

personal requiere para su desarrollo la pertenencia a un trasfondo cultural coherente.

El segundo problema sugiere la exigencia de introducir juegos de lenguaje como la argumentación en el ámbito del diálogo intercultural; si bien la fusión de horizontes se articula de manera plausible en la comprensión, en la hermenéutica de la conversación, cabe preguntarse si el ejercicio de la razón práctica se agota en la esfera de la articulación y reconocimiento de identidades culturales. Si así fuera, resultaría difícil pensar que el Estado liberal genuinamente pluralista pudiera legitimarse sin apelar a visiones omnicomprendivas prepolíticas, tales como el teísmo cristiano.

#### Bibliografía

Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2007.

ÁNGELA CALVO SAAVEDRA  
Pontificia Universidad Javeriana  
Colombia  
[acalvo@javeriana.edu.co](mailto:acalvo@javeriana.edu.co)

**Revista Educación Estética 3: la tragedia y lo trágico** (2007). Departamento de Literatura. Universidad Nacional de Colombia. 316pp.

La Revista Educación Estética es la revista de los estudiantes y egresados del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. Comenzó con un primer número, dedicado a Friedrich Schiller, que recogía las

intervenciones y conferencias que se dictaron en un encuentro organizado también por los mismos estudiantes durante el año 2005, bicentenario de la muerte del autor. El segundo número, publicado en 2006, fue un monográfico sobre el filósofo Theodor Adorno; y ahora, a principios de 2009, acaba de salir el cuarto número de la revista, destinado a explorar el tema de los escritores como críticos literarios. Aunque la revista es organizada, compilada y editada exclusivamente por los estudiantes y algunos egresados, no es, sin embargo, una revista de estudiantes: los artículos que se publican, en su mayoría, son artículos de profesores y expertos académicos en los temas a los que cada número monográfico está dedicado. Esto, por supuesto, no deja de sorprender: no quedan claras las razones por las cuales este grupo de estudiantes decidió, en lugar de dedicar su publicación a difundir los trabajos de los mismos estudiantes, compilar artículos de profesores y académicos reconocidos. No obstante, hay que reconocer que los resultados han sido sumamente interesantes, y que los criterios editoriales han sido lo suficientemente exigentes para obtener números monográficos de alta calidad que, muy probablemente, sirvan de guía de trabajo y de investigación a muchos estudiantes interesados en el tema.

El tercer número de la revista, editado y publicado en 2007, está dedicado a la tragedia y lo trágico. El resultado final es una compilación muy variada, entre la que pueden encontrarse artículos de corte académico, junto con textos monográficos y resúmenes bien elaborados. Así, de la mano con los artículos de José Luis Villacañas, Luis Sebastián Villacañas y Jean-Frédéric Chevallier –los últimos tres artículos del número,

que serán comentados con detalle a continuación–, cuyas contribuciones se destacan por ser propuestas académicas rigurosas y bien estructuradas, en las que cada autor explora la posibilidad de una tesis de lectura posible para el tema de lo trágico, están también textos más cercanos al estilo monográfico –no por eso menos interesantes– como lo son las páginas dedicadas a la tragedia isabelina, de Amalia Iriarte, a la tragedia de Richard Wagner, de Enrique Llobet, y al clasicismo y la tragedia francesa, de Iván Padilla. Este último plantea de manera especialmente interesante la posibilidad de rescatar la “modernidad” de los textos clasicistas franceses y de los dramas que los representan, introduciendo una mirada muy sugestiva de la complejidad de las propuestas de autores como Corneille y Racine. Finalmente, el lector puede encontrarse con contribuciones más cercanas a un resumen bien logrado: el texto de Jineith Ardila sobre la tragedia griega y el texto de Juan Francisco Mesa sobre la tragedia latina. El artículo de Pedro Aullón de Haro “Sobre el concepto estético de lo trágico”, se presenta en principio como un artículo académico, cuya tesis principal parece ser la de explorar si la tragedia ha perdido su primacía estética (concepto que, en todo caso, no queda del todo claro) y las razones para ello. Un estilo difícil de seguir, una redacción desordenada, y la sensación permanente de que lo que se está leyendo hace parte de una investigación mucho más amplia sin la cual el artículo no parece poder sostenerse, hacen de esta contribución probablemente la menos recomendable de toda la compilación.

\* \* \*

“Kierkegaard: la posible tragicomedia” es el título del artículo de José Luis Villacañas, que a su vez entabla un diálogo interesante con la propuesta de Chevallier al final del número. Villacañas desarrolla aquí de una manera detallada sugerencias que ya se encuentran en otras de sus publicaciones (cf. por ejemplo 1988): la tesis según la cual la tragedia en Kierkegaard, antes que corresponderle a la existencia estética –como parece quedar desarrollado en algunos textos de dicho autor–, se encuentra más bien en la relación imposible entre lo estético y lo ético. A la existencia estética no le corresponde la verdadera tragedia, sugiere Villacañas, ya que en su inmediatez permanente, en su quedarse siempre en el presente y sólo en él –es decir, en lo que, visto desde afuera, podría verse como una especie de autogoce narcisista, ni ético ni “*unetisch*”, sino sólo indiferente éticamente (cf. 198)– es incapaz de mirarse a sí misma: “expresado en términos de teoría: la vida ética padece la tragedia, pero no la conoce” (197). Puede llegar si acaso a un cinismo en el que, desde la posición soberana del sujeto sobre su propio mundo, la imaginación se entrega tanto a la construcción como a la destrucción de esos objetos virtuales del ingenio, dañando ese mundo sobre el que la misma existencia estética se sostiene. Pero la tragedia, parece sugerir Villacañas, requiere de la conciencia misma del dolor que acaece con ella: requiere de la distancia que le es negada al tipo de temporalidad, siempre del presente, de la existencia estética. Incluso la desesperación –que no es tampoco o no es aún trágica–, a la que podría conducir la conciencia de haber erigido todo un mundo sobre ficciones, requiere de una noción de temporalidad

que le es ajena a lo estético: la desesperación subyace a la estructura misma del deseo que caracteriza a la existencia estética para Kierkegaard (en esto es muy hegeliano), pero la conciencia de dicha desesperación sólo puede venir con la superación de esa lógica exclusiva del deseo y la satisfacción. El interés detrás de esta descripción parece ser, para Villacañas, suscribir la crítica radical de Adorno a la sociedad capitalista como una analogía de la existencia estética de Kierkegaard: ninguna de las dos tendría elementos suficientes para pensarse desde sí mismas más allá de su propio presente; es decir: ni tragedia ni crítica radical son opciones para la perspectiva estética-capitalista.

La tragedia entonces, según esta lectura, se encontraría más bien en la imposibilidad que sale a la luz cuando se entabla una relación amorosa entre quien se encuentra en la perspectiva de la existencia estética –aquella existencia que no puede pensarse por fuera de sí misma– y quien, por el contrario, participa ya de esa existencia que, para Kierkegaard, se funda precisamente sobre la paradoja misma de lo indecible: la existencia ética expresada en lo religioso. En su imposibilidad de decirse, de explicarse ante una perspectiva ajena a la suya, el estadio religioso termina mostrándose como incomprensible para quien lo mira desde lo estético: termina mostrándose, incluso, como cómico. Y ésta precisamente es su tragedia: el que en el paso de lo teórico (filosófico) a lo psicológico, la tragedia se ve desplazada por una comicidad casi irrisible. Ésta es, pues, dice Villacañas, la verdadera tragedia para Kierkegaard: el que sólo en lo teórico, en lo filosófico, cobre su verdadera existencia y tenga sentido su imposibilidad. “Lo trágico –dice la cita

de Kierkegaard– es que los dos amantes no se comprendan y lo cómico que dos seres que no se comprendan se amen” (211). La incomprensión está, pues, a la base de lo trágico, y lo trágico sólo existe como esa relación imposible entre esos dos estadios inconmensurables.

Si queremos pensar la relación de esta tragedia con la vida humana, propone Villacañas, tendríamos entonces que pensarla desde una perspectiva trágico-cómica: entendiendo los estadios kierkegaardianos como dimensiones posibles de la existencia humana. Ningún estadio encuentra su objetividad plenamente acabada en la vida humana, la cual, en su complejidad, excede a la forma misma de estas descripciones: “cuando analizamos a un ser humano desde las esferas de la existencia de Kierkegaard, siempre encontramos impurezas, traiciones, falta de rigor, imperfecciones, descuidos [...] la psicología nos da, así, la noticia de que la forma no puede darse en la vida concreta” (208). A la luz de esta perspectiva, sugiere el autor, las dimensiones de lo trágico y lo cómico alcanzan una nueva comprensión:

Ahora es un proceso existencial de mediación por el que se produce en cada caso y en cada ser humano una superación de las condiciones estéticas y de las formas más simples de la vida religiosa. Con ello, se aprende a vivir con la complejidad inherente al ser humano. (215)

Si éstas son las conclusiones a las que apunta el artículo de Villacañas, la pregunta que queda rondando es qué tan dispuesto estaría el mismo Kierkegaard a aceptar dicha lectura, o si esto nos saca más bien, y precisamente esa es la intención detrás del texto, hacia una reflexión de lo trágico a partir de, pero más allá del mismo Kierkegaard, es

decir, hacia una perspectiva contemporánea de lo humano-existencial.

Mucho más fiel, en principio, a la lectura más tradicional de Kierkegaard, es el texto de Chevallier, que, no obstante, a medida que avanza, establece puntos de acuerdo y de diálogo fructífero con la propuesta de Villacañas. El propósito del artículo de Chevallier, “Tres entradas en lo trágico contemporáneo y un poco más [de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche a una tragedia de los imposibles]”, es explorar la posibilidad de una sola noción contemporánea de lo trágico que se mostraría en sus diversas caras –en sus múltiples posibilidades– a partir de las reflexiones de los tres autores anunciados por el título. Resulta particularmente interesante de esta contribución el que el autor comience preguntándose por una posible definición unívoca de lo trágico, en lugar de darla por supuesta (como sucede con otros de los artículos del número). Toda tragedia –propone Chevallier– queda definida por una aporía que se encuentra en el eje mismo de lo antropológico –en esta medida, la tragedia no tiene su significado último en lo filosófico, como sugiere la lectura de Kierkegaard llevada a cabo por Villacañas, sino en lo ontológico, dice Chevallier: en la existencia humana–: lo humano está definido por la necesidad misma de su transgresión, por un desbordamiento de lo finito que lleva al hombre una y otra vez a tropezarse con la imposibilidad de esta búsqueda que define su existencia. La aporía trágica se mueve precisamente entre estos extremos: “es la sobreposición de la evidencia del callejón sin salida y la evidencia de la necesidad de su transgresión” (255). Del ‘ser o no ser’ de Hamlet, al ‘ser y no ser’ como corazón de lo trágico.

Es desde este punto de partida que el artículo de Chevallier propone explorar cómo ese hilo conductor definitorio de lo trágico se presenta en tres autores que serían los ejes sobre los que se erige la tragedia contemporánea: Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. La razón de esta selección: estos tres autores se habrían concentrado en pensar la radicalidad de lo trágico, contra un Hegel que habría propuesto la posibilidad de la comedia como superación de la tragedia. De esta manera, es a partir de dichos autores que puede aún explorarse la contemporaneidad de la tragedia como punto de partida para la lectura y comprensión –muy presente en los tres– de posibilidades para la existencia y la praxis humana (cf. 256).

Dado este hilo conductor, el artículo comienza recorriendo las distintas propuestas y definiciones de lo trágico presentes en los autores en cuestión. Lo trágico, para Kierkegaard, se encuentra en la esfera estética, pues sólo la falta estética –por fuera del ámbito de lo ético-religioso– puede entenderse desde una perspectiva trágica: es decir, desde la perspectiva aporética del anhelo a salir de sí y la imposibilidad de esta salida, el encerramiento en el presente. A la tragedia le es esencial, sostiene Chevallier, una oscuridad subyacente al dolor, una oscuridad propia de la imposibilidad de distanciarse del momento presente, la cual refleja, de fondo, una inocencia original. Este punto intermedio entre una comprensión cabal que le es inaccesible y la inocencia pura que no podría dar cuenta del sufrimiento, es para Kierkegaard la angustia característica del estadio estético: “la angustia es lo que permite a lo trágico aparecer en un mundo regido por la reflexión. La reflexión que induce la angustia es la

sola reflexión que permite tomar la pena sin disolverla en lo religioso, y tomar el dolor sin disolverlo en lo ético” (260). La incapacidad de autorreflexión crítica que Villacañas señala como razón última para la imposibilidad de la conciencia de lo trágico en el estadio estético, resulta en Chevallier el elemento esencial para ubicar aquí, precisamente, la única tragedia posible: toda comprensión cabal del dolor, que conduzca a asumir la pena en toda su extensión, ya no es trágica sino ética o religiosa. Sólo el estadio estético, en Kierkegaard, puede quedarse en este cumplimiento cabal de lo estético sin lograr su rebasamiento. Como Antígona, el esteta no reniega su vida, sino que repite incansablemente la contradicción que la subyace y de la que es, hasta cierto punto, consciente (cf. 263). Es esto, pues, “lo trágico del esteta que alcanza los límites de la estética sin poder participar todavía de la ironía” (264). Más adelante, Chevallier acepta que, desde este punto de vista, podría pensarse también en una tragedia de lo religioso, o mejor, en una supervivencia de la tragedia (estética) en el estado ético-religioso, en tanto siempre queda en duda, “para el pensador protestante, la idea de una verdadera plenitud religiosa accesible al ser humano” (287). En este sentido, sugiere Chevallier, el pensamiento de Kierkegaard no consideraría a lo trágico como un estadio superable, sino como aquello que atravesaría de manera decisiva todos los posibles estadios de la existencia. Coincidiría en este punto entonces Chevallier con Villacañas, pues ambos parecen terminar sugiriendo que si el pensamiento de Kierkegaard se puede pensar desde lo trágico, más allá de la tragedia que queda representada (aunque no pensada) por lo estético, es porque la complejidad de la existencia

humana rebasa toda posibilidad de realización de las formas: es lo que Villacañas llama la dialéctica entre lo trágico y lo cómico, y lo que Chevallier ha definido como la verdadera aporía constitutiva de lo trágico.

Los análisis detallados de la dimensión de lo trágico en Schopenhauer y Nietzsche apuntan a señalar, sobre todo, la idea que ambos autores sostienen, más allá de Kierkegaard, de lo trágico como lectura de la existencia en su totalidad (y no de uno de sus estadios o dimensiones). En el caso de Schopenhauer, dicha tragedia conduciría al pesimismo, a la negación del querer vivir como única conclusión posible acerca del valor de la existencia: la respuesta a la pregunta “por qué” es siempre “para nada” y, por consiguiente, el crimen de la existencia se expía sin razón (cf. 272). La paradoja persiste, no obstante –sostiene Chevallier– pues lo trágico propiamente dicho, más que el momento de negación, sería precisamente la suspensión momentánea de esta negación:

[L]a tragedia schopenhaueriana es este momento paradójico, esta apertura incongruente dentro de la cual es dado al hombre, convencido de la ausencia total de sentido del mundo, el vivir esta ausencia de sentido como el sentido absoluto del mundo, y de vivirlo en el instante preciso en que niega el mundo. (275)

En Nietzsche –continúa Chevallier– la tragedia es precisamente el sí afirmador, que ya no responde con una renuncia a la ausencia de sentido de la existencia, sino con la alegría del poder creador: “¿el mundo que habitamos puede ser el mundo que queremos? [...] ¿puede ser este mundo el mundo que creamos? El hombre trágico es el que contesta sí a estas preguntas y que, al contestar así,

accede a la alegría” (276). Así, a diferencia también de Kierkegaard, Nietzsche vería en la paradoja misma de lo trágico el estadio superior de la vida, y en la repetición permanente de la contradicción (a la que el esteta parecería condenado en Kierkegaard), el valor supremo de la existencia (cf. 285).

Chevallier concluye su análisis mostrando cómo la diferencia entre los tres autores no se refiere tanto a la noción de lo trágico que subyace a sus reflexiones, sino, sobre todo, a las consecuencias de esta mirada trágico-existencial para la vida. En cualquiera de los casos, insiste el autor, la tragedia se encuentra mediada por la imposibilidad, lo que provoca y explica a su vez la aporía sobre la que se sostiene necesariamente lo trágico como fenómeno y como efecto estético. La tragedia contemporánea queda marcada de manera definitiva por esta lógica de la imposibilidad, que Chevallier destaca, al final del artículo, para analizar tres casos concretos: El constructor Solness de Ibsen, Salvados de Edward Bond y Fin de partida de Becket. Esta última parte del artículo, sin embargo, más que concluir los análisis anteriores, abre una nueva reflexión que habría sido mejor dejar para otra publicación, en lugar de dejarla como un “añadido” al final del artículo.

Finalmente, frente a estos análisis de lo trágico como punto de partida para la comprensión de la existencia contemporánea –lugar al que se dirigen tanto las reflexiones de Villacañas como los análisis de Chevallier– el artículo de Luis Sebastián Villacañas, “Kafka y la suspensión de la posibilidad trágica”, apunta quizás a esa idea, tan presente en Kafka –y quién más contemporáneo que Kafka–, acerca de la suspensión de lo trágico como único camino para soportar la existencia. Las sugerencias

del autor en este sentido se suman a una serie de reflexiones filosóficas contemporáneas –Agamben y Benjamin, entre otros– a las que se hace mención a lo largo del artículo, aunque no se concrete nunca del todo la dirección de la relación de dichas reflexiones con la propuesta particular de lectura de Kafka. No obstante esto, sólo las sugerencias, sin análisis de fondo que las respalde, son suficientemente sugestivas: la suspensión de lo trágico como alternativa para la acción en un mundo –el mundo contemporáneo– donde la caída no se efectúa por la acción (por la falta, por el yerro de un ser trágico), sino que parece constituir ya el mundo en el que toda acción puede llevarse a cabo: “la novela entera de Kafka tiene lugar y comienza en un mundo trágico: K llega a un mundo caído [...] esa es la sensación inaugural de la época moderna, la de que todos los fallos, todos los crímenes y errores, ya se hubiesen cometido” (226). De la mano con lo que parece ser una crítica a la noción de acción y praxis en Arendt –aunque, nuevamente, esta crítica nunca se concreta y de ella quedan, solamente, rastros y sugerencias– los personajes de Kafka invitarían a pensar en la única posibilidad que queda en dicho mundo caído: no la praxis en sentido arendtiano, pero tampoco una actividad productiva con un fin determinado, sino una acción sin un fin concreto, que en lugar de producir e introducir algo nuevo en el mundo, busque simplemente evitar, aplazar, retrasar la tragedia: postergar el fracaso anunciado detrás de todo intento por reclamar la participación del mundo (cf. 229):

[L]a praxis de los personajes kafkianos consiste en un tipo de poesis [sic] (de trabajo, de tarea que puede estar sometida a una relación contractual) cuya estructura, a su

vez, se articula a partir de ciertos rasgos de la contemplación aristotélica. En el entrecruzamiento de estas tres esferas en las que Hannah Arendt dividió la condición humana, encontramos personajes que son capaces de esquivar los dos gérmenes propios de la tragedia en todas las épocas. (234)

Curiosamente, lo que L.S. Villacañas llama suspensión de lo trágico, termina no obstante reproduciendo las mismas características de esa existencia estética kierkegaardiana –trágica o no– analizada tanto por Villacañas como por Chevallier: quien suspende la tragedia no puede ser consciente de la salvación que dicha suspensión le proporciona, pues “la salvación sólo se conoce en su pérdida” (229). La existencia de esos personajes kafkianos, que desafían toda posibilidad de comprender a la tragedia como marco de la existencia contemporánea, es, así también, trágica desde otro punto de vista, lo que le da fuerza, nuevamente, a las otras propuestas del número, para las que este artículo sobre Kafka representa, a pesar de su apariencia inicial, más bien un punto de vista complementario.

### Bibliografía

Villacañas, J.L. *La quiebra de la razón ilustrada*. Madrid: Cincel, 1988.

Villacañas, J.L. “De la tragedia a lo trágico”, en Ortiz, A., ed. *La interpretación del mundo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ  
Universidad de los Andes - Colombia  
[maacosta@uniandes.edu.co](mailto:maacosta@uniandes.edu.co)

**Acosta López, María del Rosario**, ed. *Friedrich Schiller: estética y libertad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas. 221pp.

Antes de comenzar a leer el libro Friedrich Schiller: estética y libertad, se tiene la impresión de que es una compilación de artículos introductorios al complejo pensamiento de este poeta, dramaturgo y filósofo alemán, y uno se acerca a ellos con la esperanza de encontrar una guía que ayude a una primera comprensión de sus textos sobre la estética y el teatro. Sin embargo, a medida que uno va leyendo los artículos se da cuenta que o bien necesita conocer algo de la obra de Schiller para entender a qué discusiones se refieren en cada caso los distintos autores de los artículos, o que al menos debe conocer y comprender el contexto histórico y filosófico en el que se insertan las discusiones a las que se enfrenta Schiller y frente a las cuales intenta plantear una posición particular. Esto no significa que los artículos reunidos en este libro no sirvan para comprender el pensamiento schilleriano, ni para aclarar ciertos interrogantes que surgen al acercarse a su obra. Por el contrario, los artículos con los que nos encontramos, escritos por María del Rosario Acosta, José Luis Villacañas, Ezra Heymann, Jaime Francisco Troncoso y Frederick Beiser, son una excelente herramienta para comprender un pensamiento tan complejo, ambiguo y muchas veces de difícil acceso como es el de Friedrich Schiller, pero, como ya lo dije, se necesita de cierto conocimiento previo para poder aprovechar completamente las reflexiones que nos presentan estos autores.