

Andrea Potestà

Pontificia Universidad Católica de Chile

apotesta@uc.cl

La tragedia (en) política

The tragedy (in) politics

DOI 10.35588/rp.v0i18.5929

Resumen

La tragedia ha sido históricamente relegada afuera de la *polis*. La política, se dice habitualmente, naces en las ruinas del mundo trágico. Sin embargo, la fuerza trágica es evocada constantemente en la modernidad como impulso transformador de la política, sea bajo la forma de un deseo de la catástrofe, de una revolución pensada como destrucción y desastre del orden racional, ya sea bajo la forma de una suspensión aniquiladora del sujeto cartesiano apropiado y libre. El problema del estar-con ha sido construido alrededor de la irrupción de lo trágico en lo político. El presente artículo se interroga sobre este cruce, mostrando las recaídas ideológicas, pero también la capacidad transformadora de los usos políticos de lo trágico.

Palabras clave: política, tragedia, democracia,

Abstract

Tragedy has historically been relegated outside the *polis*. Politics, it is usually said, is born in the ruins of the tragic world. However, the tragic force is constantly evoked in modernity as a transformative impulse of politics, whether in the form of a desire for catastrophe, of a revolution thought of as destruction and disaster of the rational order, or in the form of an annihilating suspension of the proper and free Cartesian subject. The problem of being-with has been constructed around the irruption of the tragic into the political. The present article interrogates this intersection, showing the ideological relapses, but also the transformative capacity of the political uses of the tragic.

Keywords: politics, tragedy, democracy

...si se me permite la idea redundante de una tragedia política.
Lacoue-Labarthe.

¿Qué uso puede tener la tragedia *en* política? La relación entre tragedia y política nunca ha cesado de representar una aporía para el pensar. Seguramente, las dos conciernen a la experiencia primordial de nuestro estar-con y se entrelazan ancestralmente de modo casi inextricable; pero, al mismo tiempo, tragedia y política se mantienen una frente de la otra en una profunda exterioridad, contrariedad, negación. Además, es como si ese entrelazamiento y esa mutua exclusión ocurrieran simultáneamente: mientras más se las quiere separar y aislar, más tragedia y política emergen una dentro de la otra, una como espectro de la otra.

Es suficiente, aun con una mirada superficial, observar la actualidad política y el modo en que sus dimensiones más explícitas están atravesadas por instancias trágicas. La guerra que actualmente azota al frente oriental de Europa y que ya tiene rasgos “globales” por la inmensidad del riesgo y la propaganda planetaria que la acompaña es un ejemplo. Pero obviamente todas las veces que en política aparece, más o menos explícitamente, el tema del sacrificio, el de la muerte o el de la destrucción, o todas las veces que se evoca el desastre (ecológico, ambiental, social) que está presionando el orden del mundo, evidentemente la tragedia emerge como un motivo interno a la reflexión política, constituyendo su propio horizonte discursivo y atravesándolo de punta a punta. Quizás habría que llegar a afirmar que la tragedia es ese residuo político que la política no cesa de querer expulsar de sí y que, en cambio, secretamente la determina (la *determina* por la amenaza de que se la *termine*, de que la tragedia llegue a suspender o a fisurar el lugar de lo político).

Por supuesto, sabemos hasta qué punto es alejándose de la tragedia que nació y que se constituyó la misma idea de “política”. La detención de lo trágico es, desde el mundo griego antiguo, la condición de todo discurso democrático. La tragedia ha sido históricamente relegada a un rango inapropiable y, por lo tanto, ha sido categóricamente excluida del buen funcionamiento de la democracia. Toda nuestra historia se ha pensado “después de la tragedia”, como observó Jean-Luc Nancy (2015), fijando así un inicio que ha rebotado de inmediato a la tragedia hacia lo inhumano, lo insignificante, hacia lo que no pertenece ni debe pertenecer a nuestro mundo luminoso y racional, al mundo compartido de sujetos libres y pensantes. Es sabido igualmente, por supuesto, hasta qué punto la filosofía también se ha constituido como la forma anti-trágica

por excelencia: entre filosofía y tragedia ha habido siempre, como ya decía Platón, una *palàia diaphorà*, una antigua enemistad (*República*, 607b). La tragedia no es capaz de “tejer” (es de nuevo una imagen de Platón, en *Político* 305e), esto es, de entrelazar de manera adecuada la complejidad de los hilos singulares de la *polis*, porque el gesto del poeta trágico no está dirigido por la búsqueda de un principio unitario y general. Al contrario, el poeta trágico juega con la complejidad, exagera las voces plurales y sin resolución, acrecienta y hace proliferar el conflicto. Por eso, la tragedia no puede formar parte de las voces de la democracia y debe ser expulsada de todo ejercicio de lo político que solo necesita de la filosofía en su forma más especulativa. La filosofía debe constituirse como esa forma de lenguaje democrática, o sea, dirigida por la razón pública, en la que hablar significa asumir el poder en nombre de todos, generando afirmaciones unívocas, sin ambigüedades, sin respuestas fisuradas o suspensivas.

Y, sin embargo, sabemos también que la tragedia ha desaparecido como cuestión filosófica y política solamente para resurgir como problema de la modernidad, la cual, desde el Romanticismo sueña (con más o menos nostalgia) de reactivar un nivel de cuestionamiento “transgresor” de la política (y de la filosofía). Ya sea bajo la forma de un deseo de la catástrofe, de una revolución pensada como destrucción y desastre del orden racional, ya sea bajo la forma de una suspensión aniquiladora del sujeto cartesiano apropiado y libre, o bajo la forma de una evocación de las fuerzas opuestas a la pedantería intelectual, ciegas a la exigencia de otro “estar con”, o también bajo la forma de la necesidad de evocar la noche, la oscuridad, el fondo tenebroso del ser humano, que actuaría tras la luz de conocimiento, en varias ocasiones un deseo manifiesto de tragedia ha hecho su irrupción (una irrupción, a veces bastante violenta) en la reflexión política.

Sin evocar las figuras explícitas de dicha irrupción en el pensamiento moderno y contemporáneo, baste aquí pensar en los efectos inmediatos que tiene para nosotros una catástrofe. Imaginemos un terremoto, una inundación, una guerra (arquetipo de la crisis de todo sentido establecido), o cualquier situación en la que el duelo simplemente no es sostenible (la tragedia no es en efecto sino el dispositivo de la puesta en escena de aquello que ningún otro dispositivo racional puede sostener sin convertir en una representación dominada y entonces neutralizada). Es fácil observar cómo estas situaciones catastróficas pueden efectivamente reavivar entre los supervivientes una profunda solidaridad y quizás un sentimiento de

copertenencia que, por el contrario, la administración cotidiana del espacio social no es capaz de generar (una vez más pienso en los recientes sucesos en Ucrania y en el efecto de cercanía e inmediatez que han generado los discursos del presidente Zelenski). Ante el peligro, las singularidades dispersas de la existencia se encuentran reunidas, y no por una capacidad organizativa que asigne a cada uno una función para el mejor éxito de una defensa organizada, sino por la propia fuerza de la tragedia vivida. Las singularidades se reúnen sin un orden y lo hacen de inmediato, para compartir la angustia, como dice Heidegger en *Ser y tiempo*¹. En este caso, la *katastrophé* adquiere manifiestamente una connotación política.

Ahora bien, salta a los ojos la complejidad del ejemplo que acabo de dar, ya que remite a una retórica ciertamente no exenta de recaídas ideológicas (pienso de inmediato en la frase de Hölderlin retomada por Heidegger que dice que “donde crece el peligro, crece también lo que salva” y estoy bien consciente de todos los usos peligrosos que esta retórica autoriza). Pero, al mismo tiempo, me pregunto hasta qué punto las situaciones de angustia compartida descritas anteriormente, en las que se hace evidente la falta de un orden establecido del estar-con capaz de encarar la catástrofe y en la que emerge, por la misma razón, una exigencia de “con” sin precedentes, no es *la experiencia primordial de toda política*. Si es así, si la acción política exige de entrada compartir hobbesianamente la vulnerabilidad frente al peligro, si la política emerge de la exigencia de una acción fuera del orden establecido que transvalore cada vez el sentido del “con”, ¿no es entonces la tragedia una experiencia determinante de todas las formas de nuestro estar-con? ¿No hay que pasar por un *estar-con trágico* para volver accesible un *estar-con democrático*?

Se ha querido siempre creer que la política democrática era libre de todas las recaídas catastróficas, que la democracia era puramente racional y que se alimentaba únicamente de la libertad de los individuos reunidos, que el estar-con provenía de un equilibrio de fuerzas y que la civilización avanzaba en proporción a su obstinado rechazo a la tragedia. Pero ¿lo que mantiene viva la exigencia del estar-con no es precisamente lo que *sorprende y excede* absolutamente las existencias singulares, esto es, lo monstruoso, *das Ungeheuer*, para citar Hölderlin, o *tó deinón*, para citar Sófocles?

¹ Me refiero al famoso paso de parágrafo 26 de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger discute del ser-con aludiendo a la “auténtica solidaridad” en tanto “compromiso común con una misma causa”. (Heidegger, 1997: 127).

Con ello tocamos, evidentemente, el otro lado del problema, el problema dialéctico: si acogimos lo monstruoso en lo político, si damos paso a una *tragedia política*, terminamos haciendo de la catástrofe repetida un éxito; terminamos haciendo de lo utópico o de lo distópico un lugar realizado. Si la catástrofe da un sentido pleno al estar-con o, dicho en palabras de Blanchot y Nancy, si la inoperancia acaba haciendo obra, entonces todo se invierte y pervierte. Terminamos efectivamente estando constituidos por lo que amenaza y siendo movidos por una fuerza fuera de control, que trasciende toda palabra política y todo lenguaje racional. El pueblo se une por una misión sacrificial histórica (como llegó a teorizar Heidegger en los años 30), por una muerte trágica, y esa es, evidentemente, la peor de las ideologías. La tragedia se vuelve aquí política en el sentido del personaje Orestes, del que habla Bataille en 1930 en un texto acerca de la “mutilación sacrificial” (Bataille, 2003: 74-90): Orestes, en el sumo de la desesperación trágica, se desgarró mordiéndose los dedos de la mano y provoca así la ruptura de la unidad personal en nombre de una “gloriosa introyección de la ruina” (Bataille, 2003: 86). “Es necesario –escribe Bataille– que [...] el hombre conozca todavía el estado de Orestes, es decir la puesta en cuestión de todo lo que es” (Bataille, 1997: 199). Nada es más desterritorializante y potencialmente fascista.

Pero entonces política y tragedia se tienden por una doble tensión: por un lado, decíamos, tenemos la más completa *negación* de la tragedia en el espacio de la política, lo cual es, como hemos dicho, bastante problemático porque negamos con ello la propia inquietud de la política; por otro lado, nos enfrentamos a la más peligrosa *política trágica*. Jean-Luc Nancy lo dijo bien contra Bataille: hay una grave inconsistencia en la teoría de Bataille, ya que la comunidad de tragedia deseada es, a pesar de todo, una comunidad entregada a la experiencia de la verdad, de su propia verdad sacrificial. En el fondo de la pérdida y del *pathos* trágico, Bataille redescubre todo el capital de lo verdadero: la producción de lo verdadero en la ruina. Con Orestes se afirma la verdad *de* lo trágico, aun cuando la tragedia era pensada por Bataille precisamente como la interrupción de todo principio especulativo orientado a la producción de lo verdadero (como una “cesura de lo especulativo”, hubiese dicho Lacoue-Labarthe).

De esta forma, la tragedia política, si bien es la exposición a la falta de sentido, termina asegurando un equilibrio en esta falta, y construyendo un *ethos* de este *pathos*: aun cuando no parece haber un *ethos* adecuado al sufrimiento absoluto, o precisamente por esto, la grandeza

espiritual emerge en tanto esfuerzo imposible de encarar esta falta. Se trata del punto más fino (y peligroso) de la lógica del sacrificio que conduce a una dialéctica insuperable e infinita: la pureza trágica, el abandono a lo absoluto, la frustración hiperbólica, se transforman subrepticamente en éxito. Si bien no surge una unidad superior como en la dialéctica hegeliana que simplemente supera la contradicción, al mismo tiempo surge, en medio de la pura negatividad –y precisamente por la supuesta *pureza* de la negación– un consuelo. Lo que se presenta como auténticamente trágico, como abandono absoluto, como fractura desgarradora se satura de sentido e inevitablemente reconcilia los opuestos. Esto es el peligro de contorsión dialéctica que parece consustancial a cada intento de hacer un uso político de lo trágico.

Ahora bien, no podemos al mismo tiempo no preguntar lo siguiente: ¿es esta objeción a Bataille o a Heidegger y a tantos otros –objeción que ataca este uso político de lo trágico o esta contorsión dialéctica– un rechazo general de la tragedia en el terreno de la política? Parece que estamos expuestos a una alternativa sin resolución: o bien tragedia y política convergen hacia la máxima afirmación dialéctica, optimista e ideológica, capaz de contener lo negativo, incluido el de la muerte, con una reunificación final; o bien, la tragedia y la política simplemente deben excluirse mutuamente y sin fin. Pero ¿es realmente tan bruta y frontal esta oposición?

Quizás sea en cambio necesario correr un riesgo. Aquel de buscar las fisuras o las brechas en las que la tragedia *inspira* la política, sin coincidir con ella. De hecho, para empezar, podríamos asumir las siguientes interrogantes: ¿podemos actuar políticamente sin la amenaza de una catástrofe? ¿No son acción y catástrofe en el fondo consustanciales? ¿Y en este sentido, estamos seguros de que se trate efectivamente de depurar la política de toda recaída ideológica?

Pienso, no sin reticencias e inquietudes, en un paso de Shakespeare sobre la guerra y la catástrofe:

ARZOBISPO: ¿Por qué razones obro así? Tal es la cuestión, y en breves términos os diré mi objeto. Estamos todos enfermos; los excesos de intemperancia y de lascivia nos han comunicado una fiebre ardiente, que nos reclama sangrarnos. De esa enfermedad fue atacado nuestro último rey,

Ricardo, y murió. Pero, mi muy noble lord de Westmoreland, no me considero aquí como médico, y no es como enemigo de la paz que milito en las filas de los hombres armados; antes bien, si me muestro bajo el aspecto temible de la guerra por un momento, es para cuidar los espíritus que sufren, anhelantes de felicidad, y purgar las obstrucciones que comienzan a detener en nuestras venas el curso de la vida. (Shakespeare, 1918: 80)

Estas son las palabras del personaje del arzobispo en *Enrique IV*, un personaje que pretende llamar a la guerra y que sostiene que la única manera de curar las mentes *enfermas de felicidad* y de purgar nuestras venas de las obstrucciones a la vitalidad es a riesgo de la catástrofe, de la destrucción, de la deriva sangrienta. La guerra, dice aquí el arzobispo, es la única opción contra la fiebre que ha enfermado la humanidad: tenemos que aprender a *sangrar de nuevo*.

Aquí tal vez se anuncia una fisura, un intersticio de la conjunción de tragedia y política: la sangre en tanto principio que *hace la vida y la muerte*, que decide del pasaje de la una a la otra. Se sangra por la pulsación del corazón. Y cuando la pulsación se calma, todo termina. Es a riesgo de esta interrupción, repetida a cada latido, que la política se mantiene viva y es inspirada por la tragedia.

La imagen es, por cierto, fuerte. Pero, de lo contrario, si solo queremos *evitar* la catástrofe, congelar la tragedia en la política, expulsarla fuera de esta última, con ello ¿no estamos ya decididos por una idea conservadora de la política, incapaz de actuar en el sentido más extenso o incapaz de abrirse a lo nuevo? ¿No deberíamos, pues, persistir en esta condición de convulsión sin retorno, en esta ineluctable contracción y dilatación de tragedia y política, en este latido vital y fatal a la vez?

La tragedia no es, en este sentido, solo *antes de nosotros*, antes de nuestra historia, sino que *abre nuestro mundo a su historia*, “purgando las obstrucciones de nuestras venas”, tal como dice el arzobispo: la tragedia se manifiesta en la exigencia y en la urgencia de transformación que insisten en el corazón de la política, a pesar de todos los intentos por borrar los signos que la anuncian y a pesar de todas las consecuencias ideológicas que su irrupción pueda engendrar.

Bibliografía

Bataille, G. (1997) *Choix de lettres (1917-1962)*, Paris : Gallimard.

Bataille, G. (2003) “La mutilación sacrificial y la oreja de Vincent Van Gogh”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. S. Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Heidegger, M. (1997) *Ser y tiempo*, trad. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial universitaria.

Lacoue-Labarthe, Ph. (2010), *La imitación de los modernos*, trad. C. Duran, Buenos Aires: La Cebra.

Nancy, J.-L. (2015) “Après la tragédie”, en *Demande, littérature et philosophie*, Paris : Galilée, 2015
Campbell, L. y Garnett, W. (1882). *The life of James Clerk Maxwell*. London: Macmillan.

Shakespeare, W. (1918) *Henrique IV*, trad. M. Cané, Buenos Aires: La cultura argentina.