

La sabiduría trágica y la fragilidad de la democracia

Enrique Herreras

Universitat de València

Abstract

The objective of this work is to find answers to the current crisis of democracy. One of the reasons that have led us to this situation is the forgetting that democracy is not ergon, a finished product, but that it is constitutively energetic, the permanent action of producing it.

The non-resolution of this permanent conflict has caused the disappointment of democracy to discover its vulnerability. Precisely, this vulnerability leads us to recover the tragic philosophy to inquire about this situation that is based on a conflict with difficult resolution.

It is symptomatic that in the modern world tragedy struggles again to break through when it seemed already undermined by political stability such as Western democracies. But, we see that the "positive tragedy" begins to run into a reality that needs to reinterpret the ancient tragic myths. Myths that convey the complexity of "appearances" within a plurality of values and the possibility of conflicts between them. The old tragic wisdom can help us to respond to this crisis that is none other than the discovery that democracy has no guarantee of success.

Keywords: *Democracy; tragedy; conflict; fragility; myths.*

Resumen

El objetivo de este trabajo es buscar respuestas a la actual crisis de la democracia. Uno de los motivos que nos han llevado a esta situación es el olvido de que la democracia no es érgon, un producto acabado, sino que es constitutivamente energética, la permanente acción de producirla.

La no resolución de este conflicto permanente ha ocasionado la decepción de la democracia al descubrir su vulnerabilidad. Precisamente, dicha vulnerabilidad nos conmina a recuperar la filosofía trágica para indagar sobre esta situación que tiene como base un conflicto con difícil resolución.

Es sintomático que en el mundo moderno la tragedia pugne de nuevo por abrirse camino cuando parecía ya socavada por una estabilidad política como son las democracias occidentales. Pero, vemos que la "tragedia positiva" empieza a toparse con una realidad que precisa reinterpretar los mitos trágicos antiguos. Unos mitos que transmiten la complejidad de las "apariencias" dentro una pluralidad de valores y de la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos. La vieja sabiduría trágica nos puede ayudar a dar respuestas a dicha crisis que no es otra que el descubrimiento de que la democracia no tiene garantía de éxito.

Palabras clave: *Democracia; tragedia; conflicto; fragilidad; mitos.*

1. Introducción

Un desasosiego remueve la filosofía política en los últimos años. La crisis económica de 2008 creó indignación, pero también el resurgimiento (reforzamiento) de partidos que ponen en duda la democracia. Son cada vez más las voces que señalan una crisis de este modelo político tanto en el ámbito teórico como el práctico, como es el hecho de la propensión cada vez mayor de una polarización del juego político, aparte de la aparición de propuestas políticas racistas y excluyentes que tienen una resonancia cada vez mayor en los votantes, algo impensable hace unos años.

En la base de esta preocupación aparecen motivos como la multiplicación de las desigualdades que se han producido a raíz de la señalada crisis, así como la percepción de las malas prácticas de las élites políticas y económicas, y de la incapacidad de suministrar políticas acertadas.

Motivos que alientan una decepción de un sistema que parecía consistente. Pero si este desencanto acontece en la política del día a día, es significativo que también las críticas estén apareciendo en el ámbito académico. Unas críticas que están cambiando la tónica de las habituales, las que querían profundizar en la democracia, y no el rechazo de la misma. En este último caso, han cobrado significancia teorías sobre los distintos modelos de democracia, a partir de dos significados originales: democracia como protección y democracia como desarrollo. Dos modelos no unilaterales ya han provocado y siguen provocando, con otros nombres (democracia representativa *versus* democracia participativa) un conflicto continuo. Y el conflicto está intrínseco en el significado de “democracia”; porque cuando hablamos de democracia lo hacemos de dos significados a la vez: la democracia real y la democracia ideal, la existente y la que queremos aspirar. Y lo peor que le puede ocurrir a la democracia es que pensemos que ya la hemos conquistado. La democracia no es *érgon*, un producto acabado, sino *enérgeia*, la permanente acción de producirla.

Esta percepción nos retrotrae a la tragedia y más concretamente a la sabiduría trágica que sigue proponiendo —esta es nuestra tesis— una reflexión que puede ayudar a la comprensión de la democracia con todas sus contradicciones y conflictos.

2. Desarrollo

En un conocido ensayo titulado *Contra la democracia*, Brennan (2018) reconoce que los países democráticos son los más prósperos, los que más respetan los derechos y las libertades, los mejores para vivir. Aun así, Brennan se aparta de un tono triunfalista para afirmar que la democracia no puede justificarse por su valor intrínseco ni por su valor simbólico, y solo cabría justificarlo si produjera mejores resultados que cualquier otro sistema de organización social.

La causa principal es, para el filósofo y politólogo norteamericano, la desinformación de los ciudadanos (el Brexit es un ejemplo). Por ello, le parece muy injusto que ciudadanos sin un mínimo de preparación política sean los responsables de elegir a los gobiernos. Independientemente de sus propuestas, en el ensayo están intrínsecas varias preguntas: ¿es la democracia el sistema de organización social que produce mejores resultados? ¿Podría existir otro que proporcione superiores consecuencias para sus ciudadanos? Brennan no termina de responder estas cuestiones y solo apunta a una especie de *epistocracia*, un sistema en el que los ciudadanos más competentes e informados tengan mayor poder político.

Sin entrar en detenimiento en su contenido, Brennan entra en un error ya señalado, al olvidar que más que un rechazo está planteando un conflicto permanente entre el derecho al voto y la calidad del voto. Lo que señalamos lo hacemos a partir de recuperar la sabiduría que sigue persistiendo en la tragedia. Para esto hay que advertir en primer lugar que es necesario la consideración predominante hoy de ver a la tragedia como una categoría histórica y no existencial de la condición humana. De ese modo, entendemos el valor fundacional de la tragedia atica y la necesidad de encarar, fuera de todo arqueologismo, o del idealismo helénico, su relación con nuestra historia real contemporánea.

Una consideración que dista de la posición del materialismo histórico que concibió el origen de lo trágico en el estado poco desarrollado o atrasado del ser social, como una alienación, como puntualiza Shumacher (1991), no eliminada. En cierta manera, la filosofía política desde la perspectiva marxista ha aspirado a la “tragedia optimista”, para transformar el ser humano fracasado —el fracaso como categoría eterna de la existencia— en el prototipo de una sociedad victoriosa, una sociedad del bienestar.

Pero también de algunos enfoques actuales en la democracia actuales que, de manera global, consideran la construcción de una política lejos de una “destragicidad” de la historia. La democracia sería la superación definitiva de la *hýbris* y de la superación de los errores trágicos (“el fin de la historia”, que decía F. Fukuyama (2006)). Pero de nuevo, como vemos en la crisis de la democracia que hemos apuntado en la introducción, se han subestimado los factores subjetivos. El error es creer que la democracia pone fin a las tragedias humanas y que significa el fin de lo trágico y el papel de los personalismos. O el peligro siempre presente de la insensatez, de Medeas calculadoras, de soberbios Edipos, de dioses que no quieren dar el fuego a los hombres, de Creontes que se arrepienten (si lo hacen) tarde, de Agamenones que hacen todo, hasta sacrificar a su hija, por la patria y por Zeus (Herreras, 2010, 323).

Por ello, consideramos importante indagar sobre “tragedias internas” que se dieron y se siguen dando en el seno de las fuerzas sociales. Por ahí aparece la recuperación de la reflexión sobre las obras trágicas consideradas como testimonios inestimables de autorreflexión y de la toma de conciencia de la humanidad.

Esto lo hacemos diferenciando claramente, como hace Szondi (1994), entre “poética trágica”, que proviene de la famosa percepción de Aristóteles sobre el arte trágico, y la “filosofía de lo trágico”, que comienza con Schelling y siguen desarrollados a finales del siglo XX autores como Givone (1988).

El sentido trágico converge con el pensamiento de la complejidad de Morin, quien toma como objeto la conjunción de conceptos que combaten entre sí, aquellas verdades profundas que son antagonistas unas de otras, y que resultan complementarias sin dejar de ser antagonistas. La complejidad está allí donde no se puede superar una contradicción o una tragedia (1994, 95).

Un buen antecedente para el desarrollo de la filosofía trágica es Nietzsche, quien propone una sabiduría instintiva diferente a la del hombre teórico, el que no se atreve a aventurarse en el terrible torrente del hielo de la existencia: se aterra ante la natural crueldad de las cosas. El razonar trágico no nos conducirá a una armonía, sino a un conflicto abierto y perenne de carácter insuperable.

Esto traducido al sentido democrático puede ocasionar muchas preguntas como las siguientes: ¿no nos defrauda muchas veces la democracia porque no responde a la melodía de la vida, porque aparecen aspectos que no parecían que estuvieran en su seno como la corrupción, los múltiples dilemas decisorios que aparecen diariamente, las deliberaciones que difícilmente se superan con las mayorías, etc.?

La tragedia admite como natural estos dilemas, pero pide que el receptor pueda razonar y decidir sobre distintas opciones y argumentos, entrando en un auténtico debate. Ello unido al reconocimiento del valor de la vida humana (la sabiduría trágica) y, por tanto, verse, como los héroes trágicos, inmerso en problemas humanos comunes.

En este mismo orden de cosas, los espectadores cultivan la humanidad ante la percepción que les propone la tragedia de verse a sí mismos no sólo como ciudadanos pertenecientes a una región o grupo, sino también y, sobre todo, como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación. Lo cual no significa que no se elijan unos valores por encima de otros. En esta línea, Carter afirma que el desempeño de la tragedia en Atenas está relacionado con la enseñanza de la retórica, especialmente la retórica democrática (2011, 47). Algunas de estas conclusiones se ilustran a través de una discusión en *Medea*.

2.2. Dilemas morales

En esta tesitura, parece pertinente hacer caso a Nussbaum cuando nos exhorta a reflexionar sobre los “conflictos morales” que propone la tragedia. Unos conflictos que, desde una perspectiva racional, como la de Sócrates, se solucionarían descubriendo cuál es la opción correcta. Pero la tragedia se mantiene en la complejidad de las “apariencias”, de la elección práctica vivida, o, en una pluralidad de valores y la posibilidad de que surjan conflictos (1995, 86).

La tragedia, sin salirnos de Nussbaum (2005), estaría dentro de lo que denomina “imaginación narrativa”, cuyo papel es fundamental para capacitar al auditorio en el esfuerzo de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, o vivir conflictos que les ocurren a otros seres con los que se puede identificar, además de ser un lector (y oyente) inteligente de

la historia de esa persona (personaje en este caso), y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar ante ellos.

Es el caso de *Las Troyanas* (Eurípides), donde las víctimas dejan de ser estadística o fantasmas de la demagogia para convertirse en seres de carne y hueso. La tragedia les permite ser algo a todos, ya que ningún personaje puede verse reducido a esa especie de codificación –los africanos, los afganos, los palestinos, los sin papeles, los desaparecidos...- que ha permitido, según las épocas y lugares, borrar de la existencia a miles o millones de seres, directa o indirectamente.

La tragedia busca, en fin, romper con el castigo sufrido por los inocentes, el racionalmente inaceptable destino de muchos seres humanos, condenados por una serie de fuerzas y causas incontroladas a las que llamaron dioses.

Dice F. Savater que el teatro nos ayuda a entender lo que fue la democracia griega porque se instauró la costumbre de “escuchar” (2001, 36). La idea de que hay que prestar oídos a una persona en el plano de igualdad, de que hay que escuchar al otro, que es, en el fondo, la base del teatro.

Por ahí aparece uno de los debates básicos de una democracia, el que se produce en los parlamentos, que deberían ser, dentro del contexto que hemos propuesto, la manifestación de la doble voluntad de escuchar y convencer para alcanzar el acuerdo que mejor convenga al interés general. Algo parecido ocurre con el espectador de la tragedia, se sienta en una gradería y escucha, para extraer las mejores consecuencias que colaboren en la mejoría de la democracia.

2.3. Conflictos democráticos y esfera pública

Dentro de esta perspectiva, Burian (2011) aporta la consideración de que tragedia, en sí misma, imita a la democracia al colocar a la audiencia en la posición de escuchar y juzgar, al igual que un ciudadano, sobre los conflictos democráticos.

A diferencia de la razón omnipotente, el razonar trágico subraya que nos hacemos humanos precisamente en el conflicto. Un conflicto que se refleja de muchas maneras, entre lo público y lo privado (*Antígona*), entre lo irracional y lo racional (*Las Bacantes*), entre pensamiento discursivo e intuitivo (*Áyax*). Y la paradoja estaría en que la liquidación del conflicto, el triunfo de uno de los términos no supone la paz, sino, alegóricamente, la muerte. La tragedia es, esencialmente, la que puede reflejar esta dialéctica.

Es el caso de final de la *Orestíada* cuando el autor trata de superar el conflicto entre justicia y venganza. En efecto, Esquilo, con esta trilogía defendió que Orestes, el matricida, fuese juzgado por un tribunal y se diera fin a la cadena de crímenes. Pero, el desempate que decide Atenea para liberar a Orestes da paso al uso debido de la razón. Su decisión significa que el crimen no puede contestarse con el crimen, pero también la necesidad de convencer al coro de las Erinias, las diosas vengadoras de los delitos familiares que provienen de un mundo ancestral que sin dike (justicia) no es posible la existencia humana.

Este resultado significa, pues, un desarrollo de lo primitivo a lo civilizado, de lo sacro a lo racional, de la concepción gentilicia a lo propiamente político. Solo así será posible la felicidad ciudadana, el orden y la paz.

Pero no todo queda ahí, Eurípides insistirá en el tema abierto anteriormente sobre las *Erinias*, en obra *Ifigenia entre los tauros*, señalando que dichas diosas no persiguen a Orestes, sino que están dentro de él. Así, el problema adquiere otra perspectiva, ya que plantea que es la persona, su conciencia interior, la que debe de estar convencida de que algo le obliga moralmente y no solo por la –digamos– imposición racional de una diosa.

Se percibe ya lo que Habermas denomina “esfera pública” y la percepción de que en modo alguno “estaba resuelto que los principios de un orden democrático impuesto de cierta manera desde fuera hubiesen arraigado en las cabezas y los corazones de los ciudadanos” (2006, 28).

Eurípides ya nos estaba exhortando a pensar que, como seres humanos, podemos deliberar, elegir, elaborar un plan y jerarquizar nuestras metas, pero también somos seres confusos, incontrolados, pasionales. A fin de cuentas, la razón tiene muchas dificultades para ejercer su control sobre la acción y orientarla hacia el bien común.

Vemos, pues, a simple y prematura vista, una relación entre las “pasiones” (no racionales) y las leyes que instituyen la ciudad (fruto de la razón), lo que nos lleva a pensar que en el origen de las instituciones políticas y de los códigos se encuentran las pulsiones, las aspiraciones..., en definitiva, todo un juego de conflictos.

Porque si frente a las pretensiones armonizadoras de los grandes sistemas ideológicos, la sabiduría trágica se obstina en problematizar, también catapulta un pensamiento creador, muy unido al ámbito del vivir (Herreras, 2016, 72)

El sentido trágico, desde esta posición, tiene la virtud de expresar la textura antinómica y laberíntica tanto del ser humano, pero también de la sociedad. Es lo que le acontece a Hécuba: en un principio vive bajo la confianza que le ofrecen las convenciones que estructuran su propia vida, y luego, a pesar de mantenerse firme en la adversidad, descubre que el compromiso más firme puede ser traicionado, de ahí que lo que le merecía a este personaje confianza deja de merecerlo.

El bien es frágil, pero también la democracia. Por eso, Sófocles señala los peligros en los que podía caer por un exceso de confianza en las propias fuerzas de la razón, al margen del orden divino y tradicional. Lo importante es comprender, con este autor, que la democracia tiene unos principios, y que cuando éstos se derrumban, la democracia se tambalea.

La recepción trágica no es ni pura embriaguez, sino que suscita la participación de la razón, obligada a reflexionar sobre los factores contrapuestos como ocurre en *Las suplicantes*: el pueblo tiene que decidir entre lo justo (acoger a las suplicantes) o lo conveniente (evitar la guerra con los egipcios). Por su parte, Villacèque (2013) analiza el papel de la audiencia en el teatro, llegando a la conclusión de que la soberanía popular era un elemento común de las prácticas colectivas en el espacio teatral y en la política. Hasta cierto punto, la decisión política bien puede considerarse tumulto y deliberación al mismo tiempo.

¿No es ése el concepto de destino, entendido como una posibilidad siempre abierta, dentro de un camino no querido, de una crueldad real, causada o padecida, que escapa a la previsión adormecida del ciudadano medio? Por ello Prometeo no es un bello durmiente, sino un rebelde.

3. Conclusiones

Así pues, contra las soflamas unilaterales, el teatro griego no señala cómo hay que ser demócrata, sino que hace las preguntas pertinentes de una democracia. Plantea los conflictos en términos que eduquen ‘democráticamente’, que contribuyan a la libertad de juicio y al sentido de la responsabilidad respecto a las ideas y pensamientos. Las obras trágicas no son sentencias, sino preguntas a la que hemos de enfrentarnos, con nuestra inteligencia, con nuestra emoción, con nuestra memoria, con nuestro proyecto.

Y esta percepción conflictiva no tiene por qué llevar a una indecisión, a una parálisis, o a un relativismo, sino a la conciencia de que cada término goza de sus propios argumentos y, por tanto, que la opción por uno se debe, muchas veces, a las circunstancias: ¿en qué situaciones tiene razón Antígona y en qué situaciones la tiene Creonte? Pero esta dicotomía solo se puede comprender si observamos que ambos tienen una mirada unilateral del mundo, y que huyendo del conflicto. Una *paideía* imperecedera. Un conflicto que impide dejar de vislumbrar las distintas posiciones, o de valores como superiores a los otros, aunque, a veces, por motivos circunstanciales, habremos de darle la razón a Creonte, incluso considerando posición de Antígona como superioridad moral (M. Zambrano (1986)).

Las democracias necesitan razones, bases sólidas, principios, pero también mitos, como los trágicos, que ayuden a formar una cultura democrática, porque, de lo contrario, pueden reducirse a un mero marco constitucional vacío de significado y de auténtico la vida democrática. Por ello, la lección más importante que observamos en esta relación entre teatro y democracia es que este sistema además de un mecanismo político, es una cultura. Y esto no conduce directamente a nuestro hoy, cuando continuamente estamos reflexionando sobre el problema de la pluralidad de valores y la posibilidad de que surjan conflictos entre ellos. En concreto, el saber trágico puede ayudar a comprender propuestas relativas a lo denominamos “Democracia deliberativa”.

4. Referencias

- BRENNAN, J. (2018). *Contra la democracia*. Ediciones Deusto.
- BURIAN, P. (2011). “Athenian Tragedy as Democratic Discourse” en Carter D. M. (Ed.). *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics* (95–118). Oxford: University Press.
- CARTER, D. M. (2011). Plato, Drama, and Rhetoric, en Carter, D. M. (Ed.), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics* (pp. 45–68). Oxford: University Press.
- ESQUILO (2006). *Tragedias*. Introducción: Francisco Rodríguez Adrados. Madrid: Gredos.
- EURÍPIDES (2006). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- FUKUYAMA, F. (2016.) *The End of History and the Last Man*. Simon and Schuster.
- GIVONE, S. (1988). *Disincanto del mundo e pensiero tragico*. Milano: Il Saggiatore.
- HABERMAS, J. (2006). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HELD, D. (1991). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- HERRERAS, E. (2010). *La tragedia griega y los mitos democráticos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERRERAS, E. (2016). “Poética trágica y pensamiento contemporáneo”, en *Estudios Filosóficos*, LXV, p. 53-73.
- MORIN, E. (2006). *El Método*, T IV. Madrid: Cátedra.
- NIETZSCHE, F. (1975). *El origen de la Tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- NUSSBAUM, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: La balsa de la medusa, Visor.
- NUSSBAUM, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Paidós: Barcelona.
- SHUMACHER, E. (1991). “Los marxistas y la tragedia” en *Primer Acto*, vol. 237, p. 87-99.
- SÓFOCLES (2006). *Tragedias*. Introducción J. Bergua Cervero. Madrid: Gredos.
- SAVATER, F. (2001). “Teatro y cultura política”, en Monleón, J. (Ed.) *Teatro y democracia*. Asociación de Autores de Teatro, Madrid.
- SZONDI, P. (1994). *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*. Barcelona: Destino.
- VILLACÈQUE, N. (2013). *Spectateurs de paroles! Délibération démocratique et théâtre à Athènes à l'époque classique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- ZAMBRANO, M. (1986). *Senderos*, Barcelona: Anthropos.