007) de Rocío Orsi, donde se lee: “Antígona, con su firme adherencia a los vínculos de sangre y la religión, es una heroína de corte conservador que representa en buena medida el pensamiento aristócrata ateniense y su ideología antidemocrática” (p.210).

puesto de manifiesto ante la ciudad la valía del derecho filial que reivindica. En este sentido, puede comprenderse el significativo *deinón* de su acción, transgresora y dirigida hacia lo desconocido, y que le conduce, finalmente, hacia su propia catástrofe.

A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clase de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un tumulto excavado de una imprevista tumba. ¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos (Sófocles, vv.845-850).

De manera desoladora, terrible, pero también profundamente conmovedora, ella se comprende a sí misma “fuera de lugar”. Su figura en la obra expresa la ambigüedad de una honradez férrea y altiva que encuentra su propia catástrofe ante la *tyché*. Pero la paradójica virtud de Antígona puede encontrarse en su aceptación lúcida y dual, de una acción justificable y al mismo tiempo culpable: la princesa tebana lo comprende y lo asume. De allí su carácter *deinón*: ella expresa de manera eminente la vitalidad y la fuerza de la palabra. Como Casandra, Antígona manifiesta el poder *dicente* de un discurso dispuesto a interpelar lo dado y familiar. Personajes como Creonte, aunque también portan razones válidas y defendibles, perecen de forma aborrecible ante la *tyché* por su intransigencia ciega. Una que, como el propio Hemón le reprocha, se “descubre vacía” (verso 706) frente a una realidad contingente y muchas veces dilemática.



Antígona apresada se enfrenta con el rey Creonte.

Detalle de un vaso griego.

Recuperado de: <https://prodavinci.com/los-tiranos-y-la-inconsciencia-de-la-muerte/>

2.3 *Ión*. El silencio divino y el discurso humano

Ión es una obra de Eurípides escrita en el año 418 a. C. y se sirve de las figuras de Creusa, hija del rey Erecteo fundador de Atenas; Juto, laudado general de Pitia, y el joven Ión que en esta interpretación del poeta es el hijo concebido por Creusa tras haber sido violada por el dios Apolo. Este hecho está ausente en las versiones conservadas del mito. La pieza destaca porque se desvía de los convencionalismos estructurados alrededor de las tragedias más clásicas, sobre todo de las obras de Esquilo y Sófocles, aunque esto no debe entenderse como un demérito de la capacidad poética y artística de Eurípides, o que vaya en detrimento del poder trágico y emotivo que su obra puede suscitar.

De hecho, la originalidad argumental y estilística de Eurípides servirá para repensar desde un ángulo distinto los diferentes temas que comúnmente abordan las tragedias analizadas. En este dramaturgo y en obras como *Ión* e *Hipólito*, podremos encontrar una aguda crítica y reinterpretación de las figuras de

los dioses y su relación con los hombres; así, también, una aproximación diferente a los problemas acuciantes de la existencia humana. Y esto ocurre cuando el poeta se aleja un poco de una presentación teatral elevada y palaciega, para introducir en la escena personajes más próximos a la vida cotidiana de la comunidad ateniense de su contexto. Según el filósofo Walter Kaufmann, (1978), la obra del poeta de Salamina no “trata simplemente de atacar a las creencias, sino también de originar una reflexión crítica” (p.382). De hecho, en muchas ocasiones esta pieza se ha estudiado a la luz de un *racionalismo socrático*, como se aprecia en los escritos nietzscheanos, o de un *irracionalismo escéptico*, como puede constatarse en la investigación de Dodds (1951), *Los griegos y lo irracional*.

En todo caso, esta aproximación crítica será estudiada principalmente en el marco del drama de *Ión*: una obra que nos narra el encuentro del hijo perdido, Ión, con su madre natural Creusa, a pesar de los numerosos cambios de la fortuna y, sobre todo, no obstante el silencio y las tramas de Apolo para que la verdad sobre sus actos no salieran a la luz. Esta pieza posee una estructura que también podría denominarse de *colisión trágica*, pero debe advertirse que es muy diferente de los dramas anteriormente abordados. Aquí la colisión entre dos exigencias contrarias no ocurre en el enfrentamiento entre dos mortales —como en *Agamenón* y en *Antígona*—, sino en el desafío de los hombres a lo divino, entre Creusa y su hijo Ión por conocer la verdad de los acontecimientos que el dios intenta ocultar. Michel Foucault, en su disertación a propósito de este argumento, resalta que el “problema de la verdad en el *Ión* es resuelto mostrando cómo los seres humanos, a pesar del silencio de Apolo, descubrirán la verdad que están impacientes por conocer” (Foucault, 2004, p.70).

En *Ión* no se presenta una sola visión del dios, sino que despliega de modo dual diferentes perspectivas que entran en diálogo entre sí en el curso de la acción. Así, la pieza comienza con un prólogo de Hermes, quien hace el recuento de cómo Apolo seduce a Creusa, la embaraza y el niño es abandonado en las cuevas altas de Atenas, para luego ser rescatado, por la voluntad de Apolo y la ayuda de Hermes, en los sucesos. Antes que nada, Hermes enfatiza en su intervención la centralidad de Apolo en el problema, y anticipa los planes que el dios tiene para los acontecimientos de la trama:

Loxias ha estado conduciendo su destino hasta aquí y nada se le escapa, como es lógico. Cuando Juto entre en este templo, le entregará su propio hijo diciendo que es de él, a fin de que el joven marche a casa de Creusa y sea reconocido. Así la unión de Loxias quedará oculta y el muchacho tendrá lo que corresponde (Eurípides, vv.66-74).

Sus palabras expresan una gran confianza en el plan de Apolo, que a su vez, se enfatiza en los clásicos epítetos que le acompañan. Hermes se refiere a él como Febo, que significa “puro” y “sacro” (Walter Otto, 2003, p.39) y alaba su poder vidente con el que sirve a la Hélade entera (verso 6). A esta escena sucede un canto en formato monódico de Ión, personaje que sirve en el templo de Apolo y que reconoce en el dios una gran deuda y agradecimiento: él, sin haber conocido a sus padres ni saber de dónde viene, fue acogido en el templo y vive una vida apacible y cómoda. Ha de destacarse que el canto elogia cuestiones cotidianas que no fueron de mayor relevancia ni para Esquilo ni para Sófocles:

Hermoso en verdad es mi trabajo, oh Febo, con que te sirvo en tu casa honrando la sede de tu oráculo (...). Mas pondré fin a mi trabajo barriendo con el laurel y

arrojaré de este cubo de oro el agua que viene de la tierra y que vierten los remolinos de castalia (Eurípides, vv.130-145).

La filósofa y filóloga clásica Jaqueline de Romilly indica que Ión vive una vida idílica e infantil, en el paraíso que para él es el santuario de Apolo (Romilly, 2011, p.137). En su trabajo, Ión encuentra una forma de alabanza, e irónicamente reconoce al dios como padre, no por su lazo de sangre, sino porque se siente acogido por Apolo (verso 135). En contraposición, Creusa aporta en la obra una visión completamente opuesta y legítima con la que recrimina la actuación de la deidad. Los personajes de la pieza comparten, como en muchas otras tragedias, el hecho de que actúan partiendo del desconocimiento de una dimensión de los acontecimientos en los que se encuentran inmersos (o que en algunos casos, como en *Antígona* o en *Agamenón*, se niegan a reconocer y comprender). Ión ignora la identidad de sus padres, y desearía saberla; Creusa y Juto asisten a Delfos para consultar el oráculo, pero Creusa planea, por su parte, descubrir qué ha sido de su hijo, y si sigue vivo tratar de encontrarlo; en cambio, Juto asiste a la ciudad a fin de saber simplemente si algún día podrá tener descendencia o no (Foucault, 2004, p.69). Todas las acciones parten del desconocimiento y están imbuidas de una aspiración a alcanzar claridad; en contraste, el resplandeciente Febo que conoce la totalidad de los acontecimientos no aparece nunca en la obra, permanece alejado y ausente de los sucesos.

Ión se encuentra repleta de diálogos irónicos y frases de doble sentido, que solo el espectador aprecia por su conocimiento integral de los sucesos. Tal es el caso del primer diálogo que entablan Ión y su madre Creusa mientras esta espera que su esposo consulte el oráculo de Trofonio (versos 305-375). Por razones naturales, ninguno se reconoce y, sin

embargo, establecen una íntima conversación al instante, en el que cada uno le cuenta al otro un secreto importante sobre sí mismo. Ión llega a confesarle que nunca ha conocido a su madre, y en respuesta, Creusa le dice con ímpetu: “¡He descubierto sufrimientos como los que yo padezco!” (Eurípides, v.320), y de este modo se atreve a contarle su historia con Loxias y cómo perdió a su hijo, agregando, asustadamente, que esto le ha ocurrido a una amiga y no a ella. La significación de este diálogo resuena en sus momentos finales, cuando con amargura Ión le confía que, aunque sea verdad, el dios de los oráculos no estaría dispuesto a admitir un hecho que le afrenta directamente:

No habrá profeta para este oráculo. Pues, si Febo queda en evidencia como malvado en su propia morada, con razón haría daño a quien te lo transmitiera. Retírate, mujer, pues no hay que manifestar mediante oráculo alguno lo que se opone a los intereses del dios. Llegaríamos al colmo de la estupidez si obligáramos a los dioses a decir contra su voluntad lo que no quieren (...) (Eurípides, vv.370-375).

Sin embargo, el argumento no se dirige a un desenlace pesimista o de resignación sobre los hechos, al contrario, avanza hacia un *agón* indirecto pero eminente, en forma de monodia, entre Creusa y Apolo. Cual Casandra o Antígona, Creusa se distingue como una nueva manifestación de mujer-silente inserta en una comunidad patriarcal, y sometida por una autoridad divina varonil. La investigadora Nariza Espinoza, al disertar sobre la figura de Casandra en *Agamenón*, llega a una significativa conclusión que bien puede aplicarse a la figura de Creusa. Ambos personajes comparten un destino y una significación semejante en sus respectivas obras. Según Espinoza (2013), “Casandra hasta el final de sus días, permaneció bajo el silencio y el aislamiento determina-

do por el dios Delfico. (...) [No obstante] Ella ejerció el derecho a la palabra en el espacio público” (p.69).

En su caso, Creusa se decide a increpar a Apolo por primera vez en los versos 385-405 y en su discurso recrimina la irresponsabilidad del dios por no darle ninguna respuesta y abandonarla. Frente a la contundencia de sus palabras, se expresa la ausencia de la deidad, y con gran locuacidad, se canta: “Tanto entonces como ahora eres injusto con la mujer ausente, cuyas palabras están aquí presentes” (Eurípides, v.385). Además, posteriormente, destaca el hecho de que su condición de mujer la coloca en una posición mucho más desfavorecida: “incluso las buenas [mujeres], al estar mezcladas con las malas, somos objeto de odio” (Eurípides v.399). Aunque debe acotarse que hasta este momento, Creusa aún mantiene cierta esperanza de que el dios pueda ayudarle en su búsqueda.

Solo después de que la reina ateniense descubre que el Oráculo ha dado a Juto un nuevo hijo (Ión), y que ambos personajes se preparan para celebrar un festín por la bienaventurada revelación, es que la impaciencia de Creusa estalla por completo. Gracias al aliento desmesurado de su coro de siervas, y el consejo de su acompañante senil, Creusa, arrebatada, se decide a encarar al dios y afirma: “Ya no ocultaré por más tiempo mi unión, pues me sentiré aliviada arrojando este peso de mi espalda” (Eurípides, v.875). Sus palabras significan, en gran medida, el gesto griego de la *parresía*: la disposición y el acto de hablar con franqueza, y expresar una verdad que interpela tanto al emisor como a cada interlocutor. Michel Foucault, quien distingue el gesto de la *parresía* en los personajes de Ión y Creusa, afirma que “la *parresía* es la actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia

vida porque reconoce el decir la verdad como un deber” (Foucault, 2004, p.46).

Al igual que Casandra, Creusa se reconoce como “traicionada por hombres y dioses” (verso 875), y sin vacilación ejerce la *parresía*, el derecho de hablar libremente en la forma de una confesión personal que interpela la integridad moral del dios, al mismo tiempo que pone en riesgo su vida al exponer semejante acusación. En su discurso surgen importantes figuras literarias que conectan la “brillantez” y el “áureo resplandor” de Apolo, con la melodía de los “siete sonidos de la cítara”, el peán, que contrastan enfáticamente con los “gritos” de Creusa y la oscuridad de una cueva vuelta *lecho*, en donde su honor se deshizo por la “desvergüenza” de “Cripis”, sinónimo del deseo erótico inspirado por Afrodita (Eurípides, vv. 875-910). Empero, su voz liberada en el canto monódico no es una exposición retórica, es una abierta denuncia que expresa —a través de la *eminencia* significativa de la palabra poética— la verdad de su violación y del ultraje que ha tenido que esconder. Una vez más, es desde la marginalidad de la polis que en la tragedia se presentan y escuchan las palabras más transgresoras del orden convencional de la cultura helena; es una mujer y madre, Creusa, la primera que enjuicia a Febo, y con él, al orden patriarcal de los olímpicos. En esta escena —y esto no es algo generalizable— trasluce de manera concreta lo que Benjamin reconoció como la paradoja del nacimiento del “hombre moral”: “El hombre moral, por más que mudo, privado de la palabra como está el héroe, insiste en levantarse en medio de la inestabilidad de todo aquel mundo atormentado” (Benjamin, 2006, p.319).

El logro heroico de Creusa hay que verlo en el desgarramiento que supone asumir para ella una actitud de *parresía*, aun sin tener derecho a ello (por no ser *polites*), en medio

de su condición infortunada. A pesar de su esfuerzo, su denuncia solo es escuchada por su corte servicial, y luego en la escena sucede un largo diálogo entre ella y su esclavo. En el mismo, la reina declara sus errores y finalmente decide asesinar a Ión, pero, de forma significativa, como indica Foucault (2004), “esta investigación interrogativa es el reverso de la revelación oracular de la verdad” (p.86).

El diálogo que discurre entre Creusa y su esclavo, como el diálogo entre Juto e Ión, se diferencian sustancialmente del modo en que el dios Apolo ha manifestado la “verdad” en la obra: por medio de una revelación oracular concisa que ni siquiera se corresponde con los enigmas propios del santuario délfico, y que son sujetos a interpretación. La falsa revelación del dios se contrapone a la disertación e investigación de los hombres, desesperados en su condición y problema. La deidad ha manifestado a Juto que su hijo sería “Quien me viniera al encuentro (...) cuando yo saliera del recinto del dios” (Eurípides, vv.531-535)²⁶, y con razón el coro responde a Febo: “No me dejes admirar por tu oráculo, no sea que encierre un engaño” (Eurípides, v.685). Para los personajes, inclusive el coro, y exceptuando a Juto, Apolo ha mentido descaradamente y se ha servido de su don profético para unos fines inmorales. El *agón* aquí representado es el de los hombres contra el dios, en una disputa desigual y elocuente, pues uno de los sujetos del *agón* (Febo) permanece ausente en todos los acontecimientos de la obra.

Ahora bien, debe señalarse que esta representación “blasfema e irrespetuosa”²⁷ de la divinidad no se separa tanto de las connota-

ciones que comúnmente se encontraron asociadas a Loxias en la época clásica. Más bien, es a partir del retrato de ellas en la obra, que Eurípides hilvana una posición significativamente crítica. Según el filólogo clásico Walter Otto (2003), Apolo fue un dios caracterizado por su notable distancia de los asuntos humanos, alejado del mundo y de cualquier acompañante duradero, mortal o divino. Cualidades que bien se reflejan incluso en sus atributos, el arco y la lira.

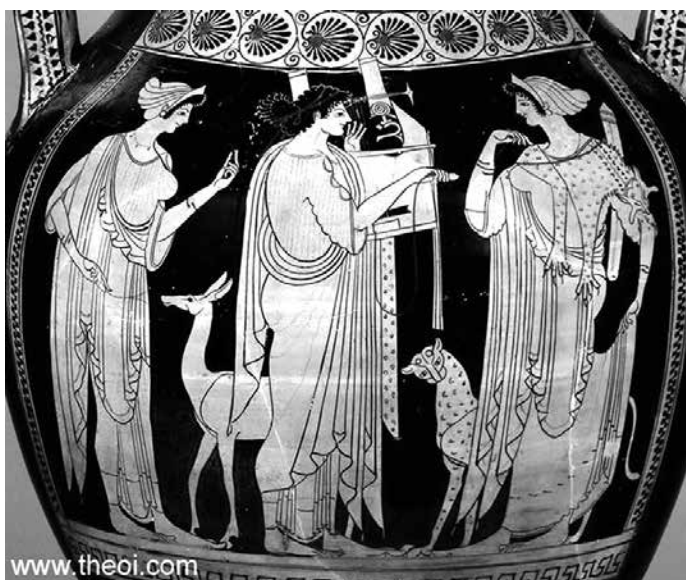
Cuando Ión intenta comprender la veracidad de lo que le dice Juto, y este no deja de responder aceptando la consigna del oráculo, el joven le indica que es necesaria *una forma diferente del discurso*, obviamente más dialéctica y propia del espíritu *parresiastés* que Ión refleja. Foucault nota que la traducción inglesa y la castellana no hacen justicia a la expresión de Ión: “bien, toquemos otros puntos” (Eurípides, v.545), que podría traducirse de mejor manera así: “Intentemos otra forma de discurso”, que, desde la posición ávida del joven, dará cuenta de lo cierto de su situación e identidad (Foucault, 2004, p.76). A partir de este punto, el diálogo se torna en una disertación sobre quién podría ser la madre del joven. Loxias no ha aportado ninguna información y Juto cree hallar la respuesta en un encuentro pasado ocurrido en las fiestas trietéricas en honor a Dionisio y Apolo: en estas celebraciones se creía que al llegar el invierno, Apolo se retiraba a los hiperbóreos y dejaba a Dionisio la dirección de Delfos.

Resulta interesante y aun cardinal la mención de estas fiestas en el drama, pues en conjunto, permiten apreciar de mejor manera la condición y el significado de la figura de Apolo en los acontecimientos y en la crítica de Eurípides. Walter Otto al referirse a esta festividad indica:

26 El mismo Ión en actitud de sospecha le replica a Juto que él está en un error: “Te equivocas; lo que has oído es un enigma” (Eurípides, v.532).

27 Así la describe Gilbert Murray en su libro *Eurípides y su tiempo* (1949), ver página 94.

En Delfos, Delos y otros lugares del culto se cree que una parte del año [Apolo] queda en la lejanía misteriosa. Al comenzar el invierno se va para volver sólo con la primavera, acompañado de cantos piadosos. (...) El mito Delfico indica que su paradero era el legendario país de los hiperbóreos, mencionado muchas veces en Delos desde tiempos muy antiguos. (...) Allí vive el pueblo sagrado que no conoce ni enfermedad ni edad, y del que están ausentes penas y luchas (Otto, 2003, p.40).



Ánfora de Leto, Apolo y Ártemis. British Museum, Londres. Recuperado de: <https://www.theoi.com/Gallery/T14.6.html>



Representación de la contienda entre Apolo y Marcias. British Museum, Londres. Recuperado de: <https://www.theoi.com/Gallery/T61.7.html>

En lo esencial, tanto en la tragedia como en las costumbres y ritos helénicos, Loxias es un dios misterioso que se separa del mundo contingente para refugiarse en la estabilidad del mundo de los hiperbóreos. Esta distancia y ausencia de Apolo no es solo producto de los acontecimientos que la obra narra, sino un atributo característico del dios que Eurípides en esta reinterpretación trágica quiere problematizar. Aquí atisbamos una reveladora relación entre tradición y obra que se vuelve crítica y a su vez, hace del poeta un artista de grandes méritos.

La caracterización antiparresía de Apolo, “silente” e ignominiosa no es exclusiva de esta obra. En su *Electra*, también puede apreciarse una reinterpretación de la historia mítica en la que Apolo es cuestionado reiteradas veces por Orestes, e incluso por su homólogo divino, Castor, quien llega a decir a Orestes, después de que este asesina a su madre: “Y Febo... (mas callaré, pues es mi soberano). Con ser sabio no te ha aconsejado sabiamente con su oráculo” (Eurípides, v.1245). En otro orden de ideas, resulta aún más significativo el contraste que tiene lugar entre la figura de Apolo —ilustrada en estas obras— y la de su hermana Ártemis en *Hipólito*. Allí la diosa entabla una relación íntima y personal con el mortal Hipólito, que se vuelve más relevante cuando se piensa en las escasas escenas de amor que las tragedias áticas (que se conservan) abordaron²⁸. En la pieza puede leerse el siguiente diálogo:

²⁸ Respecto a este tema, se puede consultar el ensayo de André-Jean Festugière, “Eurípides el contemplativo: I) La intimidad con una persona divina”, que aparece en su libro *La esencia de la tragedia griega* (1986). Jaqueline de Romilly también comenta esta particular relación en su libro *La tragedia griega* (2011), en el capítulo “Humanos demasiado humanos”.

Ártemis.— ¡Oh desgraciado! ¡A qué desventuras te has visto ligado! La nobleza de tu espíritu te ha matado.

Hipólito.— ¡Ah! ¡Oh divina fragancia! Incluso en medio de mis desgracias te he percibido, y se me ha aliviado el cuerpo. En estos parajes está la diosa Ártemis. (Eurípides, v.1390).

Dentro de este orden de ideas, diferentes académicos como Festugière, Romilly y Walter Kaufmann han distinguido en Eurípides un tipo de sensibilidad trágica diferente, que en sus obras se tradujo en la presentación de un tipo de fe particular. En oposición a Esquilo y Sófocles, para quienes sus personajes ilustraban valores morales más puros e ideales, en Eurípides hallamos personajes más pasionales y dirigidos por deseos mundanos. Creusa, ante todo, actúa como una mujer y madre ultrajada por Apolo; Ión, por su parte, es movido por la sincera duda sobre la identidad de sus padres y el deseo de ser alguna vez un ciudadano con derecho pleno. De hecho, Ión llega a expresar su anhelo de que su madre sea una mujer ateniense para así acceder al derecho de ejercer la *parresía*, tener “de mi madre libertad para hablar” (Eurípides, v.670). La obra también dedica palabras a apreciar el trabajo cotidiano de limpieza y cuidado en el santuario de Delfos, y muestra un coro interesado por la ciudad y su arquitectura.

La sensibilidad trágica de Eurípides se conecta con una comprensión diferente y novedosa en torno a la relación entre los hombres y lo divino, la cual interpela a su vez la suficiencia masculina —*areté*— en un mundo externo —*el mundo de la tyché*— que le estremece. De ahí que, en las tragedias de Eurípides, como en *Ión*, resalte mucho más la intimidad de una experiencia humana singular frente a un espacio inseguro, incluso más inseguro y azaroso que los de Esquilo y Sófocles.

Esto se avizora tanto en el despliegue técnico de la obra como en su desarrollo argumental, que juega de manera retorcida y original con las escenas de falsa agnición de Ión (cuando Juto le reconoce como hijo), el momento de retorno al hogar del joven y, por último, el acto de salvación y también de agnición auténtica cuando Creusa e Ión se descubren como madre e hijo (Quijada, 2001, p.375). Las peripecias en el sentido aristotélico son marcadas en el drama, y es gracias a ellas que el acontecimiento final de salvación resulta tan conmovedor, pues muestra la significación trágica de la intimidad de una experiencia humana, marcada por la vulnerabilidad pero también impulsada por la sensibilidad.

En la escena de agnición puede leerse:

Creusa.— Eres mi hijo, y esto es lo más querido para un padre.

Ión.— Deja ya de urdir... ¡bien fácilmente voy a descubrir tus mentiras!

Creusa.— Ahí deseo llegar, eso es lo que pretendo, hijo mío (Eurípides, vv.1408-1413).

El amor del singular encuentro familiar entre Ión y Creusa no disminuye el horror de los acontecimientos, e incluso exhibe cuán vulnerables pueden llegar a ser los asuntos y las empresas humanas. Si bien la obra finaliza con la manifestación de Atenea para resolver la acción, quien en nombre del ausente Apolo recompensa a Creusa y a Juto con una futura descendencia, también es cierto que todos los resultados se han llevado a cabo en contra del plan inicial de Apolo. Como bien resalta el fragmento citado, el descubrimiento final de la verdad ha sido posible por el esfuerzo y la acción conjuntos de los personajes en escena, para bien y para mal. En *Ión*, la acción, el deseo de “comprensión” y la sensibilidad humana se tornan más acuciantes y relevantes para

los mortales en el momento en que los dioses, como Apolo, se muestran retirados y desligados de los hechos humanos. Esos momentos en que todo parece inseguro. De ahí el importante papel de la *parresía* que la obra presenta en su desarrollo.

CAPÍTULO III

SOBRE EL ALCANCE ALETHEICO QUE PUEDE ALBERGAR LA POESÍA TRÁGICA

3.1 Una revisión crítica de “lo trágico”

Ya en el primer capítulo de esta investigación pudo abordarse la cuestión sobre la lingüística de nuestra comprensión humana en el mundo, sus límites, lo indecible y sus alcances en la palabra poética y en la *eminencia* interpretativa que ella formula. También se pudo brindar un análisis sobre la dimensión *aletheica* (o develadora) de esta palabra y la metáfora, en tanto aportan una forma de experimentación con el lenguaje en la que el sujeto atisba nuevas posibilidades de entendimiento. Del mismo modo, en el segundo capítulo entregamos una exégesis de corte literario y hermenéutico de las tres tragedias seleccionadas, con la premisa de que en su *ser-obra* y en su *decir poético*, podríamos encontrar una experiencia particular del mundo, un contenido de verdad singular, que solo la *conformación artística* de los dramas en cuestión es capaz de ofrecernos.

Ahora bien, antes de entrar de lleno en los alcances y límites que puede ofrecer una interpretación hermenéutica de la tragedia griega, es menester repensar ciertos prejuicios interpretativos de relevancia que se han gestado en la tradición occidental. Ello debido a que, indirecta o directamente, inciden en nuestro anterior análisis y comprensión de las tragedias elegidas. También debe decirse que este capítulo permitirá revisar nuestro aparta-

do titulado *Una definición de la tragedia griega*, dado que se espera ponderar los aportes o equívocos que pudieron anticiparse allí, y a su vez, distinguir de forma más transparente la contribución de los diferentes autores que nos han acompañado en esta investigación a los fines de comprender la tragedia ática. Como enfatiza Gadamer (1977): “la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados” (p.333).

Una de las presuposiciones que debe tomarse en cuenta consiste en el tópico de lo “catastrófico”, la desdicha final o el potencial “pesimismo” inherente a la tragedia griega. En cuanto a las tres obras analizadas, todas comparten una estructura de colisión trágica. En su desarrollo, dos de ellas tienen un final que convencionalmente se ha denominado “trágico” o “catastrófico” (*Agamenón* y *Antígona*), y la tercera es reconocida por casi todos los estudiosos (Gilbert Murray, Kaufmann, Romilly, entre otros) como la pieza teatral más “blasfema” y cuestionadora de Eurípides. Inicialmente podría afirmarse que la presente investigación compartiría tales ideas, por lo menos de manera impensada, pero de lo que se trata es de repensar tales juicios de modo explícito.

A propósito de este punto, debemos recordar que al comienzo de nuestro abordaje del *Agamenón* de Esquilo aludimos a la estructura conceptual que ofrece Festugière sobre la tragedia ática. En las primeras páginas de su libro, *La esencia de la tragedia griega* (1986), este autor afirma que “tan sólo existe una tragedia en el mundo, la de los tres trágicos griegos, Esquilo, Sófocles, y Eurípides. Es la única que conserva efectivamente el sentido trágico de la vida, porque conserva sus dos elementos” (Festugière, 1986, p.16). Los cuales, como se adelantó en su momento, dan cuenta de que las catástrofes humanas son constantes y uni-

versales, y la idea de que las mismas son el producto de una voluntad misteriosa e ininteligible de los dioses. De manera convencional, y para muchas personas, “lo trágico” se refiere en su uso cotidiano a sucesos o experiencias “catastróficas”, “irreparables”, y que también denotan cierta injusticia e “inevitabilidad”. Pero las tragedias tal como se desarrollan en los argumentos de las piezas aquí en cuestión, no remiten necesariamente ni de modo uniforme a esta “esencia” general de “lo trágico”.

Esta noción de lo “trágico” simplifica la pluralidad de temas, sensaciones y acciones que las obras abordan, para enfatizar de forma sesgada una dimensión “implacable”, “irracional” e incluso pesimista de la tragedia ática. Pero antes de ofrecer contraargumentos pertinentes, consideramos necesario elaborar un poco más esta visión, que se encuentra incluso en pensadores como Friedrich Nietzsche y George Steiner, entre otros.

Hablar de la “ininteligibilidad” de la voluntad divina, y la “irracionalidad” de sus intervenciones, implica aludir a una forma de pensar lo trágico que se podría asociar más bien a una visión moderna de la misma. Nietzsche, en su libro *El nacimiento de la tragedia* (1872), traza una posición semejante cuando interpreta el teatro ático en relación con las pulsiones estéticas de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*. Se trata de un libro que en muchos aspectos se encuentra influenciado por la teoría metafísica de la voluntad schopenhaueriana, y que intenta asimilar lo trágico a un paradigma pesimista, en el que la conciencia de la futilidad de la existencia se transforma en una experiencia de goce estético.

Esta alusión a Nietzsche resulta de gran relevancia, en la medida en que él establece que es Esquilo el gran exponente del pesimismo griego, mientras que Eurípides (y Sófocles en

un grado intermedio) es el ejemplo de la degeneración de lo trágico por la intromisión de un optimismo de corte ilustrado, que tiene su origen en la figura de Sócrates. Para Nietzsche, frente al carácter dionisiaco y pesimista de la tragedia esquílea, caracterizada por su énfasis en la música y el lamento, en Eurípides se alcanza una basada en el diálogo y en las capacidades racionales del hombre para superar las catástrofes. En sus palabras:

La tragedia, surgida de la compasión, es pesimista por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. El héroe de la tragedia no se evidencia, como cree la estética moderna, en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada (Nietzsche, 1872, p.240).

El problema con esta proclama es que en muchos sentidos no se corresponde totalmente con la obra de Esquilo ni con las convencionales representaciones teatrales áticas. Por paradójico que parezca, Nietzsche cae en lo que él mismo le reprochó a Schopenhauer y a la actividad habitual de los filósofos: “tomó un prejuicio popular y lo exageró” (Nietzsche, 1886, p.39). Esto, al menos en sus interpretaciones sobre la tragedia. El énfasis en lo absurdo del destino, y en lo “inevitable” de ese castigo final “ciego” y con la “cabeza tapada”, alude más a una sanción ominosa y de la que se desconoce toda causa o justificación. De hecho, su concepción pesimista de lo trágico podría adecuarse en un mayor grado a la literatura kafkiana, particularmente a cuentos como *En la colonia penitenciaria* (1919), una vez que el condenado no conoce en absoluto el motivo de su castigo y muere sin saberlo, o el comienzo de *La metamorfosis* (1915), en donde Gregorio Samsa simplemente despierta convertido en un insecto sin tener idea alguna

de las razones de la alteración que ha sufrido, o incluso, el final de la novela *El proceso* (1925), en el que su personaje anónimo muere “¡Igual que un perro!” (Kafka, 1995, p.170), nuevamente, sin saber siquiera el porqué de su condena. Por el contrario, en Esquilo — pensamos sobre todo en su trilogía *La Orestíada*— vemos una compleja, plural y dinámica confrontación y superposición de deberes o deseos contrarios. En sus argumentos, el destino es implacable, pero posibilita un margen de libertad en el que los personajes pueden asumir una posición frente a él.

En la primera obra de su trilogía, el único personaje que a todas luces desconocería su castigo sería el mismo Agamenón, y en cierta medida, por su propia responsabilidad. La obra y el coro nos permiten comprender su ceguera frente a los hechos: desde su carácter, legitimó de manera impía la elección de asesinar a su hija, pero la pieza no nos muestra ninguna escena en la que el “héroe” dijera algo sobre su decisión. Incluso Clitemnestra muestra su altivez e inseguridad en *Agamenón* y *Coéforas*, al saber que la justicia divina y el castigo hereditario sobrevendrán en su contra tras asesinar a su esposo. Y Casandra, en todo caso, es el signo de la lucidez y la valentía frente a la estructura dilemática y tensa de la realidad, y es también el personaje más vulnerable e injustamente condenado.

En Esquilo se encuentra todo lo contrario a una actitud de resignación. Al pensar la trilogía en su totalidad, esta nos depara —en *Agamenón*— la violencia de un sistema de ajusticiamiento basado en la sangre; a continuación, *Coéforas* explora las implicaciones del mismo sistema de castigo, para que en *Euménides* la historia concluya con su superación y la instauración de un Areópago: una institución democrática con un sistema de justicia basado en la deliberación, no en la aplicación ciega de la

norma. De hecho, con Kaufmann, consideramos que en este poeta se encuentran muchos de los elementos que el propio Nietzsche concibió como los causantes de “la muerte de la tragedia”²⁹. Tópicos ilustrados con la esperanza puesta en las capacidades de la razón y el diálogo. Estamos de acuerdo con el juicio de Kaufmann sobre las *Euménides* cuando escribe:

Se forma un tribunal en Atenas no solamente para tratar el caso de Orestes, que es absuelto, sino más bien para tratar todos los casos más importantes del futuro, con el objeto de que tragedias como las *Coéforas* no vuelvan a repetirse (Kaufmann, 1978, p.273).

No obstante, la dualidad y la tensión de contrarios vuelve a mostrarse en el momento en que el canto de Atenea estima que las Eriñas, convertidas en Euménides, se integrarán a la polis, pero en modo alguno desaparecerán. De forma semejante, en *Las suplicantes* se destaca que la figura de Pelasgo reina democráticamente y atenderá a las Danaides siempre que el juicio ciudadano en la deliberación pública así lo considere.

En Esquilo, como en Eurípides, se hallan retratos que presentan de maneras distintas la idea de que algunas catástrofes pueden ser evitadas, pero esta posibilidad en ninguna forma disminuye el poder patético y destructor de los conflictos y desgracias padecidos. De hecho, suponer que algunos acontecimientos catastróficos pueden ser evitados introduce la posibilidad de la responsabilidad humana y su apremio en los asuntos más dilemáticos. Como vimos, en *Agamenón* los personajes de Esquilo son acusados por su responsabilidad

29 Un desarrollo más exhaustivo puede encontrarse en el libro de Walter Kaufmann (1978), *Filosofía y tragedia*, en los capítulos: “Nietzsche y la muerte de la tragedia” y “El ‘optimismo’ de Esquilo”.

parcial en los actos, aun cuando estando constreñidos por la fuerza de las circunstancias (la fuerza de la *tyché*), acceden a sus deseos y/o a elecciones de modo irresponsable, indecoroso, o con apremio y lucidez.

En *Agamenón* no encontramos algo como el constreñimiento de voluntades divinas “ininteligibles”, sino más bien una disputa (*agón*) entre exigencias divinas antagónicas, que exigen valores y acciones recíprocamente excluyentes. Es decir, una dimensión del juicio divino es comprensible para el hombre. Divinidades que se entremezclan con el mundo natural y concreto de los hombres, y que en su ser manifiestan de forma divinizada la pluralidad y dignidad de un mundo heterogéneo y lleno de vida. Porque es cierto que los dioses olímpicos expresan “una existencia exuberante, más aún, triunfal, en la que está divinizado todo lo existente, lo mismo que si es bueno que si es malo” (Nietzsche, 1872, p.54).

De un modo semejante, en obras como *Hipólito*, de Eurípides, se expresa una imbricación contraria de valores en las figuras de Afrodita y Ártemis: una colisión que condujo a Hipólito a la desgracia. En *Antígona* la colisión no es menos clara, y en el personaje de la princesa tebana (al igual que en Casandra) se denota la desgarrada lucidez sobre el conflicto en el que está inmersa. A pesar de ello, lo que comúnmente cautiva en la joven es su aceptación del castigo, su seguridad de que lo que ha hecho se encuentra justificado por el orden sagrado de los dioses y el cumplimiento de su responsabilidad moral hacia su familia.

Solo en los caracteres de Antígona y Casandra trasluce el concepto de culpa trágica, entendido como el acontecimiento en el que el sujeto trágico acepta ambiguamente el castigo por sus actos, al mismo tiempo que estos le legitiman como alguien de honra y suficien-

cia moral. El acto que pretende ser “redentor” desprende una paradójica mezcla de culpa y justificación por sí mismo: Antígona defiende a su hermano y desafía a la propia estructura de la polis aun conociendo las consecuencias de su decisión. Mientras que Casandra, al ser una extraña marginada de la comunidad de los dioses y de los hombres (despojada de todo derecho), decide ejercer el derecho a la palabra (que no le pertenece) para denunciar a viva voz los males de los monarcas y el linaje de Atreo. A través de los caracteres de Casandra y Antígona se nos presenta la lucidez de una autoconciencia desgarrada, que genera en el espectador la impactante mezcla de *éleos* y *phóbos*, de la mano de los constreñimientos dilemáticos que se presencian.

Concordamos con Benjamin y Kaufmann en que la culpa trágica “no consiste sino en la orgullosa conciencia de culpa en la que lo heroico se sustrae a la a él atribuida servidumbre del ‘inocente’” (Benjamin, 2006, p.343), de ahí que los personajes heroicos del mito adquieren en el drama trágico una nueva significación más paradójica y enigmática, que el espectador admira con cierta simpatía y compasión en el curso del drama. Muchos de estos héroes se vuelven en la tragedia problemas para sí mismos, o producen un conflicto mayor que compromete a la polis entera (pensemos en Agamenón, Antígona, o en Creusa en menor medida). Como espectadores empatizamos con sus vivencias paradójicas y convertidas en aporías, pero sin dejar de reconocer en ellas una ambivalencia que nos interpela como personas y como parte del público asistente a la función³⁰. Así como también posibilitan, para

30 En el reciente libro de Simon Critchley (2020), *Tragedia, los griegos y nosotros*, encontramos una aproximación semejante sobre el héroe trágico como un sujeto hecho paradoja. Para Critchley (2020), “El héroe trágico es el problema y no la solución al problema. Es el enigma (...) el ser humano, para la tragedia, es tanto agente como paciente, inocente

el buen lector, una plural fuente de interpretaciones sobre lo que acontece en el drama, tanto por su condición de obra literaria como por su componente paradójico.

Pero de nuevo solo unos pocos personajes pueden ser reconocidos en este esquema de *culpa trágica*. Tampoco es verdad que todas las tragedias se estructuren de acuerdo con una única forma de *colisión trágica*, y de ello no puede deducirse que unas obras sean “más trágicas” que otras, más auténticas o perfectas, por su adecuación o no al esquema. Aquí nos servimos de los aportes de Walter Kaufmann cuando concibe dicha colisión como un modelo que permite comprender dos de las piezas que nos propusimos analizar: *Agamenón* y *Antígona*; aunque en nuestra consideración, *Ión* e *Hipólito* podrían acceder a una interpretación semejante. De todos modos, el acto de interpretar en sí tampoco debe concebirse como una actividad humana que deba producir necesariamente resultados unívocos y cerrados.

Al hablar de lo “trágico” en un sentido unívoco estamos introduciendo una serie de descripciones que, desde la conceptualización filosófica y/o crítica, reclama una validez universal que no puede ser demostrada. Algo como la “esencia de lo trágico” corre el riesgo de desligarse de la heterogeneidad literaria para pasar a formar parte de una concepción especulativa sobre su propio enunciado. Del mismo modo, seguir demasiado fielmente una estructura desde la cual comprender los dramas áticos podría discriminar la valoración de unas obras sobre otras, en conformidad con su adecuación a determinada posición o análisis filosófico. Así, cuando escritores como

y culpable a la vez, y en muchos casos una figura desconcertante (...)” (p.46). Esta idea enlaza muy bien con nuestra concepción de *culpa trágica* antes expuesta.

George Steiner (1961) afirman que cualquier “noción realista sobre el drama trágico tiene que empezar por el hecho de la catástrofe. Las tragedias terminan mal” (p.22), de ello podría deducirse que piezas como *Ión* (por mencionarse una de las que hemos abordado en esta investigación) es antitrágica, no es trágica, o simplemente corresponde a un drama de diferente naturaleza. Estaríamos introduciendo así una prescripción valorativa desde un punto de vista sesgado y de acuerdo con una interpretación que antepone intereses filosóficos sobre otras lecturas de las obras. Aunque, por otro lado, también debe admitirse que las diversas reinterpretaciones sobre este tema demuestran la vitalidad de la tragedia ática como un producto artístico que ha sido actualizado de formas muy distintas en el devenir histórico de su estudio³¹.

Otra noción reveladora pero potencialmente problemática se refiere a la concepción de lo “noble” (*spoudaios*) y elevado en las tragedias griegas. Aristóteles es el primero en referirse al término en su *Poética*, cuando define el género como “imitación de una acción elevada y perfecta” (Aristóteles, 1449-b). “Elevada” es la palabra que traduce la expresión griega “*spoudaios*”, término que vuelve a utilizar en el fragmento en el que afirma que “la poesía es algo más filosófico y serio que la historia; la una se refiere a lo universal, la otra a lo particular” (Aristóteles, 1451-b). En este segundo caso, “serio” es el vocablo que traduce el término “*spoudaióteron*”³². Y ambas palabras, en definitiva, indican lo elevado y serio de la poesía trágica en términos morales, pero

31 Esta idea se abordará con mayor rigurosidad en el próximo apartado; se relaciona con lo que Gadamer concibe como la historia de la recepción de los textos, así como con el carácter *eminente* y de múltiples interpretaciones que ofrece la tragedia en tanto producto literario.

32 Kaufmann (1978): “*Kai philosophoteron kai spoudaióteron poiésis historias estín*” (p.81).

también filosóficos. No obstante, el problema, que en cierta forma introduce el estagirita, se encuentra en el hecho de distinguir en la tragedia una “elevación” de los caracteres y de los argumentos, que la diferencian de la comedia porque esta representa tramas y personajes bajos y burlescos.

En cierto sentido es correcto: Esquilo comúnmente se distingue por la nobleza con la que dota a sus personajes y la seriedad con la que aborda los conflictos morales en sus obras. Sófocles también es reconocido por la caracterización ideal y moralmente elevada de muchos de sus personajes; pero, y otra vez, en Eurípides encontramos un juego mucho más libre respecto de las convenciones del género teatral, y sus personajes destacan por su caracterización poco heroica y “noble” (*spoudaióteron*), en su sentido moral. Para muchos académicos esta distinción ha servido para endilgar un carácter inferior a Eurípides en relación con Sófocles y Esquilo, una idea que en ningún sentido podemos avalar.

El reconocido filólogo clásico Gilbert Murray, sin desprestigiar al poeta, afirma sobre la obra *Ión* que: “Juto es un personaje ridículo, un forastero rudo y sin maneras, engañado por Apolo, burlado por su mujer (...). En cuanto a Creusa, aunque dibujada con extraordinaria simpatía y belleza, es en el fondo una salvaje” (Murray, 1949, p.95). Aunque no son falsas sus consideraciones sobre los caracteres, el tono es despectivo y delata una escasa empatía con los personajes de la pieza.

En Creusa tenemos a una madre desesperada por conocer a su hijo, y Juto es un personaje que no destaca mucho en la obra, y que incluso al final de los acontecimientos vuelve a Atenas con la creencia de que Ión es su hijo natural. En su teatro, Eurípides juega de una forma novedosa con la burla ignomi-

niosa que puede ejecutar el destino sobre la vida de los hombres. En comparación con el idealismo férreo de figuras como la Antígona de Sófocles, en Eurípides encontramos personajes pasionales, ambivalentes, bajos, pero también más humanos. El propio Aristóteles escribió que “Sófocles decía que él representaba a los hombres como deben ser y Eurípides como son” (Aristóteles, 1461-a). No obstante, es preciso subrayar que el hecho de que un poeta se aproxime a los conflictos humanos de forma distinta a otro, no tiene por qué indicar que sea menos filosófico, o que su poesía sea pobre o vacua. De la mano de Walter Kaufmann, consideramos relevante y de gran valía el carácter transgresor y disruptivo del teatro de Eurípides, al introducir una serie de elementos novedosos, de atributos menos nobles (*spoudainos*), pero destinados a promover una crítica y una valoración de lo más humano. Para este autor, “Eurípides encontró (...) serio el sufrimiento humano, la brutalidad cada vez mayor de la guerra e incluso la inhumanidad de quienes iban a ver sus obras” (Kaufmann, 1978, p.467).

En personajes como Ión o Hipólito encontramos una apreciación apacible de la vida cotidiana dedicada a las labores mundanas como lo son la limpieza del templo, y el culto devoto a la diosa Ártemis. Además, en la intriga de *Ión*, el padre divino del joven le ha ocultado una verdad cruda, y Creusa, por su parte, no deja de reprochar esto en la representación teatral. En esta pieza se presenta a Apolo como un dios indiferente, irresponsable, implacable, cuando sus deberes proféticos u oraculares deberían conducirlo por un camino distinto. En suma, el teatro de Eurípides ofrece un contraste diferente entre el valor de lo inmediato y humano, que se entremezcla abruptamente con el infortunio inesperado y retorcido, para ilustrar, en definitiva, un *pathos* más intenso,

frágil, pero valioso y que como tal exige reconocimiento.

No sin razón se ha clasificado al *Ión* como una tragicomedia, y en algunos casos como un “melodrama”. La pieza no contiene una *hamartía*, ningún personaje perece, ni termina de forma catastrófica, pero sí dispone dos escenas de agnición (una falsa y una auténtica) y varias peripecias que discurren entre el intento de asesinato de Creusa sobre Ión y el giro contrario en el que Ión intenta liquidar a su madre. Sin embargo, es a partir del marcado azar en sus argumentos que sus personajes expresan una profunda admiración sobre las cosas humanas y contingentes como el amor, la experiencia cotidiana o la intimidad de un acontecimiento personal; escenas que no opacan o disipan el componente crítico y transgresor del que participan. Como considera Kaufmann (1978), “los nobles mártires de Eurípides viven y mueren increpando a los hombres que le rodean y a la audiencia; su intento es crítico (...) no es de extrañar que la audiencia reaccionara, pues, desaprobando” (p.380).

Lo que sí puede afirmarse sobre “lo trágico” en las piezas áticas consiste en la constante representación de unas acciones humanas vulneradas por una dimensión externa a ellas que viene dada por la irrupción de la *fortuna* o *tyché*. El teatro trágico establece de forma dicotómica y conflictiva el devenir de las relaciones entre la *virtud* de los hombres (su *areté*) y la *fortuna* (como campo que escapa a su dominio). Nussbaum afirma con claridad que la tragedia desarrolla artísticamente un anhelo de autosuficiencia interrumpido por el cambio de la fortuna, que trastoca tanto las metas del agente, como su relación con los otros y consigo mismo. Aquí, la filósofa estadounidense pondera dos notas aclaratorias que consideramos sumamente interesantes. La primera

consiste en la concepción clásica del hombre como ser dual, de una dimensión pasiva y activa, y para ejemplificarlo se sirve de la *Nemea VIII* de Píndaro:

Hay quienes piden oro, y otros, tierras ilimitadas,
Yo pido deleitar a mis conciudadanos
Hasta que la tierra cubra mis huesos—
un hombre
que alabó lo digno de elogio
y sembró la acusación contra los malvados.
Pero la excelencia humana
Crece como vid
Nutrida del fresco rocío
Y alzada al húmedo cielo
Entre los hombres sabios y justos.

Necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos sobre todo en el infortunio, aunque también el gozo busca unos ojos en los que confiar (Nussbaum, 1995, p.9)³³.

El poema expresa la condición de planta del hombre, pasiva y necesitada de cultivo, al mismo tiempo que afirma su componente activo y volitivo; en su gozo e infortunio se entremezclan las diferentes dimensiones de su ser, no solo la racionalidad práctica o teórica. Como afirma el canto, “necesitamos cosas muy diversas de aquellos a quienes amamos”. Y de allí se desprende un segundo punto de relevancia: consiste en la relación que se establece entre tragedia y filosofía en la Grecia clásica, en cuanto ambas manifestaciones del espíritu humano se desarrollaron a partir de la misma lucidez sobre los problemas humanos, su condición inestable y vulnerable. Son palabras de la pensadora: “Lejos de haber olvidado la concepción trágica, Platón ve tan claramente los problemas de la vulnerabilidad que sólo encuentra aceptable una solución ra-

33 Píndaro, *Nemea VIII*, vv.37-44. Citado por Martha Nussbaum (1995).

dical” (Nussbaum, 1995, p.48), tópico que se conecta íntimamente con la exclusión de los poetas de su república ideal, autosuficiente y cerrada en sí misma. Y que Aristóteles retoma en la forma de una reflexión filosófica sobre la *eudaimonía*, y el papel de la *frónesis* para una existencia y conciencia lúcidas de su condición limitada.

Por un lado, si bien reconocemos estas zonas de interconexión entre la filosofía clásica y la tragedia en su contexto original, nuestro interés no se dirige, como en el trabajo de Nussbaum, a desarrollar sistemáticamente esos puntos de diálogo. En este apartado hemos querido ofrecer una breve reflexión sobre diversas formas en las que se han interpretado la tragedia ática y “lo trágico” como experiencias esenciales, pero que en definitiva se vuelven reinterpretaciones filosóficas sumamente especulativas, que reniegan de ciertas dimensiones propias de los diversos dramas, y que se separan de su pluralidad literaria.

En tanto obras literarias, surgidas en un contexto determinado, no pueden ser reducidas a una conceptualización filosófica con aspiraciones totalizantes. La contraoferta que aquí se establece es repensar el conjunto de las obras trágicas, partiendo de su condición literaria y fragmentaria en muchos aspectos. En una actitud semejante a la de Nietzsche en su ensayo *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* (1782), rechazamos en algunas interpretaciones filosóficas de la tragedia el que “trabajan sin descanso en ese gran columbario de conceptos, en el cementerio de las intuiciones” (Nietzsche, 1782, p.235). De modo que en los próximos apartados se ofrecerá una reconsideración de la tragedia y lo trágico no en cuanto “teorías filosóficas” sino como preguntas y cuestiones que nos interpelan desde su *eminencia* poética.

3.2 Mito, *mímesis* y *poiesis* o el carácter hermenéutico de la tragedia griega

Este apartado y el siguiente pueden considerarse como dos partes de una misma reflexión, que busca ahondar en la pregunta que atraviesa integralmente esta investigación: ¿qué espacios de comprensión filosófica puede ofrecer la poesía trágica, partiendo de la propuesta gadameriana de un tipo de verdad reconocida en la palabra poética? A continuación se propone una consideración sobre ese “espacio de comprensión” que abre la tragedia, y que en líneas más generales también puede ofrecer toda obra y propuesta estética particular. Además, se espera ofrecer una última reflexión sobre términos como *mímesis* y *poiesis* en relación con el teatro ático, y aclarar, a su vez, nuestro uso del término “presentación” en lugar de “representación”, lo que implica una evaluación sobre el papel, rol o potencial transgresor que puede llegar a gestar la literatura. Pero primero, es conveniente repasar algunos asuntos sobre el teatro ático y el componente cultural del que surge.

Es evidente el hecho de que la tragedia se inspira en la tradición mítica y cultural que sus autores dominan. *Agamenón*, *Antígona* e *Ión* son tres obras que toman historias y personajes míticos para llevarlos a escena y, en líneas generales, es cierto que el teatro trágico escenificó su propio bagaje cultural y no se desligó de su trasfondo mítico. Incluso Aristóteles, en un juicio prescriptivo sobre la labor del poeta trágico, consideró que no “es lícito disolver los mitos establecidos, como, pongo por caso, el de Clitemnestra asesinada por Orestes (...) pero el mismo [poeta] debe inventar [otros] y utilizar bellamente los tradicionales” (Aristóteles, 1454-a). La tragedia griega surge de la propia tradición cultural ateniense, y se instituye como parte de una festividad dionisiaca que se celebró de forma anual.

Como se desarrolló en el apartado 1.3, la *mimesis* trágica no debe suponer una simple imitación de lo dado. En la conformación artística que es la tragedia, esta juega con una serie de símbolos, tropos, personajes, instituciones y deidades que en la representación adquieren un nuevo sentido y una nueva función de acuerdo con las exigencias argumentales de la obra y el ingenio intelectual y artístico del poeta. Simon Crichtley y Pierre Vidal-Naquet también concuerdan en esto, pues la tragedia más que ser la continuación escénica de los mitos —y por tanto de la tradición— entrañó una progresiva transformación y ruptura con los mismos.

El mito, en tanto narración y fábula, supone un pasado heroico y arcaico diferente de la actualidad en la que se gestó la representación trágica, y es en esta brecha donde se alza una reinterpretación distinta que abre un “espacio literario”³⁴ en el que la comprensión de lo dado, y la autocomprensión del sujeto individual, pueden encontrar nuevos enclaves desde los cuales considerarse.

Es indudable el hecho de que el drama trágico al constituirse como un espacio literario y ficcional, trasciende lo dado para significar, y en su producción artística recrea una realidad distinta a la tradicional y una serie de valores que no tienen por qué adecuarse efectivamente a lo entregado y aceptado por la comunidad en la que se gesta y representa. Es muy certera

34 Aunque esta expresión parece aludir al libro de Maurice Blanchot (2002), *El espacio literario*, de ningún modo queremos referirnos a su concepción sobre la literatura que, de hecho, parte de diferencias significativas con las concepciones sobre la literatura y el lenguaje que pueden encontrarse en un autor como Hans-Georg Gadamer. En todo caso, reconocemos que un estudio futuro sobre la reflexión blanchoteana podrá arrojar nuevos puntos de discusión significativos para este tópico sobre la literatura, el lenguaje y la comprensión humana, pero que se separan de los intereses concretos de la presente investigación.

la apreciación de Vidal-Naquet al referir que “la tragedia descubre un nuevo espacio en la cultura griega, el de lo imaginario sentido y entendido como tal, es decir, como una creación humana basada en el puro artificio” (Vidal-Naquet, 2002b, p.27).

En este punto el autor también concibe la *tragedia* como una *invención*, y apunta que esta innovó en tres aspectos esenciales: en el terreno de las instituciones sociales, dado que la tragedia posibilitó un espacio de autopresentación de las instituciones democráticas de decisión y de legislación de la polis; en el ámbito del género literario y dramático que forjó, que se diferencia significativamente de la poesía homérica y otras formas de poesía coral antiguas y contemporáneas con ella, y por último, en la visión antropológica, o de “conciencia trágica”, que consolidó en el desarrollo de sus tropos convencionales (Vidal-Naquet 2002b, p.25). La tragedia griega perfectamente puede entenderse como una *invención* que conecta en sí tradición e innovación, *mimesis* de lo dado y *poiesis*, en una novedad y transfiguración de la tradición, al menos en el terreno literario que ella desarrolla.

El espacio ficcional que posibilita la representación trágica, une lo singular de la tradición con una apertura imaginativa que vislumbra una diferencia en el estado de cosas ordinario: en las tragedias es habitual encontrar mujeres altivas, transgresoras, así como reflexiones y cuestionamientos graves y profundos sobre la humanidad y la condición sublime de las deidades, entre otros tópicos. Pero en ellas también se subvierte la costumbre para dar voz al conflicto inmanente en la vida humana. De acuerdo con Gadamer (1991), no “es casual en absoluto que el artista supere en lo que crea la tensión entre las expectativas cobijadas por la tradición y los nuevos hábitos que él mismo contribuye a producir” (p.43),

incluso si estos cambios son únicamente en el orden de las convenciones estéticas y artísticas dentro de su género. Una posibilidad que se realiza en el teatro de Eurípides de modo excepcional.

De hecho, esta interconexión entre *mímesis* y *poiesis*, tradición e innovación, contiene en sí un componente hermenéutico que Gadamer denomina como fusión de horizontes. En la actividad de los poetas trágicos se gesta una relación que itenera entre la tradición de valores culturales comunes de la polis, y la reinterpretación de tal tradición en el “lenguaje del presente”. El mito en el teatro se entremezcla con figuras anacrónicas como la polis democrática, por ejemplo, con la fundación del Areópago en las *Euménides* de Esquilo, o las actitudes libertarias e infractoras de mujeres-silentes que se enfrentan al *status quo* de la ciudad; pero también, la tragedia es capaz de presentar figuras femeninas y relaciones de *philia* y amor propias de una comprensión diversa, divergente, que el poeta manifiesta. Con Gadamer y Jean Grondin puede afirmarse en términos hermenéuticos que en la *invención* de la tragedia se gesta una fusión de horizontes, en tanto que la comprensión (comprensión y reinterpretación de la tradición que ofrece cada obra) moviliza un sentido y una serie de interrogantes que vinculan el pasado tradicional con el presente de la representación.

Si, como considera Jean Grondin (2008), “siempre se interpreta una obra a partir de las preguntas, a menudo imperceptibles, que plantea nuestro tiempo” (p.84), entonces la misma obra trágica, en su articulación y representación teatral, se vuelve intérprete de la tradición y la cultura de la que emana. Pero aunado a ello, si lo propio de la construcción literaria es su libertad ficcional —la suspensión de todo sentido y referencia convencio-

nal, para transfigurarse en el terreno ficcional del arte— debe considerarse que el teatro trágico posibilita de una manera consolidada un espacio alterno desde el cual el ser humano puede pensarse a sí mismo individualmente, y repensar la realidad cultural e histórica que le da configuración.

En modo alguno puede imaginarse que esa posibilidad solo fue válida para el ciudadano antiguo que experimentó el teatro trágico en su contexto original. Esta experiencia de alteridad literaria sigue siendo posible para cada persona en nuestra contemporaneidad en la medida en que el encuentro con la literatura supone siempre una actividad comprensiva e interpretativa. Que, hay que decir nuevamente, admite la aplicación de una serie de sentidos e interrogantes modernos hacia el texto u objeto que se interpreta. Por su parte, para Gadamer (1977), “la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta” (p.145), de ahí que la fusión de horizontes de la que él habla también sucede en la experiencia de “simultaneidad” e inmersión que la obra trágica asegura en su representación escénica o en su lectura.

El que la experiencia estética de la obra trágica establezca una “mediación total”, una no-distinción entre el sujeto inmerso en la constelación de sentido de la pieza y la plena presencia de ese sentido, hace del concepto de “simultaneidad” gadameriano una especie de apertura hacia un espacio alterno en el que la experiencia de autoolvido se vuelve un hallazgo, un encuentro con algo novedoso, diferente y verdadero. Para Gadamer (1997), “en realidad el estar fuera de sí es la posibilidad positiva de asistir a algo por entero” (p.171). Es, en suma, un “asistir” en el que el sujeto copartícipe halla un *decir* irrefutable, *eminente* y válido, que atisba e interpreta en una expe-

riencia estética que fusiona cognición y emoción.

En eso consiste la dimensión *aletheica* de la palabra poética, que para nuestro filósofo está asociada al concepto platónico de la *anamnesis*. Según Gadamer, la *mímesis* debe entenderse en conjunción con esa noción platónica, es decir que, la obra de arte posibilita un re-conocimiento de las cosas (un volver a conocer) de una manera más esencial: al introducir al espectador-cojugador en una nueva forma de aprehensión de la realidad la re-conoce. Jean Grondin (2003) precisa que en la pieza artística “el mundo es experimentado hasta tal punto en el elemento del olvido ontológico, que lo que caracteriza la función anamnética del arte es el redescubrir el mundo en sí mismo” (p.78).

Pero, el redescubrimiento del mundo y su re-conocimiento suponen la develación de algo nuevo y eminente, un sentido y una relación que antes no se encontraban presentes, o mejor dicho, permanecían ocultos en nuestra experiencia habitual y concreta respecto de las cosas. Nuestra comprensión lingüística del mundo se hallaba inmersa en lo habitual, y en la concreción significativa y unívoca (o “literal”) entre sus significados y significantes dados. Recordemos que la palabra poética “establece sentido” en su libre asociación metafórica y figurada, y en ella toda relación de sentido habitual se suspende, por lo que la *metáfora absoluta*³⁵ en la que se transfigura y constituye la palabra poética, más que *representar* lo real, tiene la potencialidad de trascender hacia una nueva forma de *presentar* la realidad, una forma que es metafórica/ficcional pero válida y vinculante. Como considera Umberto

Eco, “la metáfora ‘pone’ (en el sentido filosófico, pero también en el sentido físico: ‘pone delante de los ojos’ (τό ὄροισιν θεωρεῖν) una proposición que, dondequiera que estuviese almacenada, no estaba delante de los ojos” (Eco, 1990, p.191).

La palabra poética tiene la potencialidad de “descubrir” y “establecer sentido”. A partir de esta noción es que hemos optado, en numerosas ocasiones, por la expresión de “presentación” en lugar de “representación”. De acuerdo con lo anteriormente establecido, en la develación que ofrece la palabra poética, la *anamnesis* se da más como el descubrimiento de una nueva relación de sentido y de una sorprendente profundidad significativa en lo ya conocido, lo que sugiere una polisemia antes oculta, de relaciones, realidades, experiencias y acciones en nuestro mundo circundante. Todo esto, en suma, se constituye en un hallazgo que amplía nuestros horizontes de comprensión del mundo y de nosotros mismos, a la luz de nuevas formas de *nombramiento*.

Es dentro del mundo literario-ficcional que la obra *presenta* donde encontramos un decir *eminente* y revelador, que parece concretar o cristalizar en su ser-lingüístico y expresión literaria una experiencia vital que nos resulta verdadera. Es decir que, en la literatura muchas veces hallamos expresiones, palabras e incluso reflexiones de importantes repercusiones y las admiramos, sobre todo, porque ellas concretan y conservan en forma lingüística y poética una experiencia o realidad que antes era innombrada para nosotros. El texto literario, y lo que podemos encontrar en él, consiste en una reaproximación diversa a las cosas, pues se da de tal modo que es casi como una *presentación* de sentido, que antes se encontraba oculto o inaprensible a nuestra comprensión individual.

35 Nos referimos a la expresión gadameriana, en el momento en que el autor escribe que “la palabra poética (...) tiene el carácter de una metáfora absoluta (Alleman) frente a cualquier discurso cotidiano” (Gadamer 1971, p.24).

Si bien el filósofo español Luis Zahonero parte de una teorización filosófica y lingüística diferente de la gadameriana, o distinta de la hermenéutica en general (más cercano a filósofos como Kant y Nietzsche en sus postulados), en su reflexión sobre la poesía encontramos ciertos puntos de afinidad cuando asume que el *lugar de los poetas* es aquel en el que se encuentran los *nombres* para las *cosas*. Y es aún más significativo su examen cuando considera que la poesía es una cacería salvaje de imágenes.

Es capaz de cazar las salvajes imágenes primeras y a las cosas por sus nombres no sabidos; es capaz incluso de obligarlas a admitir que ese nombre que usaban no era el suyo (por mucho que traten de esconderse y pasar de incógnito); es capaz de hacer brotar *lo real* donde había solo un significado y exigir al mundo que confiese sus secretos (Zahonero, 2017, p.310).

Sin remitir a ni depender de un modelo conceptual preestablecido, la palabra poética nombra al mundo y nuestras experiencias vitales de tal forma que nos parecen válidas, pues de alguna manera hacen justicia a tales realidades. Precisamente porque nuestro mundo y experiencia *ahí* en él, adquiere *ser* en el momento en que accede a su nombramiento y articulación comprensiva en el médium lingüístico en el que “habitamos”. No por nada Gadamer, siguiendo a Heidegger, afirma que el médium lingüístico nos acerca al mundo, establece una “familiaridad” y cercanía respecto de lo dado, pero también encubre una dimensión no-familiar que se puede experimentar en la actividad de la traducción o en el encuentro con la poesía. Para Gadamer (1971), “Una y otra vez, las mismas articulaciones fundamentales que conducen nuestra comprensión del mundo son palabras” (p.120).

Aun así, esta no-familiaridad que puede suscitar el encuentro con diversas experiencias interpretativas puede asociarse a nuestra disertación sobre lo *deinón*. El lenguaje es también *deinón*: establece un dominio familiar, o una cercanía relativa al mundo, al tiempo que arriba a un espacio de no-familiaridad, en el que las palabras muestran su profundidad significativa a la vez que su limitación para hacer presente ciertas realidades ligadas a nuestra forma de *estar* y comprender el mundo. Así como el lenguaje es nuestro primer acceso a ese mundo, es también un límite del que no podemos escapar.

Como pudo desarrollarse en el apartado 1.1, la universalidad de la lingüística solo puede ser aceptada cuando se entiende como la universalidad de lo que podría ser expresado y articulado, la conciencia de que el lenguaje posibilita una comprensión más abaricante al tiempo que se despliega de tal forma por encima del sujeto que nuestra capacidad comprensiva siempre es limitada. Como considera Jean Grondin (2003), “La universalidad es siempre la universalidad del querer decir” (p.197). De allí que toda comprensión lingüística se enfrente con los límites de lo que pudiera explicitar y expresar, realidad que se hace patente de forma concreta en la experiencia estética y, sobre todo, en el encuentro con el texto literario.

Cabe considerar que esta pugna entre la universalidad de la *lingüística* y lo innombrable impactan de dos modos distintos en la tragedia ática. En una dimensión interna, el género llega a abordar con cierta frecuencia tópicos y experiencias que colindan con lo inexpresable, como lo son las vivencias del dolor, el lamento y el luto. Podría evocarse aquí la famosa expresión de Hécuba en la obra homónima de Eurípides, que al cantar sobre sus infortunios, clama: “¡Todo esto no es otra cosa

que imaginaciones del espíritu y vanos ruidos de la lengua!” (Eurípides, vv.623-627). E igualmente se puede aludir al *silencio* y el *dolor* extralingüístico que las tragedias suelen expresar por medio de su complejo entramado de recursos retóricos-literarios, teatrales y metateatrales, y que en caracteres como Clitemnestra, Casandra o Antígona son fácilmente discernibles —aunque este tema se abordará con mayor amplitud en el siguiente apartado.

Por otro lado, en una dimensión externa, la querrela entre la articulación comprensiva y su frontera con lo inasible a la verbalización inciden sobre los límites en los que pueden interpretarse las tragedias en la medida en que estas son productos literarios. Ninguna interpretación literaria, académica o teórica sobre la pieza trágica puede agotar del todo su ser-obra. Gadamer resalta que es un error suponer que las obras de arte posibilitan una intelección e integración pura del sentido que ellas despliegan, como si pudiera conceptualizarse por completo aquello que resguarda en su ser-obra, error que distingue en la estética idealista de Hegel. Las tragedias nos hablan como obras y no como portadoras de un mensaje filosófico que deba de ser explicitado sistemáticamente en un desarrollo unívoco (como se expuso en el apartado anterior) (Gadamer, 1991, p.86).

La *eminencia dicente* de la poesía trágica se sustrae de una total conceptualización, pero también posibilita un campo amplísimo en el que es posible su interpretación desde múltiples enfoques y estudios. El que la obra no pueda ser agotada en una serie de interpretaciones, supone el carácter libre y no reprimido por la conceptualización, tanto de la obra, como de la reflexión comprensiva que suscita en quien se dispone a realizar una reflexión sobre la pieza literaria. En efecto, nuestro límite interpretativo posibilita también la apertura de múltiples

aproximaciones posibles, hecho que se hace palpable cuando se atiende a la infinidad de estudios y aproximaciones que se han desarrollado en el curso de la historia sobre la tragedia griega, y que se han convertido en toda una “tradicción” de análisis sobre el tema.

Como hemos visto, el potencial de la palabra poética reside en su posibilidad de ampliar nuestros marcos lingüísticos de comprensión, en posibilitar el encuentro con nuevas formas de *nombriamiento* y en la amplificación de nuestra forma de percibir, sentir y entender a partir de espacios literarios cuya novedad nos permite interpelarnos a nosotros mismos y, aun, a nuestro derredor cultural.

Al retomar lo dicho con anterioridad, esta idea encuentra en Eurípides un ejemplo de su máxima realización, dado que su teatro instituye una diferencia significativa respecto de las convenciones que se gestaron en relación con la *téchne* de la poesía trágica. A diferencia de Esquilo y Sófocles, Eurípides innova en el seno de una comunidad fuertemente estructurada y en medio de una tradición escénica y teatral, para proporcionar una poesía de cierto carácter transgresor.

En sus argumentos, las narraciones míticas ceden de forma más explícita al ingenio literario para significar y presentar nuevas relaciones en las que los héroes y personajes de altura se transforman en seres distintos, más ruines, pasionales, sensitivos y humanos. En sus intrigas, el elemento religioso se trastoca para ofrecer unas deidades y un tipo de fe divergente. En *Ión*, el dios Apolo, que es uno de los pilares fundamentales y de más relevancia de la cultura helena, es exhibido de manera peyorativa como un dios-silente, indecente e irresponsable, y cuestionado incluso por no manifestar sus propios roles como deidad reveladora. Al tiempo, el poeta deja traslucir un

tipo de religiosidad más íntima, ligada a la persona individual.

Por último, Eurípides también presenta nuevas figuras femeninas dotadas de roles más violentos, pero sabios y con fuertes razones y argumentos para desafiar e increpar a la propia estructura social y cultural, que recrea libremente en el espacio literario de sus obras.

En suma, a diferencia de los otros poetas estudiados, Eurípides consume en muchos aspectos la transgresión de lo que Umberto Eco denominó como las *leyes socioculturales* que marcan lo que aún no ha sido dicho, o lo que no puede decirse (Eco, 1990, p.172) en pos de una posibilidad, límite y genialidad *poiética* capaz de consolidar alguna conformación artística en el seno de una cultura determinada. En otras palabras, su poesía trágica puede llegar a significar la apertura hacia un *afuera*, una diferencia respecto de las formas en las que comúnmente se comprende y valora lo real.

Cabe considerar, entonces, que la posibilidad de la palabra poética y la conformación artística transitan entre el re-conocimiento develador de algo verdadero, y la ruptura de la tradición para avanzar hacia una nueva forma de comprensión y consideración sobre lo dado. Eso, en tanto en esta palabra *eminente* anida la presencia de la polisemia significativa y profunda que lo concreto de la vivencia vital resguarda.

En este sentido, hacemos nuestra la siguiente nota del filósofo Zahonero, en la que asegura que el arte y la poesía son capaces de ampliar

(...) nuestro horizonte de representación y nuestro modo de sentir, ensanchando las fronteras de nuestro sistema de representación privada (...) librándonos de la estrechez que imponen nuestras formas particulares de juicio (ya sean subjetivas o

colectivamente compartidas) (Zahonero, 2017, p.321).

3.3 Lo que es capaz de *presentar* la poesía trágica: polisemia y silencio en la colisión trágica

Una vez esclarecido el “espacio de comprensión” que puede posibilitar el encuentro con la literatura, y en este caso con la poesía trágica, queda una última consideración integral acerca de los diferentes tópicos que abordan las tragedias motivos de examen en esta investigación: el *silencio*, lo *deinón* y la *parresía*. Y a continuación, pasaremos a realizar una reconsideración final sobre el alcance *aletheico* de la poesía en la tragedia griega.

Para Gadamer, una de las cualidades distintas de la palabra poética reside en su *eminencia*, un vocablo que le debemos y que recorre transversalmente nuestra indagación. Es la *eminencia* o vitalidad propia lo que hace de lo nombrado en el texto literario una experiencia distinta, que escapa de la cotidianidad y se “eleva” por encima de ella. Pero en contrapartida, refiere el mismo Gadamer (1996), “nuestra experiencia fundamental como seres temporales, [es] el que todas las cosas se nos escapan, que todos los contenidos de nuestra vida se nos vuelven cada vez más pálidos” (p.119), y que en definitiva, toda comprensión, adquisición y experiencia se encuentran condenadas por nuestra constitución temporal. Ante ello, la palabra *eminente* en la literatura surge como una experiencia que elude lo temporal y hace participar al sujeto en una experiencia íntegra que no se encuentra marcada por la sucesión temporal vacía.

La tragedia griega, desde su *decir* poético, representa en un mundo ficcional cuestiones universales sobre ese devenir temporal en el que la “palidez” de una experiencia se desha-

ce y se reinterpreta de manera completamente singular, en la representación que la obra establece. Nuestro autor es muy cuidadoso al aclarar: “No creo que baste con decir que en toda conformación poética se responden las preguntas últimas de nuestro vivir humano” (Gadamer, 1996, p.119). Y ciertamente, en este punto de la investigación sería un error suponer que la tragedia o cualquier otra forma de arte nos otorga un acceso privilegiado a una forma de comprensión ontológica y *asegurada* de la realidad. La literatura no puede erguirse como una respuesta a “lo verdadero”, ni debe comprenderse como un acceso a la estructura “verdadera” del mundo, así como la obra literaria no siempre pretende reflexionar sobre temáticas existenciales y de carácter universal. Las tesis hermenéuticas de Gadamer tampoco se dirigen a esos equívocos. Pero lo que sí puede asegurar la conformación poética es lo que él denominó como la *experiencia de una cercanía*.

Al repensar la anterior cita del filósofo alemán, debemos recalcar el hecho de que las tragedias no nos ofrecen una “respuesta” a esas cuestiones universales sobre el “vivir humano”: la muerte, la fragilidad, la virtud. Aun así, puede admitirse que es gracias a su eminente despliegue artístico que ellas, en su expresión poética, nos interpelan e increpan respecto de esas cuestiones fundamentales. No para indicarnos un deber ser, o revelarnos una cierta verdad única respecto de una forma auténtica de existencia, sino para interpelarnos en la forma de una *interrogación* sobre esos valores y sentidos que ponen en juego. En la literatura no encontramos una *respuesta* dada, unívoca, uniforme, pero sí una aproximación distinta y plural a muchas cuestiones comunes que caracterizan nuestro estar-en-el-mundo.

El despliegue dramático de las obras estudiadas nos ofrece un dinámico juego en el

que las verdades y valores que los personajes sostienen se vuelven plurales. Esto, a través de la colisión trágica y, sobre todo, por medio de la *ambigüedad* (Vidal-Naquet *dixit*) que surge de los propios personajes y las acciones que se despliegan en el argumento. Como indica Vidal-Naquet: “Existe ambigüedad entre el desarrollo humano del drama y el plano decidido por los dioses, entre lo que dicen los personajes y lo que comprenden los espectadores; la ambigüedad reside dentro de los propios héroes” (Vidal-Naquet, 2002b, p.17).

Las tres tragedias abordadas dan cuenta de ello de muchas maneras. En el *Agamenón* de Esquilo, la ambigüedad surge por medio de diferentes elementos. En primer lugar, el silencio aparece como un tropo de relevancia que establece diversas relaciones de sentido de acuerdo con el desarrollo del drama: está el silencio que reina en el palacio respecto de los sacrilegios que han tenido lugar en la casa de Atreo, el ocultamiento silencioso de Clitemnestra y el silencio vuelto signo de desafío en Casandra. Por otro lado, la *expresión verbal* de los personajes se desenvuelve junto a una dimensión extraverbal que diferentes personajes, como el coro, no dejan de señalar en sus cantos. Asimismo, en el primer encuentro entre Clitemnestra y Agamenón sucede un irónico juego de máscaras que velan y revelan intenciones ambiguas. En la escena en que la reina invita a Agamenón a que camine sobre una alfombra púrpura, como signo de su buena acogida, se lee en la intervención de Clitemnestra:

¡Que quede al momento el camino cubierto de púrpura, para que Justicia lo lleve a una mansión inesperada! Lo demás que el destino tiene ya decretado, lo hará, como es justo, con la ayuda de las deidades mi pensamiento, que nunca fue vencido del sueño (Esquilo, v.910).

La reina invoca a la Justicia en beneficio de su marido para elogiarlo y gloriarlo, pero, paralelamente, su discurso connota su deseo de “ajusticiarlo” por el crimen que cometió con Ifigenia. La paradoja de grandes efectos dramáticos se establece en la relación metateatral entre el público o el lector, que conoce el destino de los acontecimientos y el mundo del acontecer ficcional en el que las intenciones se encuentran parcialmente veladas. Mientras que el coro atisba cierta sospecha, se hace presente y evidente para cada personaje un ambiente de pesadez y horror que impregna cada suceso en el palacio. Agamenón, no sin cierta ironía —para el espectador/lector— proclama: “¡(...) y ojalá que al pisar esta púrpura no me alcance de lejos la envidia de la mirada de las deidades!” (Esquilo, v.946).

La paradoja y la aporía se encuentran incluso en estos personajes. Como se pudo ver, en el rey argivo esa ambigüedad surge en su alusión metafórica como águila rapaz y como buitres carroñero; el laudado general y rey de las tropas helenas se convierte, por aporía insuperable, en la representación de un líder impío e impulsado por una “temeridad voluntaria (*thásos Hekoúision*)” (Nussbaum, 1995, p.78), por un *mal eros* que impregna su carácter y le acerca a la “demencia”. Es una condición que comparte con su esposa Clitemnestra, quien en el decurso de la acción muestra su multiplicidad enigmática en su altivez, en el dominio del espacio público, en su estado antinatural de mujer viril, y por último, en su silencio de ocultamiento, asociado al dolor y al luto.

En *Antígona*, el desarrollo argumental de la obra juega igualmente con la paradoja, la ambigüedad y la colisión trágica. Aunque la princesa tebana se muestra a simple vista como la heroína de la pieza, la verdad es que esta narrativa explora en la condición ambivalente, desgarrada y el *deinón* de la joven. Tanto

Antígona como Creonte expresan valores y posiciones antagónicas que surgen de la misma imposición de la ley, y si bien ambos caracteres demuestran su ceguera parcial ante la posición alterna, es el espectador quien comprende y pondera la pluralidad que se revela en los acontecimientos. Debe destacarse, incluso, que la metáfora del barco, como tropo de la dirección de la ciudad, aparece de manera reiterada en la obra, pero para indicar una nueva visión y ponderación de la misma y de los sucesos dramáticos.

En un primer momento dicha metáfora surge de una intervención de Creonte, para enfatizar la idea de que solo el barco-polis puede salvar a los ciudadanos de la catástrofe de la *tyché* (v.190). Luego, en los versos 580-590 del coro, reaparece con el objetivo de aludir a la potencia destructiva de las olas impulsadas por los vientos y las profundidades de la marea. Y por último, resurge en la voz de Hemón, con la intención de denunciar la unidireccionalidad e intransigencia de su padre: “(...) de la misma manera en que tensa fuertemente las escoltas de una nave sin aflojar nada, después de hacerla volcar, navega el resto del tiempo como cubierta invertida” (Sófocles, v.715). Las palabras de Hemón son claras y advierten que la radicalidad de Creonte le conducirá a la catástrofe, como efectivamente sucede. No obstante, el destino de Antígona es semejante, solo que ella antes y después de su desgracia demuestra en sus acciones una tensa lucidez que transita entre la legitimidad y la culpa por lo que realiza.

Lo interesante se encuentra en la reiteración de la metáfora en distintos momentos de la obra, en los que reaparece para complementar y sopesar dimensiones diferentes de sí misma, y con ello exige del espectador su interpretación integral en sus diferentes expresiones.

Para finalizar, en *Ión* la ambigüedad no solo se muestra, por ejemplo, en los diálogos irónicos entre Ión y Creusa en su primer encuentro, cuando ninguno de los dos era realmente conocido para el otro. Todo el embrollo tragicómico sucede sobre un argumento en donde el áureo dios Febo, el que “canta para los mortales sentado en el ombligo mismo de la tierra y les manifiesta el presente y el futuro” (Eurípides, v.5), decide callar y esconder la verdad a los mortales, para ocultar su culpa y responsabilidad.

Nuevamente, lo distintivo de las tragedias estudiadas no consiste en una “develación” ontológica de una verdad dada, sino en la manifestación poética y literaria de lo paradójico, la aporía, la tensión, la ambigüedad de la existencia humana, y la pluralidad de valores y sensaciones que se entremezclan en el hombre mismo, interpelando así nuestra propia concepción tantas veces unívoca y rígida sobre las cosas. A través de la colisión trágica y la compleja estructura de pesos y contrapesos de los que se sirve el teatro ático, se nos *presentan* diversas acciones, valores y sensaciones humanas, que se esparcen en una gran multiplicidad de sentidos y significaciones posibles. No es la univocidad de un único sentido verdadero en la realidad, sino su inmensa pluralidad polisémica y significativa lo que se devela en la acción y que en la representación poética nos exige reflexión e interpretación.

Esta interpretación sobre lo que la poesía trágica puede ofrecernos halla considerables puntos de encuentro y relación con las tesis de Vidal-Naquet, para quien la tragedia ática, en la perspectiva antropológica que elabora, “el hombre y sus actos no se perfilan como realidades estables que se podrían delimitar, definir y juzgar, sino como problemas, como preguntas sin respuesta, como enigmas cuyo doble sentido siempre queda por descifrar”

(Vidal-Naquet, 2002, p.25). Y que invita a cada espectador o lector, en su encuentro singular con las obras trágicas, a entablar un espacio de diálogo y reflexión desde el cual poder pensarse a sí mismo, y su relación inmediata como sujeto inserto en una cultura particular: una tradición, como podría considerarse en términos gadamerianos.

En este sentido, nuestra investigación se orientó a repensar la múltiple significación de experiencias y recursos como el *silencio*, lo *deinón* y la palabra liberada y transgresora en el discurso *parresíastés*. En modo alguno son experiencias “primigenias”, pero sí son íntimas y se integran en nuestra *comprensión lingüística* del mundo. Max Colodro, siguiendo la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje, afirma que el “habla dispone a la presencia, la objetiva en primer lugar como relato. El silencio por su parte mantiene oculta esa profundidad semántica donde la palabra se gesta y donde busca su sentido preciso” (p.21). Ahora bien, de acuerdo con lo desarrollado en los primeros dos capítulos de esta investigación, la palabra poética es capaz de manifestar la pluralidad semántica oculta en la concreción de la palabra y jugar con una serie casi infinita de relaciones de sentido.

La palabra poética no suscita de forma subjetiva una serie de sensaciones “privadas”, ni encuentra su campo de desarrollo y límite en la mera expresión sensorial o sensitiva a través de un discurso literario que es puramente “ficticio”, “falso” o personal. Ella es capaz de trasladar nuestra reflexión y comprensión hacia un mundo literario, ficcional, en el que las “denotaciones literales”, las referencias “reales” y “literales” de las cosas se *suspenden*, para establecer nuevas relaciones de sentido que podríamos llamar “literarias”, pero que adquieren su propia validez y verdad “metafórica”, y que en la realización artística sumer-

gen al espectador-lector en una experiencia que le lleva a admitir su realidad y autoridad. En *Verdad y método*, Gadamer se sirve de la expresión “así es”, con la que solemos admitir el tipo de verdad que nos descubre e impacta en la experiencia estética del arte (Gadamer, 1977, p.179). Aquí nos servimos de un importante aporte del filósofo Paul Ricoeur, quien, al reflexionar sobre la validez y verdad de la palabra poética, considera que “la *epoché* de la realidad natural es la condición para que la poesía despliegue un mundo a partir del estado de alma que la poesía articula” (p.303). Sin embargo, “estado del alma” no se refiere a una “sensación subjetiva”, sino más bien al término heideggeriano *Befindlichkeit*, con el que se expresa una manera de encontrarse en medio de la realidad, una forma de *estar* y hallarse entre y con las *cosas*. Por consiguiente, la poesía trágica y las diversas formas de arte en general son capaces de articular en el sujeto la experiencia estética de un determinado “estado del alma” (Ricoeur, 2001, p.303).

Gadamer, al igual que Ricoeur, concuerdan en la idea de que la palabra poética establece una suspensión o *epoché* al estilo husserliano, conteniendo o interrumpiendo la concreción significativa del lenguaje —su uso y validez cotidianos— para transformarla en la conformación artística. Una conformación en la que cada tragedia —cada obra de arte— establece su propio mundo literario de significados y símbolos diversos, además de relaciones únicas a modo de constelaciones, en donde el sujeto-copartícipe se deja imbuir y trastocar por la *dicencia* que la obra instaura, en este caso, las tragedias griegas abordadas. La palabra poética permite para Gadamer,

(...) abrir de nuevo el juego con otras palabras y no sin que entren en juego también referencias de sentido (...). A través de ello la palabra se vuelve más dicente y

lo dicho es[tá] de un modo más esencial, ahí (Gadamer, 1971, p.25).

Esa nueva validez y carga significativa que porta la palabra poética es la que nos interpela y revela de este modo la dimensión cognitiva de la conformación artística y la palabra poética. De acuerdo con Ricoeur y con el académico Nelson Goodman, distorsionamos y marginamos automáticamente el potencial de la palabra poética al asimilarla a una forma del discurso que no posee *referencia* (literal), o que simplemente tiene una “referencia connotativa”, solo vinculada a sensaciones y expresiones de la subjetividad, y/o que su única alusión se dirige hacia ella misma (la obra literaria); mientras que otras formas del discurso sí poseen una “referencia denotativa”, y en esa medida posibilitan cierta cognición sobre aquello que el discurso refiere y denota. En esta lógica nos acercamos a una forma de comprensión del arte semejante a la platónica, en la que toda representación se vuelve una copia sustitutiva de la realidad y una simulación falsa de sensaciones y acciones humanas. Separamos de este modo el arte del mundo, como si este fuera un espacio extraño y deficiente en relación con el mundo.

A diferencia de estas tesis, para Paul Ricoeur y Nelson Goodman —e inclusive para Gadamer—, la palabra poética no solo evoca y establece desde sí una forma de *estar entre el mundo y las cosas*, en la que el sujeto copartícipe de la obra puede comprenderse, sino que también reúne en sí una dimensión emocional y cognitiva. En palabras de Ricoeur, y este siguiendo a Nelson Goodman (2010), “la experiencia estética es cognoscitiva. Hay que llegar a hablar de verdad en el arte (...) como el carácter apropiado de una simbolización” (p.306).

Esto explicita, nuevamente, la dimensión *aletheica* de la palabra poética y la conformación artística en diferentes niveles. En primer lugar, en la medida en que la palabra poética gesta o posibilita un *encuentro* y una forma de *nombramiento* que porta su propia valía. Como expresa Ricoeur, hallamos el “carácter apropiado de una simbolización”, o, como el propio Luis Zahonero distingue: arribamos al espacio en el que se les dan *nombres* a las *cosas* (el lugar del juicio, que es el lugar de los poetas). Es decir, la palabra poética es capaz de “instaurar sentido”, y en su desarrollo ficcional y metafórico establece nuevas relaciones que posibilitan una comprensión renovada de las cosas.

El nombramiento *eminente* y poético en el arte, descubre una forma de comprensión diversa y divergente sobre lo nombrado. Gadamer se sirve de la expresión “autocumplimiento” de la palabra y el lenguaje en la conformación literaria (Gadamer, 1996, p.116), pero nosotros creemos que esta consideración establece una reestructuración —en el orden lingüístico— de una experiencia profunda y vital; que en su expresión se hace *presente* a la vez que deja resonar su profundidad significativa y polisémica.

En la experiencia de inmersión y no-distinción que la obra crea, el sujeto redescubre la pluralidad y singularidad del mundo, y la re-encuentra de una manera más esencial. Pero, este hallazgo no es una actividad de la pura razón o juicio, es una cognición que se encuentra acompañada y relacionada íntimamente con la dimensión emotiva y sensitiva del hombre. La función cognitiva del arte es también sensitiva y viceversa: “la obra de arte se aprehende a través de los sentimientos y a través de los sentidos” (Goodman 2010, p.224). Incluso Martha Nussbaum ofrece una reflexión similar, al afirmar:

Cuando examinamos la concepción ética incorporada al texto trágico, nuestra actividad cognoscitiva va acompañada, en un sentido fundamental, de una respuesta emotiva. En parte descubrimos lo que pensamos sobre los acontecimientos que se nos muestran apercibiéndonos de lo que sentimos (Nussbaum, 1995, p.44).

La emoción y la cognición se entrelazan en la experiencia e interpretación de la obra artística, y no únicamente en la concepción ética que la obra ofrece. Esto se evidencia en la experiencia de *éleos* y *phóbos* que, de forma genérica, el suspenso trágico es capaz de suscitar en el espectador/lector. No es solo una sensación que evoca la obra, sino que, gracias a ella es posible comprender y vivir la obra de arte de una forma auténtica.

Ahora bien, en los dramas estudiados, el hallazgo, la novedad, se pueden atisbar en recursos como el *silencio*, la fuerza transgresora de lo *deinón* y la *parresía*, que son experiencias humanas que establecen un vínculo íntimo con nuestro alrededor. Podría decirse que configuran un determinado “estado del alma”, en los términos antes expuestos, pues expresan la realidad de un modo de relación con el *mundo*, con *los otros* y/o *entre las cosas*, y además, explicitan, en su presentación poética y cristalización literaria, una experiencia vital que solo en el nombramiento poético adquiere un *ser eminente* antes ignorado. La plural presentación del *silencio* en *Agamenón*, nos proporciona nuevas formas de pensarlo e integrarlo a nuestra aproximación interpretativa de las cosas y a nuestra experiencia en-el-mundo y con los otros. Cuando el coro de ancianos en *Antígona* canta: “A mí me parece que son funestos, tanto el demasiado silencio como el vano griterío” (Sófocles, v.1253), atisbamos la profundidad significativa de una expresión que en el texto literario resuena con

toda su vitalidad y nos interpela desde su *de-cir*, una vez que *presenta* la vinculación entre el “silencio” y el “griterío”, pero también su vinculación con la dignidad y la valía del lenguaje que hace explícita esa realidad al nombrarla.

En *Antígona*, cuando el coro canta: “Muchas cosas asombrosas existen y con todo, nada más asombroso que el hombre” (Sófocles, v.335), y en esas palabras vislumbramos la fuerza significativa del término *deinón*, o cuando lo experimentamos a la luz de personajes como Casandra, Antígona o Creusa, nos aproximamos a nuevas formas de nombrar y comprender experiencias vitales que son re-nombradas en el libre desarrollo de la poesía y la literatura. Este re-nombramiento, libre, poético, se nos presenta en una significación y valía nuevas y no sopesadas con anterioridad, que nos muestran una verdad sobre nosotros mismos y nuestra relación con el mundo. Podemos afirmar entonces que las tragedias analizadas son un vivo ejemplo del potencial *aletheico* de la palabra poética, que descubre nuevas formas, alternas, de pensar y detenernos en la pluralidad de significados de ciertas realidades y que nos conectan con nuestro mundo vital, natural y de interrelación con los otros.

Su carga reveladora y su relativo carácter inasible traslucen en la propia expresión poética, en tanto esta se establece en una dinámica recíproca de mostración y ocultamiento, presencia y ausencia. Como concreta Jean Grondin (2003): “Nos faltan palabras, porque las estamos buscando trágicamente” (p.197). Esta pugna entre lo que pudiera ser nombrado, lo que quisiéramos explicitar y el horizonte en el que nuestras palabras se vuelven también insuficientes, se experimenta de modo excepcional en la literatura, en sus diferentes formas. En la obra trágica las experiencias de

sentido antes estudiadas adquieren una pluralidad de significaciones diversas, pero vinculantes y reales, que a su vez posibilitan un nuevo espacio desde el cual pensar y pensarnos como individuos.

Hablamos de experiencias como las del *silencio*, lo *deinón* y la *parresía*, pero también de emociones como el dolor, el lamento, la inseguridad, la fragilidad y el amor (entre muchas otras que la poesía trágica lleva a escena), que adquieren ser y una nueva dimensión *eminente* en nuestro modo de comprenderlas y vivirlas en el momento en que acceden a su libre *nombramiento* poético. Esto debido a que en la re-presentación, que es la obra, se encuentran liberadas en un mundo literario-ficcional que juega con libres enlaces, libres relaciones que revelan y crean nuevas relaciones de sentido posibles. Como considera Jean Grondin, la “palabra poética abre el acceso a un mundo que sólo está presente para nosotros y nos resulta accesible a esa palabra” (Grondin, 2003, p.221).

CONCLUSIONES

La presente investigación se propuso indagar sobre el valor y el sentido de la palabra poética en la tragedia griega antigua, a la luz de la propuesta de Hans-Georg Gadamer sobre un tipo de verdad reconocida en la poesía y la literatura. En el desarrollo de estas páginas, no solo se pudieron atisbar diferentes problemas que tenemos hoy día respecto del estatuto y alcance de nuestra comprensión lingüística³⁶ e interpretativa del mundo, sino sobre su incidencia directa en el encuentro con la poesía trágica, y en lo que esta tiene de *aletheico*³⁷ y

36 Como ha quedado registrado en esta investigación, la frase alude a lo que ocurre cuando “algo se ofrece a la comprensión de alguien, y cuando ese alguien comprende” (Gadamer, 1999, p.144).

37 Ha escrito Gadamer (2001) que en la obra de arte “algo emerge a la luz, y eso es lo que nosotros

singular. Ello, a partir de conceptos fundamentales como los de *mimesis* y *poiesis*. Reflexiones que pretendemos resumir concretamente en las siguientes líneas.

¿Qué espacios de comprensión filosófica puede ofrecer la poesía trágica, partiendo de la propuesta gadameriana de un tipo de verdad reconocida en la palabra poética? Esta fue la interrogante cuya respuesta nos planteamos investigar. El itinerario ha supuesto un desarrollo riguroso y amplio de las variables de la poesía trágica (y de la poesía en general) y de la expresión “espacios de comprensión”, íntimamente vinculada a la propuesta hermenéutica de Gadamer.

Lo primero a dilucidar reside en el tipo de “verdad” que puede concederse o se piensa que porta la palabra poética y la significación *dicente* y “elevada” de la expresión literaria, diferenciada del uso lingüístico propio de los medios de comunicación y de información cotidiana. La verdad en la palabra poética puede identificarse en diferentes niveles. En un primer acercamiento da cuenta de la *eminencia significativa e interpretativa* que confiere a la expresión textual, que se va a consolidar en la conformación artística. Esta aseveración se desarrolló atendiendo al hecho de que la palabra es más *dicente* en su libre enunciación literaria, separada de cualquier referencia “literal”, pues en su propio juego de significaciones, símbolos e imágenes, logra configurar nuevas relaciones posibles de sentido. Tales relaciones de sentido se vuelven “denotativas” en un espacio ficcional y metafórico que ellas mismas hacen presentes al ser nombradas.

Y bien, esta “instauración de sentido”, ese establecimiento de libres enlaces metafóricos, figurados, alegóricos, en un mundo ficcional que la obra logra construir y constituir, erige el

llamamos verdad” (p.290).

segundo acercamiento que hemos intentado, a saber, que la *dicencia* poética hace presente un mundo plural, plástico, de significaciones múltiples, presentes y ocultas en la concreción pragmática de significados. Todo un formidable universo expresivo que permanece escondido en el uso rutinario, informativo, vacuo del lenguaje. Un uso que supone siempre la concreción.

La *aletheia* en la palabra poética, pues, se comprende en esa posibilidad de encuentro que el despliegue ficcional (artístico, estético, estilístico) es capaz de suscitar. Uno que llega a “poner en frente” una significación y una relación válida que el espectador acepta como verdadera. Pero eso no ocurre de una forma pasiva, sino en un juego dinámico de coparticipación, que exige del espectador/lector su actividad interpretativa para hacer presente, sopesar y aprehender aquello que se le *presenta* en la conformación artística de una forma nueva, novedosa. La palabra poética —en su acceso lingüístico e interpretativo— transfigura lo que nombra y así deja al descubierto la posibilidad de re-conocimiento profundo de la realidad particular de nuestras experiencias vitales y del mundo.

Ahora bien, este proceso supone que la palabra poética no es únicamente ni unilateralmente una actividad mimética de la realidad. Ello haría de la *eminente palabra* una imitación deficiente del mundo, o de los estados de ánimo y actividades humanas. En este sentido, hemos afirmado que la poesía trágica es una muestra poderosa que en muchos niveles hace explícita la tensión dinámica entre *mimesis* y *poiesis*, imitación y libre creación no sujetas a reglas. La tragedia, al igual que cualquier otra representación de carácter transitivo (como una película o una narración literaria), despliega en su conformación artística un argumento en el que lo representado adquiere

su propia verdad, desligada y diferente de lo real. De modo que en la tragedia ática, el mito y el horizonte cultural que se re-presentan libremente en ella, manifiestan su continuidad, pero a la vez su ruptura con la tradición en la que se insertan, al transfigurar lo dado en una nueva relación de sentidos y significaciones que acceden al ingenio literario. Un ingenio que apunta hacia lo diferente y plural.

Lo mítico en la tragedia es reinterpretado y pasa a presentar una nueva verdad que articula un diálogo entre el pasado cultural y el presente de la representación dramática. En esa dirección, incide y sigue reactualizando su valía en tanto la tragedia ática continúa siendo para el lector contemporáneo un texto clásico, del que se continúan desprendiendo y articulando otras muchas interpretaciones posibles e inesperadas.

De acuerdo con lo establecido en esta investigación, el *decir eminente* se constituye en la forma de un descubrimiento que emociona, transforma o transfigura al espectador y que en la escenificación trágica se convierte en la experiencia de sentido de *éleos* y *phóbos*. La *representación* teatral —y literaria— de una tragedia *presenta* al espectador aspectos como desolación o compasión junto a un temor o estremecimiento a partir de lo dado. Se fecunda así un suspenso trágico que no busca simplemente suscitar la aparición de un estado de ánimo interior, una vivencia emocional y subjetiva, sino más bien una experiencia que nos vincule con el ser exterior de la obra de arte trágica y nos interpele en la forma de una interrogación, de un cuestionamiento dirigido circularmente hacia nosotros mismos como cojugadores. La obra, en su *decir* poético, configura un “estado del alma”, una relación determinada respecto de las cosas, el mundo y los otros, que se realiza y posibilita en la exi-

gencia de interpretación e interpelación que la pieza origina en el espectador.

Nuestro análisis de las obras *Agamenón*, *Antígona* e *Ión*, hizo posible una aproximación hermenéutica dispuesta a transparentar la polisemia de sentidos que estas piezas configuran en su desarrollo y en clave de colisión trágica. En ellas, experiencias vitales como el *silencio* adquieren una dimensión lingüístico-literaria que ponen en juego el *decir* poético, posibilitando una re-comprensión y una re-aproximación significativa del *callar* en su articulación artística. Así, en la re-presentación de la *parresía* y el carácter *deinón* de Antígona —y también en la naturaleza desafiante y altiva de Casandra y Creusa— se pudo hilvanar una reflexión sobre el valor de la palabra. En el conjunto de las tres obras seleccionadas se gesta, a nuestro juicio, una experiencia estética que se expresa en la mudez de aquello que difícilmente accede a nuestra verbalización: experiencias como las del dolor, el silencio, el luto y el lamento, consiguen cristalizar en su conformación poética una significación plural muy honda, que se torna en una ineludible interpelación al sujeto.

En este sentido, acogimos tesis como las de Vidal-Naquet, cuando concibe la tragedia ática como un espacio en el que el saber tradicional y las antiguas figuras heroicas se convierten en problemas. Enigmas que traslucen en su desenvolvimiento escénico y literario una polisemia de sentidos y valores reales, que entran en confrontación dilemática y muestran la profundidad de las relaciones significativas en donde antes se cre que anidaba la univocidad de una verdad y realidad dadas.

Lo que se ha denominado “espacio de comprensión” se refiere, entonces, a un acto de develación que la poesía trágica posibilita. Se trata del espacio de alteridad literaria

al que accedemos en nuestro encuentro con la literatura. No en la forma de una respuesta positiva y asegurada a una pregunta dada, sino en tanto espectadores de una presentación enigmática, en donde los valores, saberes y acciones humanas se vuelven equívocos y plurívocos, insertos e inmersos en una constelación de significados, símbolos y valores, en los que el sujeto de la experiencia estética se experimenta a sí mismo de forma diferente, como *otro*, imbuido en el mundo ficcional de la poesía trágica. Ella ofrece un espacio literario en el que como sujetos se nos permite entrar en una alteridad ficcional que hace posible la apertura, el ensanchamiento de nuestras formas de comprensión y, también, la ampliación de nuestros juicios, frente a un horizonte lingüístico que pugna constantemente entre el *querer decir* y lo *dicho*, pugna que cristaliza en el nombramiento poético que desarrolla y preserva la poesía. Como indica Gadamer, “La palabra poética se convierte con frecuencia en prueba de lo que es verdad, pues el poema suscita una verdad secreta en palabras que parecían gastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos” (Gadamer, 1977, p.539).

De manera que el potencial *aletheico* del decir poético no reside únicamente en lo que su texto, su discurso —el de la pieza, el de la representación— pudo evocar en la conformación artística de forma inmediata, sino en la impronta que impacta al sujeto que la presencié y lo compromete en una relación de intriga, admiración y reflexión que continuará incluso luego de la experiencia concreta ante la escenificación. Esta posibilidad se patentiza en la reactualización de las tragedias clásicas en nuevas aproximaciones significativas, que dejan al descubierto su verdad y eminencia interpretativas. Así como también en la valía profunda del uso de recursos como el *silencio*,

lo *deinón* y la *parresía*, abordados ampliamente en el curso de esta investigación, y que aparecen precisamente para desplazar los hábitos argumentales y dotar de complejas y sorprendentes relaciones sus estructuras.

Valga, entonces, reiterar: la tragedia griega perfectamente puede entenderse como una *invención* que conecta en sí tradición e innovación, *mimesis* de lo dado y *poiesis*, en una novedad y transfiguración de la tradición, al menos en el terreno literario que ella desarrolla. Tal vez es la mejor sinopsis para pensar nuestro tema.

Ahora bien, si estas páginas ofrecen ciertas reflexiones sobre el poder *aletheico* de la poesía en la tragedia griega, también esperan promover futuras indagaciones sobre este campo de estudio. La tesis del filósofo Zahonero sobre la “performatividad del lenguaje” indica una nueva dimensión que podrá ser estudiada a profundidad en otro trabajo; las nociones lingüísticas y poéticas de Gadamer en relación con corrientes críticas como la deconstrucción también son otro enclave en el que se puede seguir ahondando. Y, definitivamente, el valor de la obra de Eurípides y su potencial transgresor en su transfiguración literaria de las convenciones gestadas en torno al teatro trágico es, de por sí, un campo que merece nuevos abordajes a la luz, además, de las succulentas referencias bibliográficas que el mercado editorial ha puesto a disposición del lector estudioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

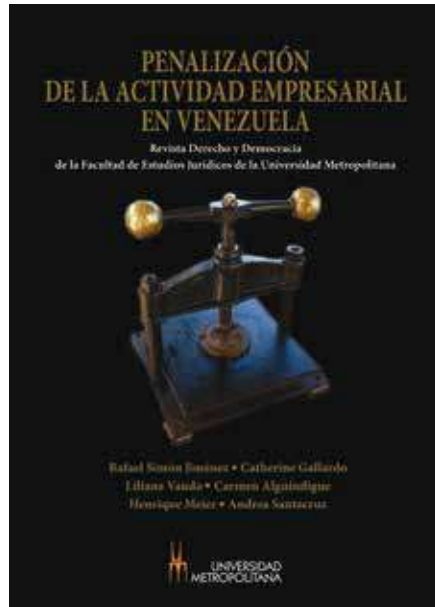
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/133655>
- Aristóteles. (1990). *Poética*. Traducción de Ángel Cappelletti. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Azparren Giménez, L. (1993). *La polis en el teatro de Esquilo: una interpretación*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Benjamin, W. (2006). *El origen del Trauerspiel alemán*. Abada Editores. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjSv4KnvJPgAh-VqRjABHbDdB4EQFjADegQIBBAB&url=https%3A%2F%2Fdireccionmultiple.files.wordpress.com%2F2012%2F05%2F-traverspiel.pdf&usg=AOvVaw0fYLh-QHAHHIX8l8d_IdYVA
- Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/46180>
- Colodro, M. (2000). *El silencio en la palabra: aproximaciones a lo innombrable*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/367745589/Colodro-Max-El-Silencio-en-La-Palabra-Desprotegido>
- Critchley, S. (2020). *Tragedia, los griegos y nosotros*. Madrid: Editorial Turner Noema.
- Dorfles, G. (1963). *El devenir de las Artes*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/139799>
- Dorfles, G. (1967). *Estética del Mito*. Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.
- Eco, U. (1990). *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Recuperado de: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiN7IjEsfXnAhVRI6wKHcY-jADUQFjAAegQIBRAB&url=http%3A%2F%2Fblogs.fad.unam.mx%2Fasignatura%2Fma-del-carmen-rossette%2Fwp-content%2Fuploads%2F2014%2F02%2Fsemi%25C3%25B3tica-y-Filosof%25C3%25ADa-del-Lenguaje-Umberto-Ecocopia.pdf&usg=AOvVaw01Xp6yG-1PLCHLW64mas1n>
- Espinoza, N. (2013). *El silencio femenino en el mito griego de Casandra*. Recuperado de: https://www.academia.edu/26929606/EL_SILENCIO_FEMENINO_EN_EL_MITO_GRIEGO_DE_CASANDRA
- Esquilo. (1986). *Tragedias: Agamenón*. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Eurípides. (1985). *Tragedias: Ión*. Traducción y notas de Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, S.A. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/107105>
- Festugière, A.-J. (1986). *La esencia de la tragedia griega*. Ariel Filosofía. Recuperado de: <https://es.scribd.com/doc/267236079/A-J-Festugiere-La-Esencia-de-La-Tragedia-Griega>
- Foucault, M. (2004). *Verdad y discurso en la Grecia antigua*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/58446>
- Gadamer, H.-G. (1954). *Mito y Razón*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/87653>
- Gadamer, H.-G. (1971). *Arte y verdad de la palabra: Acerca de la verdad de la palabra*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/42100>
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Método*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/260999817/Gadamer-Hans-Georg-Verdad-y-metodo-1-701-pp-pdf>
- Gadamer, H.-G. (1985). *Platón y los Poetas*. Recuperado de: <https://es.scribd>

com/doc/137267297/Gadamer-Platon-y-los-Poetas

- Gadamer, H.- G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Traducción de Rafael Argullol. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Gadamer, H.- G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/95283>
- Gadamer, H.- G. (1999). *Poema y diálogo*. Traducción de Daniel Najmias y Juan Navarro. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H.- G. (2001). *Estética y Hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos.
- Goodman, N. (2010). *Los lenguajes de las artes*. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjHo-r5gsLsAhVpu1kKHVWGD-ygQFjAAegQIBRAC&url=http%3A%2F%2Fpdfhumanidades.com%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fapuntos%2F65_Goodman_Nelson_-_Los_lenguajes_del_arte.pdf&usg=AOvVaw2PXyRW7JvaGUWBh_njqp-Oa
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/86654>
- Heidegger, M. (1950). *El origen de la obra de arte*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Recuperado de: https://www.academia.edu/15269284/DE_CAMINO_AL_HABLA_MARTIN_HEIDEGGER
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/71274>
- Jaeger, W. (1984). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kafka, F. (1995). *El proceso*. Caracas: Editorial Panapo.
- Kaufmann, W. (1978). *Tragedia y Filosofía*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Murray, G. (1949). *Eurípides y su tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de: <https://ebiblioteca.org/?/ver/67492>
- Nápoli J. (2016). *Eurípides y los sofistas: entre el lenguaje y la escritura*. Recuperado de: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjSo5Ol6NLSAhU-Cr1kKHaskAqkQFjAAegQIAxAC&url=http%3A%2F%2Fsagarevistadeletras.com.ar%2Farchivos%2F4.-NAPOLI.pdf&usg=AOvVaw2YLviG-sCxPsPYSjLKWeq6>
- Nietzsche, F. (1872). *El nacimiento de la tragedia*. Octava reimpression, 2007. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Nietzsche, F. (1872). *Más allá del bien y el mal*. Recuperado de: <https://ebiblioteca.org/?/ver/10748>
- Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiR-q7eWsvXnAhVNjKOKHUQRDgMQFjAdegQIBRAB&url=https%3A%2F%2Fwww.lacavernadeplaton.com%2Farticulosbis%2Fverdadymentira.pdf&usg=AOvVaw2g-ng-B_psO5HfssnaEd1e-
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/284226921/MARTHA-NUSSBAUM-La-Fragilidad-Del-Bien-Fortuna-y-Etica-en-La-Tragedia-y-La-Filosofia-Griega>
- Orsi, R. (2007). *El saber del error*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/102012>
- Otto, W. (2003). *Los dioses de Grecia*. Madrid:

- Ediciones Siruela. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/36392>
- Paz, O. (1956). *El Arco y la Lira*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1988). *Diálogos IV, República*. Traducción y notas de Congrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Quijada, M. (2001). *El elaborado tratamiento narrativo del Ión de Eurípides: ¿final de una época?* Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjZ9YbJ8NLSAhUo2FkKHQZq-CrEQFjAAegQIBhAC&url=https%3A%2F%2Fbuleria.unileon.es%2Fbitstream%2Fhandle%2F10612%2F952%2FQuijada%2520Sagrado.pdf%3Fsequence%3D1%26isAllowed%3Dy&usg=AOvVaw3IXSme-ThE7MMwmczmO0_xB
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/14143>
- Romilly, J. de (2011). *La tragedia griega*. Traducción de Jordi Terré. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Rosenzweig, F. (1997). *La estrella de la redención*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/115471>
- Sófocles. (1981). *Tragedias: Antígona*. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Steiner, G. (1961). *La muerte de la tragedia*. Recuperado de: <http://ebiblioteca.org/?/ver/121044>
- Tatarkiewicz, W. (1987). *Historia de seis ideas: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Recuperado de: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiZ3uWJwcjoAh-Vodt8KHUQ8BfEQFjAAegQIAxAB&url=https%3A%2F%2Fmarisabelcontreras.files.wordpress.com%2F2013%2F11%2Ftatarkiewicz-historia-de-seis-ideas.pdf&usg=AOvVaw3T1cFrjzbd86GQWg-2QAUP>
- Tatarkiewicz, W. (1991). *Historia de la Estética*. Recuperado de: https://www.academia.edu/40521100/Wladyslaw_Tatarkiewicz_HISTORIA_DE_LA_ESTETICA_I.LA_ESTETICA_ANTIGUA_Traduccion_del_polaco
- Verneant, J., y Vidal-Naquet, P. (2002a). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Volumen I. Recuperado de: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi9hJ746tLsAhUOpFk-KHQR6CB4QFjAAegQIAxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.pdfhumanidades.com%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2Fapuntes%2F225-Vernant%2520-%2520Mito%2520y%2520tragedia%2520en%2520la%2520Grecia%2520Antigua%2520-%2520vol%2520I_0.pdf&usg=AOvVaw1IZimnIF7yGrC-g1kKGSQ
- Verneant, J., y Vidal-Naquet, P. (2002b). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Volumen II. Recuperado de: http://letrasuniversity666.blogspot.com/2017/06/mito-y-tragedia-en-la-grecia-antigua_8.html
- Zahonero, L. (2017). *El lugar de los poetas: un ensayo sobre estética y política*. Madrid: Editorial Akal, S.A.

Publicaciones



El libro recopila diez artículos elaborados por docentes e investigadores de la Facultad de Estudios Jurídicos y Políticos de la Universidad Metropolitana: Lilliana Vaudo, Carmen Alguíndigue, Andrea Santacruz, Catherine Gallardo, Rafael Simón Jiménez y Henrique Meier, quienes a partir del análisis de la Constitución Económica, realizan un estudio sobre la penalización de las empresas, los delitos ambientales, el tratamiento de la corrupción en el ámbito corporativo, el castigo diferencial en los delitos relacionados con la delincuencia organizada, en la intermediación financiera, en el ámbito marítimo, en el control cambiario y en el acceso a bienes y servicios por parte de los ciudadanos.

Experimentos en Física Conceptual es una guía para dar a conocer algunos principios de la Física dentro de un enfoque fenómeno lógico y cualitativo que permita aplicar el método científico en el análisis, por lo cual, está orientado para que la comprensión del fenómeno estudiado llegue por medio de la experimentación, la cual es guiada por una sucinta explicación teórica y preguntas que destacan los principales aspectos y comportamiento del fenómeno físico en consideración.



