



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Número 44, Año 2019, páginas 138-152 www.revistalarazonhistorica.com



Concepciones sobre el conflicto en el campo de la teoría política: ¿un conflicto irreductible?

Corina Inés Branda

Licenciada en Ciencia Política y Profesora Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

Resumen. En la tradición de discurso de la teoría política occidental es constante la preocupación por el orden. El pensamiento de Platón y Hobbes, por ejemplo, se alza de espaldas al conflicto, valorando el orden por encima del anterior. El Estado –justo en el caso de Platón- es concebido como lo opuesto al conflicto, al caos, a la guerra. Por el contrario, Maquiavelo supo ver en el conflicto un elemento constitutivo de la política y fecundo, de ser bien conducido, para la grandeza del Estado. Los filósofos del orden, Platón y Hobbes, se ubican enfrentados a un tipo de pensamiento vinculado a la tragedia como género artístico, aquel que descolló en el siglo de oro de Grecia y en la Inglaterra de fines del siglo XVI y la primera mitad de siglo XVII. El pensamiento trágico hizo del conflicto un objeto de reflexión, y por eso mismo constituye un aporte valioso para el campo de la teoría política. Este pensamiento concibe a la política conforme a una doble referencia, al orden y a elementos que hacen tambalear ese orden o subvertirlo –revoluciones, revueltas, guerras-, deponiendo todo intento de disolverlos. La tensión entre el orden y el conflicto no tiene solución para el pensamiento trágico; es irreductible.

Abstract. In the discourse tradition of Western political theory concern for order is constant. The thought of Plato and Hobbes, for example, stands with its back to the conflict, valuing the order above the previous one. The State – just State in the case of Plato - is conceived as the opposite of conflict, chaos, war. On the contrary, Machiavelli was able to see in the conflict a constitutive element of politics and fruitful, if well conducted, for the greatness of the State. The philosophers of order, Plato and Hobbes, are faced with a type of thought linked to tragedy as an artistic genre, the one that unfolded in the golden age of

Greece and in England at the end of the 16th century and the first half of the century XVII. Tragic thinking made the conflict an object of reflection, and that is why it constitutes a valuable contribution to the field of political theory. This thought conceives politics according to a double reference, order and the elements that make this order wobble or subvert it - revolutions, revolts, wars -, putting away any attempt to dissolve them. The tension between order and conflict has no solution for tragic thinking; is irreducible

Palabras claves

Política – conflicto – orden - tragedia

Key words

Politics – conflict – order - tragedy

Introducción

*“Todo lo que existe es justo e injusto,
y en los casos igualmente justificables”*

Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*

La relación social, independientemente del tipo que sea –política, económica, conyugal, jurídica-, posee un carácter conflictivo. El conflicto, de manera latente o en acto, es siempre un elemento presente en dicha relación a lo largo de la historia. El conflicto social se presenta entonces como un elemento constante desde una perspectiva cronológica, no siendo constantes las modalidades de intervención humana con vistas a su administración ni las formas de concebirlo. Pensar al conflicto social conduce inevitablemente a abrir preguntas en torno al hombre y al hombre en sociedad.

Se podría afirmar que el conflicto es un común denominador de las disciplinas. De la mano de las guerras para la ciencia política, las fuerzas de la naturaleza para la física, las pulsiones y la cultura para el psicoanálisis, la lucha por la supervivencia para la zoología hasta la norma y la conducta prohibida para el derecho, el conflicto deviene materia de reflexión y argumento de intervención desde diferentes campos del saber humano. Asimismo, el conflicto se da a conocer en el inicio del relato bíblico, en el Génesis, luego de que Dios fijara cierta normatividad para los mortales creados; a saber, la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. El conflicto se presenta para la mujer primigenia entre la ley divina y la tentación por desobedecer dicha ley al tomar del fruto del árbol vedado. El conflicto que se le presenta al varón primigenio estaría representado entre la obediencia a Dios y la satisfacción a la mujer.

¿Cómo pensar el conflicto respecto del orden? Si el conflicto es un elemento de lo social, ¿qué operaciones humanas son necesarias asumir frente al él? ¿El conflicto debe ser erradicado –de ser posible- o más bien conducido? ¿Se podría decir que sin conflicto no hay relación social posible? ¿El conflicto es condición fundante del poder político?

La tradición de discurso de la teoría política occidental es un acervo inagotable de líneas de pensamiento sobre lo político, en tanto lo común a una comunidad organizada, que se inicia de la mano de Platón y Aristóteles y que aportan claves interpretativas para abordar este elemento propio de la vida social. Autores como Platón y Hobbes se alzaron contra el conflicto, diferencia de Maquiavelo, por ejemplo, que vio en él una palanca de cambios benéficos para el estado. El pensamiento vinculado a la tragedia como género artístico, aquel que descolló en el siglo de oro de Grecia y en la Inglaterra de fines del siglo XVI y la primera mitad de siglo XVII, se sitúa entre ambas perspectivas y constituye un manantial de recursos para pensar al conflicto, precisamente porque la tragedia debe lidiar inexorablemente con él sin pretensiones de disolverlo. Por ello mismo, la tragedia constituye un aporte fecundo para el campo de la teoría política, en tanto el conflicto es un elemento de reflexión siempre presente en la reflexión política.

En el pensamiento trágico, expresado en las obras de la tragedia de escritores antiguos y modernos, el conflicto se asume como un algo inevitable, y su administración armoniosa se topa con un imposible debido a la ausencia “de un piso común de valores compartidos” (Rinesi, 2011: 11). El conflicto trágico deviene irreductible para esta perspectiva de pensamiento, conflicto no subsumible en una síntesis integradora de las diferencias. Las diferencias, incompatibilidad entre sí, hablan de una tensión inconciliable. El conflicto deviene entonces, además de irreductible, inevitable, inevitablemente insufrible. La experiencia trágica se organiza a partir del principio de contradicción irreductible. El pensamiento trágico encuentra en el conflicto, en tanto irreductible contradicción, su materia prima de reflexión y producción, y quizás así halle una forma de convivir con lo inevitable, en tanto se lo aloja y se desiste de intentos de ir contra él. Precisamente por la aceptación del conflicto y esta actitud de ponerlo a producir, el pensamiento trágico logra situar un horizonte más allá de él.

El conflicto en la teoría política: perspectivas en conflicto

El pensamiento político occidental, desde su inicio mismo en tanto forma sistematizada de indagación sobre lo político en el siglo IV y V en Grecia, se alza como intento de cosmos frente al caos de los hechos. Parafraseando a Rinesi, los filósofos se levantan contra la tragedia con la pretensión de fundar un pensamiento que se encuentre en las antípodas de éste. Platón en la antigüedad, Hobbes en la modernidad, constituyen un nítido ejemplo de ello: la razón filosófica se erige

como movimiento opuesto al pensamiento trágico. De ahí en adelante, la filosofía y la tragedia entrarán en conflicto, en una tensión, se podría decir, también irreductible. Conforme a los términos de Rinesi, aquello que entra en una lucha eterna son dos concepciones del mundo; a saber, una concepción teórica y una concepción trágica del mundo político. La segunda consideración parte de concebir al conflicto presente en la vida en común desde un carácter irreductible, mientras la primera se alza contra esta concepción, al negar dicha irreductibilidad bajo la premisa de que la razón puede dar cuentas de la falacia de esta irreductibilidad.

La filosofía de corte racionalista, heredera de Sócrates, lanza un grito de batalla contra el pensamiento trágico. Desde esta filosofía el conflicto no es negado, sino más bien abordado y entendido bajo el presupuesto de la naturalidad de un orden. Se trata entonces de abordar al conflicto para su disolución, restaurando para ello el orden perdido. El acento de la especulación política está ubicado en el orden verdadero, antítesis del conflicto y antídoto contra todo desquicio y desajuste. La filosofía política se levanta entonces, al decir de Rinesi, contra la tragedia de la política, rechazando sin rodeos su carácter contradictorio.

Desde la perspectiva del pensamiento de Platón y Hobbes, autores paradigmáticos en pensar a la política como ciencia del orden, el conflicto es concebido en tanto antítesis del orden, ya sea natural en el caso de filósofo ateniense o artificial en el caso del filósofo inglés. En ambos autores la teoría política se erige contra el caos –guerra, lucha, desacople, contradicción–; ergo el conflicto. Ambos le dan la espalda a la concepción trágica de la política, precisamente al refutar al conflicto como uno de los elementos esenciales e irreductibles de ésta. Ambos niegan la tensión de opuestos en la política, orden-desorden, paz-guerra, segregación-articulación.

“Pero la ciudad nos pareció justa cuando las tres clases de naturaleza que la componen llenaban las funciones que les son propias, y así la hemos llamado temperante, valerosa y prudente en razón de ciertas disposiciones y cualidades correspondientes a esas mismas clases” (Platón, 1988: 435 b).

“En tanto que los filósofos –expliqué– no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto, de modo que se aparte por la fuerza del gobierno a la multitud de individuos que hoy se dedican en forma exclusiva a la una o a la otra, no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano, y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible, ni verá jamás la luz del sol” (Idem: 473 d).

“La causa fina, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de la

propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no exista poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza establecidas en los capítulos XIV y XV” (Hobbes, 2003: 137).

Por el contrario, pensar la política desde la perspectiva del pensamiento trágico implica pensar el despliegue de la política en un juego de opuestos, en una tensión imborrable que atraviesa toda la vida del hombre en comunidad. La política desde este ángulo de enfoque puede ser pensada como la *praxis* que se lleva a cabo en este espacio de tensión. La política no se reduce exclusivamente al orden ni tampoco al cambio; más bien es ahí, en esta perseverante tensión. No obstante, como bien afirma Rinesi, ambas posturas se necesitan como referencia para situarse, para pensarse a partir de su opuesto.

En el campo de la filosofía política o teoría política, términos que desde la perspectiva de Sheldon Wolin (1995) pueden usarse de forma intercambiable, a la vista está que no prima el orden en tanto armoniosa articulación o consenso de ideas. El campo de la filosofía política se presenta con un marcado carácter beligerante. Expósito (1996), al igual que Rinesi también advierten este carácter. En el núcleo mismo de la filosofía política hay un movimiento férreo de ataque al pensamiento trágico, tal como si este pensamiento se presentara como un tumor maligno que hay que extirpar de la tradición, que cuando parece haber remitido, algunas células despiertan y traen con ellas el recuerdo de una amenaza supuestamente desaparecida, semejante al retorno de lo reprimido para la teoría psicoanalítica. Se podría afirmar que la concepción que enarbola la bandera de la razón, cuan guardiana de esta tradición, se asume como la encargada del saneamiento de la reactivación de esta malignidad. Aunque se haya aprendido a fuerza de repetición que esta misión eliminatoria es una misión imposible en tanto tarea purgativa definitiva, no obstante se insiste en el mismo cometido. Por su insistencia en llevar adelante su propósito no se podría negar la perseverancia y el umbral alto de frustración de los atacantes en su empresa de reducir al conflicto definitivamente. En tanto anticuerpo eficaz de una tradición, falla. Dado que aquello frente a lo que lucha es imposible de doblegar se podría afirmar que su falla –falta- está en reconocer el carácter irreductible del conflicto. Y se puede advertir que esta insistencia de extirpación de un pensamiento –el pensamiento trágico- que insiste en reaparecer evoca lo mismo que procura erradicar: el conflicto, la contradicción, la violencia, la misma tragedia. Expresado en otros términos, Platón y Hobbes actualizan al enemigo contra el cual sus prosas se levantan.

Es indudable que la preocupación por el orden, la paz, la estabilidad han sido preocupaciones de mayor peso que las reivindicaciones del conflicto, de las

luchas, del desorden social a lo largo de la tradición de discurso del pensamiento político en occidente. Eduardo Rinesi señala que la contraposición en la filosofía política no es de hechos, sino más bien de concepciones. A la concepción que liga la política al orden la denomina “momento hobbesiano” y a la que vincula la política al conflicto, “momento maquiaveliano”. “Así, la historia del pensamiento político moderno podría presentarse como la historia de la contraposición entre dos desarrollos paralelos y antagónicos, aunque no exentos, por supuesto, de puntos de cruce, de diálogos y de eventual –y siempre tenso- encuentro: el de un “momento maquiaveliano” asociado a la celebración del conflicto y de la apertura de la historia, y el de un “momento hobbesiano” asociado a la preferencia por la estabilidad y a la búsqueda de los modos de *encuadrar* el inevitable desorden de las cosas” (Rinesi: 240).

En coincidencia con Rinesi, Eduardo Grüner (2007) sostiene que el pensamiento político dominante ha ocultado la violencia presente en la fundación del orden político, cuya potencia se oculta en el poder constituyente que resiste ser incorporada al derecho positivo. “La estabilización constitucional del Estado requiere que la potencia constituyente (derivada del acto original de violencia colectiva, y vivida por sus protagonistas como poder encarnado subjetivamente, en sus “consciencias” y en sus cuerpos) sea *enajenada* en la “representatividad” del Estado que ella hizo posible, y que ahora actuará *en nombre* de esa potencia, incluso volviendo al componente violento de esa potencia en contra de aquellos mismos que la fundaron, en caso de que ellos se resistan a la limitación de su poder constituyente y a la confiscación ideológica de su subjetividad” (Grüner: 48). La violencia constituyente debe ser frenada por una segunda violencia, “en el sentido de detener el movimiento constituyente para estabilizar las normas y reglas de juego más favorables a los nuevos sectores dominantes de la sociedad” (Idem: 48). La violencia no queda, a decir verdad, borrada de la memoria; pervive en el olvido y al tiempo que se actualiza en la consciencia se oblitera de la misma.

Platón y Hobbes vinculan la política a la paz según se expresó. Para el filósofo de Atenas, el conflicto está presente en la actividad política, en tanto actividad doxástica contrapuesta al saber certero, a la *episteme*. Cuando los filósofos gobiernen, cuando los que gobiernen sean filósofos acabarán los males de la actividad política; será el fin del conflicto en la polis. Para el filósofo de Malmesbury, la política, el Estado o el poder común es la antítesis a la guerra. En cambio, para el pensador de Florencia el conflicto es fundacional de la política, es su materia prima. La política desde la perspectiva maquiaveliana se nutre del conflicto, se sirve de él en aras de su utilización en el manejo del poder público. Eduardo Grüner, autor ya citado, comparte esta concepción de la política. “La violencia es constitutiva de la práctica política, porque es fundadora de la juridicidad estatal” (Grüner: 31). El mito de la horda primitiva desplegado por Freud en *Tótem y tabú* (2003) da cuenta de que en el origen de la cultura hay un derramamiento de sangre; hay un parricidio. “No es que la violencia sea una transgresión a una Ley preexistente, ni que la Ley venga a reparar una violencia

inesperada: la violencia es condición fundamental de la Ley” (Grüner: 32). La violencia se corporiza en la Ley, no desaparece. En todo caso la única violencia legítima es la propia de la Ley. La violencia asume entonces, conforme lo advierte Grüner, un rol constitutivo de lo político. Esta lectura parecería oponerse al relato del génesis de la biblia, en el cual el conflicto se presenta tras el establecimiento de la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. El conflicto en el mundo humano conforme este relato se manifiesta *ex post* de la prohibición divina. Dios instauro una prohibición y a partir de una intrusión diabólica se genera un conflicto en la pareja que desemboca en una desobediencia, desobediencia que justifica *a posteriori* el acto de intervención divina mediante el castigo. Al igual que en el pensamiento maquiaveliano, la violencia perpetrada hacia los hombres de carne y hueso será la efectiva condición para el cumplimiento de la ley -divina o civil-, en tanto ésta se inscribe con fuerza en el cuerpo de los mortales.

La violencia desempeña entonces un papel clave en la obediencia civil. ¿Por qué obedece el súbdito de un principado según Maquiavelo? Por temor al castigo. ¿Y en Hobbes? Obedece por el mismo motivo. La obediencia al poder político se cimienta sobre el miedo a la violencia estatal. “Hay en Hobbes una desconfianza profunda, de origen platónico, en la sofística y la retórica como instrumentos de persuasión política ante la posibilidad de confusión, la única fuente de “claridad” es la *imposición*: está bien que haya Ley, siempre que su garantía sea la Espada” (Idem: 33).

“Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean” (Hobbes: 33).

“Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno” (Idem: 137).

El florentino no dista del inglés respecto de considerar que la observancia de la ley descansa en el temor al castigo público; la misma debe sostenerse en la violencia o en la amenaza de su aplicación.

“Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes: otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre: la segunda de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre” (Maquiavelo: 110).

¿Cómo se ubica el pensamiento de la tragedia respecto de estos dos “momentos”? Expresado de otra manera, ¿cómo se relaciona el pensamiento trágico con las concepciones platónica-hobbesiana y la maquiaveliana? En principio, hay que tener presente que para el pensamiento trágico el hombre se concibe desprovisto de un conocimiento absoluto; mejor dicho, el hombre sabe que no sabe todo, que no puede saberlo todo, pero también sabe que la solución definitiva no reside en inteligir por vía de la razón un orden dado ni tampoco en construir un orden político sobre una base consensual. El orden desde la perspectiva del pensamiento trágico no se entiende a partir de una articulación jerárquica de desigualdades naturales, ni tampoco como el cumplimiento de un pacto de unión. La justicia platónica, tanto en el hombre como en la polis, se funda en la jerarquía armoniosa del cosmos. Y en Hobbes, la justicia consiste en el cumplimiento del pacto, el cual es el fundamento del Estado y no en un orden metafísico. Tanto para Platón como para Hobbes el orden siempre se relaciona con la justicia.

“Y en verdad hemos oído decir a otros, y nosotros mismos lo hemos dicho, que la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades” (Platón: 433 b).

“De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la JUSTICIA” (Hobbes: 118).

Por el contrario, para el pensamiento trágico no hay un orden natural, sino más bien conflicto –coincidencia con la perspectiva hobbesiana, aunque se distancia de ésta por entender que el conflicto no es reductible, ni siquiera erigiendo un súper Leviatán-.

A diferencia de Platón y Hobbes, Maquiavelo asume una mirada diferente frente al conflicto. Se podría afirmar que la política no solo debe aceptarlo como elemento singular, propio de la vida humana, sino que se debe extraer de él beneficios para la Estado.

“Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de los tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos, como se puede ver fácilmente por lo ocurrido en Roma...” (Maquiavelo, 2003: 41-42).

Se podría decir que el pensamiento trágico buscó amalgamar elementos presentes en ambas concepciones sobre la política. Dicho de otra manera, el pensamiento ligado a la tragedia pretendió conjugar la idea de la primacía del orden y la estabilidad con la idea del conflicto y su valorización para el mundo social y político. Para el pensamiento trágico el conflicto no es una anomalía o desviación respecto de un orden natural; más bien este pensamiento integra una mirada en la cual el orden y el conflicto conviven oposicional y armónicamente. *Eros y Tánatos* conviven en armonioso conflicto o en una discordia armoniosa; ambas fuerzas contradictorias se necesitan para generar la tensión complementaria necesaria que sustenta la vida.

“Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” (Freud, 2006: 118).

Como bien se expresó con anterioridad conforme a Rinesi, la materia de reflexión del pensamiento trágico radica en el carácter irreversiblemente contradictorio del orden. El pensamiento trágico concibe que el sufrimiento nunca es del todo redimible, reductible, siempre habrá algo que no se pueda integrar en un giro superador. El sufrimiento, las discordias, los infortunios, los conflictos, siempre dejan un remanente imposible de reducir. ¿Acaso Maquiavelo no lo supo advertir en la siguiente observación del *Príncipe*?

“Pues se engaña quien cree que entre personas eminentes los beneficios nuevos hacen olvidar las ofensas antiguas” (Maquiavelo: 71).

El psicoanálisis freudiano es convergente con la mirada trágica sobre la vida, sobre la naturaleza y la historia. Ambas perspectivas dan cuenta del “no todo”, de un imposible. En el *Malestar en la cultura* (2006) Freud señala el esfuerzo en el que se empeña la cultura por hacérselas con la dotación pulsional del hombre que es productora de malestar. La pulsión en la teoría psicoanalítica remite al concepto de límite entre lo anímico y lo somático constituyendo una fuerza o empuje implacable, constante que busca su satisfacción. La tarea del aparato psíquico es ligar esa energía a representaciones psíquicas (significantes), es decir, anudar significante y pulsión. La cultura desde la perspectiva psicoanalítica se constituye en un conjunto de intervenciones, de regulaciones para tramitar dicho malestar que es irreductible. La cultura hace algo, pero no hace todo. “Entonces, para todo lo que sigue me sitúo en este punto de vista: la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria del ser

humano. Y retomando el hilo del discurso, sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso” (Freud: 117). Continúa Freud de la siguiente manera: “Esta pulsión de agresión es el retoño y el principio subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto a Eros y que comparte con éste el gobierno del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarme oscuro el sentido de desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana” (Idem: 118).

Es posible advertir entonces que desde la lectura que propone el psicoanálisis freudiano hay un malestar que es identificado *a priori* de la cultura, ligado con la pulsión de agresión del humano. La cultura se levanta contra esta pulsión, entre posibles e imposibles. El mal es irreductible. Porque hay malestar hay cultura, malestar irreductible que se relaciona a lo irreductible de lo pulsional. Las artes que procuran abordar el malestar son artes imposibles para el mentor del psicoanálisis, como el arte de gobernar, de educar y el psicoanálisis; nunca pueden por completo con su cometido.

Lo irreductible del malestar se funda en enfrentamientos pulsionales que gobiernan la vida inconsciente, tanto en el propio sujeto como en sus relaciones sociales, es decir en la vida con los otros del mundo social. Pulsión de vida y pulsión de muerte, pulsiones que siempre se presentan de manera intrincada y en las que están en juego las modalidades de relación con el Otro. Cada ser humano, en su encuentro con el Otro social, deberá resignar parte de sus modalidades de satisfacción pulsional para que resulten aceptables para la cultura, para que la vida en común sea posible. No toda la carga pulsional queda incorporada al orden simbólico. Por ello mismo el malestar es irreductible; no toda la carga pulsional es simbolizable.

A partir del psicoanálisis se puede pensar al conflicto con anterioridad a la cultura, en tanto conflicto ligado a la pulsión por su constante e implacable búsqueda de satisfacción en una realidad en las que hay otros y el cuerpo es frágil frente al hiperpoder de la naturaleza. La cultura es la muestra más fidedigna del empeño humano por domeñar, contener el conflicto pulsional, aunque el corolario sea también el conflicto, el conflicto suscitado entre la pulsión y las restricciones impuestas por el orden de la cultura. La cultura no solo reprime la carga pulsional, ofrece alternativas compatibles con ella para tramitar la pulsión, y en este empeño va dejando restos que se escurren de la malla simbólica.

El sufrimiento, las desgracias, las tribulaciones no son dejadas en el pasado y sepultadas en ese registro temporal de una vez y para siempre. No hay consuelo para el pensamiento trágico. El futuro no compensa al pasado de las pérdidas. Nuevamente, siempre hay algo irreductible que no encuentra promesa de resarcimiento definitivo. El pensamiento trágico no pretende disolver las tensiones

en una instancia superadora, “sino que se define exactamente por su obstinación en preservarlos intactos, irreductibles, inasimilables” (Rinesi, 2011: 256). La tragedia no busca neutralizar la oposición, la dualidad, más bien la acepta y en todo caso la pone a producir sentidos posibles.

La tragedia muestra lo enigmático del mundo y lo enigmático y problemático del hombre. Frente a ella se dirige la filosofía con la pretensión de poner en evidencia que las contradicciones, aparentemente irresolubles, son superadas bajo la coherencia y la cohesión del discurso filosófico.

El legado de la tragedia a la teoría política

La tragedia no pudo ser proscripta definitivamente de la filosofía política, por más empeños destinados a este fin. Es sabido el ataque de Platón a la tragedia por considerarla un semblante falso, en tanto pretende hacer creer al espectador que los hechos desplegados efectivamente acontecen ante su mirada. La tragedia es *mimesis*, lo ficticio puesto en escena, dando muestras de una falsa apariencia de la realidad, llegando a tener más realidad que la realidad misma a los ojos de un observador indocto. “Pero a Sócrates les parecía que el arte trágico no había dicho nunca la verdad, sin contar también con que dicho arte se dirigía al que no posee gran inteligencia, es decir, no hablaba a los Filósofos: doble razón para mostrarse alejado de él. Al igual que Platón lo clasificaba entre las artes complacientes, que no pintan más que lo agradable y no lo útil...” (Nietzsche, 2013: 69).

“Pues bien, a esta declaración quería yo conducirte cuando decía que la pintura y, en general, todo arte de imitación realiza su obra muy lejos de la verdad que asimismo tiene comercio, relación y amistad con aquella parte de nosotros más alejada de la razón y que no se propone nada sano y verdadero” (Platón: 603a).

Siguiendo la línea argumental de los pensadores estoicos, Martha Nussbaum, en *Justicia poética* (1994) sostiene que la impasible actitud del Sócrates platónico durante su juicio, condena y estadía en prisión muestra el posicionamiento del hombre virtuoso, del hombre sabio ante el infortunio. Sócrates se constituye en el paradigma del héroe antitrágico para el estoicismo. Este héroe es indiferente a las circunstancias, a diferencia del héroe de la tragedia, precisamente porque su atención se posa sobre la urdiembre argumental de su pensamiento, la cual, a diferencia de los hechos gravitantes de la realidad, está bajo su propia jurisdicción. El héroe trágico, no obstante, no es un ser abyecto, deleznable, pues de serlo no estaríamos frente a una trama trágica. El héroe de la tragedia yerra, pero no comete actos inmorales, dando cuenta que el humano es un ser que, al estar expuesto a fuerzas que no controla, indefectible está condenado al error.

Para el Estagirita, por el contrario, especialmente la tragedia constituía el arte político por antonomasia. “Ejercicio por simulación, por consiguiente, que Platón condena totalmente, pero que admira y al que Aristóteles rehabilita observando que el drama puede comportar más verdad que el relato histórico y del que, sin duda, nos es más fácil aceptar el carácter de “ilusión trágica” desde el dominio de la ficticio, es decir que el arte, finalmente, ha adquirido, junto a lo real, pleno derecho de ciudadanía” (Vernant: 226).

Del pensamiento trágico, no obstante, se pueden extraer fecundos aportes para el campo de la política y para la reflexión política. La tragedia griega muestra un desacople, un desajuste que altera la marcha de las cosas. Por su parte, la tragedia isabelina buscó “expresar artísticamente una situación de descalabro de los órdenes simbólicos, de desajustes de los sistemas morales y de desquicio de las seguridades filosóficas, políticas y religiosas que era lo que se vivía también *fuera* del teatro” (Rinesi: 27). El teatro isabelino era la forma de buscar información que permitiera pensar la realidad desde una perspectiva más honda y amplia.

Conforme se afirmó con anterioridad, contra este carácter trágico de la vida política, se erige la obra del filósofo de Malmesbury, cuyo intento fue configurar un cosmos semántico bajo el cual ubicar a la política. Se podría afirmar que en Hobbes la política es el fin de la lucha por las palabras y sus significados; es el fin de la lucha por el poder. En el estado de naturaleza hay ruido, en la sociedad civil hay melodía. Con Hobbes, la promesa del orden regresa a la tradición de discurso de la filosofía política. Con Hobbes retorna la promesa de poner coto al conflicto irreductible, trágico, sentando las bases de un orden artificial establecido por un soberano, un gran fijador y distribuidor de significados unívocos (Wolin: 298). El orden se cimenta entonces sobre una decisión legítima de exclusión.

La tragedia pone de manifiesto, a la vez que exalta, aquellos elementos que no encuadran en el orden. Por ello mismo, a la vez que muestra estos elementos deviene una vía de simbolización de aquello que se escurre, que no puede ser conjugado por y en el *nomos*. La tragedia induce al hombre a pensar mundos posibles, a sentir lo que siente el cuerpo de otros. En este sentido, los poetas trágicos amplían la perspectiva de enfoque de la vida política. La filosofía política, en tanto una especial tradición de discurso, constituye una forma de ver los fenómenos políticos y en este sentido la tragedia moviliza la imaginación, la fantasía, facultades o recursos que posibilitan el acceso a una perspectiva más global de las cosas. “Y es preciso hacer experimentar al espectador el terror por la catástrofe que va a llegar, la piedad por eso que ha arribado, sin que jamás haya en el “carácter” nada de bajo, de vil, de repugnante” (Vernant: 210). El espectador no termina colapsado, desgarrado, angustiado luego de la representación trágica. Esto es posible precisamente porque se puede expresar estéticamente a través de lo bello, la naturaleza dual, ambigua del hombre; a saber, su potencia y su debilidad, su grandeza y su bajeza, su inocencia y su culpabilidad, su libertad y su esclavitud, su luz y su sombra, todo eso mismo que es él. En la tragedia, los límites entre lo

real y lo ficticio se esfuman, las categorías y coordenadas establecidas se trastocan y es en este movimiento que la realidad puede ser verdaderamente significada y al mismo tiempo el espectador puede encontrar solaz cuando ésta puede ponerse en obra puede representarse públicamente. “Pero el único medio para los humanos de traducirla, de expresarla, de hacer de ésta un mensaje, es ponerla en escena a través de los procedimientos de la ilusión teatral, de la trasposición estética” (Vernant: 217). La tragedia hace saber lo que supo ver el poeta austrohúngaro y lo que supo ver el teórico político florentino; esto es, que lo más terrible que pueda azotar al ser humano puede devenir en su máximo aliado, el mal puede ser benéfico.

*“Quizás los dragones que amenazan nuestra vida
no sean sino princesas anhelantes
que solo aguardan
un indicio de nuestra apostura y valentía.
Quizás en lo más hondo
lo que más terrible nos parece
sólo ansía nuestro amor”. (Raine María Rilke)*

“... a veces, lo que parece virtud es causa de ruina, y lo que parece vicio solo acaba por traer el bienestar y la seguridad” (Maquiavelo: 102).

Ahora bien, estas facultades no se reducen únicamente a su importancia a la hora de construir teorías o modelos. Su importancia trasciende el plano metodológico para situarse en un plano más bien normativo, en tanto estas facultades le permiten al teórico político la expresión, la difusión, la defensa de ciertos valores. “La imaginación ha abarcado mucho más que la construcción de modelos. Ha sido el medio para expresar los valores fundamentales del teórico; el medio por el cual el teórico político ha procurado trascender su historia” (Wolin: 28). Nussbaum (1994) afirma que la imaginación es la capacidad para pensar lo inexistente, para ver una cosa como otra y una cosa en otra, para dotar de sentido complejo a lo percibido. Se trata de una capacidad que posibilita advertir en lo separado lo asociado, para establecer relaciones entre lo lejano y diferente. La autora, citando a Aristóteles, afirma que para el discípulo de Platón, la literatura en general y la tragedia en particular nos muestra cómo podría ser la realidad, qué podría acontecer en el mundo de los hombres. Pero además, a través de la imaginación es posible dejar filtrar un mensaje de verdad (Vernant: 217). Un mensaje que permite la comprensión de aquello que no se puede comprender de otra manera, una comprensión que libra al hombre de toparse con ello como fatídico destino. La tragedia es una invitación a ponerse en los zapatos de los otros, a considerar el mundo desde esa ubicación y aproximarse intelectual y emocionalmente a sus experiencias, de modo tal de situar puntos de referencia para expandir la comprensión de sí mismo y de la urdiembre social. Los errores de los héroes de la tragedia, víctimas de alguna manera de fuerzas desconocidas,

fuerzas que sin saberlo ellos mismos despiertan, se constituyen para los espectadores en el ejemplo de aquello que podría pasarle a todos. La desdicha, el infortunio, el error es relocalizado; de falta humana evitable a elemento constitutivo de la vida. En esta relocalización, lo difícil de aceptar, de soportar encuentra sitio, y lo encuentra sin pesar.

Pero además de los aportes directos a la teoría política, la tragedia constituye un aporte a la educación del sujeto de la política, es decir del ciudadano. “...desarrolla aptitudes morales sin las cuales los ciudadanos no lograrán forjar una realidad a partir de las conclusiones normativas de una teoría política o moral, por excelente que sea” (Nussbaum: 38).

Algunas palabras finales

En la tradición del pensamiento político occidental la preocupación por el orden fue una presencia constante. La teoría política, tanto en Platón como en Hobbes, conforme se señaló, se erige de espaldas al conflicto –sea lucha, disputa, guerra, sedición-, valorando el orden por encima del anterior. Ya sea que se trate de un orden natural o de un orden artificial, el Estado es pensado en términos contrarios al conflicto, al caos, a la guerra. Dentro de esta tradición, Maquiavelo, sin embargo, tuvo una mirada diferente al conflicto, precisamente al concebirlo como un elemento constitutivo de la política que la misma historia pone de manifiesto, el cual, de ser bien administrado, puede conducir a la gloria del Estado.

El pensamiento trágico, vinculado a la tragedia en tanto género artístico que despuntó en el siglo de oro de Grecia y en la Inglaterra de fines del siglo XVI y la primera mitad de siglo XVII, se constituyó en blanco de ataque por parte de los defensores del orden dentro de la tradición del discurso de la teoría política. El pensamiento trágico hizo del conflicto, considerado irreductible, un objeto de reflexión que deviene en un aporte para el campo de la teoría política. La política desde esta perspectiva es una tensión entre orden y conflicto, estabilidad y cambio; es tensión insoluble.

Por último, la tragedia enseña que para que el orden en la polis no sea pulverizado por haya orden en la polis se debe disponer de un sitio, de un espacio y un tiempo para representar, nombrar, experimentar aquello que lo amenaza, aquello que lo contradice. La tragedia deviene, se podría decir, la vía de simbolización de lo disruptivo e irreductible que, en tanto se lo aloja estéticamente, se lo puede ubicar como objeto de pensamiento y se lo puede poner a producir.

Bibliografía

- Expósito, Roberto (1996), *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta.
- Freud, Sigmund (1930), “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas*, Vol. XXI, (Ed. 2006) Buenos Aires, Amorrortu ediciones.
- “ (1930), “Tótem y Tabú”, en *Obras Completas*, Vol. XIII, (Ed. 2003) Buenos Aires, Amorrortu ediciones.
- Grüner, Eduardo (2007), *Las forma de la espada*, Buenos Aires, Colihue.
- Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán*, Buenos Aires, FCE.
- Maquiavelo, Nicolás (1989), *El Príncipe*, México, editores unidos.
- “ (2003), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2013), *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Agebe.
- Nussbaum, Martha (1995), *Justicia poética*, España, Editorial Andrés Bello.
- Platón (1988), *República*, Buenos Aires, Eudeba.
- Rinesi, Eduardo (2011), *Política y tragedia. Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*, Buenos aires, Colihue.
- Vernant, Jean-Pierre (2002), *Entre mito y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Wolin, Sheldon (1995), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu ediciones.