



ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA TRAGEDIA: EL DOLOR Y LA CULPA

Gabriel Yunes*

1. Introducción

Una gran preocupación en la vida de Emmanuel Mounier fue la conjugación entre el compromiso político y la fidelidad a los principios éticos ¿Cuál es la actitud correcta a tomar en la vida política? ¿Qué debe prevalecer: el interés práctico transformador en el que interviene más de un agente y que tiene por objeto otras personas, o cierta ortodoxia y cuidado en mantener la ética como individuos? Pareciera que se abriera ante nosotros un panorama poco alentador, una opción excluyente que tenemos que realizar: o nos comprometemos con un activismo político en el que nuestras convicciones morales quedarían como meras objeciones formales en caso de verse contrariadas, o elegimos la abstención para poder tomar control de sólo aquello que cae dentro del rango de nuestra responsabilidad individual y directa.

Esta opción así presentada es falsa. Jacques Maritain llamó a aquellos dos términos amoralismo e hipermoralismo en política. Es curioso, sin embargo, que enfrentados a la encrucijada en que se pueden presentar las opciones éticas, ambos extremos caigan en un cinismo totalmente inoperante. El amoralismo, tomando como paradigma a Maquiavelo, se jacta de encontrar una racionalidad propia de lo político que no debe nada a la ética o a moral alguna. Este tipo de discurso descubriría los mecanismos de la política que están encubiertos por discursos éticos que nada pueden aportar a la eficacia de un buen gobierno. La política sólo tiene como fin la conservación del poder. Se invierte lo que era medio para convertirlo en fin. Pero esto tiene un costo: si lo que se busca es acrecentar la propia capacidad para actuar en vistas de mayor capacidad para actuar, no se requiere demasiado esfuerzo de reflexión para llevar hasta las últimas consecuencias esta lógica. En primer lugar, el poder en los asuntos humanos si no se ejercita desaparece, hay un ejercicio de poder, un acto que precede y da cabida a la potencia, el poder en el ejercicio mismo pierde sus contornos y necesariamente se comparte. Si se me permite seguir con Aristóteles, las dificultades son las mismas que si se quiere definir el acto por la potencia. En la búsqueda misma del acrecentamiento del poder hay una negación de él, no se puede poner como término del poder al poder mismo. Se podría intentar definir el poder como una actividad, sin mencionar como primario su elemento potencial, sin embargo las dificultades no disminuyen y, para citar alguna, se puede plantear inversamente y no menos verdaderamente la cuestión: ¿cómo un acto, algo que en el plano físico implica cambio, puede tenerse a sí mismo como objeto? Segundo, y considerando lo anterior, estas búsquedas de poder, cuando las hemos presenciado en su expresión más pura, terminan por lo general agotando a los implicados, mientras la vida de la sociedad encuentra otros cauces y deja sin su pretendido objeto a los contendientes.

A aquellas pocas objeciones al amoralismo político podemos sumar similares al hipermoralismo. Éste, amparado en cierto celo por el propio desempeño moral, juzga como impura toda expresión de compromiso político por hallarse su rango de acción más allá de aquello de lo cual nos gustaría hacernos responsables. La inacción se presenta como vía legítima para no contraer culpa por aquellas consecuencias que no podíamos prever. El problema es que siempre que haya ética habrá otros seres humanos, y siempre que haya otro ser humano el rango de la responsabilidad absoluta (o para este caso es lo mismo control absoluto) desaparecerá ni bien entremos en un plano distinto que no sea el de nuestra propia subjetividad (y acá tampoco lo hay). Si de responsabilidad absoluta puede hablarse, tal vez lo mejor sea hacerlo en los términos de Lévinas: no como aquello sobre lo cual tengo control sobre las consecuencias, sino como aquello ante lo que respondo sin reservas.

¿Qué queda entonces? No encuentro mejor respuesta que la que ya dieron algunos grandes

filósofos: una vez reconocido el fin, se deben buscar los medios adecuados a él. Esto quiere decir que no se deben confundir medios con el fin (amoralismo), ni poner en el mismo orden a los medios y al fin (hipermoralismo). Los medios pueden estar cargados de impureza, pero se deben reconocer como los mejores disponibles para el bien o fin que se busca; no se puede efectuar una distinción absoluta, así como tampoco su identificación. Pero, ¿cómo reconocer el fin en el medio? ¿No puede suceder que la elección no sea entre medios medianamente buenos sino entre medios decididamente malos, pero que reclaman su elección? ¿Cómo encontrar o reencontrar el camino? La tragedia, según lo creo, no ha sido más que la expresión de esta disyuntiva y de este reencuentro una vez hecha la elección. No se agota la tragedia en la exposición de un dilema, los dilemas no pueden atraparnos por la misma temporalidad, porque así como la vida tiene un principio, también tiene un fin. A continuación presentaré algunas reflexiones que pueden aportarnos elementos para entender esta amplia temática que va de la política y la ética, hasta el dolor y la culpa principalmente.

2. La esencia de la tragedia

Mucho se ha escrito sobre la tragedia griega y muchas caracterizaciones de ella han sido dadas. Incluso se ha afirmado que es redundante el término 'tragedia griega' porque, según quienes dicen esto, sólo algunos poetas griegos crearon tragedias. Existe también lo que se podría llamar una jerarquización canónica de los grandes trágicos griegos, teniendo, al menos por orden cronológico, primero a Esquilo, luego a Sófocles y finalmente a Eurípides. Desde temprano se discutía ya en la misma Grecia Antigua cuál de estos tres fue el mejor, considerando estilo, contenido y tema. Nosotros tomaremos la obra de Esquilo como fundamento de nuestra reflexión, y más precisamente, *La Orestíada*. Pueden encontrarse simples razones para ello. En primer lugar, Esquilo es uno de los primeros poetas al cual le haya cabido el calificativo de trágico, incluso entre los mismos griegos, y del cual nos llegan obras completas. No podríamos hablar de una desvirtuación de lo trágico en tan temprana etapa del desarrollo del género, y ya que nuestro tema es la tragedia griega, esto es de suma importancia para evitar discusiones sobre si nos mantenemos o no dentro del terreno de lo trágico tomando en cuenta un corpus de obras anterior. En segundo lugar, y con respecto a la obra elegida, creemos que la única trilogía de Esquilo que nos llega completa sirve de modelo de tratamiento de algunas cuestiones que se repiten en otras obras del mismo autor y de otros trágicos, tomando en consideración, además, que la trilogía era un modo habitual de presentación de las tragedias y que muchas de ellas, que pueden ser tomadas individualmente, adquieren pleno sentido dentro de una.

Ahora bien, ¿cuáles son estos temas que se repiten en las obras trágicas? Parece no haber total acuerdo entre los filósofos, comentaristas, literatos y críticos. Podemos señalar, sin pretender agotarlos, algunos tópicos que aparecen con mayor frecuencia en los estudios. El tema del dolor, del sufrimiento humano se muestra como de vital importancia. Surge la pregunta de si el dolor tiene sentido o no; si se aprende algo por la experiencia del dolor o sólo es una carga que debe ser soportada sin rédito alguno; si nos es impuesto por alguna deidad o la naturaleza misma o si, por el contrario, es el hombre responsable por él; si en caso de ser impuesto por alguna deidad sobreviene sólo como castigo, lo hace gratuitamente o conlleva una gracia implícita. También aparece el tema de la culpa bajo múltiples matices, íntimamente ligado también al del dolor. Se pregunta si la culpa es resultado de un acto humano libre y por lo tanto responsable, o si llega de la mano del destino como hado ineludible articulado por un dios o por las simples circunstancias. La justicia se presenta bajo diferentes ropajes ligada a los temas de la norma y de la transgresión (*hybris*). Lo sobrenatural, lo divino en todas sus formas atravesando los asuntos humanos, es también una constante, por más que algunos autores quieran negarlo o restarle importancia. En la tragedia la religión irrumpe con toda su fuerza teniendo vital importancia en la moral, la política y las concepciones antropológicas: lo divino es un elemento inseparable de la dimensión del hombre, un elemento del cual depende y al cual está subordinado, aunque no se llega todavía al fatalismo.

De estos pocos aspectos generales de la tragedia que hemos mencionado, a nosotros nos interesa

uno en particular que está en relación con los otros: la culpa. Y nos interesa de acuerdo con cierto giro hacia problemas similares que se plantean en la tradición judeo-cristiana. Muchos autores creen ver en la tragedia ciertos rasgos o preocupaciones que se repiten en los escritos sagrados de judíos y cristianos. En ellos, el tema de la culpa aparece bajo el nombre del pecado. Y a nosotros nos llama la atención uno que presenta cierta complejidad intrínseca en su misma comprensión: el pecado original. Es precisamente en dirección de su comprensión que queremos avanzar. Para lograrlo nos valdremos de la concepción de la culpa presente en *La Orestíada*. En esta obra la culpa hereditaria tiene singular fuerza: véase por ejemplo el caso de Orestes y de Agamenón y de los crímenes cometidos como consecuencia de la primera falta de Atreo. Creemos que no sólo podremos hacer una modesta propuesta de inteligibilidad del problema en lo que al pecado original se refiere, sino que podemos ver también, sosteniéndonos en una tradición y en la otra, cómo se concilia la culpa hereditaria con la responsabilidad personal por la falta.

3. Sobre la culpa en la tragedia

Varios pensadores trabajaron sobre el tema de la culpa del hombre, su responsabilidad, el destino y el papel de los dioses en las obras de los grandes trágicos y entre ellos Esquilo. Se señala también la relación causal que hay entre la desventura y el dolor y la culpa en el ser humano, y se discute si el individuo es el propio fundamento de la acción o su obrar radica en fuerzas externas demoníacas que mediante una ceguera (*até*) apresaron su voluntad, haciendo que ésta, en aquellos agentes prudentes, entre en conflicto con su inteligencia. La culpa es imputada a aquél que ha cometido un mal, una transgresión del orden moral (*hybris*), y que mediante la violación de una ley no sólo ha perjudicado a una víctima, sino que ha cometido una ofensa contra los dioses que instauraron y mantienen ese orden ¿Qué lleva a un hombre a cometer un mal? Mondolfo señala en algunas partes de la *Odisea* y de la *Iliada* ciertos pasajes que presentan algo en común, y concluye:

Llamado a responder por sus actos, el culpable esgrime en defensa propia aquella concepción que ha brotado ya de la frecuente oposición entre los deseos, propósitos y esperanzas humanas, y el curso real de los acontecimientos; la concepción de un poder superior que trasciende y domina a los hombres [...] (1).

A la antítesis entre facultades del agente, entre inteligencia y voluntad, ahora se suma la antítesis entre el propio arbitrio y el hado, luego, entre la acción del criminal y la admonición de los dioses. Al hado se lo identifica a veces como mandato divino, otras como separado de la voluntad divina e incluso por encima de ella, pero de lo que no se puede dudar es de este poder que rebasa las intenciones del obrar humano. El hado se esgrime entonces como justificación ante el daño y el mal provocado por nuestras acciones, pero también y consecuentemente como el productor de nuestro propio dolor y dificultades. Un manto de irresponsabilidad se extiende entonces sobre la comprensión de los asuntos morales. El hombre no es causa de sus propios males ni de los ajenos. Sin embargo, se continúa recurriendo al argumento de la voluntad de los dioses, de castigos que se imponen desde lo alto ¿Por qué entonces se sigue hablando de responsabilidad pero en distinto plano? ¿Por qué deben seguir interviniendo voluntades e intenciones de ningún tipo en los asuntos humanos? Porque así como existe regularidad en el cosmos, en el *mundo físico*, así también a la transgresión le sucede el dolor, y esto es específicamente humano, y más aún aquél que se deriva de la propia vergüenza y arrepentimiento. Y en el mundo griego lo específico del hombre reclama sus facultades más sublimes, su espíritu, aquello que tiene de divino. Si se reconoce un hado que trasciende y gobierna, un destino más poderoso que cualquier designio humano, que puede ser fuente de inmensos dolores, ¿en dónde situar su principio sino en una voluntad y entendimiento más grande que el del hombre? No parece un mero capricho de la imaginación situar al destino, la fortuna o el hado junto con los dioses. Y así, de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad respecto al hado, que tienen una importante fuente de descubrimiento en el dolor, consecuentemente también se deriva una responsabilidad. Esto es lo que continúa apareciendo en Esquilo, y es por ello que no puede hacerse una propuesta inteligible acerca de su tragedia sin tomar debida consideración del aspecto religioso de su

obra. No obstante, y como señalan algunos autores (2), lo propio de su tragedia es la fe en la justicia de la divinidad, con un agregado que aparecerá en su forma más acabada en *Las Euménides* y que no es conveniente pasar por alto: la justicia en la que tiene fe Esquilo no es ya la justicia fría, brutal y mecánica de las *Erinias* (las *Furias*), aquella justicia emparentada y equiparada con el inquebrantable orden de la naturaleza que sigue participando de la divinidad en un nivel básico, sino la justicia divina y gratuita, la que trae un más alto nivel de racionalidad, la que se impone sobre el orden temporal mundano así como Zeus se impone como razón sobre el tiempo y la fuerza titánica de la materia. Es el reclamo mismo inscrito en el dolor humano, tanto de víctima como de victimario que busca perdón, es un reclamo de sentido más que de reparación. La reparación llegará como un nuevo comienzo otorgado con gratuidad, no como la venganza que sólo perpetúa el dolor. El dolor parece ser la puerta de entrada y de salida de la pretendida subjetividad cerrada, su contingencia, su arbitrariedad, retan la 'coherencia' de una totalidad excluyente constituida ilegítimamente: en tanto el destino lo trasciende e involucra a otros agentes, el hombre no puede ser su amo y señor, y encuentra a través de él la renovada fuerza de los deberes morales. Así, la supuesta libertad desligada del Orestes sartreano se presenta como profundamente inmoral e inhumana, ya que el "hombre tiene en él más caminos que los que Sartre intenta exclusivizar" (3); aun con la supuesta estrechez de los límites del cosmos griego, con su *moira*, en el gesto del suplicante se esconde un deseo que trasciende por mucho los límites de aquella subjetividad existencialista. El Orestes suplicante de Esquilo hace lo imposible: renuncia a su libertad y se pone a merced de otra voluntad, desea un comienzo absoluto que no puede darse a sí mismo y que ya es arrepentimiento. El perdón aparece así como reconciliación para el sujeto y para el mundo; lo divino, el fuego sagrado del hombre ya no tiene que estar sujeto excluyentemente al orden de las fuerzas naturales, y éstas vuelven a ser vistas a partir de la benevolente fecundidad de la *physis*, las *Erinias* se transforman en *Euménides* (las *Bondadosas*).

Ahora bien, y siguiendo a Nussbaum, parece que se reconoce como un elemento esencial de la tragedia la contraposición de deberes con aparente idéntica fuerza vinculante. Al menos lógicamente no se puede pasar por alto esta cuestión. Para una ética centrada en el sujeto como unidad autónoma en aparente desvinculación o como fundante del mundo, la idea de una incoherencia de tal magnitud debería parecer repugnante, ya que haría prácticamente imposible la constitución de un sujeto moral plenamente desarrollado (4). Sin embargo, Nussbaum cree encontrar en la tragedia esquílea una clara representación de conflictos acuciantes en la vida cotidiana. Ilustra su punto recurriendo a una reconstrucción del dilema de Agamenón respecto al sacrificio de su hija, para concluir que:

[...] la situación que conduce al homicidio resulta de la intersección contingente de dos exigencias divinas y, en segundo lugar, ninguna culpa personal de Agamenón ha colocado al rey en este dilema trágico (5).

Aparentemente, ambos cursos de acción hacen recaer la culpa sobre él, por lo que Nussbaum intenta buscar una solución partiendo desde el agente y sus posibilidades. Éste tendría que formarse una vívida imagen mental de ambos lados del dilema en un intento deliberado de ver los numerosos aspectos pertinentes del caso con la mayor claridad y autenticidad posibles. Desde la perspectiva del mero acto, toda alternativa hace de Agamenón culpable de alguna falta ¿Qué solución queda para el actor moral, entonces, que pueda liberarlo de culpa o que no haga que incurra en ella? Nuestra autora cree ver en la descripción de las pasiones de Agamenón y en su asentimiento por parte de él, la verdadera causa del reproche moral que le cabe al personaje. Considera un prejuicio injustificado bastante arraigado el que la pasión sólo sea concebida como aquello que se sufre sin que el hombre pueda tener parte en ello más que como recipiente pasivo. La pasión sería 'pasible' de un control racional. Concluye:

Ahora bien, según Esquilo, lo único que se asemeja remotamente a una solución sería

la descripción clara del conflicto y el reconocer que carece de salidas. Lo máximo que puede hacer el agente es mantenerse en su sufrimiento –la expresión natural de su bondad de carácter– sin sofocarlo desde un erróneo optimismo (6).

Parece que hay en Nussbaum, al igual que en Kaufmann pero con un cariz diferente, una confianza en las capacidades racionales del sujeto como único medio de salida a los conflictos morales. La divinidad se presenta como ejecutora del castigo, garante de la ley o incluso como simple fuerza contingente que trae al hombre la culpabilidad y el dolor como estado en el que debe permanecer porque es reconocidamente inerte ante él, nunca como posible parte integrante de la solución del conflicto y de su salida. Es ilustrativa la fuerte posición de Kaufmann al respecto: “únicamente él [Esquilo] tuvo la sublime confianza en que las catástrofes pueden ser evitadas con el recto uso de la razón”. Esto parece ser discutible y en cierta medida aceptable, pero más adelante también agrega: “Efectivamente, los grandes poetas trágicos consideraban la religión como una carga intolerable” (8). Puede entenderse que esto último lo dice a propósito de ciertas prácticas instituidas que ya eran inaceptables para la sensibilidad verdaderamente religiosa de Esquilo, pero no es así, porque lo que finalmente se colige de toda su argumentación es que lo divino aparece como mera fuerza contingente de origen desconocido que viene a poner relativa y momentáneamente en cuestión la subjetividad cerrada del agente. Más fuerte aún es lo que establece anteriormente: “La tragedia no requiere ninguna reverencia para con los dioses, y es dudoso que Esquilo la tuviera” (9). No es extraño, por lo tanto, que niegue la capacidad del personaje de aprender mediante el dolor, ya que en virtud de su *ethos*, que se impone con una fatalidad más dramática que el hado, toda posible progresión moral está vedada. Resulta paradójico que afirme no obstante la capacidad del público de aprender: ¿qué motivo llevaría al poeta a presentar en su obra estas caricaturas de hombre?; ¿cómo el público mismo podría llegar a esa ‘sublime confianza en el recto uso de la razón’ si su puesta en práctica no nos previene contra el mal y menos aún contra el dolor? Nussbaum muestra acabadamente que tanto Agamenón como Orestes están al tanto de todos los matices que su situación conlleva y que precisamente es el tipo de razón a la que Kaufmann se refiere la que ponen extensamente en práctica. Sería más propio de la comedia el fenómeno que Kaufmann describe, y no salvaría a la tragedia de un pesimismo aplastante.

Nussbaum olvida un pasaje muy importante en su descripción del dilema de Agamenón:

Zeus, quien quiera que seas, si así tú
mismo amas ser celebrado,
así te invoco.
Luego de examinarlo todo,
no considero yo
sino a Zeus cuando realmente quiero aliviarme
del peso de mis vanos cuidados (Ag. 160-166) (10).

Y luego:

El encaminó a los hombres a
pensar, dándoles por ley:
“Sufrir para conocer” (Ag. 176-178).

Aquí se ve con evidencia incontestable que se ha reconocido la magnitud y complejidad del conflicto, y también, sí, que desde uno mismo no hay salida. Pero Esquilo no se resigna a la permanencia en el sufrimiento y a un mero control de las pasiones. El alivio es Zeus, el que “no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (11), el reposo en aquél que nos va en lo más propio, pero que sin embargo conserva su misterio como fuente inagotable de bondad (12). El conocer, como actividad, se

presenta en toda su dimensión, no implica sólo una correcta disposición, sino un partir de lo ya conocido a lo desconocido, tan palmariamente verdadero como eso, que involucra una apertura y desprendimiento, y como todo desprendimiento, involucra dolor ¿Pero por qué dolor y no placer o gozo? Porque el dolor aquí es previo al conocer, no se produce como consecuencia de él, el dolor sobreviene en tanto se comete la impiedad, la transgresión de un límite *sui generis*, ya que llama a una relación con el mundo, los otros, y lo divino, y esa relación sólo puede basarse en un respeto de la distinción. Cuando se intenta constituir la subjetividad en un encierro (tal sería el caso de la subjetividad sartreana o moderna), se niega la posibilidad de relación con los demás, ya que no puedo reconocerlos con el mismo estatus moral, y hay una negación de mis propios deseos e incluso posibilidades: la de querer un comienzo absoluto. El dolor impele fácticamente a buscar salidas, no así el gozo o el placer, y las presupone en tanto no nacemos en él, por eso lo divino está al comienzo y al final, y se revela como una gracia, porque bien podría suceder que no reconozcamos el mal ¿Qué sucede, no obstante, con el dolor de la víctima, del inocente? ¿Qué culpabilidad le cabe a la víctima? ¿Qué aprendizaje puede ganar? Esto nos lleva también a la pregunta por el mal mismo, por su posibilidad, ya que el hombre no es creador del orden moral del mundo, participa en él y tiene el deber de respetarlo, pero también la posibilidad de su transgresión lo precede de alguna manera. La divinidad no puede ser la causa del mal, ya que hemos visto que ella misma es el principio y fin para conjurarlo. El mal precede a los agentes, por lo tanto tampoco se identifica con ellos. Hay asentimiento e incluso no es necesario reconocerlo para perpetuarlo. Su causa se nos escapa, pero la posibilidad misma de reconocimiento no. Se involucra no sólo a los agentes sino al mundo y sus circunstancias. La víctima nunca sería completamente inocente al igual que el culpable no es el portador y creador del mal. Su propio lugar en el mundo determinará en cierta medida su culpabilidad, pero a partir de su lugar en el mundo también se abren las posibilidades de redención. Por ello también la incapacidad de las *Erinias* para encarnar el papel de la justicia. El mal no muere con el pecador. Ésta es la verdadera 'tragedia', pero en la tragedia misma está la superación que se abre con esperanza. No hay que resignarse a no actuar, la reparación *en* el mundo es posible, y mediante la palabra se abre un posible espacio de justicia que se actualiza permanentemente, se desafía la lógica misma del mal. En el juicio Orestes encuentra la palabra, aquella que intenta serle negada por las *Erinias*, y puede exponer su entrega y su deseo del bien.

* Profesor en Filosofía. Miembro del Instituto Emmanuel Mounier Argentina.

Notas:

- (1) Mondolfo, 1989, p. 11.
- (2) Cf. Jaeger, 1968, p. 241 y ss.; Festugière, 1986, p. 24 y ss; Murray, 1943, p. 165 y ss.
- (3) Miralles, 1968, p. 200.
- (4) Así lo señala Nussbaum a propósito de Kant. Cf. Nussbaum, 1995, p. 63.
- (5) Nussbaum, 1995, p. 66.
- (6) Nussbaum, 1995, p. 86.
- (7) Cf. Kaufmann, 1978, p. 258 y ss.
- (8) Kaufmann, 1978, pp. 258 y 296.
- (9) Kaufmann, 1978, p. 296.
- (10) La cursiva es nuestra.
- (11) Heráclito en Mondolfo, 1952, V, 116.
- (12) Para una fundamentación de la bondad primera de la divinidad y del mundo y la materia en contra de la noción de desamparo propio del ser-arrojado-en-el-mundo, Cf. Lévinas, 1977, p. 64 y ss. Contra

la idea del suicidio como la posible solución del dilema moral y escape del dolor, se afirma también la imposibilidad de la concepción de la propia muerte (al igual que en Freud), y lo que es más importante, la necesidad de la constitución del sujeto como polo de la relación con Dios. La solución no radica por tanto en la disolución mística extática en la Divinidad. Ésta conserva su alteridad. “El desesperado que querría la nada o la vida eterna, pronuncia frente al aquí abajo un rechazo total; pero la muerte, para el candidato al suicidio y para el creyente, sigue siendo dramática. Dios nos llama muy pronto hacia Él. Queremos este mundo. En el horror de lo desconocido radical a que conduce la muerte, queda atestiguado el límite de la negatividad” (p. 65). Se busca lo absoluto, pero sin menoscabo de la propia subjetividad. Además, esta temprana afirmación de Esquilo de la bondad de la divinidad que se encuentra en Platón y San Agustín con gran fuerza, va en contra de la afirmación de Festugière de que lo divino, antes de ser bueno, primordialmente es poderoso e incluso indiferente y hostil ante los padecimientos del hombre. Cf. Festugière, 1986, p. 25 y ss.

Bibliografía:

- Díaz, C. (2000), *Emmanuel Mounier. (Un testimonio luminoso)*. Ed. Palabra, Madrid.
- Esquilo (1963), *Prometeo encadenado – Agamenón*, Ed. Síntesis, Montevideo.
- _____. (2000), *Tragedias completas*, Ed. Planeta, Madrid.
- Festugière, A-J. (1986), *La esencia de la tragedia griega*, Ed. Ariel, Barcelona.
- Jaeger, W. (1968), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kaufmann, W. (1978), *Tragedia y filosofía*, Seix Barral, Barcelona.
- Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Miralles, C. (1968), *Tragedia y política en Esquilo*, Ed. Ariel, Barcelona.
- Mondolfo, R. (1952), *Heráclito – Textos e interpretación crítica*, Ed. Imán, Bs. As.
- _____. (1989), *La Conciencia Moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Eudeba, Bs. As.
- Murray, G. (1943), *Esquilo. El creador de la tragedia*, Espasa-Calpe Argentina S.A., Bs. As.
- Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid.