

PENSAR RADICAL- MENTE A HUMANI- DADE

ENSAIOS EM HOMENAGEM AO PROF. DOUTOR
ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

ORGANIZAÇÃO

JOÃO CARDOSO ROSAS
VÍTOR MOURA

hms



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

Venganza, vulnerabilidad, justicia

Convivir quiere decir sentir y saber que nuestra vida, aun en su trayectoria personal, está abierta a la de los demás, no importa sean nuestros próximos o no; quiere decir saber vivir en un medio donde cada acontecer tiene su repercusión, no por inteligible menos cierta; quiere decir saber que la vida es ella también en todos sus estratos sistema. Que formamos parte de un sistema llamado género humano, por lo pronto.

María Zambrano, *Persona y democracia*

En la primavera de 1990 en el Instituto de Filosofía del CSIC, bajo la dirección de Javier Muguerza, se celebraba el I Simposio Luso-Español de Filosofía, reuniendo a profesores portugueses y españoles con el propósito de tener un mejor conocimiento de lo que se estaba haciendo en los dos países, de propiciar un mayor acercamiento. Con tal motivo se me brindó la oportunidad de participar en dicho encuentro que, además de ser en sí mismo de interés, supuso también el inicio de contactos e intercambios. En particular así fue en el caso del Profesor Acilio Rocha. De allí arranca una relación a nivel académico que se va a estrechar tras su estancia en nuestra Universidad como Profesor Visitante, invitado por el Departamento de Lógica e Filosofía Moral, estancia que permitió afianzar lazos entre los profesores de Filosofía de las Universidades de Minho y Santiago, plasmadas a través de los Simposios Luso-Galaicos de Filosofía. A lo largo de estos años, que se han ido nutriendo también en lo personal, he sabido de la calidad humana e intelectual del Prof.

Rocha, su paso a una nueva situación en un momento de cambios en nuestras sociedades y universidades me hace recordar la pregunta que se formulaba el antropólogo Clifford Geertz, tras describir su propia carrera académica, y ante el malestar que percibe en el mundo universitario: "La pregunta es: ¿es accesible hoy día una vida y una carrera como ésta?" (Geertz, 2002: 30), sus impresiones no son muy optimistas al respecto, concluyendo que 'ya no daba consejos' a los colegas jóvenes sobre 'cómo abrirse camino'. Dejo planteada la pregunta, mas con la convicción de que, tal y como están las cosas, cada vez parece más difícil que vayamos a encontrarnos con académicos como el Prof. Rocha, de ahí que, además de un merecido homenaje, no tiremos por la borda, en esta otra etapa, su experiencia y saber acumulado. Durante estas dos décadas he seguido sus preocupaciones intelectuales, filosóficas, por la ética y la política, por pensar Europa, en definitiva, su interés por enfrentar los retos del presente, sintiéndome muy honrada en contribuir a este homenaje y dedicándole estas páginas que intentan una reflexión en torno a la política, la justicia y la democracia, sobre la fragilidad y la vulnerabilidad humana, a propósito de una obra fundamental de la cultura occidental, a saber, la *Orestíada* de Esquilo.



Bueno, en verdad no pienso de ningún modo que la palabra 'venganza' pueda ser una palabra que pertenezca a la política. Al respecto, pienso en la *Orestíada* de Esquilo, una pieza que cuenta de alguna forma el origen de la política. Cuenta que había un reino de la venganza, es decir cada uno se vengaba de haber sido víctima, y lo que muestra muy bien la *Orestíada* es que la venganza es infinita. Si usted se venga y a su turno los otros también se vengan se abre un ciclo infinito de venganzas. Por lo tanto habrá que interrumpir ese ciclo, y lo que la *Orestíada* propone es la creación de un tribunal, bajo la idea de justicia.

Badiou, *Justicia, Filosofía y Literatura*

Recordar la lección de Esquilo y rechazar la espiral de revancha en nombre de la justicia significa no sólo buscar compensación legal por los males cometidos, sino examinar cómo ha llegado a formarse un mundo así para precisamente volver a construirlo en dirección a la no violencia.

J. Butler, *Vida precaria*

Introducción

En tiempos de cambios y crisis afloran la incertidumbre, la inseguridad, los nuevos y viejos miedos. En un mundo complejo y cambiante como el nuestro, en el que además nos encontramos con viejas y nuevas formas de violencia, se reabre la cuestión de los límites de la humanidad normativa y de la universalidad, la interrogación sobre la humanidad y la inhumanidad, la justicia y la política. Persistente y recurrentemente, a lo largo de la historia, se plantea si hacer justicia con las propias manos es justicia, es decir, el problema de la venganza y de las espirales o círculos viciosos de la violencia y cómo es posible interrumpirlos. Aunque siempre ha sido objeto de constante atención, en diversas obras en los últimos años podemos constatar como, también hoy, la *Orestíada* de Esquilo sigue siendo una fuente inagotable de reflexión y de renovación actualizada.¹

En efecto, conviene recordar la lección de Esquilo. La venganza es infinita, genera un círculo vicioso, la violencia debe parar, dejando paso a la política y a la justicia. Esta trilogía, en particular *Euménides*, no acaba en tragedia sino en reconciliación; a la revancha pre-política se contraponen un tribunal de justicia, cuyo modelo es el de los jurados.² Ahora bien, conviene detenerse en como se lleva a cabo en la trilogía y cuales son las interpretaciones relevantes, interpretaciones que, como es obvio, responden a las preguntas que se suscitan. En nuestro caso la interrogación que sirve de punto de arranque es: si Clitemnestra mata a su marido y Orestes mata a su madre, por qué a ella se la condena y a él se lo absuelve; si ambos se rigen por la venganza, por qué uno se contemplará como un delito mayor y otro menor ¿supone esto una contradicción? Para enfocar bien la cuestión tenemos que ver cuales son las diferencias entre la venganza, la 'justa retribución' y la justicia; entender la reciprocidad y la retribución que caracterizan al 'ojo por ojo', sus diferencias con otras formas de reciprocidad y retribución, lo que implica 'hacer justicia con las propias manos', la 'justicia justiciera', y su relación con la memoria, la vulnerabilidad y la responsabilidad. La trilogía de Esquilo

1 Afortunadamente, afirma P. Vidal-Naquet, las tragedias no solo son leídas por historiadores y filólogos, sino que forman parte del presente de todos. No obstante señala tres tentaciones: realismo, actualización política y actualización moderna (2004: 40).

2 La tragedia, es sabido, es el género de la democracia. Como señala Iriarte, el tribunal de justicia más antiguo, de los tribunales del siglo V, es el consejo aristocrático del Areópago que ve recortadas sus atribuciones a partir del año 462, limitándose a los asuntos de derramamiento de sangre, lo cual, subraya, "tiene un enorme significado en el proceso de asentamiento de la democracia, y la tragedia no lo pasará por alto" (1996: 37).

es, en este sentido, iluminadora. Con otras palabras, la espiral de violencia y venganza acaba, pero como se llega a ello, que es lo que hay que recordar o, mejor, no debe ser olvidado si realmente ha de ser de provecho la lección, es algo en lo que es preciso introducirse. Para entender lo que está en juego necesitamos comprender en que registro se inscribe la venganza y en cual la justicia. Nuestras preguntas de arranque serán pues: ¿por qué se condena a Clitemnestra y se absuelve a Orestes?, ¿estamos ante visiones antagónicas o contradictorias de la justicia?, en definitiva ¿estamos ante un choque de potencias enfrentadas, de dos justicias? ¿Cómo se logra la reconciliación? ¿Por qué el tribunal humano y Atenea absuelven a Orestes y las Erinias se transforman en Euménides? E, igualmente, ¿por qué Clitemnestra es condenada a la infamia?

Siendo una obra leída en diferentes épocas y registros no es posible dar cuenta de todo ello, me centraré en dos lecturas desde el ámbito de la filosofía moral y política. El objetivo que persigo no es desarrollar un análisis sobre la función de la tragedia, ni sobre las virtualidades de la relación entre filosofía y literatura³, ni una aproximación historiográfica, se trata de pensar la justicia, de comprender el imaginario cívico y político en que se inscribe. Para ello me propongo acometer las reflexiones ético-políticas de la trilogía de Esquilo, asumiendo con D. D. Raphael y de M. C. Nussbaum, a cuyas reflexiones nos referiremos, que los poetas épicos y trágicos pueden considerarse pensadores éticos, si bien, quizás haya que aceptar con Havelock que no será hasta Platón que propiamente se formule ¿qué es la justicia?, al producirse el tránsito de una cultura oral, en la que la justicia es un símbolo, a la cultura literaria y la delimitación de la esencia de la justicia (Havelock, 1978). D. D. Raphael dedica un capítulo a esta obra de Esquilo en su libro sobre el desarrollo de los conceptos de justicia. En "Aeschylus' *Oresteia*: The Development of Justice" (2001: 19-29), sostiene que el drama ateniense fue precursor de la filosofía moral ateniense, y que "una función natural del drama serio" es presentar una perspectiva moral nueva sin por ello tener que considerar a los poetas épicos o trágicos como filósofos. Lo que es relevante, a su juicio, en el drama trágico, no es la argumentación racional y la clarificación de conceptos que permitan evaluar críticamente las creencias morales y políticas. Esto constituye el objeto de la filosofía moral y política moderna. Lo relevante es que presentan temas morales y políticos en una nueva perspectiva. Por ello, para él, a diferencia de otros, dice, Nietzsche, Kierkegaard o el mismo

3 Tampoco sobre literatura y derecho, para este enfoque véase Claudio Magris (2008).

Rousseau son también filósofos. Nussbaum, por su parte, examina el conflicto trágico en Esquilo (Nussbaum, 1995) desde su comprensión de los poetas épicos y trágicos como pensadores éticos, viendo en los dramas trágicos el desarrollo completo de una reflexión ética y rechazando, por tanto, que la tragedia griega, y su formulación del conflicto práctico, se interprete como un “pensamiento primitivo y pre-racional desde el punto de vista ético”⁴, tal visión de la tragedia griega y en concreto de las obras de Esquilo, afirma, surge con el nacimiento de la filosofía moral. En este sentido, siguiendo a Havelock, merece la pena retener, aunque no vayamos a seguir esta senda, qué supone el tránsito “del oído al ojo, del escuchar al ver, del recordar al leer”, de una concepción de la justicia administrada oralmente a una justicia codificada en textos escritos.

Importa advertir, antes de entrar en las dos lecturas, que hay que partir del reconocimiento de la complejidad del legado y del imaginario, y que, por tanto, haya que convenir con Vidal-Naquet que:

No es necesario ver en la tragedia un espejo de la ciudad; o más exactamente, si se quiere mantener la imagen de un espejo, ese espejo está roto y cada fragmento remite a la vez a una realidad social y a todas las restantes, mezclando estrechamente los distintos códigos: espaciales, temporales, sexuales, sociales y económicos, por no hablar de ese otro código que constituye el sistema, ampliamente imaginario, de las clases de edad. Si los atenienses hubiesen querido un espejo tan directo como fuese posible de la sociedad tal como la veían, no habrían inventado la tragedia, sino la fotografía o el informativo cinematográfico. Pero no lo hicieron, y el único cine existente en la literatura griega es la caverna de Platón en *La República*. Al comienzo del *Timeo*, ¿acaso no vemos a Sócrates expresar la idea de que para comprender y desarrollar los temas de *La República* hay que poner a los personajes en movimiento? La tecnología de su época no tenía nada así para ofrecerle. (2004: 53)

Vidal-Naquet llama así la atención sobre la tragedia como “un paso hacia el límite”, esto es, el orden o desorden trágico, frente a la ciudad griega como

4 De hecho, dice, los poetas épicos y trágicos eran considerados pensadores éticos de importancia fundamental y maestros de Grecia, “nadie juzgaba sus obras menos serias, menos consagradas a la verdad que los tratados especulativos en prosa de los historiadores y filósofos. Para Platón, los poetas no eran colegas de otro departamento que perseguían fines distintos, sino peligrosos contrincantes. (...) La escritura de Platón es una alusión continua al contexto poético” (1995: 40-41).

un orden humano y cívico que es fruto de la combinación de inclusiones y exclusiones recíprocas, que somete a escrutinio, discusión, deformación... lo que "dice y cree la ciudad".

1. Venganza y justa retribución: de lo divino y lo humano

Partiendo de que la tragedia griega conlleva tanto una función religiosa como un ritual cívico, esto es: "una celebración religiosa que concernía a todo el cuerpo ciudadano; y así, como muchas otras religiones, daba expresión y reforzaba la solidaridad social" (2001: 20), Raphael hace hincapié en que Esquilo propone una "nueva" y "progresista" visión de la justicia, que su obra nos ilumina sobre el concepto de justicia, dado que su principal objeto es la justicia y, más concretamente, la justicia tradicional como retribución, condensada en el viejo dicho, repetido dos veces: '*Que reciba el que obró*'. Esa nueva perspectiva que introduciría Esquilo se plasma en *Euménides* donde se amplía el concepto de justicia, sin abandonar la idea de que toda justicia es voluntad de Zeus. Esta ampliación es la que remite a la confianza en el juicio de los jueces, en el juicio mismo, y en el procedimiento democrático. En este sentido no se opone, sino que matiza, la interpretación de que Esquilo supone un paso importante en la progresiva conversión de Zeus en divinidad suprema protectora de la justicia. La justicia de Zeus acusa un cambio en la dirección de una visión moral más amplia que descansa en un nuevo concepto de justicia que surge del poner fin a los actos retributivos (*Idem*, 28).

En su análisis merecen atención los tres aspectos que destaca respecto de cada una de las partes que componen la trilogía. En primer lugar, se pregunta ¿por qué Clitemnestra asesina a Agamenón? Tras indicar que hay más que una única respuesta, se decanta por la venganza de Clitemnestra por el sacrificio de su hija Ifigenia. Resalta que en tiempo de Esquilo, como recita el coro, el concepto tradicional de justicia lleva consigo que "aprender es sufrimiento" o "aprender con dolor" (*páthei máthos*). La justicia de Zeus se aprende por la vía dolorosa. También se detiene en que la justicia y la rectitud brillan en las casas de los pobres y, por tanto, en la crítica que se hace de aquellos que han prosperado injustamente. Y si bien en esta lectura una parte importante se dirige a la cuestión de por qué Clitemnestra asesina a Agamenón, los motivos parecen reducirse en última instancia más a natural venganza que a 'justa retribución'. Clitemnestra, para Raphael, *quería* matar a Agamenón. Al mismo tiempo descarta el motivo de celos de Casandra,

pues a su juicio: "Sería de esperar en este tipo de sociedad en esta etapa de la civilización humana que un jefe, en la guerra durante diez años, tendría relaciones sexuales, su esposa, por el contrario, se esperaba que no tuviese ninguna y aguardase pacientemente su regreso" (*Idem*, 23). No es extraño pues que también en *Coéforas* sea la idea de la 'justa retribución', en contraste con el 'deseo natural de venganza', lo especialmente relevante. Se detiene en el conflicto de Orestes, en su insistencia en que él solo sigue el mandato de Apolo de matar a su madre si no quiere ser perseguido por las Furias de su padre. Indica un cierto paralelismo con Clitemnestra mas "su afirmación tiene menos seguridad que la de Orestes. Ella quería asesinar a Agamenón; Orestes no quería asesinar a su madre pero *sentía* que tenía que hacerlo" (*Idem*, 25, subr. n.). En *Euménides*, las Furias, las Erinias, persiguen a Orestes, no a Clitemnestra, el asesinato de Agamenón no es de su incumbencia, no es un pariente de sangre. Incide en el conflicto entre las Furias del padre y las de la madre, tomando en consideración la afirmación de Apolo, en contestación a las Furias o perras vengadoras de la madre, de que una madre no es un pariente de sangre porque solo porta la semilla del padre. Recordemos el texto: "La que se dice que alumbró un hijo no es madre, sino nodriza del germen recién germinado. Madre es, en verdad, el hombre que la fecunda" (658-660).⁵ Ahora bien, nuestro autor duda de que haya que tomar en serio este argumento. Apolo y Atenea quieren hacer una justicia más humana. Atenea, no obstante, encarna un dilema: tiene que reconocer a las Erinias. Desde esta lectura el conflicto entre las dos justicias, resuelto mediante la conversión de las Furias en *Euménides*, no conlleva el abandono del concepto tradicional, sino una ampliación de la noción de justicia.

Según Raphael, cuando el coro recita el viejo refrán: 'que reciba el que obró', quiere remitirse a la venganza de una acción dañina y en este sentido, entiende, la acción dañina tendría un interés más básico para la justicia y la moralidad que la acción benéfica. De ahí, indica, que los Diez Mandamientos contengan fundamentalmente prohibiciones o que la Regla de Oro aparezca primero formulada en sentido negativo, por eso: "se puede decir que la verdad del viejo refrán evoca la Regla de Oro negativa: para evitar la venganza del daño, no dañar". No obstante, no se debe minimizar la Regla de Oro, pues aún en su forma negativa es, a su juicio, un principio propiamente ético: "comparte con la justicia el mandato de tratar a todos los seres humanos como

5 Se trata, como las historiadoras de Grecia N. Loraux y Ana Iriarte sostienen, de toda una expresión de 'apología patriarcal'.

iguales, aunque no es lo mismo que la justicia” (*Idem*, 244). El examen de los conceptos de justicia acaba con una conclusión que resulta importante:

El énfasis en la igualdad en conexión con la justicia parece haber comenzado con Aristóteles. No he encontrado en mis referencias a la Biblia ninguna asociación del concepto de justicia con igualdad. En la *Orestíada* de Esquilo hay una asociación indirecta de la justicia con el voto democrático y así quizás con la universalidad, pero no explícitamente con la igualdad. (*Idem*, 234)

576

Pensar
Radicalmente a
Humanidade

Ensaio em
Homenagem
ao Prof. Doutor
Acílio da Silva
Estanqueiro Rocha

Entonces, siguiendo esta lectura, se amplía el concepto tradicional de justicia, es decir, se amplía en el sentido religioso de no dejar de ser justicia de Zeus, no se abandona la visión tradicional, la justicia se hace humana. Sin embargo, en ella Clitemnestra representa la venganza y Orestes la ‘justa retribución’, como acabamos de constatar. Concediendo que Clitemnestra se venga por el sacrificio de su hija no se le reconoce más que la reciprocidad de la venganza, derivada de una guerra sin tregua contra los suyos que descansa en el deseo natural de venganza: ella ‘quería’ matar a Agamenón. Orestes, sin embargo, ‘sentía’ que tenía que matar a su madre. Podemos simplemente quedarnos aquí y conceder de nuevo que no hay que tomar en serio la apología patriarcal de Apolo, ni tampoco tenerla en cuenta estableciendo relación alguna con la condena de Clitemnestra y con el hecho de que Atenea tiene que reconocer a las Erinias. Para Raphael, la ampliación del concepto de justicia se refiere realmente a la cuestión de la justicia divina y la justicia humana, dejando claro que Clitemnestra representa el deseo natural de venganza, la retribución vengativa de la violencia y la guerra sin tregua. Orestes, por el contrario, encarna una justa retribución, una suerte de justicia justiciera que será recompensada con su absolución. Ahora bien, si no quería matar a su madre ¿por qué sentía que tenía que hacerlo? La respuesta que encontramos en Raphael es la justa retribución, supone que el viejo refrán que reciba el que obró permite a Orestes, puesto que su madre dañó, sentir que debía vengar la muerte de su padre. Resulta revelador, en este sentido, que el sacrificio de Ifigenia por parte de su padre no suponga ningún daño, empezando por el de la propia víctima, su hija. Nuestro autor pasa por alto que este sacrificio, para Esquilo, es un crimen. De acuerdo con Loraux:

Ya sabemos que, para ser fausto, en todo sacrificio animal debe representarse la aquiescencia de la víctima. Aunque sea un trágico

quien lo imagine, el sacrificio humano no puede dejar de plegarse a tal regla. Ello, claro está, salvo en el caso de que el sacrificio se trate de describir como mero crimen, lo cual excluye por completo el consentimiento de la muchacha a la inmolación. Tal es la vía por la que opta Esquilo en Agamenón.

(...) el sacrificio de la virgen recibe los calificativos de mancilla, impureza, impiedad, incluso antes de que —cuando se describe el traslado de Ifigenia al lugar del suplicio— el texto empiece a acumular pruebas en contra de ese padre que se ha atrevido a inmolarse a su hija. Hasta la condición virginal de la muchacha llega a aducirse como circunstancia agravante (...). Pero lo esencial es que Esquilo no abre ningún hueco al consentimiento de la víctima por el que adquiere legalidad formal el sacrificio; tan luego como se da la señal de proceder a la ejecución se desencadena la violencia: llevada en volandas, atenazada, amordazada para que no se oigan sus gritos, Ifigenia lucha, se aferra a la vida, niega desesperadamente su aquiescencia a una inmolación cuyo carácter escandaloso Esquilo se complace en subrayar. (1989: 66)

Esquilo, según nuestra autora, ve violencia y fuerza, crimen, pero esto no afectará para nada a la interpretación del crimen de Clitemnestra en el caso de Raphael. No será así para Nussbaum quien, como veremos, se detendrá de forma particular en el sacrificio de Ifigenia.

Raphael sostiene que Esquilo quiere resaltar el avance, el progreso ético, que supone la nueva concepción de la justicia, en concreto la “práctica del tribunal del Areópago de absolver de un asesinato si los votos del jurado son iguales”⁶, practicada ya en las cortes atenienses, frente a una concepción más antigua. Y se pregunta si esto supone que Esquilo también sugiere un avance en el terreno religioso, viendo indicios de tal en la referencia en el comienzo de *Agamenón*, a la invocación a Zeus y no a Urano y Cronos. En este sentido, tampoco queremos pasar por alto que, concediendo que Atenea tiene que reconocer a las Furias, no explique el porqué de la necesidad de tal reconocimiento, y no haga referencia alguna a la invocación de la Pitia de Delfos en el tercer tiempo de la *Orestíada*: “En esta plegaria honro primero, entre todos los dioses a Tierra, la primera adivina. Tras ella, a Temis, que según se cuenta, fue la segunda en ocupar la sede profética de su madre, tercera

6 En caso de empate se absuelve al acusado, ahora bien, Orestes resulta absuelto por el voto decisivo de Atenea, quien ya había anticipado que “Orestes gana el pleito aunque haya empate”. Sobre los jueces y el sentido vertical de lo apolíneo, véase José Calvo González (1996: 106-7).

en turno, sin que se forzase a nadie, la estuvo ocupando otra Titánide, hija de tierra, Febe, que la entregó a Febo como regalo, cuando nació”. De otro modo, Esquilo, si seguimos a Iriarte, no se limita a afirmar que el saber de Apolo procede de su padre Zeus sino que deja constancia del origen femenino de dicho saber. Nuestra autora rastrea el vínculo entre Justicia y Memoria desde Hesíodo para mostrar que:

La carrera hacia el poder de Zeus es indisoluble del proceso de asimilación del saber, tan astuto como profético, propio de las diosas primigenias. Un saber que, en principio se sitúa al margen de la función de soberanía y no aspira a la conquista del poder sino para que sea ejercido por terceros, pero que una vez heredado por Zeus se utilizará para gobernar el universo (2002: 35).

Examinando la serie de matrimonios divinos, desde Gea y Urano, Mnemosine se une a Zeus y si bien en Hesíodo el esquema hereditario estaría velado, en Esquilo, afirma, se hace explícito justamente en la invocación de la Pitia. La cuestión radica en que el vínculo entre Justicia y Memoria va a ponerse del lado de la “consolidación del poder olímpico”. La memoria trágica se caracteriza por asociar la noción de memoria “al deber de venganza que ella misma alimenta”, y Zeus representa, en el contexto de la Orestíada, nos dice, la “suprema encarnación de la memoria justiciera”, mientras que la representación femenina de la memoria primordial la asumen Las Erinias, no Mnemosíne. Esta lectura llama la atención sobre el proceso de “recuperación de la memoria primigenia por el principio masculino”, marcando el sólido vínculo existente entre Memoria y Justicia (Mnemosine y Temis; Dike es hija de Temis). En Esquilo se consolida, en efecto, el poder olímpico. Orestes es defendido por los ‘hijos de Zeus’ Atenea y Apolo, defensores del derecho paterno y Las Erinias, ‘las hijas de la Noche’: “son potencias reconocidas como ‘memoriosas’ (mnémones), como portadoras de un saber profético referente al origen y se las invoca junto a Dike” (*Idem*, 41). Así pues, las Erinias son “rectas administradoras de justicia”, de una justicia que descansa en una memoria colérica y vengativa: la *mênis*” (*Idem*, 42). Como sostiene Iriarte, las monstruosas defensoras del derecho materno representan la exacta inversión del modelo olímpico de memoria y dicha inversión se manifiesta de forma clara en el conflicto con Apolo. Pero también destaca el hecho de que Apolo y las Erinias, en el juicio de Orestes, compartan “el papel de ‘testigo’ –de esa figura de la memoria, fundamental en la práctica jurídica, cuya función es

garantizar lo que ha visto- anunciaba ya un claro vínculo entre estas potencias enfrentadas. Pero la proximidad entre el celestial Apolo y las subterráneas Erinias se muestra de forma especialmente clara en la figura de Casandra” (*Idem*, 45). Casandra tiene inspiración apolínea pero realiza la función de las Erinias al recordar el crimen inicial de Atreo. En definitiva, se reconoce la importancia, subraya, de respetar el recuerdo de una antigua memoria femenina para consolidarse. Con otras palabras:

En el enfrentamiento entre las potencias defensoras del derecho materno y los defensores de la supremacía paterna, vencer a las Erinias no significa provocar su desaparición sino privar de autonomía al tipo de memoria que éstas representan convirtiéndolas en cómplices de la empresa cívica que preside Zeus. Lo que explica que, paralelamente al desarrollo del juicio que ha decidido su nuevo destino, la transformación de las Erinias en Euménides se señala, desde el principio de la trilogía, aproximando la expresión de su memoria justiciera a la de los hijos de Zeus” (*Idem*, 47).

579

Venganza,
vulnerabilidad,
justicia

María Xosé Agra
Romero

Así pues en Esquilo se acomodan las Erinias con la justicia de Zeus, se relativiza la contraposición, se amplía la visión tradicional de la justicia en aras de un nuevo orden cívico, ofreciendo una nueva visión más progresista, pero ¿en qué consiste el progreso? Loraux señala que la referencia de Esquilo a la Pitia responde a su preocupación por el enfrentamiento entre lo femenino y lo masculino, a que en el mito se recoge que el principio femenino fue dador de nombre, si bien en tiempos muy antiguos, de ahí que comience reconociendo las divinidades femeninas y acabe, sin embargo, con Apolo y Zeus. En su argumentación marca el sentido del cambio: “Gea, Temis, Febe y después Febo Apolo. Esto constituye una historia en cuatro etapas, pero en dos tiempos: el antes y el ahora, el tiempo femenino de los orígenes y el de Apolo, sin el cual las ciudades de los hombres carecerían de historia” (2004: 388). Lo que interesa aquí es, por supuesto, que se pone de manifiesto la necesidad de la legitimación del poder de los varones y de hacer justicia según la lógica o la ley del padre, de forma que el “antes” y el “después” marcan el tiempo del ‘progreso’, es decir, como advierte nuestra autora: “la historia cívica puede empezar” (*Idem*: 397).

Volviendo a Raphael, este otorga a la justicia un carácter básicamente relacionado con la acción dañina y sobre todo con el asesinato, que reciba el que obró remite al mérito, a lo que se merece si se lleva a cabo una acción

dañina, por ello considera, en definitiva, que quien se mueve por la venganza es Clitemnestra, quien no tiene excusa ni escapatoria como bien se expresa la tragedia: “En pago de tu crimen, sin amigos, y sola, tú tendrás que pagar golpe por golpe”. Reciprocidad, retribución, mérito. Frente a ello la absolución de Orestes va unida a un nuevo mito, el paternofilial, que encomienda a las Erinias la protección de los matrimonios y los nacimientos, que justifica una nueva moral en la que “se aprecia únicamente la relación con el padre”- Raphael dudaba, veíamos, de la apología patriarcal de Apolo- y que muestra también su dimensión sagrada. El estudioso de la justicia quiere dar cuenta de que en la *Orestíada* hay que examinarla desde la perspectiva de la expresión de requerimientos morales que afectan a la estabilidad de la sociedad, de la importancia de la justicia retributiva, penal para el desarrollo de la idea de justicia. Ve progreso, ve una justicia más humana, sin dejar de ser justicia de Zeus, Clitemnestra solo es natural venganza, debe pagar golpe por golpe. Raphael, en definitiva, constata una visión nueva, más humana.⁷

2. Sobre la vulnerabilidad

La vulnerabilidad humana y la responsabilidad son las cuestiones morales que surgen si seguimos ahora la lectura de Nussbaum. Vemos como lo que quiere poner de relieve es el “reconocimiento no sólo del hecho de la vulnerabilidad sino también de su valor” (1995: 49). Es bastante significativo, a mi entender, que a la hora de abordar la *Orestíada* se refiera sobre todo a las deliberaciones de Agamenón. Esquilo, nos dice, pone de manifiesto el conflicto trágico, en sus obras “asistimos a la realización de un acto reprobable cometido sin coerción física directa y con plena conciencia de su naturaleza por una persona cuyos compromisos y carácter morales le impulsarían a rechazarlo. La coerción se deriva de ciertas circunstancias que imposibilitan la satisfacción simultánea de dos exigencias éticas válidas”. Desde esta perspectiva, tomando como punto de partida la acusación del coro contra Agamenón, así como la de Clitemnestra, quien clama porque ha sacrificado a su hija como si de un animal se tratara, constata que “Nunca, ni en la narración coral ni tampoco posteriormente, escuchamos del rey una palabra de dolor o de pesar por lo

7 Hay quien considera que Esquilo es muy conservador y religioso, dado que su innovación consiste en instaurar a Zeus como divinidad suprema, protectora de la justicia. Vidal-Naquet aborda este asunto a propósito de la tentación de actualización política, para mostrar la dificultad de extraer las actitudes políticas de Esquilo de la lectura de la *Orestíada*, (2004: 18 y ss).

sucedido" (*Idem*: 71). Lo chocante, lo grave es que "Agamenón tendría que haberse permitido a sí mismo ver realmente a su hija; no solo a la cabra sacrificial que se permite contemplar" (*Idem*: 77).

También se detiene en el *páthei máthos* para desarrollar la idea de que las situaciones difíciles, si uno se esfuerza por asumirlas en toda su complejidad, pueden favorecer el desarrollo personal: "dado que aporta mayor conocimiento de uno mismo y del mundo" (*Idem*: 80). No obstante, según su interpretación de la obra de Esquilo, esto no quiere decir que la experiencia del sufrimiento dé lugar al saber intelectual, sino que, afirma, remite a un saber que va más allá del intelecto, es decir, que contempla la percepción práctica de las circunstancias como un elemento de atención de las complejidades de la vida y los seres humanos, lo que constituye, a su juicio, la tarea propia de la racionalidad práctica. Así "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", este es el problema con Agamenón y también lo es con Eteocles en *Los siete contra Tebas*. Esquilo, desde esta óptica, no "enseña" una solución al conflicto trágico, más bien muestra su "hondura y riqueza de matices": "las tragedias de Esquilo nos devuelven la complejidad de las 'apariencias' de la elección práctica vivida" (*Idem*: 86).

Conviene reparar en el hecho de que en el análisis de Nussbaum la cuestión no está en por qué Clitemnestra mata a Agamenón – no hay enigma alguno sobre ello⁸ sino en el carácter, en la especificidad de las deliberaciones de éste ante el conflicto que tiene que afrontar. La única vez que se refiere a Clitemnestra es justamente cuando ésta acusa a Agamenón: "Sosteniéndola sin honor especial, como si se tratara de la muerte de una res donde las ovejas abundan en numerosos rebaños, sacrificó a su propia hija" (1414-17). Como ya se indicó, el eje de la tragedia se cifra en la deplorable actitud de Agamenón quien mata a su hija, a una niña, sin sentir "más repugnancia o agonía que si la víctima hubiese sido un animal de otra especie", sin tener en cuenta en sus deliberaciones a su hija. Según Nussbaum, Agamenón tendría que haber visto realmente a su hija y no a la cabra sacrificial. Lo que está en juego aquí es el saber correcto, por parte de un agente, sobre su situación como ser humano, la atención a la reacción pasional, al sufrimiento como parte de la percepción práctica de las circunstancias.

8 Como afirma N. Loraux, con demasiada presteza se convierte a Clitemnestra en una adúltera asesina, pero no hay ningún enigma en el texto de Esquilo sobre las razones de Clitemnestra para matar a Agamenón: "lo hace por su hija y no a causa de su amante, es preciso repetirlo" (2004b: 63).

Nussbaum se interesa por la comprensión del dilema, del conflicto trágico, por los problemas de la deliberación y la racionalidad práctica, de ahí que para ella la obra teatral “nos muestra que dos compromisos rectores de una vida pueden entrar en colisión en una determinada contingencia, no que exista una contradicción lógica entre ambos” (1995: 83). Distinguiendo entre incoherencia lógica y conflicto contingente, distinción que juzga no contemplan ni Kant ni Sartre, se sitúa a nuestro modo de ver entre, diríamos, el terreno de la pura razón o los principios y el de la libertad radical existencial de un “agente sin carácter ni principios que improvisa su libertad”, apelando a la percepción práctica de las circunstancias y a las complejidades de la vida. Así como Raphael destacaba que las tragedias nos colocan ante una “nueva perspectiva”, al menos la de Esquilo, en relación con la justicia; Nussbaum quiere subrayar la complejidad y contingencia de los conflictos prácticos para ahondar en la vulnerabilidad de los seres humanos, en la fragilidad humana y de los asuntos humanos. Las tragedias plantean dilemas, difíciles cuestiones sobre el valor de la vida humana y la racionalidad práctica y no se desentiende, sino todo lo contrario, de los efectos políticos.

Así, en su interpretación, el conflicto entre polis y familia adquiere un papel fundamental, indicando como se resuelve en la *Orestíada*:

La creación de la ciudad y las virtudes políticas es un proceso de sustitución de las estructuras de la venganza por otras basadas en la confianza y la amistad civil. Al comienzo de la última obra de la trilogía, las Erinias son seres bestiales, más concretamente, criaturas caninas, que rastrear su presa excitadas por el olor a sangre. Al final, vestidas con ropajes humanos regalo de los ciudadanos de Atenas, aparecen transformadas en mujeres. (1995: 514)

Esquilo convierte en “benévolas mujeres” a “las diosas perrunas de la venganza” pero, por más que nuestra autora hace hincapié en la transformación de Hécuba, en contraste, de mujer benévola en “perra de ojos feroces sedienta de sangre”, nada indica sobre Clitemnestra, ni se pregunta por su condena, ni aprecia tampoco que sea Casandra la que apunta a su monstruosidad.¹⁰ Quizás podemos sugerir que para Nussbaum, por supuesto, no es

9 Conviene recordar aquí que J. P. Sartre, en *Las Moscas*, refiere a la *Orestíada*.

10 Casandra dice: “Tal es el atrevimiento. ¡Una mujer asesina de un varón! ¿Qué nombre de odioso monstruo le pondría para acertar? ¿Un anfíbena o un Escila que tiene su guarida entre las rocas –desastre para los marinos- o enfurecida madre de Hades que respira guerra sin tregua contra los suyos?” (1984:120).

un monstruo, que sólo ve en ella a la madre que sufre al ver como sacrifican a su hija como si fuese un animal, que se venga y que paga su crimen con su vida, sin poder contemplar, sin tener la posibilidad de otra salida. Clitemnestra podría encarnar en cierto modo la vulnerabilidad de las mujeres o, mejor, de las madres mas, en su análisis, será Hécuba, no Clitemnestra, quien lo represente de una forma radical. Para nuestra autora Eurípides, justamente, invierte el proceso que presenta Esquilo para mostrar que “nuestra autocreación como seres políticos no es irreversible. Lo político que existe por el *nómos* y en el *nómos* puede dejar de sujetarnos” (1995: 515)¹¹. Desde su perspectiva, como sabemos, lo que está en juego, lo que es importante desde el punto de vista moral es el valor de la vulnerabilidad, la necesidad de atender a la percepción práctica de las circunstancias y la responsabilidad humana ante los conflictos, de ahí su mirada sobre Agamenón, pero sobre todo trata de poner sobre el tapete la vulnerabilidad de los seres humanos como seres políticos, de ahí que se fije más en Hécuba.

La lectura de Nussbaum es interesante además porque remite al mito de la autoctonía. Destacando que en el conflicto entre familia y polis, la única lealtad que obliga realmente es la de la ciudad, así los varones de Atenas son educados en “una mitología de lo autóctono que, paradójicamente, tendía a borrar el papel biológico de la mujer y, por tanto de la familia, en la continuidad de la polis”. Y, continúa indicando, en la retórica política pública los ciudadanos eran denominados con frecuencia “hijos de la ciudad o de su tierra. Del primer antepasado de los atenienses, Erictonio, se relataba que nació directamente de la tierra y fue criado por Atenea, la cual carecía también de madre biológica”.¹² Nussbaum va a incidir en que todo buen

11 Véase el contraste:

“Allí [refiriéndose a Esquilo] las diosas perrunas de la venganza se transforman en mujeres benévolas; aquí [refiriéndose a Eurípides] una mujer benévola se convierte en una perra de ojos feroces sangrienta de sangre. Allí, Persuasión proporcionaba una base para la aceptación y la confianza civil; aquí se convierte en ‘tirana’ en el solitario juego de la venganza. Allí, el discurso creaba un vínculo comunitario; aquí, liberado de las obligaciones sociales, sirve a los designios de los vengadores. (1995: 515).

12 Nussbaum se detiene, justamente, en las deliberaciones de Eteocles en *Los siete contra Tebas*, y resalta que se desliga de la familia que lo engendró, considerándose solo como un ciudadano y el timonel de la ciudad, indicando que “incluso intenta creer y propagar la ficción de que todos los tebanos provienen de brotes plantados en la tierra, extendiendo a toda la población una leyenda referida a algunos de los primeros habitantes”. Remite a la “estirpe de los hombres sembrados” e irónicamente, como bien señala nuestra autora, invoca la “justicia de la consanguinidad” (1995: 74). Conviene traer a colación aquí la similitud con una de las descripciones de Hobbes del estado de naturaleza en el que los hombres salen como hongos de la tierra, en *El Ciudadano*, en su caso cuestionando el derecho político del padre basado en la generación.

patriota o governante ha de seguir los dictados de la polis, no reconociendo la existencia y la importancia para la vida humana de la familia, señalando la operación que se produce y que Platón va a explotar: “No podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad (Platón fue el primero en apercibirse de la importancia de esta idea para una teoría política)” (1995: 98).¹³ Vemos, pues, las implicaciones políticas de un imaginario que descansará en la analogía entre los vínculos de la familia y los de la ciudad y sobre lo que se asienta: la sustitución del vínculo con las madres por el vínculo común con la tierra, que caracteriza a los ciudadanos.

Dejaré para mejor ocasión rastrear las implicaciones políticas de la analogía entre familia y Ciudad. De momento, para ir concluyendo ya, recordar la lección de Esquilo supone conjurar los peligros de la violencia, la venganza, la guerra y, como apuntaba Judith Butler, intentar construir un mundo en la dirección de la no violencia, pero la lección no estaría completa si no recordamos también a las víctimas inocentes, sino atendemos a la vulnerabilidad, a los inermes¹⁴. La interrupción de la violencia, la construcción de un orden humano y cívico no puede sepultar en el olvido los crímenes. Recordar la lección exige también estar atento a las exclusiones. En tiempos de crisis y cambios, en un mundo complejo, no es el miedo sino la justicia y la política democrática, la igualdad y la cooperación no violenta lo que hay que alimentar, en tanto, ‘por lo pronto’, formamos parte del género humano.

Bibliografía

- Agra Romero, M^a X. (2008), “Ciudadanía ¿un asunto de familia?”, *Isegoría*, nº 38, pp. 1389-154.
- Calvo González, J. (1996), *La justicia como relato. Ensayo de una semionarrativa sobre los jueces*, Málaga, Ágora.
- Cavareto, Adriana (2009), *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Trad. Saleta de Salvador, Barcelona, Anthropos [2007].
- Esquilo (1984), *La Oresteia*, Ed. a cargo de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Editora Nacional.

13 Baste recordar aquí la ‘noble mentira’ relatada en *La República*. Véase también la lectura del *Menéxeno* que desarrolla N. Loraux (2007). Y sobre ciudadanía y familia, M^a Xosé Agra (2008).

14 Sobre la vulnerabilidad del inerte y la nueva violencia contemporánea, véase Adriana Cavareto (2009).

- Geertz, C. (2002), "Paso y accidente: una vida de aprendizaje", en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Trad. Nicolás Sánchez Durá y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós [2000].
- Havelock, E. A. (1978), *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Harvard University Press.
- Iriarte, Ana (1996), *Democracia y tragedia: la era de Pericles*, Madrid, Akal.
- , (2002), *De Amazonas a Ciudadanos*, Madrid, Akal.
- Loraux, Nicole (1989), *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Trad. Ramón Buenaventura, Madrid, Visor [1985]
- , (2004), *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Trad. C. Serna y J. Pòrtulas, Barcelona, Acantilado [1990].
- , (2004b), *Madres en duelo*, Trad. Ana Iriarte, Madrid, Abada Editores [1990].
- , (2007), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Trad. Diego Tatián, Buenos Aires, El cuenco de plata [1996].
- Magris, Claudio (2008), *Literatura y derecho ante la ley*, Trad. María Teresa Meneses, Barcelona, Sexto Piso Ediciones.
- Nussbaum, Martha C. (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros, Madrid, Visor [1986].
- Raphael, D.D. (2001), *Concepts of Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Vidal-Naquet, P. (2004), *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, trad. Mar Llinares, Madrid, Abada Editores [2001].