



La Ética frente a los dilemas trágicos: Guerreros, Pacificadores y Cirujanos

Guillermo Lariguét

Conicet, Argentina.

glariguét@yahoo.com

A Martha Nussbaum y Hilary Putnam que consideran que la filosofía y la literatura tienen mucho que aprender la una de la otra.

Mañana ya la sangre no estará
Al caer la lluvia se la llevará
Acero y piel, combinación tan cruel
Pero algo en nuestras mentes quedará
Un acto así terminará
Con una vida y nada más
Nada se logra con violencia
Ni se logrará
Aquellos que han nacido en un mundo
así
No olviden su fragilidad

Lloras tú y lloro yo
Y el cielo también
Lloras tú y lloro yo
Qué fragilidad.

FRAGILIDAD. STING.

Dichoso el árbol, que es apenas
sensitivo,
y más la piedra dura porque ésa ya no
siente
pues no hay dolor más grande que el
dolor de ser vivo
ni mayor pesadumbre que la vida
consciente

Ser y no saber nada, y ser sin rumbo
cierto,
y el temor de haber sido y un futuro
terror...
¡Y el espanto de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por
lo que no conocemos y apenas
sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos
racimos,
y la tumba que aguarda con sus
fúnebres ramos
y no saber a dónde vamos,
ni de dónde venimos!

LO FATAL. RUBÉN DARÍO.

1. Introducción

¿Quién podría olvidar el sufrimiento, destrucción y fragmentación que inspira el cuadro del sacrificio de *Ifigenia* de Marc Rothko o la representación mística, zen, perteneciente a su etapa abstracta, cuando nos enfrenta a rectángulos que, con diversos colores y acentos de sombras y luces, quieren captar aquello que nos resulta

difícilmente comprensible y que nos deja, a veces, en silencio¹? Precisamente, citando a Walter Benjamin, Bernard Williams (2006: 198) ha sostenido que muchos casos de conflictos trágicos nos devuelven sólo el “silencio de los héroes”. Nosotros podríamos decir el silencio de la gente que no necesariamente siendo héroe, pero sí teniendo la apropiada sensibilidad moral, los ha enfrentado. Como un equivalente de aquel silencio, baste recordar el *difuso final de Edipo en Colono*, yendo a morir solo, donde “no sabemos realmente con certeza cómo muere Edipo”, aunque lo suponemos.

Los dilemas morales o éticos, (términos que aquí usaré como indistintos) cuando adquieren ribetes *trágicos*, pueden destruir distintos bienes de los individuos: su paz, su identidad, sus afectos más preciados. A nivel social pueden producir transformaciones a veces abruptas y radicales, transformaciones violentas si no son encauzadas por diseños institucionales adecuados.²

Los conflictos dilemáticos son esas duras minas en las que los filósofos tenemos que excavar no precisamente con la seguridad de encontrar joyas (esas grandes esperanzas o aspiraciones para resolverlos) sino ante todo para entenderlos e identificar las enormes dificultades para hacerlo. Somos mineros extraños porque nos adentramos en minas cuyas rocas no fácilmente se dejan convertir en joyas de comprensión o solución.

Si es verdad que los dilemas son una forma de conflicto práctico, y si es verdad, además, que lo conflictivo es la marca distintiva del *ethos*, parece que podemos aprender mucho sobre ética y sobre nuestro mundo moral adentrándonos en el campo de los dilemas *qua* conflictos trágicos.

Deseo defender la tesis de que tomar en serio los conflictos trágicos es considerar genuinamente nuestra *fragilidad humana* (Nussbaum, 2004), esto es, que no siempre podemos mantener inalterables nuestra autonomía moral, virtud, identidad o felicidad cuando vivimos un conflicto trágico genuino. No obstante, a pie seguido, deseo mostrar que, en general, los filósofos han sido renuentes a aceptar que los dilemas nos dejan aprisionados en las minas sin poder salir airosos de ellas. De distintas maneras, la filosofía ha querido *mantener la imagen* de que *no hay tema práctico que quede sin respuesta correcta*. Estas distintas maneras son innumerables y se imbrican en una larga historia de diferentes nombres y tradiciones de la filosofía. Para intentar capturar algunos prototipos familiares en esta gran diversidad, aislaré tres *modelos o estrategias* de enfrentar dilemas trágicos que denominaré metafóricamente como el modelo de los “guerreros”, los “pacificadores” y los “cirujanos”. El empleo de estas metáforas me parece más conveniente que apelar a nombres de referencia directa pues creo que los términos que he escogido transmiten con más fuerza la aspiración de la ética –en tanto que empresa práctica- de enfrentar dilemas trágicos. Antes de presentar estos tres modelos y su respectivo instrumental, me propongo ofrecer, primero, una caracterización general de los dilemas y sus *desafíos* para la ética y la agencia humana (sección 2) y el modo en que los mismos han sido *digeridos* por algunas tradiciones filosóficas (sección 3). También presentaré algunas distinciones más finas sobre dilemas morales que nos puedan ser de ayuda en nuestro recorrido de los modelos. Inmediatamente, a continuación, presentaré los modelos o estrategias de los guerreros, pacificadores y cirujanos (sección 4).

¹ Véase Amador Vega, 2002.

² Me apresuro a aclarar que me referiré a estos dilemas trágicos como conflictos trágicos o, a veces, por razones de comodidad, sólo como dilemas o conflictos aunque siempre tenga en mente la tragedia. También, de manera *preponderante, aunque no exclusiva*, pondré más atención en mis ejemplos y consideraciones a aquellos dilemas que se producen en la conciencia de agentes particulares y no tomaré *siempre* en cuenta cuestiones de conflictos trágicos sociales que requieren de consideraciones adicionales cuyo desarrollo ameritaría un trabajo independiente.

Finalmente, ofreceré una recapitulación de algunos ejes de mi recorrido filosófico (sección 5).

2. Los dilemas: tensiones emocionales en un agente o tensiones entre varios agentes

Los dilemas morales son una forma de conflicto práctico, esto es, una especie de fuerte *tensión* entre alternativas normativas (normas, valores, principios, etc.) que determinan -en forma *incompatible*- lo que debe o no hacerse; por lo tanto, será imposible, por definición, que un agente pueda satisfacer simultáneamente ambas alternativas igualmente respetables.

Cuando se pone la lente en el *mal inevitable* al que el agente se enfrenta al tener que escoger por fuerza entre estas alternativas, mal al que presuntamente no puede escapar, cuando esa lente puede además captar la *intensidad* de ese mal vinculado a la alternativa *sacrificada* y a las consecuencias *lamentables* que se siguen de dejarla a un lado y, en general, cuando el agente reporta un *estado emocional* (pena, angustia, dolor, culpa, etc.) por haber estado *forzado* a elegir entre males inescapables, los dilemas se catalogan de *trágicos*.

Los dilemas pueden presentarse en la *conciencia individual* de agentes particulares, por ejemplo de Ana Karenina tironeada por su deber de fidelidad a su esposo o por su amor por Vronsky. O porqué no recordar al *delicadamente consciente* joven Hyacinth Robinson de Henry James y su dilema en torno a si sigue adelante con la revolución obrera planeada y comprometida y produce una transformación social radical o si, en cambio, esta transformación debe realizarse en forma gradual como sugeriría la Princesa Casamassima. El funesto final de Hyacinth Robinson pegándose un tiro en el centro generador de su conflicto, su *corazón*, nadie puede olvidarlo. Estos casos, en términos de la *Tetralogía de Antifón*, son aquellos en que “dejamos al gimnasio para pasar a la encrucijada” (Williams, 2006: 190). Quizás no sea necesario utilizar ejemplos literarios, aunque resulten tan vívidos para ayudarnos a captar los aprietos y resultados funestos a que pueden conducir los dilemas morales. Pensemos en las conciencias de los jueces (Zavala Guillén, 2009: 21-44) cuando tienen que decidir qué hacer en un caso en que una joven identificada por *abuelas* como la altamente probable nieta de uno de los secuestrados, torturados y desaparecidos durante la última dictadura militar argentina de los setenta, se toparan con que esta joven rehusa prestarse a las necesarias pruebas de ADN que podrían determinar si, efectivamente, la conjetura de abuelas es correcta. El lema de la joven es “no usen mi cuerpo como medio para sus fines”. Así, estos jueces podrían sentirse tironeados, por un lado, hacia su deber a buscar la verdad histórica, por el otro, a respetar a esta joven como un *fin en sí mismo* y no sacrificarla como un simple medio, olvidando así una de las versiones célebres del imperativo categórico kantiano.

Se podría sostener que frente a los dilemas nuestros ordenamientos normativos se encuentran *indeterminados* pues: a) no nos ofrecen una única respuesta correcta; b) nos ofrecen varias respuestas todas malas (quedando la tibia esperanza de que al menos alguna sea menos mala que las otras) o c) las respuestas son tremendamente vagas para el caso en cuestión.

Otra manera de ver las cosas, empero, sería sostener que, incluso si nuestros ordenamientos normativos estuviesen *determinados*, habría que advertir que, de la mano de estas *determinaciones* sobre qué hacer, estaríamos olvidando que la *condena* de los dilemas trágicos es que nos *fuerzan* a decidir sobre *males que son inescapables* y *sacrificios que son inevitables*, no importa cuán determinados se hallen tales ordenamientos. No siempre contamos con que Artemisa detenga la espada,

como el ángel la daga de Abraham o un *deus ex machina* baje a resolver lo que *humanamente* se nos escapa tal como ocurre en el *Filoctetes* donde el conflicto entre Neoptólemo y Odiseo no parece encontrar salida aceptable.

Es importante tener en cuenta también que los dilemas pueden presentarse bajo la forma de un conflicto *entre varios agentes individuales* y no sólo en la conciencia de un individuo. Nuestras interminables discusiones acerca de si la eutanasia activa o pasiva (por ejemplo, Lecuona, 2000: 97-120) son moralmente permisibles o si debieran serlo también legalmente, nuestros desacuerdos acerca de cuál es el mejor modelo a aplicar socialmente para determinar la donación y trasplante de órganos (por ejemplo, Garzón Valdés, 2004: 214-242) o nuestras disputas en torno al alcance y tipo permitido de aborto, son ejemplos emblemáticos de este tipo de dilemas morales (Valdés, 2001).

Ahora bien, parece que los dilemas son, como alegaba Bernard Williams (1987: 115-137), una *especial forma de conflicto práctico*: una donde son finalmente nuestras *pasiones o deseos* superficiales o más íntimos son los que están en juego. Con la idea de Williams en mente, quiero argumentar que los dilemas puedan retratarse *psicoanalíticamente* como una suerte de *tensión emocional fuerte* interna a un agente o una tensión presente entre varios agentes. Se trata de una tensión que se podría describir como el *apasionamiento*, en ocasiones sufrimiento o rabia, con que un dilema puede envolver a un agente, (recordemos a Fedra) o a varios agentes, (recordemos los acalorados debates sobre si permitir el aborto durante los tres primeros meses de embarazo en muchos países latinoamericanos como los nuestros). Demasiada tensión en un agente puede tener un resultado aciago, pero más aciago cuando esta tensión se incrementa en su proyección a conflictos dilemáticos sociales como el aborto o la eutanasia. Nuestras sociedades con diseños democráticos y constitucionales diversos pretenden canalizar estas tensiones para que el resultado no sea una transformación violenta y radical de la sociedad. Con todo, voy a argüir que no hay una única manera de enfrentar estas tensiones. Sostendré que quizás algunos instrumentos podrían *agravarlas*: las armas de los guerreros por ejemplo. Aunque suene paradójico, quizás otras tentativas empleen armas para pacificar, como intentan hacerlo los cascos azules. Por último, habrá estrategias que intentarán operar con un instrumental quirúrgico especial que no dependa de arsenal bélico de ninguna índole. Antes de introducirme con el tipo de instrumental que uno podría incluir en los tres modelos que he mencionado párrafos arriba, me parece adecuado comenzar por el principio de esta historia: ver algunas de las fuentes de estas tensiones pasionales conflictivas captadas magníficamente por la literatura trágica griega antigua. Este paso previo nos servirá para estudiar, paralelamente, algunos ejemplos de cómo la filosofía práctica ha tratado de digerir la presencia de los dilemas trágicos en el mundo.

3. Dilemas morales: la historia de las tensiones y su digestión filosófica

Los trágicos griegos antiguos (Esquilo, Sófocles y Eurípides) nos muestran a seres que enfrentan terribles conflictos trágicos: honrar los deberes del Estado o sacrificar la propia hija, acatar las normas que prohíben enterrar a un traidor a costa de nuestra parentela que no sólo incluye sobrinas sino también hijos (como es el caso de Hemón, hijo de Creonte), denunciar al padre por lo que ha hecho con un esclavo cumpliendo con la ley o no hacerlo y violar la ley como sucede en *Eutifrón*, etc.

En cualquier caso, hay que reparar en que tiene razón Max Scheler (1960: 143) cuando nos advierte sobre la necesidad de distinguir entre lo trágico como “género literario o teatral” de lo trágico como “fenómeno del mundo”. Lo trágico como fenómeno del mundo atraviesa la historia del hombre occidental. Este “atravesar la

historia” explica que siglos más tarde Cicerón todavía plantease el curioso caso de una antinomia que traía dolor de cabeza a los juristas: una ley premiaba a quien matara a un tirano con una buena recompensa económica, mientras otra castigaba con la muerte de los cinco parientes próximos a quien lo hiciera. La esposa del tirano Alejandro de Tesalia lo mató: de acuerdo a una ley debía recibir la recompensa, de acuerdo con la otra debían ser muertos sus parientes más próximos, en este caso, sus cinco hijos (véase Martínez y Lariguet, 2008).

En el renacimiento, escritores como Shakespeare continuarán elaborando literariamente casos de dilemas y conflictos trágicos. Por ejemplo, en *Medida por Medida*, Isabella, una monja, tiene que decidir si sacrifica sus votos acostándose con el cruel Ángelo a fin de salvar a su hermano Claudio; por suerte, en este caso, el *Duque* (también disfrazado como Fray Ludovico) ayudará a que el resultado termine en comedia y no en tragedia. Hoy también son los jueces, como planteé con un ejemplo en la introducción, los que se enfrentan a tramas trágicas semejantes a las planteadas por los poetas trágicos (Nussbaum, 1998).

El fenómeno de lo trágico sitúa a los agentes morales ante situaciones que son *malas y para las cuales no parece haber escapatoria*. Este fenómeno podría expresarse lingüísticamente con expresiones del estilo “lo he ponderado todo y me resulta imposible encontrar una salida” o “cuál de estos caminos estará libre de males”, siendo la respuesta fatal: ninguno. Fred Alford (1992: 8) resume buena parte del núcleo del fenómeno de lo trágico³ cuando sostiene que, respecto del mismo, hay cinco cuestiones fundamentales que considerar:

- i. Cómo hombres y mujeres pueden vivir bien en un mundo en el que lo bueno y lo malo está confundido, a menudo revertido, de modo que es difícil decir dónde está la diferencia.
- ii. Cómo es que los hombres y mujeres llegan a tener la experiencia de estar contaminados por la maldad en ellos mismos o en otros.
- iii. Cómo es que los hombres y mujeres establecen conexiones entre la vida y la muerte, de tal modo que la muerte no es una terminación de la vida carente de significado.
- iv. Cómo hombres y mujeres pueden vivir responsablemente en ausencia de libertad.
- v. Cómo hombres y mujeres pueden vivir decentemente en un mundo lleno de maldad, daño y dolor.

Por su parte, munido de los elementos básicos de *Tótem y Tabú*, George Devereaux ha sostenido cuánto de sexualidad inconsciente hay en algunas tragedias⁴. Por ejemplo, en *Los persas* de Esquilo la locura de Jerjes de mandar a azotar el Helesponto y de tratar de construir puentes sobre él nos habla, según Devereaux, de sentimientos incestuosos escondidos (¡siempre escondidos!) hacia la madre y el resultado trágico habría que verlo como un aprendizaje de “barreras que no hay que cruzar”.

³ Para una reconstrucción filosófica e histórica de las tendencias al conflicto y a la armonía en el mundo griego antiguo es importante White, 2002.

⁴ Citado por Alford, 1992: 2. Según Alford, op.cit: 4, en “Edipo sin complejo”, autores como Jean Pierre Vernant han impugnado la validez de aplicar categorías conceptuales contemporáneas como las del psicoanálisis a la tragedia griega. Alford compara la invectiva de Vernant en contra del psicoanálisis con la de Peter Winch (en su *Comprensión de una sociedad primitiva*) contra Mac Intyre y su interpretación de los ritos de los azande de acuerdo con categorías de la ciencia moderna, violentando, según Winch, el proceso de traducción de una cultura foránea a la nuestra.

Slater (citado por Alford, 1992: 2-3) se ha detenido en la organización familiar griega, particularmente en el trato *ambivalente* de las madres hacia sus hijos, trato que oscila entre un “comportamiento seductor y una hostilidad ridiculizante” con el resultado de hombres con egos debilitados que sólo pueden ser compensados en la lucha agónica con otros hombres. El título de la obra de Slater, *Hera*, juega con esta ambigüedad pues se ocupa tanto de *Hera la perseguidora de Heracles*, como de *Heracles su atormentado perseguido y perseguidor*.

A su vez, Charles Segal (citado por Alford, op.cit: 7) ha destacado que las tragedias ponen el acento en la competencia entre valores que operan como “polaridades irresolubles”. A esto se podría agregar que desde Homero, pasando por los poetas trágicos y Platón, hasta el presente, lo que se manifiesta en muchos conflictos trágicos es la existencia de un ser relativamente *fragmentado e incoherente* que se vuelve consciente de esta cuestión con la aparición de las tragedias. *Casualmente*, las imágenes *posmodernas* nos devuelven una obsesión por la cuestión de hombres fragmentados e incoherentes o de sociedades fragmentadas por proyectos diametralmente opuestos (Rocco, 2000) pero incluso un autor analítico – claramente no posmoderno- como Thomas Nagel (1987: 174-187) ha escrito un conocido trabajo “La fragmentación del valor” donde sustenta tesis similares a las de Alford pero no sólo para individuos sino para el explicar la existencia de conflictos entre individuos difícilmente resolubles debido a que hay diversos valores inconmensurables, en conflicto, irreductibles los unos a los otros. Y, de manera similar a Segal, un teórico constitucional como Robert Burt (2000) ha retratado los conflictos sociales norteamericanos (primero raciales, luego sobre cuestiones como el aborto) como conflictos “polares” que han sido resueltos muchas veces en forma violenta (recordemos la guerra civil) o con decisiones judiciales que han supuesto la humillación de una parte (la derrotada) y la consagración de la otra (aquella que fue respetada en su posición de valor). Como sostendré luego, este tipo de decisiones judiciales, aunque se hallen adoptadas en el marco de diseños democráticos, podrían ser subsumidas, *mutatis mutandis*, en el modelo de los *guerreros*.

Se podría pensar que quizás la existencia de una fragmentación del valor, y de conflictos entre valores, por tanto de *incoherencias* como dicen Segal o Alford, estaba asociada en la antigüedad a una relación difusa de los hombres con sus madres, pero también a los hombres y mujeres con los *muchos y diversos dioses* que formaban parte de su mundo religioso, dioses que, como las ambivalentes madres de Slater, reclamaban “cosas distintas” a los hombres, generando gran *ansiedad, temor, locura, etc.* No es ya casualidad que de la existencia de muchos dioses, encarnando valores diversos e incompatibles, provengan las famosas imágenes de “guerra de dioses” o “politeísmo de valores” empleadas por autores como Nietzsche o Weber. Dado que estos dioses nos reclaman muchas cosas distintas y cada una de estas cosas *cuenta como un valor* parece que deberíamos pensar que ya en la antigüedad se encuentra el germen para la discusión contemporánea sobre la relación entre conflictos y “pluralismo de valores”. Desde que estos valores demandantes son diversos e incompatibles y no es sencillo determinar cuál honrar, la relación entre pluralismo y “confusión” de valores será más estrecha de lo que los pluralistas quizás pudieran aceptar. Son tantos los valores y tan diversos e incompatibles que nos sentimos confundidos acerca de cuál debe contar en nuestras decisiones vitales. Con otras palabras: la confusión se explica en esta fragmentación e incoherencia de la que hablan los psicoanalistas que he citado. Pero la confusión e incoherencia no son sólo problemas tratables en el ámbito del psicoanálisis sino también en el ámbito de cualquier teoría estándar de la decisión racional o de la lógica clásica y esto es así por la sola presencia de la incoherencia. Como se ha visto, la incoherencia es parte nuclear de la definición de los conflictos y de los dilemas como clases de conflictos prácticos (véase la definición de dilemas que brindé párrafos atrás).

Teóricos como Leski (1973) han sostenido que la tragedia griega es un sinónimo de “pre racionalidad” o “irracionalidad” y ello porque enarbola la existencia de incoherencias dentro de un agente o la incoherencia de varios agentes, incoherencias que están enraizadas en los mismos dioses. Para el Sócrates del *Eutifrón* asumir tal cosa sería cometer un pecado teológico (quizás no esté mal recordar que esta reflexión de Sócrates es conveniente dada la proximidad de su inminente juicio por impiedad) pero también sería caer en algo así como un “escándalo en la racionalidad”.

De acuerdo con los lógicos deónticos (por ejemplo, McConnell, 2002) que asumen la lógica deductiva (por tanto que asumen férreamente la negación de inconsistencias) aceptar incoherencias sería como aceptar que se siga cualquier cosa de nuestros ordenamientos normativos, por tanto, sería equivalente a dejar sin guía sobre lo que hay que hacer a los agentes humanos. Dicho de otra manera, sería como aceptar que haya conflictos para los que no hay guía o respuesta correcta y donde nuestros sistemas son, como decía el crítico Leski, pre-rationales o irracionales. Los éticos, a su vez, podrían pensar que aceptar dilemas irresolubles (incoherencias auténticas) sería minar la normatividad (Sócrates diría minar nuestra fe en los dioses) y, por lo tanto, dejar nuestras preguntas normativas acerca de lo que debe hacerse sin respuesta. Estos éticos (por ejemplo Sayre McCord, 2009) podrían argüir que pensar que haya dilemas irresolubles (de nuevo, incoherencias auténticas), sería *pensar muy mal de nuestra moral*, sería equivalente a sostener que nuestra moral es *injusta* por hacernos demandas que no podemos satisfacer, de un modo semejante a que sería considerado *impiedad* pensar en que nuestros dioses son incoherentes o contradictorios.

Cualquier psicoanalista contemporáneo, no importa a cual corriente adhiera, diría que los argumentos lógicos o metaéticos comentados, no son más que “defensas” que no nos permiten ver la existencia del conflicto en tanto que incoherencia. Melanie Klein (citada por Alford, op.cit: 10-11) ha explicado sugestivamente el modo en que las incoherencias se originan y moldean nuestra personalidad. De acuerdo con ella la ansiedad se origina ya en nuestro nacimiento. El niño *teme* la frustración de que su madre no colme sus *deseos*. Este temor es explicado por Klein con la metáfora del “buen pecho” o el “mal pecho”, un código binario que, *mutatis mutandis*, se asociará en el niño con una progresiva distinción entre lo bueno y lo malo que cada vez se hará más *rígida* a fin de mantenerlo *autointegrado*. Sin embargo, esta integración basada en una distinción rígida como ésta, irá generando en el niño, luego en el hombre adulto, una posición “paranoide-esquizoide” que sólo podría curarse con una “integración emocional” que tenga la habilidad de “tolerar la ambivalencia”, en vez de mantener la rígida separación anterior. Lo que sostiene Melanie Klein es que una actitud madura debería conducirnos a aceptar el conflicto como tal, que a veces lo que resulta bueno no es tan claro, es confuso, y que, como decía Isaiah Berlin⁵, en lo conflictivo no hay nada necesariamente patológico sino que, quizás, sea más apropiado enfocarlo como manifestación de nuestra compleja de nuestra constitución humana.

Sugerentemente, el argumento de Klein tiene un aire de familia con la tesis de la mayoría de los lógicos paraconsistentes (véase Ausín, 2005) que están dispuestos a tolerar la incoherencia en sus sistemas y a rechazar, por ende, el principio *ex falso quodlibet*, según el cual, ante una incoherencia se sigue cualquier consecuencia. La ambigüedad de la que hablan los conflictos, y en particular los dilemas, ha sido también admitida por un ético y lógico deóntico contemporáneo como Juriaan de Haan (2001: 280) cuando sostiene que los dilemas se asemejan a la ambigüedad de la que hablaba Wittgenstein con la figura de pato-conejo, pato-conejo, pato-conejo... Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos tolerar estas ambigüedades, confusiones,

⁵ Véase Lariguet, 2006: 135-171.

incoherencias o conflictos? En la vida práctica parece que no podemos simplemente quedarnos con la *repetición obsesiva de pato conejo*; necesitamos tomar decisiones y contar con guías confiables en que apoyarnos. Esta inquietud atendible es la que ha llevado a la mayoría de los filósofos prácticos (morales, políticos, jurídicos, etc.) a subestimar la presencia del conflicto, de la incoherencia, de la confusión, etc., en la que nos sumen los conflictos y en particular los dilemas. Los filósofos han querido mostrar, de diversas formas, que después de todo *siempre hay guía* para nuestros conflictos, no importa incluso si se consideran *trágicos*. Por lo tanto, la digestión filosófica tradicional de los elementos trágicos intenta evitar la *indigestión*, esto es, asumir que efectivamente a veces no hay guía, que existen incoherencias auténticas irresolubles, que nos enfrentamos a circunstancias del mundo extraordinarias e incontrolables que pueden hacernos sentir genuinamente *frágiles*, alterar nuestra identidad, autonomía moral, libertad, felicidad, etc.

Aunque ya he ido mencionando algunas respuestas de los filósofos frente a los conflictos, veamos con cierto detenimiento algunas posiciones clásicas. Creo que un buen punto de partida podría empezar por Platón. Como ya es archiconocido, Platón expulsa de la ciudad a los poetas trágicos en el capítulo X de la *República*. Si los conflictos trágicos que los poetas nos muestran son un buen muestrario de parte de nuestros sueños *inconscientes e irracionales*, parece previsible que Platón prepare la expulsión de la poesía trágica en el capítulo IX donde, aunque hoy nos parezca increíble, sólo admite “sueños racionales”. La expulsión de los poetas es argumentada en que ellos están “lejos de la verdad” o de la “realidad”. Sostengo que esta acusación hostil no se basa tanto en este argumento que, en términos de Lacan, caería en el saco de su *teoría del espejo: idealizamos la imagen de un ser como coherente, autónomo, controlado, etc.* Si mi sugerencia es atinada, con base en Lacan se podría afirmar que quien está lejos de la realidad (de nuestra profunda psicología por lo pronto) es Platón y su teoría idealista nos brinda un gran espejo que, por reversión⁶ a lo que sostiene el filósofo, nos aleja de esta última: somos seres con conflictos, no siempre controlamos las situaciones que se nos presentan, somos más frágiles de lo que pensamos, etc.

La psicología de Platón, como se echa de ver, no es la lacaniana sino una donde las facultades (las conativas o apetitivas y racionales) se hallan integradas *armónicamente*. El argumento de Platón, con todo, no es puramente *psicológico* sino que responde a una *teoría política normativa* de cómo él desea que la polis sea vista: como un todo ordenado y estable⁷. Existe un fuerte correlato en Platón, entonces, entre su teoría psicológica del alma y su teoría política de la polis: la armonía en un alma tiene un paralelo con la armonía de la polis como organización de muchas almas (Hampshire, 2001: capítulo 1). Expulsar a quienes ponen en riesgo la armonía, tanto a nivel individual como social, no puede ser más, por tanto, que un gesto de coherencia filosófica.

La expulsión de lo trágico de la vida individual y social en el caso de Platón es uno de los primeros ejemplos filosóficos por “sellar la cámara de nuestras vidas” de las acechanzas de la *mala fortuna moral*. Platón se parece a esos padres de los muchos cuentos que hemos leído a nuestros hijos, padres que al enterarse de que algo malo puede pasarles a sus hijos hacen todo lo posible para evitarlo. Algunos mandan a quemar todas las agujas del reino, otros los esconden en casas de hadas, otros en cámaras secretas cerradas por siete llaves, mientras otros los mandan a vivir con familias de pastores prohibiendo que su verdadera identidad y ligamen familiar sea

⁶ Pero en coherencia con su teoría que distingue ideas puras de una realidad que las copia pobremente.

⁷ La postura de Platón resulta opuesta a la de Vernant (citado por Alford, op.cit: 7) según quien la representación trágica opera como contención emocional de los ciudadanos de la polis.

revelado. Pero lo trágico, si atendemos a las historias de los poetas trágicos, parece que puede con todas las llaves, cámaras secretas, sellos e identidades adulteradas. Se presenta el día menos pensado y nos abisma en un mundo por completo diferente del ordinario: uno donde las personas se casan con sus madres, los hijos terminan siendo los hermanos de sus padres, un hijo mata a su madre por vengar al padre engañado por ella o una Fedra que se enamora del hijo de su esposo.

Platón, sin embargo, es un hueso duro de roer. Quiere construirnos una gran “fortificación” en la que lo trágico no pueda entrar cambiando nuestras vidas a su caprichoso antojo, haciéndonos sentir vulnerables, menos autónomos, libres o controlados. Por ello, si sus argumentos en contra de lo trágico (el hostil, el psicológico y el político) fracasan, Platón dispone todavía de un as bajo la manga: una “teoría del valor”, teoría según la cual los valores son “conmensurables” (véase Nussbaum, 2005: 203-234). De acuerdo con Platón, todos los valores pueden ser comparados en una métrica. Adicionalmente, podemos remontarnos en esa métrica y llegar incluso a un valor último y final. Pienso que esta teoría es un artefacto mucho más impresionante que la teoría política o psicológica de Platón. Nos dice que si hemos *perdido* un valor, tal como ocurre cuando decidimos en conflictos trágicos por un valor en detrimento del otro, no hay por qué *lamentarse*. Platón te diría: si has perdido este bien, puedes “reemplazarlo” por este otro y esto ocurre gracias a la magia de la conmensurabilidad: un bien sólo puede ser reemplazado por otro *sí y sólo si* es conmensurable con otro. En consecuencia, la pérdida de un bien se *compensa* por el reemplazo o “intercambio” con otro bien. De este modo, estamos ante una concepción del valor que tiene cierto parecido de familia con teorías económicas utilitaristas: los valores están en un gran mercado distribuidos en distintos escaparates. Si perdí un bien tengo que buscar otro con que intercambiarlo, reemplazarlo y compensar así mi dolor. Este dolor o lamento por la pérdida se envanecen tan pronto como lo reemplazamos por otro bien con el que aquél resultaba conmensurable.

La teoría platónica, no obstante, no se agota en este nivel de reemplazo de un bien por otro. *Aspira* a un nivel todavía más profundo y general. En la discusión que se lleva a cabo en *El Banquete* acerca de lo bello, Platón nos insta a que dejemos de pensar en nuestros bienes (en este caso la belleza) en términos de “singularidades”. Pensar en estos términos es fuente de aflicción, de ansiedad, de temor, de descontrol, pérdida de autonomía, armonía, etc. Por supuesto, no debe escapársenos que mucho de la discusión sobre la belleza en este diálogo tiene su correlato en la homosexualidad griega y ese es el trasfondo de parte de la discusión platónica: pensar en términos “concretos”, “reales”, en *un cuerpo singular*, por ejemplo que Sócrates se obsesione por el cuerpo de Alcibiades, no es más que fuente de turbación y conflicto, de “pleonexia”, es decir, de *exceso* de pasión. Dejar atrás esa idea de singularidad de “ese” cuerpo (o de cualquier bien en particular) *relaja* la tensión de las pasiones. De esta manera, Platón sostendría que “cualquier cuerpo” podría ser conmensurable con otro⁸. Platón no es sólo aquí un teórico de la promiscuidad sexual (adelantándose a la fiebre hippy de los setenta) sino un antecesor de los estudios sobre la homosexualidad, estudios que destacan cómo en cierto tipo de homosexual existe un deseo casi inagotable por cuerpos que promiscuamente va intercambiando. Ahora bien, éste es, como sugerí antes, un nivel de la teoría platónica de la conmensurabilidad. Hay un nivel más profundo que tiene que ver con el “ascenso” de los agentes humanos hacia ideas más abstractas, primero hacia la contemplación de la belleza de las matemáticas, de la observación astronómica o de las formas geométricas hasta llegar a la contemplación de lo “kalon” (lo bello ahora en sentido *amplio*) como un “todo” indiscernible, como ese “mar inmenso” del que habla *Diotima*

⁸ A diferencia de Aristóteles para quién cada bien es “intrínsecamente valioso” y por tanto “irreemplazable” con otro.

en *El Banquete*. Lo que este otro nivel de la teoría viene a decirnos no es sólo que la pérdida de un mismo bien sea reemplazable por otro bien semejante (la pérdida de un hijo reemplazable por el advenimiento de uno nuevo) sino que bienes *diversos* también pueden reemplazarse. Cuando Sócrates empieza a “mirar por el hombro” a Alcibíades ya está empezando a dejar atrás el agobio por “ese” bien. El *ascenso*⁹ de Sócrates le permite comenzar a ver belleza en otros bienes (matemáticas, geometría, astronomía), bienes que están lejos del fragor de las pasiones, como las estrellas observables lo están de la tierra. Ahora Sócrates ya no tiene que perder el tiempo sintiendo vulnerabilidad, ansiedad, descontrol porque un muchachito no le preste atención: su ascenso le permite reemplazar (to trade off) esos bienes por otros: Alcibíades es reemplazable por un buen cálculo matemático, la observación de una nueva estrella o la belleza de una forma geométrica hasta llegar a esa imagen *budista* de la “inmensidad del mar” que nos despierta los sentimientos más “sublimes” (diría Kant) y por tanto refuerza nuestra moralidad (nuestra invulnerabilidad, autonomía y control frente a los avatares de las pasiones). Creo que un psicoanalista se preguntaría si acaso estos sentimientos “sublimes” no son en realidad una “sublimación” de pasiones que todavía persisten y pueden asaltar al agente de improviso. Hay ascensos que pueden terminar en bruscos descensos: pensemos en el Pafnucio de *Thais*, la cortesana de Alejandría de Anatolle France. Presuntamente su deseo por Thais se va apagando con mucho esfuerzo a medida que se aleja de la sociedad, que asciende a ese pilar alto de piedra que lo aleja de la tierra; sin embargo, el final ya lo conocemos: una enorme ciudad se construyó en torno a ese pilar con gente que siguió enfervorizada a Pafnucio. Pafnucio tuvo que descender, hasta que no soportó más sus intentos de auto fortificarse y visitó a Thais para declararle por fin su pasión por ella. ¡Ya era tarde! Thais acaba de fallecer pero no como prostituta sino como una santa mujer venerada en un monasterio de monjas.

En contraste con Platón, Aristóteles parece ofrecernos una imagen distinta: ya no se trataría de construir una fortificación que trate de alejar lo trágico; en todo caso, como en *El desierto de los tártaros* parece que parte de nuestro destino es esperar en esa fortificación a que ocurra el enfrentamiento final con lo trágico concebido como un mal difuso futuro. A diferencia de Platón, Aristóteles nos pone en un *barquito en el medio del mar* y admite que ese barquito puede enfrentar una gran tormenta tal como ocurre en *Tifón* de Conrad. Aristóteles nos pone en el mar y nos dice “si eres el capitán de un barco que está a punto de naufragar pues quizás no te quede otra cosa que escoger el mal menor y tirar la mercancía si es que quieres llegar a salvo al puerto de destino”. De este modo, pareciera que Aristóteles nos empieza a quitar el terror a enfrentar situaciones tormentosas: no nos pone en una fortificación y nos impide zarpar. Nos dice zarpa, navega, y quizás tengas que tomar decisiones difíciles o trágicas. Este Aristóteles se parece mucho al relato de Anne Beattie “Aprendiendo a caer”, un relato amoroso de cómo una mujer puede descubrir el amor por un hombre sólo si “se deja caer”, sólo si empieza, como dicen los psicoanalistas, a quitar sus *defensas* una a una. Empero, Aristóteles no es un filósofo que escape al “canon” de nuestras teorías morales estándares que buscan poner a salvo al hombre de lo trágico y preservar su control, autonomía, o en este caso, su *virtud* como si nuestra vida se pareciera a esas cajas en las que enviamos cosas importantes y ponemos la frase “FRÁGIL” con la *esperanza* de que estarán a salvo y llegarán a *donde queremos* que lleguen. Si bien es cierto que en la *Poética* Aristóteles le da un lugar a la representación trágica, que Platón ni siquiera tomaba en cuenta, si bien es cierto

⁹ El *ascenso* es una figura perspicua aunque también un *descenso cualificado* como el del Magister Ludi José Knecht de Hermann Hesse a las aguas heladas de un lago como el final armónico y pacífico de su vida constituye otra manera de ver el asunto en términos de una cierta mística hindú.

además que se ocupa en su producción ética del tema de la “polución” o “contaminación” que se experimenta en lo trágico cuando a la gente “le pasan cosas terribles” o tienen que “hacer cosas terribles” como aquellas que manda el tirano a su súbdito hacer so riesgo de perder su familia, Aristóteles ofrece una teoría ética que intentará poner a lo trágico en un lugar no amenazante. En primer lugar, con la combinación de las categorías de la “hamartía” y la “hybris”, Aristóteles (Trueba, 2004) dirá que las acciones trágicas siempre tienen que ser producto o bien del “error”, o bien de la imprudencia u otras conductas reprochables. Para empezar por el error, si Edipo mató a su padre y se casó con su madre no es porque desconociera las premisas mayores (normativas) de un razonamiento práctico adecuado. Conocía la prohibición del homicidio y el incesto: su falla estuvo en la premisa menor (factual), en el hecho de que no sabía por ejemplo que Yocasta era su madre, como Deyanira no sabía que el peplo con que iba a envolver a Heracles estaba empozoñado o de Heracles furioso que no sabe que está matando a sus hijos y su esposa o de Áyax que no sabe que está matando a un rebaño de ovejas. En el caso de la hybris, el clásico ejemplo es el de Jerjes: su deseo de invadir a los griegos a cualquier costo sin medir *prudentemente* los medios adecuados lo llevan al desastre.

En segundo lugar Aristóteles nos ofrecerá una teoría de la *virtud* según la cual el hombre virtuoso (no el *ácrata* ni el *enkrates*) muestra la posibilidad, mediante un entrenamiento habitual inteligente y mimético de otros virtuosos, de resolver *siempre* de manera *correcta* conflictos morales. El virtuoso es un hombre que revela una integración armónica de todas sus virtudes o, como diría Dewey, una “interpenetración armónica de los hábitos inteligentes”. (Ver Lekan, 2003).

Considero que la teoría de la virtud aristotélica involucra distintos estratos, cada vez más profundos y sorprendentes en su articulación global. Tomando como verdadera esta afirmación, me parece conveniente distinguir tres estratos que conforman la teoría moral aristotélica en todo su calado. Primero, si un agente es virtuoso, por definición, no puede él mismo *caer* en situaciones trágicas, sea por error o por imprudencia. Tal agente no se pondrá en aprietos, no se generará a sí mismo encrucijadas. No será un *Falstaff* escribiendo la misma carta amorosa para dos mujeres diferentes, de modo tal que luego no pueda satisfacer a la vez el compromiso suscripto con ambas. Teóricos aristotélicos contemporáneos sostienen por esto (por ejemplo Hursthouse, 2001) que un virtuoso no enfrentará conflictos morales *en el sentido* de que no producirá él mismo el “predicament”, la situación causalmente necesaria para producir el aprieto moral. Por lo tanto, Aristóteles no necesita afirmar que una manera *necesaria* de evitar los *predicaments* es no introduciéndose en ámbitos que los puedan generar: ser capitán de barco, piloto de avión, médico, ser abogado, ser juez, etc. Pero, ¿qué hacer con aquellos conflictos no generados causalmente por el agente virtuoso pero que el mundo le pone frente a sus narices como en el caso del tirano que ordena al súbdito a ensuciarse las manos¹⁰? Aquí tenemos que considerar el segundo estrato de la teoría moral aristotélica según el cual si un agente es virtuoso aplicará la prudencia *qua* meta virtud que le permita ordenar el “aparente” conflicto de virtudes que se revela con un conflicto que él no ha generado causalmente. El prudente (*phrónimos*) encontrará la vía “correcta” que le permita “escapar” (lo trágico, recordemos, se vincula en parte con males “inescapables”) entre los cuernos del conflicto, encontrando una vía “intermedia”. En otras palabras, el prudente escapará airoso entre los cuernos; pensar lo contrario sería muestra de una mente que, al aceptar la posibilidad de que el mundo sea a veces trágico, ya se está corrompiendo. Sin embargo, no es el caso que siempre los conflictos admitan esta vía de “escape” como ocurre en las películas de James Bond donde el héroe siempre sale bien parado y escapa con éxito de una prisión, una tubería explosiva o un pozo a

¹⁰ Sobre la cuestión de las “manos sucias” véase Michelón, 2006: 52-73.

quinientos metros bajo tierra. Si los conflictos son “genuinamente trágicos” no permiten el escape del mal ni auguran un “happy ending”. Frente a este argumento objetor, el tercer estrato de la teoría moral del estagirita sostendría que si no hay más remedio que aceptar que hay genuinos conflictos trágicos (y ya se ha descartado la vía del “auto sacrificio”) pues entonces el agente virtuoso como tal *debería sentir* pena, dolor, remordimiento por lo que “no ha podido evitar hacer”. Nuestra pregunta comprensible podría ser por qué alguien que ha sufrido una encerrona trágica debe encima sentir dolor, pena o remordimiento por cosas que ha tenido que hacer forzado por circunstancias extremas. La respuesta de los éticos de la virtud es que de esta forma logramos componer una imagen del mundo con dos aspectos que conjugados adecuadamente muestran un cuadro aceptable. El primero es que la agencia virtuosa se preserva de la devastación trágica: sentir dolor está insito en el virtuoso (sólo el vicioso se regodea de lo trágico). Sintiendo por ejemplo dolor es como si el virtuoso se echase un manto que protege su virtud (que es la integración de su historia narrativa, su identidad y estabilidad como agente moral) de los embates *destructivos* de la mala suerte moral. El segundo aspecto es que mostrando alguno de estos estados afectivos, el agente muestra su respeto –indirecto- por la alternativa de valor que tuvo que sacrificar, poniendo en evidencia el carácter *vinculante* o *normativo* de la misma, “pese a todo”, sólo que se tratará en este caso de una vinculatoriedad o normatividad *residual* dado que ha sido dejada a un lado por las circunstancias. De este modo, el ético de la virtud nos transmite dos ideas en pugna como si pudiesen ser compatibles: por un lado que los dilemas trágicos efectivamente pueden acontecer con la consecuencia de que el virtuoso al final tenga que *ensuciarse las manos* pero, por el otro lado, con la idea de que la moral preserva su carácter –en este caso indirectamente- vinculante reportado por el estado afectivo de dolor, culpa, etc., que siente este agente. Así las cosas, lo que parece estar en contradicción: aceptar dilemas trágicos insolubles y aceptar que la moral es una guía vinculante se reconciliaría bajo esta estrategia donde el agente, al sentir dolor, muestra que realmente enfrentó una situación de dilema trágico pero a la vez se conduce de no haberse podido guiar por la alternativa de valor que tuvo que sacrificar.

Un filósofo todavía más beligerante con las situaciones trágicas es sin dudas Kant que retoma la posta idealista platónica (véase Lariguet, 2008). De nuevo, la imagen será la de construir al agente como si fuera una fortificación inexpugnable y no un barquito o pequeña cáscara de nuez navegando en un proceloso y aventurero mar. Esta fortificación se construye en torno a la idea de un agente racional moralmente autónomo cuyas leyes morales deben valer para toda otra persona en las mismas circunstancias. Sólo mediante esta autonomía –vista como fortaleza inexpugnable- es posible hacer brillar la idea de que somos seres *dignos* que no tenemos precio. Sólo, a su vez, una autonomía fuertemente concebida, nos permite pensar que la fortuna o suerte moral quedará fuera de los asuntos que incumben a nuestras decisiones. Pero para que la fortuna quede fuera es preciso postular un concepto fuerte de deber moral de un agente racional, uno que le ha ganado la batalla a las “inclinaciones”, deseos o pasiones. Este agente generará, por mor del imperativo categórico en sus diversas versiones, leyes válidas para todo agente como ser racional y estará orientado hacia *el mismo reino de fines aceptables* que sus congéneres en tanto también éstos se conciben como agentes racionales. Si un agente moral individual logrando ser racional no puede tener ya conflictos internos, pues le ha ganado la batalla a sus inclinaciones malvadas, la orientación compartida a los mismos fines por muchos agentes racionales evitaría caer en conflictos sociales irresolubles en una misma cultura o entre diferentes culturas orientadas a alcanzar una paz *perpetua*. Dicho de otra manera, en un mundo así ya no es de extrañar que los conflictos trágicos irresolubles entre alternativas diversas se encuentre desterrado del universo kantiano como un imposible conceptual. Aceptar conflictos trágicos desmoronaría una construcción que

hace de una autonomía fuerte (una invulnerabilidad a la posibilidad de la caída), y de la universalidad del juicio, sus principales instrumentos de defensa frente a lo trágico. No se trata, además, de que *todo* el peso de la moral recaiga en los agentes –como ocurre con la teoría aristotélica o cualquier teoría de la virtud- sino que, en Kant, el *gran peso* recae en la *teoría moral*. En efecto, en Kant está la idea de que los principios y leyes por los que se rigen agentes *racionales* forman parte de una *arquitectura de la razón como un todo* de la cual es posible *deducir* las respuestas, en este caso correctas, para un caso práctico. Pero para que esto acontezca, tal teoría debe reputarse como *racional* en el sentido en que “racional” se hace equivaler semánticamente con el término *coherente*. Kant no aceptaría, como Tomás de Aquino, que haya dilemas porque haya sistemas morales incoherentes –o preracionales o irracionales dirá Leski- y por tanto *defectuosos*. Esto sería un imposible conceptual nuevamente. Un filósofo analítico contemporáneo como Donagan (citado por Greenspan, 1995: 15;213) tiene una idea semejante de la moral en tanto que sistema racional, esto es, en tanto que sistema reputado, *eo ipso*, coherente. Su argumento es de reducción al absurdo. Supongamos, nos pide, que la moral sea como las órdenes del Capitán Queeg, un capitán que sufrió el famoso *motín del Caine*. Y ¿por qué surgió el motín se pregunta Donagan? Pues porque el capitán era tenido por *loco*, por “irracional”, por dar “órdenes contradictorias”. Suponer esto en la moral sería absurdo pues supondría que su legislador es *irracional*. Creo que se puede conjeturar que en la base del argumento de Donagan, como en el de Kant en forma más evidente, hay una suerte de *teísmo subyacente; teísmo conforme* el cual, y esto se halla correctamente pensado, si la moral es fruto de un legislador (que extrapola las virtudes sabias de Dios) sería absurdo pensar que se contradiga. Lo mismo sucede si pensamos sobre la moral –sin aquel presupuesto de extrapolación- pero suponemos también que ella está tejida con hebras de la razón como un todo: sería por definición imposible o auto contradictorio pensar que tal moral, que sus leyes, entren en contradicción genuina. De un modo parecido, un teórico de la virtud y católico fervoroso como Geach (citado por Rachels, 2007: 199-200) sostiene que si el mundo está gobernado por Dios sería imposible pensar que él permitiese que viviéramos dilemas trágicos. Los dilemas, como sostenía Tomás de Aquino, no son fruto de incoherencias de los sistemas, sino de imperfecciones en los agentes. Si los agentes son pecadores, entonces comprendemos porqué un hombre que ha prometido matrimonio a varias mujeres se encuentre en una encrucijada donde cualquiera de sus acciones de cumplimiento se encuentre obligada y prohibida a la vez. Pero esto, diría el Aquinate, no es defecto del sistema normativo cristiano que regimenta coherentemente el matrimonio o las promesas sino que es causado por un mundo caído en el que hay pecadores (Lariguet, 2008: capítulo 1). Geach, Aristóteles y otros éticos de la virtud parecen pensarlo cuando sostienen que un “virtuoso” –como sucedáneo de un *santo*- no generará dilemas.

Pero, sea de un modo u otro, aceptando que los dilemas no pueden surgir en nuestros sistemas morales sino por defectos de los agentes (sus inclinaciones al mal diría Kant, al pecado dirían Tomás de Aquino, Geach-Anscombe o a la irracionalidad diría Donagan) o sea al revés, que los dilemas se vean desde el punto de vista de los agentes: a) si son virtuosos no generarán dilemas, b) si hay dilemas que no han generado encontrarán la salida, c) si no encuentran la salida, deberán sentir pena o dolor para preservar su virtud. Sea como digo, de un modo u otro, los dilemas trágicos son fenómenos subestimados por estas teorías morales estándares. A las teorías examinadas: la platónica, aristotélica y kantiana todavía podríamos agregar muchas otras versiones, por ejemplo, la teoría dialéctica hegeliana, la teoría mixta de Hare y la teoría pragmatista de autores como James Wallace. Veámoslas brevemente para mostrar sus principales puntos.

La teoría hegeliana de la tragedia (Beistegui y Sparks, 2000) explica que buena parte de los conflictos trágicos obedecen a un choque entre dos fuerzas diferentes: las del día y de la noche, las del ámbito público (cierto Estado) y del privado (cierta organización familiar y religiosa). Pero con la evolución del espíritu absoluto, y lograda la *comunidad ética* en la que Hegel pensaba, tales conflictos trágicos desaparecerán por completo. Hegel nos diría: sí, sí, claro, hubo tragedia pero ahora ya no habrá más. Pensemos en la *Orestíada*. Hubo mucha tragedia pero al final contaremos con un tribunal que dirimirá las cuestiones por las razones y no por la violencia. O pensemos en la tragedia de Hamlet: ahora llega el príncipe Fortimbrás que traerá orden, paz y estabilidad (Rinesi, 2003). A Hegel se le podrían decir, sin embargo, dos cosas. Primero que no se puede olvidar todo lo trágico que *precedió* a ese estado racional de derecho y la postulada comunidad ética¹¹. Segundo, que no hay ninguna evidencia empírica que demuestre que, bajo estados racionales, democráticos y constitucionales como los nuestros, los conflictos trágicos puedan ser eliminados completamente¹².

Richard Hare (1999: 163-184), por su parte, construye una teoría mixta que parte de una posición prescriptivista universal a *lo Kant* para acabar en la idea de *maximizar* las mejores consecuencias de nuestras acciones al mejor estilo utilitarista. Hare (1980: 169-193) sostendrá que sólo el *proletario* ve conflictos irresolubles pues se mueve en un nivel superficial del análisis moral; sólo en el nivel del *arcángel* podremos obtener respuestas correctas para nuestros conflictos morales por lo cual los dilemas no son más que productos de “ficción”, de literatura, pero no de la realidad moral.

Los pragmatistas morales también desdeñan la posibilidad de auténticos conflictos trágicos. Siguiendo a Dewey, Todd Lekan (2003:27-28) sostiene que un agente con *hábitos interpenetrados, adecuadamente integrados*, algo similar a un virtuoso, sabrá conducirse inteligentemente para no caer en conflictos irresolubles. James Wallace (2006: 1-23), por su parte, revitaliza con potencia la idea aristotélica de agencia: no hay que centrarse, dirá Wallace, en teorías morales que enfocan a los agentes (valga la contradicción por lo menos terminológica) como meros “agentes pasivos” que tienen las normas “allí” como ocurre por ejemplo en la moral kantiana y sólo tienen que deducirlas racionalmente aplicando leyes de la lógica clásica. No, la teoría moral pragmatista, es una teoría que pone el acento en agentes *activos*, especialmente en agentes *imaginativos*. En agentes que, como dicen Nussbaum, “improvisan lo que hace falta” pero siguiendo una historia narrativa previa, agentes que saben lo que *ese caso particular* demanda, que son como decía Henry James “delicadamente conscientes y responsables”. Supongamos, postula Wallace (op.cit: 89-92), que discutimos sobre la legitimidad política y moral de la desobediencia civil. Aquí sin duda hay un conflicto ya que, por un lado, desobedecer las leyes tiene un obvio contra-argumento moral: si estas leyes ya tienen el apoyo de la mayoría, han sido legisladas democráticamente, ya tienen en su origen un sello de moralidad. Por el otro lado, está la conciencia de un grupo de individuos que se sienten injustamente tratados si les aplicamos estas leyes tal como están previstas. Según Wallace, un agente imaginativo, tiene que lograr componer un cuadro difícil pero posible: por un

¹¹ Por este argumento me parece imprescindible, a la hora de hablar de conflictos trágicos, distinguir dos perspectivas: una sincrónica y otra diacrónica. La primera depende de un corte en cierto tiempo y lugar y advierte de la imposibilidad de solución correcta a un conflicto. La segunda confía en que la sucesión histórica nos traiga más sabiduría (como pensaba Hegel) y podamos resolver lo que otrora no podíamos resolver. Sin embargo, a diferencia del pensamiento hegeliano no creo en que haya algo así como un “estado final” en que se resuelvan para siempre todos nuestros conflictos. Es más: creo que muchas resoluciones podrán solucionar o evitar tales conflictos pero no será extraño que las mismas resoluciones generen otros conflictos u otros problemas.

¹² Naturalmente, en contra de este escepticismo, se halla el teórico hegeliano Brudner, 2004.

lado, respetar las normas del pasado, por el otro improvisar creativamente (lo que haga falta diría Nussbaum) pero sin alterar la identidad básica de estas normas y la estabilidad social. Según Wallace un ejemplo de imaginación perspicua que logra componer este cuadro es un razonamiento que concluya: i) sí a la desobediencia, pero ii) los agentes deberán aceptar las consecuencias legales de desobedecer las leyes. ¿Nos parece aceptable este razonamiento? ¿Qué tal si dudáramos del paso ii) y nos interrogáramos porqué aceptar el castigo por la desobediencia de leyes que nos hacen violencia en la conciencia? Las preguntas muestran que aquí tenemos un debate todavía abierto. Sin embargo, en lo que quiero insistir es en que la historia de cómo la filosofía ha digerido la cuestión de los dilemas trágicos se muestra una fuerte tendencia a mitigarlos o simplemente eliminarlos. Hay sin duda excepciones notables pero se trata de excepciones minoritarias: Maquiavelo y su idea de sacrificios necesarios e inevitables que tiene que hacer un Príncipe, Kierkegaard y la elección radical entre lo estético y lo religioso, Berlin y la admisión de conflictos trágicos, Bernard Williams y su argumento de que estos casos realmente existen y un agente a veces está condenado, haga lo que haga, a obrar mal, etc (véase Lariguet, 2008).

En lo que sigue, quisiera detenerme en algunas estrategias que los filósofos han urdido para lidiar con dilemas o conflictos trágicos. Son las estrategias que he convenido en llamar del guerrero, el pacificador y el cirujano.

4. Guerreros, pacificadores y cirujanos

Las metáforas de “guerreros”, “pacificadores” y “cirujanos” es un recurso filosófico interesante para identificar *prototipos* que aglutinen diversas estrategias, tradiciones o autores diversos en filosofía con un aire de familia compartido en su enfrentamiento de los dilemas.

Dado que en la introducción he brindado una definición amplia de dilema, me parece ventajoso que, antes de sumergirnos en el estudio de las metáforas que propongo, dirijamos brevemente nuestra mente a la siguiente cuestión. Creo que, previo a la aceptación de dilemas, hay que preguntarse si se trata de dilemas: 1) irresolubles; 2) resolubles o 3) disolubles.

Comenzando por 3), son “disolubles” aquellos dilemas que resultan “falsos” o “aparentes”. Esta es la primera tarea: pesquisar si el dilema es auténtico o falso. “Falsos” son aquellos dilemas que, en rigor, no envuelven dos genuinas alternativas sino una sola. En cambio, la categoría 1), la de dilemas “irresolubles”, es la más problemática para la filosofía moral. Sostengo que un dilema se considera “irresoluble” si y sólo si las alternativas en conflicto son consideradas *mutuamente inderrotables*. Ninguna tiene virtud de “cancelar” a la otra. Al revés, la categoría 2), la de los “resolubles”, presupone que ambas alternativas son *derrotables*, en tanto las entiende como alternativas válidas “prima facie”. Por definición, si son “prima facie”, esto significa que una inspección cuidadosa (no una “a primera vista”) será capaz de determinar, por ejemplo mediante algún tipo de *ponderación* o *balance*, cuál de las alternativas es “más fuerte” o “más importante”. Sea como fuere, los *aceptantes* de los dilemas, pero que propugnan estrategias para “enfrentarlos”, no están pensando exactamente en categorías como 1), la de dilemas irresolubles. No suelen distraer tanto tiempo en 3), la de los dilemas disolubles sino que, más bien, ponen todo su empeño en la categoría 2) la de dilemas auténticos pero resolubles. Pero estos aceptantes no son ingenuos. Saben que: a) muchas de estas resoluciones puede que no eliminen cierta clase de sacrificio; b) que tales resoluciones no están a la mano, como la botella de agua en nuestra mesa sino que hay que realizar un esfuerzo muy grande para identificar resoluciones plausibles. Y esto suele ser así, al menos, por dos

hechos que parecen innegables. En primer lugar que en la moral están a la orden del día desacuerdos sustanciales profundos, incluso cuando son trabados entre partes que argumentan de una manera igualmente razonable y bien apoyada en premisas empíricas, conceptuales y normativas. Tan pronto una parte parece inclinar la balanza a su favor, la otra le pone en el platillo un contra ejemplo de cierta contundencia que pone las cosas a su favor o, al menos, “al mismo nivel” o peso respecto de su contraparte. En segundo lugar, que en muchos de nuestros conflictos y dilemas éticos importantes ocurre que no es un “solo” agente el que lo experimenta sino varios que se encuentran en conflagración. Si sólo por un momento pensamos en nuestros debates sobre el aborto, la eutanasia activa o pasiva, la clonación que no tiene fines ni reproductivos ni terapéuticos, etc., veremos que, quitando a los fundamentalistas conocidos de siempre, no es fácil encontrar un acuerdo o consenso en que puedan estar de acuerdo, como diría un filósofo a la Apel, “todos los afectados directa o potencialmente”. ¿Es plausible, entonces, una solución en la que no todos estén de acuerdo? ¿Basta en la moral que una mayoría, incluso esclarecida conforme ciertos parámetros, esté de acuerdo?

Sea como fuere, lo que quiero transmitir es lo siguiente. Nunca podemos, *ex ante* declarar que un dilema pertenece a la clase 1), 2) o 3), a menos que, por ejemplo volviendo a 2), dispongamos de un orden *ex ante*, *lexicográfico*, como en John Rawls, que ya nos ordene cualquier conflicto que se nos presente, por ejemplo entre valores sensibles a la libertad y valores sensibles a la igualdad o solidaridad. Pero si se consideran inadecuados estos ordenamientos previos, por considerarlos construcciones rígidas, insensibles al cambio y conflicto moral, no queda más remedio que adoptar otra actitud. Quizás, y en la medida de lo posible, debería *suspenderse el juicio* tal como recomienda Levi (1997:217-238) e iniciar, como pedía Dewey, una *investigación* del caso. Sólo al final de esta investigación podremos determinar qué clase de dilema es y qué *modelo* o estrategia cabe emplear. En lo que sigue, discuto *grosso modo* tres de estos modelos¹³.

4.1. Guerreros

Inspirado en la tragedia griega, Nietzsche sostenía que surgía de ella la imagen de una “guerra de dioses”. Las disputas palaciegas por el poder mantenidas por los olímpicos se manifestaban en demandar cosas incompatibles a los mortales. Pensemos por ejemplo en que si Apolo insuflaba venganza en el ánimo de Orestes a vengar a su padre, Palas se oponía.

En una guerra llevada hasta el final se supone que una parte debe ser la *vencedora* y la otra la *vencida*. La parte que gana obtiene lo que reclama, la que pierde no. Muchos conflictos trágicos son genuinas guerras y las soluciones son establecidas por medios violentos no por razones ni procedimientos institucionales democráticos.¹⁴ Así, Karl Schmitt paladeaba la aplicación al ámbito político de un *cierto tipo de* modelo guerrero: ante tanta disputa de valores, entre los amigos-enemigos, será mejor que una autoridad dictatorial determine lo que hay que hacer.

¹³ Como todo modelo me detengo en algunas características que me parecen más importantes. Por lo tanto, no entro a cuestiones de “detalle”. Para poner solo un ejemplo: si nos detenemos en la escuela estoica hay tantas diferencias de detalle en el modo de tratar las pasiones, que si tuvieran que ser captadas en un prototipo la tarea sería más compleja. Para mis propósitos no es necesario hacer tal cosa.

¹⁴ Para una comparación entre dos salidas distintas frente a los conflictos (una la de Nietzsche y la otra democrática de Dewey) véase Rorty, 1999: 21-36).

Recuérdese que he sostenido que los dilemas, *qua* conflicto práctico, podrían verse adecuadamente como un conflicto de deseos o pasiones.¹⁵ También he dicho que este enfoque capta un núcleo de verdad: muchos conflictos sociales de status trágico encienden grandes pasiones, los debates son efectivamente apasionados y calurosos, no fríos o desapasionados. En tal sentido, el modelo del guerrero, más que ‘resolver’ el conflicto lo *adjudica en forma violenta*. Opera “echando más leña al kerosene” o “echando más nafta al fuego”. No toda violencia, sin embargo, tiene que encarnarse en las acciones guerreras tal como habitualmente las concebimos: con fusiles, cañones, bombas, misiles, etc. Defiendo la idea de que hay otro tipo de violencia que se vincula con la *humillación*. La parte que “pierde” en una contienda de valores podría argüir, bajo la forma de un interrogante, porqué ha tenido que perder, por qué su voz ha sido desconsiderada, siendo que también ella sustentaba una *alternativa de valor atendible*, tan atendible como la otra. Justamente Max Scheler (op.cit: 149), al caracterizar el fenómeno de lo trágico subraya que existen dos posiciones de valor que merecen la misma consideración (aunque sea por fuentes de valor irreductiblemente incompatibles).

Si uno abandona el campo humeante de las guerras podrá ver que hay otro tipo de guerra que se libra bajo la máscara de los diseños democráticos basadas, en parte, en dar y pedir razones adecuadas. Lo que acabo de sugerir puede parecer paradójico pero tiene razón Robert Burt cuando sostiene que muchos conflictos “polares” (cuestiones raciales, sobre el aborto, la eutanasia, etc.) se suelen resolver sin la *delicada consciencia* de que *ambas posiciones* de valor cuentan. En efecto, un *pluralista* en el dominio de los valores (o, *mutatis mutandis*, un politeísta diría Weber) debería presuponer que *todos* los valores que pertenecen a dicho dominio *cuentan como valores*. Es razonable entonces que produzca *violencia* consagrar los derechos plenos de una parte que sustenta un valor con la consiguiente completa derrota y humillación de otra parte que también sustentaba una posición valiosa.

El arma principal del guerrero en los diseños democráticos ya no es el cañón, la tortura física o el misil sino lo que he llamado en otros trabajos (Lariguet, 2008: capítulo 4) la “ponderación todo-nada”, un procedimiento mediante el cual una parte del conflicto lo gana todo y la otra lo pierde todo.

Digamos que la ponderación es un procedimiento que, en primer lugar, traza un *balance* en torno al peso variable de distintos factores en pro o en contra de una u otra posición de valor en pugna. En segundo lugar, se aspira a que el producto de este balance consista en la formulación de una *regla de precedencia* conforme a la cual, y bajo ciertas condiciones más o menos abiertas y revisables, una posición de valor triunfe sobre la otra. Utilizar esta arma ante conflictos trágicos no es necesariamente *resolverlos* como cree el guerrero (que en este caso puede ser bastante inconsciente de que encarna una forma de *guerrero*). Se trata más bien de la “adjudicación” de un conflicto establecida por procedimientos establecidos por ciertos diseños institucionales; pero estos procesos adjudicatorios pueden dejar abiertos los conflictos y generar más pasión encendida, más violencia o suscitar respuestas contrapuestas exacerbadas. Pareciera que el ideal de resolución, sensible al pluralismo de valores, consiste en *relajar la tensión, disminuir la violencia, calmar las pasiones arrebatadas*. Es el turno de los pacificadores.

¹⁵ Esto no abre juicio sobre el carácter posiblemente cognitivo de las pasiones en la reconstrucción que fuere y, por tanto, deja abierta la discusión de cuán cualitativamente diferentes son los conflictos teóricos y prácticos como suponía Bernard Williams. Por ejemplo, para Levi, a quien he citado, no hay una diferencia cualitativa entre ambos conflictos y esto es lo que habilita la suspensión del juicio también para conflictos prácticos, en la medida de lo posible.

4.2. Pacificadores

En efecto, los pacificadores buscan resolver los conflictos de una manera que haga justicia a *ambas* pretensiones valorativas en conflicto con el lema de “ya se que ambos tienen *algo de razón*”. “Resolver” no es lo mismo que adjudicar (expresión típica del ambiente judicial) o que “disolver” el conflicto, satisfaciendo sólo uno de los valores en detrimento completo del otro.

La intuición de los pacificadores es que *ambos* valores cuentan y que hay que tratar de satisfacer ambos mínimamente, gradualmente, no en términos de todo-nada o considerando a dichos valores como “óptimos” que exigen cumplimiento completo o absoluto (Maliandi, 2008). Ahora bien, ¿cómo lograr satisfacer mínimamente, gradualmente, ambos valores? La pregunta es incómoda para los pacificadores por los siguientes motivos. En primer lugar, hay que interrogarse sobre la base de qué *parámetro aceptable* se establecen los mínimos o las graduaciones de satisfacción de las alternativas valorativas en pugna. Si la graduación no opera sobre términos métricos-cuantitativos resulta apremiante saber sobre qué base aceptable estableceremos esta graduación. En segundo lugar, hay que interrogarse *quién* es el que establece las graduaciones en cuestión: ¿un ético especialista, un agente moral ordinario un juez de un sistema jurídico? Cada uno parece tener ciertas restricciones típicas del campo (o mundo de vida) en que operan y la admisibilidad de sus argumentos dependerá de estas restricciones de campo. En tercer lugar y quizás de modo más fundamental haya que preguntarse de qué modo se solventará el problema de la *incoherencia* entre las alternativas de valor en conflicto. Esta última cuestión es relevante porque el punto en el que apoya gran parte de su peso el modelo pacificador es en lo que Nagel (2001: 105-111) ha llamado la “presión por la coherencia” de los valores. No resulta casual que entre los pacificadores se hable de “convergencia de valores”¹⁶, “reconciliación”¹⁷, “coherencia”¹⁸, “conciliación”¹⁹, “salidas intermedias entre los cuernos del conflicto que muestren la unidad de virtudes”²⁰, “equilibrio reflexivo” entre principios e intuiciones²¹ que mantienen un conflicto, “equilibrio reflexivo ampliado” que se extienda a emociones morales rechazadas por una concepción reflexiva restrictiva²², etc. Si estas preguntas no se responden de manera convincente parece que lo que tenemos hasta ahora es un modelo idealmente atractivo pero muy problemático de aplicar a nuestros conflictos trágicos ya que deja preguntas importantes sin contestar convincentemente.

4.3. Cirujanos

Los cirujanos dan, quizás, *un paso más atrás* que los pacificadores. *Antes de tener conflictos sociales, mejor moldear las pasiones de los individuos*. La idea común a todas las *especies* de cirujano es que si estos conflictos son de pasiones, y si en general estas pasiones violentas se proyectan al ámbito social, es mejor atacar el problema de raíz interviniendo quirúrgicamente en los individuos y en su formación del carácter a partir de la introyección de cierto tipo de pasiones. Ello es así por lo que he

¹⁶ Al estilo de autores como Ricardo Maliandi, 2006.

¹⁷ En la línea de filósofos influidos por la concepción armnicista de valores sustentada por Hegel. Véase sobre esto Larigué, 2008.

¹⁸ En la senda de autores como Klaus Günther o Susan Hurley. Véase Larigué, 2009.

¹⁹ Típicamente empleada por juristas constitucionalistas franceses. Ver Zucca, 2007.

²⁰ Propia de éticos de la virtud como la citada Hurtshouse.

²¹ Véase por ejemplo Rawls, 1999: 286-302.

²² Al estilo de filósofos pragmatistas como Henry Richardson, 1997: 183-184.

defendido: es iluminador en este caso ver a los conflictos prácticos como conflictos de pasiones. Pero si de pasiones se trata entonces hay que atender al modo en que éstas se construyen en los individuos, a su *genealogía*, al tipo de pasiones que están en juego: si “serenas” o no como decía Hume, si “confiables” o no en términos de John Rawls, John Stuart Mill o Wayne Booth, etc.

Ahora bien, no hay un solo tipo de cirugía posible ni por tanto, como sostiene Nussbaum, una única *terapia o cirugía para el deseo*. Siguiendo a Nussbaum (2003), brevemente, deseo mostrar a grandes rasgos cuatro escuelas terapéuticas diferentes.

4.3.1. Los aristotélicos

Los aristotélicos (Nussbaum, 2003: 75-110), en primer lugar, no llevan al paciente, como hacían los epicúreos, a un hospital (el jardín) y lo aíslan de la sociedad. Los aristotélicos sostienen que, para alcanzar el *florecimiento*, y estar en armonía con uno mismo y con el mundo, es decir, para evitar los conflictos dentro de uno y con los demás, es preciso buscar una vida estable basada en la posesión de ciertos bienes, en el cultivo de ciertas relaciones afectivas (familia, amigos), etc.

Cuando el conflicto, de todas formas se nos aparece por causas externas a nuestra disposición virtuosa, debemos echar mano de la *phrónesis*, prudencia, justeza (Ricoeur, 1995:177-182) o discernimiento, distintas maneras de hablar que conducen al mismo lugar: disponer de un bisturí especial para lidiar con “particulares”, esto es, con lo que demanda el caso concreto²³. Aristóteles no excluye a una pasión determinada por su mala prensa. Incluso la *ira* puede ser la respuesta adecuada que ofrezca un virtuoso, en el momento adecuado, en la circunstancia adecuada, con la persona o personas adecuadas. El punto fuerte de esta doctrina es que los virtuosos o excelentes (los *aretai*) no enfrentarán entonces conflictos trágicos que ellos mismos generen: incluso cuando estén en instituciones o bajo cargos u oficios aptos para generar dilemas (ser médicos, abogados, psiquiatras, jueces, etc.) la prudencia los guiará *siempre* a respuestas correctas, sea en el sentido de encontrar esa armonía coherente entre demandas en conflicto, sea sintiendo dolor cuando no hubo escapatoria para realizar una acción mala.

Reparemos en que los virtuosos tienen que disponer de un medio que ayude a educar la virtud: no es fácil pedirle excelencia a los niños de las favelas de Río de Janeiro y los éticos de la virtud enfocan sus lentes a una *élite ya formada que sea ejemplo de moralidad*, por lo cual su posición parece ya tener de entrada una restricción problemática. Luego, advertamos que la disposición virtuosa tiene un denso contenido mental o pasional adecuado *interno* y no sólo externo: manifestado en acciones virtuosas. Iris Murdoch (según Bagnoli, 2007) ha cuestionado buena parte de

²³ Es importante aclarar que en el trato con el “particular” surgen dos ideas distintas de *particularismo*. Una *fuerte*, según la cual cada situación se regimenta por una norma irrepetible, como ocurre con los “milagros” de los filósofos de la ciencia donde habría una ley natural para un solo caso. Aristóteles (véase Nussbaum, 2005: 113-202) podría argüir que esto ocurre en ética con respecto al lazo afectivo con los hijos donde la pérdida de uno no se compensa o intercambia –necesariamente– con el advenimiento de otro ya que aquel hijo era intrínsecamente valioso. Otra *débil*, según la cual la respuesta inmediata al caso se basa en el discernimiento pero éste no excluye ciertas generalizaciones normativas que operen *qua* sumarios de *experiencias efectivamente aprendidas* y no de normas que, como en Kant, forman parte de un “cielo racional” del cual deducimos si el caso particular cae o no bajo su esfera de aplicación. En Aristóteles no existe esta idea de racionalidad –ahistórica–desacoplada de la experiencia efectiva y por esto no es extraño que el discernimiento sea un complemento útil sobre todo allí donde las generalizaciones normativas no cubren el caso en cuestión o lo cubren parcialmente.

la filosofía práctica basada en la *acción* precisamente por detenerse sólo en la *exteriorización, en lo visible y constatable*, y no en la importancia moral de la *interioridad, de lo no visible o fácilmente constatable*. El ejemplo conocido de Murdoch es el de la madre adoptiva que detesta a su hija, pero que externamente cumple con todos sus deberes y nadie, salvo los más perspicaces, podrían descubrir el desagrado que siente por ciertos aspectos de la joven: lo que ella *ve como* molicie, indisciplina, etc. Esta es una especial crítica a la ética kantiana apoyada en la sola satisfacción de los deberes, una crítica que luego tomarán las diferentes versiones de las *éticas del cuidado*. A la Murdoch, se podría sostener que la disposición virtuosa debe ser similar a una “loving attention” que gradualmente lleve al agente a realizar cambios interiores de visión; son estos cambios los que logra realizar la madre adoptiva empezando a ver a su hija de manera diferente, más caritativa y holística para, finalmente, amarla genuinamente.

No obstante, no siempre una “loving attention”, o una “delicada consciencia” como decía Henry James, ayudará a *escapar o a evitar sacrificios relevantes*, por lo tanto, a evitar lo trágico. Por ejemplo y ya que de Henry James hablamos, recordemos al pobre Hyacinth Robinson que, pese a su contextura moral ejemplar no logra resolver su conflicto y se suicida o, como ocurre *En la copa dorada* del mismo autor, pese a los graduales y virtuosos movimientos de Adam y Maggie Verver (padre e hija) no logran evitar *sacrificar* a Charlotte que amaba al príncipe Amerigo. Finalmente, Charlotte debe aceptar casarse con Adam Verber *sólo para que Adam y Maggie resuelvan “su” conflicto*. En efecto, es verdad que Adam y Maggie logran resolver su gran conflicto: el padre deja ir a su hija con Amerigo, logra verla como mujer en todo el sentido de la palabra, y Maggie deja ir a su padre, pero la prenda de sacrificio no son los “chivos expiatorios” de los griegos: la tragedia no termina en una representación dramática sacrificando sólo animales (en la época griega todavía no conocíamos los trabajos de Peter Singer o Tom Regan sobre los ‘derechos’ de los animales), sino sacrificando la felicidad de una persona: Charlotte.

Por último, observemos que la disposición virtuosa prudente está echa para lidiar con situaciones particulares con toda la novedad *humana* que éstas puedan traer aparejada. No se trata de una facultad racional “fuera del tiempo humano” como la de los ángeles (no en vano Tomás de Aquino decía que éstos eran incapaces de lidiar con particulares). La cuestión aquí es que no es todavía prístina para todo filósofo la cuestión de cómo es posible articular de una *manera no caprichosa*, correcta para todos los potencialmente afectados diría un apeliانو o habermassiano, estas disposiciones. La respuesta del ético aristotélico suena a *truísmo*: por definición, un virtuoso sabe cómo hacer bien las cosas. Pero cuando uno advierte la complejidad de la moral: se trata de un caso novedoso, no captado exactamente por normas predispuestas, hay desacuerdo entre partes ilustradas y está en juego el carácter normativo de la moral, así como la *identidad* de sus normas, la respuesta truística no termina de resultarnos suficientemente persuasiva.

4.3.2. Los epicúreos

A diferencia de los cirujanos aristotélicos los epicúreos (Nussbaum, 2003:139-184) son *aislacionistas*. Para *curarnos de los conflictos*, nos piden un apartamento perdurable de la sociedad: no bastará quizás pasarse siete años en un hospital como Hans Castorp. Se necesita, a lo mejor, un apartamento más perdurable en una comunidad que comparta los mismos valores. Epicuro propendía a este abandono: todos sus pacientes, que no debían pertenecer a ninguna élite como en el caso aristotélico, debían alejarse de la sociedad y vivir en una comunidad asentada fuera de

la ciudad (el famoso jardín). La tesis epicúrea, y en esto hay semejanzas con las escuelas estoica y escéptica, vivimos *enfermos* de conflicto porque hemos incorporado, en nuestras sociedades *pasiones inapropiadas*²⁴: el amor al dinero, la fama, las pasiones afectivas, el sentido del honor, el reconocimiento social, etc, son la causa de nuestras aflicciones y no son deseos “naturales”. La idea de Epicuro es que hay deseos mucho más profundos en nuestra naturaleza y por tanto son los verdaderos. Estos deseos, que son los “moderados”, cumplen además un *rol normativo* importante, esto es, son los que deben conducir al resultado correcto: relajar nuestras tensiones hasta hacerlas desaparecer. La moderación es el medio para llegar a la *ataraxia*, un estado similar al *zazen* de los budistas, a la contemplación serena de la “inmensidad del mar” de la que habla Diotima en el Banquete de Platón.

4.3.3. Los estoicos

Los estoicos (Nussbaum 2003: 395-446;447-496) exhiben un modo de *radicalidad* diferente al epicúreo. El *hospital no es un lugar físico alejado de la ciudad*. El hospital está en la *propia interioridad* del agente moral, de un Epicteto que puede ser interiormente libre aunque sea esclavo. En suma: de un agente que trata de lograr la *apatía* y sólo admite la *eupatía* que Séneca recomienda a Lucilio: *ríe con moderación* o, como diría Facundo Romero, un amigo mío, “no te diviertas tanto” porque luego de alcanzar la cresta de esa emoción puede venir el duro desplome al suelo.

La cirugía estoica no nos ofrece medicamentos para morigerar dolores. El médico estoico es ese que cuando uno va con la dolencia dice que hay que operar ya mismo y te corta la parte afectada. En suma, el estoico es un cirujano que busca *extirpar* aquellas pasiones que declara como *falsas*.

Para el estoico hay tres tipos de pasiones: las falsas que dependen de los avatares externos (de la suerte o fortuna moral), las verdaderas (que dependen de nuestro corazón imperturbable) y las “indiferentes” (las que aunque dependen del exterior, no están en conflicto con las pasiones adecuadas interiores). Conforme esta tripartición, las únicas pasiones susceptibles de causar conflicto son las falsas: las atadas a las vicisitudes del mundo exterior y que son *ajenas* a nuestra voluntad. No es raro encontrar entre los estoicos, por ejemplo, expresiones del tipo: “sí, murió mi hijo, pero lo traje a este mundo sabiendo que un día iba a morir y no tengo por qué afligirme”.

Los estoicos se parecen bastante al *Spock* de *Star Trek*, ese sujeto “mitad humano-mitad vulcano”. Es justamente la parte “humana” en *conjunción* con la “vulcana” la que trae conflictos a Spock (interiores) y exteriores (por ejemplo con el *Dr McCoy*). Y más aún: es la parte “humana”, identificada con lo “emocional” (o pasional) la causante del conflicto. Sólo un “rito Vulcano especial” (parecido a la extirpación estoica) es el que le dará el dominio de sus emociones y la *primacía de la lógica*. ¿Será que los autores de *Star Trek* leyeron a Crisipo cuando sostenía que las falsas pasiones eran una enfermedad de la *propia razón* que sólo se podían *curar desde la misma razón en su dimensión crítica*?

La cirugía estoica parece una suerte de *ética prometeica* llamada a terminar para siempre con nuestros conflictos y asegurarnos una felicidad completa individual en armonía con la felicidad general y la justicia para todos, tal como sustenta

²⁴ La analogía con el pensamiento posterior rousseauiano es evidente.

Esperanza Guisán, 2008 cuando no duda en señalar que la ética de Mill puede lograr estos ideales de armonía individual y social²⁵.

Ahora bien, ¿cuán adecuada a la mejor reconstrucción posible de nuestra *psicología* es la cirugía estoica? ¿Cuántos y cuán *reales* son estos Marcos Aurelios (2008) que aconsejan a que no te arrastren los accidentes exteriores o los Miguel Candel²⁶ a los que la mala fortuna no hace ninguna mella a su corazón? *Normativamente*, ¿cuán deseable es un mundo en el que nos volvamos insensibles a lo que da significado a nuestras vidas? Hablar como lo hace el estoico imaginario de párrafos arriba de la muerte de un hijo tal como lo haría Spock de un circuito de la *Enterprise* que ha fallado imprevistamente, no parece sólo un error en las descripciones que juzgaríamos más apropiadas para dar cuenta de ciertos fenómenos. Hechos como la muerte de un hijo, el amor perdido de la que considerábamos la mujer de nuestra vida, son acontecimientos que nos traen conflictos y dolores, pero también es verdad que dotan de sentido a nuestra humanidad. Además, diría un aristotélico hecho y derecho, de nuestras respuestas emocionales apropiadas a estas situaciones depende el rasgo propiamente *moral* de nuestras conductas, de nuestra identidad, de nuestra historia. Con otras palabras: de lo que vale la pena aun asumiendo que somos seres frágiles pues nuestras constituciones autónomas o virtuosas pueden ser puestas a pruebas en cualquier momento con resultados no necesariamente felices. Es inútil ser un “Licenciado Vidriera” que busca, como en el relato de Cervantes, cobijarse en cualquier establo con heno, huyendo de toda tormenta, a fin de evitar que alguna vez el vidrio que “supuestamente” lo constituye se quiebre.

4.3.4. Los escépticos

A la luz de algunas de las dificultades que podrían surgir con estas estrategias terapéuticas, de cirugía o farmacopea, quizás los escépticos como Pirro estén mejor preparados para lidiar con los conflictos trágicos (véase Nussbaum, 2003: 351-94). Como he destacado en algún lugar de este ensayo, los conflictos se asocian a confusión, ambigüedad o “pato-conejo” (obsesivamente reiterado) sobre lo que hay que hacer. Pues bien, los escépticos detectan que quizás sea éste el aspecto *central* no sólo del ámbito de las decisiones prácticas sino de cualquier ámbito incluso de los puramente teóricos. Cada cosa parece estar en conflicto con otra cosa y basta poner en cuestión mediante una reflexión sencilla la supuesta armonía de las cosas, para que no sepamos qué hacer o a qué atenernos. Cada cosa parece contar con su propia evidencia o “pitanhon” (probabilidad de verdad o plausibilidad). Como estos conflictos son centrales, se presentan casi siempre, y nos causan confusión, ansiedad, miedo, conflicto, lo mejor para acabar con el problema, diría el escéptico, es *suspender nuestras creencias* acerca de lo que sea realmente el caso. La idea es que nuestras creencias están ligadas a nuestras emociones estrechamente (idea que, *mutatis mutandis*, resulta aplicable a todas las doctrinas anteriores). Si tenemos la posibilidad de poner en conflicto siempre a nuestras creencias no será de extrañar el conflicto emocional adyacente. Para terminar de raíz con esta situación hay que suspender la creencia o el juicio pero no, como piensan Dewey o Levi, para ver si es posible actuar luego de la mejor manera posible, sino para justamente *no juzgar y no actuar por lo tanto*. Mucho se ha discutido sobre cuán *vivido* fue y puede ser esta forma de escepticismo.

²⁵ Sólo que hay que recordar que Mill está cerca del hedonismo epicúreo y lejos de la extirpación radical estoica.

²⁶ Dedicatoria de Antoni Domenech a Miguel Candel en su introducción al libro de Elster de 1988: 9.

En sus *Esbozos Pirrónicos* Sexto Empírico parece matizar la idea que solemos hacernos de *completa inacción* de los escépticos que llevaría a la *inanición* y a *la muerte*. Sostiene que por ejemplo, este escepticismo es compatible con satisfacer necesidades vitales mínimas (comer, beber), cumplir costumbres básicas, no actuar impiadosamente, etc. Empero, esta salida matizadora no está exenta de problemas: cumplir con ciertas costumbres o leyes podría generar conflictos trágicos (justamente en Antígona se pone a prueba el choque entre el cumplimiento incompatible de una costumbre con una ley del Estado). En el *Eutifrón*, por otra parte, no resulta concluyentemente claro qué significa a veces actuar con piedad o impiedad. Lo que tendría que hacer el escéptico aquí es redoblar su apuesta y aplicar la receta dura: suspender el juicio y la acción. Pero así, nuevamente, volvemos a los puntos de dudas. La inacción ¿ es posible? ¿Es aconsejable? La respuesta a estas preguntas suele ser negativa. A la primera se responde que incluso en la inacción no podemos evitar impactos prácticos en el mundo. Si ante el inminente choque de un tranvía contra cinco personas, nos piden tocar la manivela a fin de desviarlo y que mate sólo a una, el hecho de no tocar la manivela tendrá un resultado práctico, *tanto* como si la tocamos. El resultado en cualquier caso es *malo* y luego discutiremos si hay un curso de acción que pueda ser aceptado como ejemplo de mal menor. A la segunda pregunta, la respuesta también podría ser negativa. Cuando se trata de conflictos interiores a un individuo, o conflictos sociales, no parece aconsejable suspender el juicio y no actuar. No sólo por la razón dada con la respuesta anterior sino por otra razón de orden psicológico. ¿Hasta cuánto puede aguantar tal suspensión cuando pasan ante nuestros ojos muchos bienes importantes? Quizás a veces funcione suspender el juicio y la acción pero quizás a veces este “dique de contención” sea *superado* por la fuerza de la corriente de ciertos conflictos y los resultados sean mucho peores que si hubiésemos tratado de actuar del mejor modo que nos fuera posible.

5. Recapitulación

En este trabajo he tratado de poner de manifiesto que resulta imposible ocultar que la vida puede resultar trágica a veces. A veces por cuanto en ciertas ocasiones no faltará la mano de Artemisa que detenga la espada y evite el sacrificio de un bien valioso. Pero si la espada no fuese detenida a tiempo habrá un evento trágico y la cuestión será, ahora, si es posible, como en el caso de Heracles cuando se deja convencer por Teseo de no suicidarse, no acentuar más aún lo trágico. Como ha sostenido Bernard Williams (2006: 198), cuando Heracles se deja convencer por su amigo de no suicidarse por el hecho de haber matado a su esposa e hijos *ya está saliendo de la tragedia*. Mi tesis sobre la presencia de lo trágico no excluye pues la posibilidad de que a veces lo trágico sea evitado o de que podamos salir de la tragedia una vez que ésta nos ha envuelto. Incluso un adecuado *aprendizaje* a partir del dolor que nos produce haber estado envueltos en lo trágico nos ayude a ser más sabios o virtuosos y enfrentar el mundo más decididos. *Tal vez*.

Cuando digo que a veces lo trágico tendrá lugar quiero subrayar el hecho de que somos seres *relativamente* frágiles. “Relativamente” en tanto la tragedia no es una masa espesa que domine por completo la vida humana –como quizás pudieran sugerir algunos párrafos *Del Sentimiento Trágico de la Vida* de Unamuno- pero sí es un hecho que lo trágico puede sobrevenir a veces con consecuencias diversas que pongan en cuestión valores tan caros como la autonomía moral, la virtud, la identidad moral o la felicidad o la estabilidad, identidad u orden social cuando tales conflictos se extienden al campo de una sociedad o de varias en conflagración. He mostrado cómo algunas de nuestras teorías morales más conspicuas se las han arreglado para minimizar,

subestimar o tratar de expulsar lo trágico del mundo. Este *modus operandi* no me parece incomprensible. Cuando la ética no deambula en un análisis de segundo orden (como en la metaética) o sólo quiere ser una sociología de nuestras costumbres morales (como la ética descriptiva) pretender cumplir un rol *normativo* consistente, por una parte, en guiarnos apropiadamente siempre en nuestras encrucijadas, por la otra, en tratar de generar imágenes donde siempre mantenemos incólume valores como la autonomía, la virtud, la felicidad, etc.

Mi idea es que no creo que seamos *completamente invulnerables* y que una ética *honest*a e interesada también en *explicar* la realidad de los fenómenos morales *debería* dar cuenta de esta verdad. Nadie puede, por ninguna estrategia por seductora que fuera, negar que, en ocasiones, si tomamos un vuelo o un crucero por mar, nuestro avión podría caer o nuestro crucero podría hundirse. ¿Qué ocurriría si nuestro *Robinson Crusoe* fuera dejado en una isla con el mandato de construir un barco de acero con una cuchara de madera? La pregunta sugiere que lo trágico suele enfrentarnos con *límites ontológicos*, es decir, límites impuestos por el mundo que son *insuperables* hasta nuevo aviso. Algo parecido le ocurrió a *Filoctetes*. Fue abandonado en una isla con su pierna envenenada y podrida por una serpiente y cuando se envió años después una misión a la isla no fue con el propósito de rescatarlo sino de robarle el arco de Heracles. Con estos argumentos intento sugerir que una teoría moral más adecuada debe tratar de combinar sus roles normativos con sus roles explicativos. Estoy de acuerdo con que parte de nuestra constitución humana no se contenta con explicar y luego esperar la muerte sino que aspira de diversas formas que he examinado en el texto a auxiliarnos frente a lo trágico. De todas las teorías examinadas, mi simpatía, por si no fuera claro, está más cerca de los aristotélicos, por una parte, y de los pacificadores, por la otra, que no avivan el fuego de los conflictos trágicos –especialmente los de proyección social- como lo hacen los guerreros sino que captan una de las verdades de un mundo moralmente fragmentado, a saber: que cada valor de ese mundo cuenta con razones atendibles que, al no ser atendidas, generan violencia.

Los aristotélicos no hacen de nosotros fortificaciones –supuestamente- inexpugnables y nos privan del sentido del dolor como los cirujanos. No piden aislarnos como los epicúreos, ni extirpar nuestra relación con el mundo exterior como los estoicos, ni suspender el juicio como los escépticos a fin de quedarnos en el quietismo. No son como los platónicos o kantianos que hacen de nosotros fortificaciones pseudo inexpugnables sino embarcaciones que se lanzan a la aventura. Empero, no se puede negar que los teóricos aristotélicos tienen también sus versiones normativas fuertes de acuerdo con las cuales un virtuoso saldrá siempre bien parado de lo trágico, incluso cuando no tiene más remedio que mancharse pues allí, si es virtuoso, sentirá dolor y este dolor hará las veces de disolvente de la mancha a fin de que sigamos adelante en la vida con una virtud impoluta. La teoría suele ir más atrás y prescribir que *antes de mancharse las manos es preferible el autosacrificio*. Pero, ¿cuán éticamente justificable es esto? Suponiendo que el agente moral no se hubiera autosacrificado, el ético aristotélico pedirá que sienta dolor, remordimiento, pena, por lo malo que no ha tenido más remedio que hacer. Sin embargo, ¿es justo pedirle dolor o pena a alguien que ha sido forzado cruelmente a ensuciarse las manos? ¿Hasta qué punto debe sentir dolor o pena? ¿Hasta el punto de concluir en el suicidio que no es más que un “auto sacrificio” *ex post*? En cualquier caso, la mayor aspiración del ético de la virtud será utilizar la *phrónesis*, prudencia, discernimiento o delicada consciencia a fin de encontrar, como sostienen los pacificadores, un modo intermedio de hacer justicia a todas las virtudes pertinentes o alternativas normativas aplicables. Este recurso me parece interesante y más defendible que una concepción puramente rígida y deductivista que sólo concibe a agentes morales que deducen de una constelación de principios morales codificados una respuesta acerca del deber que hay que seguir

“todas las cosas consideradas”. Es más defendible e interesante en tanto no se puede deducir nada hasta no haber resuelto primero el problema de incoherencia serio que enfrenta un agente o varios agentes, problema que requiere de un discernimiento delicado del caso particular en su carnadura histórica y social. No es adecuado aquí echarse sobre un manto de principios absolutos surgidos de una mera razón abstracta que no está hecha –pace Kant; et.al- para captar las infinitas peculiaridades de los casos particulares del mundo. Ahora bien, creo que la teoría aristotélica del ala más dura²⁷, cuando sostiene que *siempre* la prudencia nos conducirá a satisfacer coherentemente todas las virtudes y a preservar nuestra virtud *distorsiona* la verdad de un modo que me ha resultado siempre extremadamente forzado, como el de esos abogados que no pueden simplemente conceder el punto y el punto aquí es nuestra fragilidad y la idea de que hay conflictos trágicos que al resolverse no podrán mantener la satisfacción y coherencia anhelada por los pacificadores. La “resolución” no podrá escapar a sacrificar un bien tan valioso como el que tuvo la *suerte* de ser consagrado.

Quizás releer a los poetas del principio nos traiga más penetración que los filósofos acerca de esta verdad sobre lo trágico para seres *sensitivos* como nosotros que “no tenemos la misma sensibilidad que la del árbol o la insensibilidad de la piedra”, esta verdad de “ser y no saber nada, ...el futuro terror, lo que no conocemos y no sospechamos, la carne que tienta con sus frescos racimos (¡Fedra!)”, en fin, esta verdad que es nuestro inseparable “aguijón”, esta verdad sobre la que lloras tú, lloro yo, qué fragilidad.

Bibliografía

- Alford, Fred. 1992. *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*. Yale University Press. New Haven and London.
- Amador Vega. 2002. *Zen, Mística y Abstracción*. Trotta. Madrid.
- Ausín, Txetxu, 2005, *Entre la Lógica y el Derecho. Paradojas y Conflictos Normativos*, Prólogo de Concha Roldán, Plaza y Valdés Editores, México, DF.
- Bagnoli, Carla. 2007. “The Exploration of Moral Life”, en *Iris Murdoch, Philosopher*, editado por J. Broackes. Oxford University Press, Oxford.
- Beistegui, M y Sparks, S, 2000, *Philosophy and Tragedy*, Warwick Studies in European Philosophy, Routledge, London.
- Brudner, Alan. 2004. *Constitutional Goods*. Oxford University Press. Oxford.
- Burt, Robert. 2000. *Constitución y Conflicto*. Eudeba, Bs As.
- De Haan, Juriaan. 2001. “The Definition of Moral Dilemmas: a logical problem”. *Ethical Theory and Moral Practice*. Kluwer Academical Publishers. Netherland.
- Dòmenech, Antoni.1988. “Introducción” a *Domar la Suerte*, de Jon Elster. Paidós. Barcelona.
- Garzón Valdés, Ernesto. 2004. “Algunas consideraciones éticas sobre el transplante de órganos”, en *Bioética y Derecho. Fundamentos y problemas actuales*. Rodolfo Vázquez compilador. Fondo de Cultura Económica. ITAM. México. DF.
- Greenspan, Patricia. 1995. *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*. Oxford University Press, Oxford.
- Guisán, Esperanza. 2008. *Razón y Pasión en Ética. Los dilemas de la ética contemporánea*. Anthropos. Barcelona.
- Hampshire, Stuart. 2001. “The soul and the city”, en *Justice is Conflict*. Princeton University Press. Princeton.
- Hare, Richard. 1980. “Moral Conflicts”, en S. M McMurrin (ed), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press. Salt Lake.

²⁷ Del estilo de Hurtshouse por ejemplo.

- Hare, Richard. 1999. “¿Podría Kant haber sido un utilitarista?”, en *Ordenando la Ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Ariel. Barcelona.
- Hurtshouse, R. 2001, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Lariguet, Guillermo. 2006. “Pluralismo, Conflictos Trágicos de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin”, *Derechos y Libertades. Nueva Época*. Madrid.
- Lariguet, Guillermo. 2008. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Palestra-Temis. Lima-Bogotá.
- Lariguet, Guillermo. 2009. “Dilemas morales y ética de la convergencia. Algunos comentarios a la obra de Ricardo Maliandi”. Manuscrito inédito de próxima aparición bajo la forma de libro colectivo junto a Maliandi.
- Lecuona, Laura. 2000. “Eutanasia: algunas distinciones”, en *Dilemas Éticos*. Mark Platts compilador. Fondo de Cultura Económica. México. DF.
- Lekan, Todd. 2003. *Making Morality. Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*. Vanderbilt University Press. Nashville.
- Leski, Albin, Alsina Costa, Josep y Costa Godó, Juan. 1973. *La Tragedia Griega*. Labor. España.
- Levi, Isaac. 1997. “Conflict and Inquiry”, en Isaac Levi, *The Covenant of Reason*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Maliandi, Ricardo, 2006. *Ética: Dilemas y Convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Biblos. Bs As.
- Maliandi, Ricardo. 2008. “Lo Óptimo es Enemigo de lo Mejor. Ensayo de metacrítica a la crítica de Guillermo Lariguet”, manuscrito inédito cedido por el autor.
- Marco Aurelio. 2008. *Meditaciones*. Gredos. Barcelona.
- Martínez, David y Lariguet, Guillermo. 2008. *Els Dilemes Morals*. Editorial de la Universidad Oberta de Catalunya. Barcelona.
- McConnell, T. 2002, “Moral Dilemmas”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moraldilemmas>.
- Michelón, Cláudio, 2006. *Being Apart from Reasons. The role of reasons in public and private moral decision-making*. Springer. Netherland.
- Nagel, Thomas. 1987. “The Fragmentation of Value”, en *Moral Dilemmas*, editado por Ch. Gowans, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Nagel, Thomas. 2001. “Pluralism and Coherence”, en *The Legacy of Isaiah Berlin*, editado por Ronald Dworkin, Mark Lilla y Robert Silvers. New York Review of Books. New York.
- Nussbaum, Martha. 1998. *Justicia Poética*. Traducción de Carlos Gardini. Andrés Bello Editor, Chile.
- Nussbaum, Martha. 2003. *La Terapia del Deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*.
- Nussbaum, Martha. 2004. *La Fragilidad del Bien. Ética y Fortuna en la Tragedia y Filosofía Griega*. Antonio Machado Libros. Madrid.
- Nussbaum, Martha. 2005. *El Conocimiento del Amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Mínimo tránsito. Antonio Machado Editor, Madrid.
- Rachels, James. 2007. *Introducción a la Filosofía Moral*. Fondo de Cultura Económica, México. DF.
- Rawls, John. 1999. “The Independence of moral theory”, en *Collected Papers*. Harvard University Press. Cambridge.
- Ricoeur, Paul. 1995. “El acto de juzgar”, en *Lo Justo*. Caparrós editores. Madrid.
- Richardson, Henry. 1997. *Practical Reasoning about final ends*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Rinesi, Eduardo. 2003. *Política y Tragedia. Entre Hobbes y Maquiavelo*. Colihue. Bs As.
- Rocco, Christopher, 2000. *Tragedia e Ilustración. El pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*. Andrés Bello Editor. Chile.
- Rorty, Richard. 1999. “Pragmatism as Romantic Polytheism”, en *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, editado por Morris Dickstein. Duke University Press. Durham and London.

- Sayre Mc Cord, G. 2009, "A Moral Argument Against Moral Dilemmas", manuscrito inédito cedido con permiso del autor, <http://ethics-etc.com/2009/01/03/sayre-mccord-on-moral-dilemmas/>
- Trueba, Carmen. 2004. *Ética y Tragedia en Aristóteles*. Anthropos. UAM, México, DF.
- Valdés, Margarita (compiladora). 2001. *Controversias sobre el aborto*. Fondo de Cultura Económica. México. DF.
- Wallace, James. 2006. *Moral Relevance and Moral Conflict*. Cornell University Press. Ithaca and London.
- White, Nicholas. 2002. *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Clarendon Press, Oxford.
- Williams, Bernard. 1987. "Ethical Consistency", en *Moral Dilemmas*, editado por Ch. Gowans, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Williams, Bernard. 2006. "El Reconocimiento de la Responsabilidad", en *Conceptos Éticos Fundamentales*, Mark Platts Compilador, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, DF.
- Zavala Guillén, Ana. L. 2009. "Que mi cuerpo no sea utilizado en contra de mis victimarios: el caso Vázquez Ferrá y los límites de la búsqueda de justicia y verdad". *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*. N°.9. España.
- Zucca, Lorenzo. 2007. *Constitutional Dilemmas. Conflicts of fundamental rights in Europe and USA*. Oxford University Press. Oxford.