Examen Parcial

**Seminario de Ética de las Virtudes**

Fernando García Alcalá

**1.- Explique y *comente* la relación entre justicia (*díke*), orden natural (*kósmos*) y reinos guerreros en Homero. Precise el rol de las virtudes guerreras en esta concepción de la vida comunitaria.**

Las tragedias griegas de la época que podríamos referir como “clásica” o post-homérica (Cfr. MacIntyre, 1994), (entre antes del siglo de Pericles y las conquistas de Alejandro Magno), manifiestan conflictos éticos que son diversos, y se pueden dar bajo la forma entre el contraste entre un bien y otro bien, pero también se puede expresar mediante la necesidad de afrontar una situación entre un mal y otro mal. Las tragedias expresan, en este sentido, un interés por los asuntos morales, a la vez que reconstruyen el significado de una época anterior, que podríamos llamar pre-clásica u homérica.

El papel de la tragedia, en el ámbito civil o público, supone una confrontación del espectador para consigo mismo, así como el consecuente proceso de *katharsis*, para lo cual se sostiene que tanto el sufrimiento, la derrota, los padecimientos o el fracaso, son medios para el aprendizaje moral. El presupuesto del *pathémata mathémata* que profesan los trágicos se articula a un tipo de sociedad que busca la deliberación racional por medio del acuerdo o consenso para los asuntos comunes. Este contraste es notorio con aquella sociedad arquetípica a la que nos evocan las tragedias sobre tiempos míticos, en donde las virtudes éticas parecían tener un sentido diferente.

A diferencia de la época clásica de los grandes legisladores, tiempos remotos presentan figuras como la del rey guerrero, cuyo modo de ejercer lo referido a la administración pública, justicia y orden social, se aleja bastante de lo practicado por las ciudades-estado del siglo de Pericles. Podríamos considerar que uno de los contrastes que se dan entre la época clásica y la homérica, reflejan tendencias opuestas que se asocian al autoritarismo totalitario de un lado, y a la democracia, del otro. Esta es una simplificación, pero nos puede orientar a pensar en un contraste de las inclinaciones.

Mientras el período clásico comprende alrededor de los siglos V a.C. y IV a.C., Homero compuso su obra épica aproximadamente en siglo VIII a.C. sobre hechos supuestamente ocurridos cerca del siglo XIII a.C. Si bien se hubo pensado que Homero fabulaba los hechos, en el siglo XIX, Heinrich Schliemann descubrió las ruinas de lo que habría sido históricamente Ilión, en un territorio de la actual Turquía.

Aunque puede ser interesante el correlato arqueológico para pensar en la obra de Homero como una fuente para conocer una cultura, la verdadera riqueza de la épica homérica no radica en su veracidad historiográfica, sino en que representa al mismo tiempo una suerte de origen, tanto como una cima, respecto del pensamiento que se preocupa por la virtud.

La virtud, su importancia para la búsqueda de una vida buena, y el interés por definirle lo mejor posible, articula y enlaza cierta continuidad entre la época homérica y la clásica. Si bien, las virtudes de un mundo de reyes guerreros difieren de las virtudes de sociedades políticas democráticas, no se puede dejar de reconocer que representan una preocupación fundamental para lo que podríamos llamar el espíritu de su pueblo.

Al mismo tiempo que manifestar una reflexión e inclinación por la virtud, en Homero se advierten diversos conceptos religiosos que conforman ciertas creencias y valoraciones acerca de lo bueno y adecuado. La tradición oral preservó la épica homérica por siglos, antes de ser transcrita, los cual es admirable en un sentido antropológico, y a la vez nos indica que se memorizaba y recitaba, con una finalidad religiosa, pero también educativa y con una implicación de la actividad para el bien común, es decir, política.

Hace falta tener en cuenta, que, a diferencia del actual país de Grecia, en la época clásica no existía dicha cohesión territorial, sino que se trataba de diversas ciudades-estado enlazadas culturalmente mediante dos ejes fundamentales. Por un lado, compartían una lengua común, mientras que, por otro lado, tenían en común diversas creencias religiosas que la obra de Homero puede evocar.

Al menos en lo referido a la época post-homérica, podríamos decir que la estructura política de cada ciudad estado podía variar de una a otra, llegando al punto en que muchas de ellas veían oportuno tener legislaciones muy propias que eran fruto de una deliberación política diversa. Incluso, no era extraño que alguna le declarase la guerra a otra, pero en todo caso conformaban una suerte de unidad espiritual, festejando juegos, comerciando y reconociendo la humanidad en aquél que habla un idioma común y rinde culto a los olímpicos. MacIntyre refiere en el capítulo III de *Justicia y Racionalidad*, llamado “La división de la herencia post-homérica” que: “La constitución de cada *polis* particular, (…), podría entenderse como la expresión de un conjunto de principios acerca de cómo los bienes han de ordenarse en un modo de vida” (1994, p.50) Referimos esto como característica de la época clásica, pero ciertamente ya habían muchos de estos elementos en la precedente.

Por todo ello, es considerablemente importante, para la mentalidad homérica, el relato de cómo está articulado ese orden que prefigura lo natural y se manifiesta mediante los mitos que ofrecen un sentido a prácticas y marcos de valoraciones. Esta estructuración de todo, comprende tanto al universo en el que se entienden, como a sus propias ciudades-estado, ya que comparten la consideración de que existe dicha totalidad organizada, que es parcialmente comprensible para lo humano y a la que los griegos llaman *kósmos*, que podríamos considerar como orden, equilibrio, armonía, y representa al mismo tiempo lo bello, tanto como lo verdadero.

El equilibrio en el que se encuentra el cosmos supone una contraposición de fuerzas que se anulan de modo recíproco. Si este equilibrio se ve respetado, mantenido y sostenido, para la mentalidad griega, estaríamos honrando a la supervisora del cosmos, la diosa *Díké*, quien es protectora de aquello que es correcto, lo que es necesario que sea, es decir, de lo que entendemos por justo. La diosa de la justicia es la encargada de preservar el orden y balance de aquella totalidad organizada. MacIntyre, en *Tras la virtud*, en el capítulo XI llamado “Las virtudes en Atenas”, señala con una cita que: “<<*Díké* significa básicamente el orden del universo>>, escribió Hugh Lloyd-Jones (1971, p. 161); *dikaios* es el hombre que respeta y no viola ese orden. (…) Incluso en siglo V (a.C.) la naturaleza de la relación entre la *dikaiosyne* y algún orden cósmico no está tan clara como lo estaba en los poemas homéricos. (…) Ser *dikaios* en Homero es no transgredir ese orden.”(1987,p.162)

La vigilancia del orden se asocia y ayuda del derecho y la ley que son ámbito de la protección de la diosa *Themis*. La irrupción en contra de este orden que se alinea a la ley, es interpretada, primero, como un crimen, en contra del cosmos mismo, pero al mismo tiempo, se considera como una herida en el equilibrio, que debe ser purgado, expiado y devuelto el balance original.

Unas de las agentes fundamentales en la observancia y cumplimiento de esta ley, son las furias, o erinias, divinidades ctónicas más antiguas que los olímpicos, y que se ven figuradas como criaturas oscuras de figura humanoide, cabeza de perro y cabellos de serpiente. Son ellas quienes se ven invocadas por *Díké* y *Themis* para el ajusticiamiento de los transgresores, y el modo de su proceder, suele ser sanguinario y despiadado. En este sentido, y en el horizonte de la mentalidad de los reyes guerreros, las erinias, hijas de la noche, son agentes de la justicia y representan un paradigma de la venganza o retribución.

Las civilizaciones de las que habla Homero suponen roles sociales que están vinculados a la sangre y la familia. Este orden inamovible honra a la justicia, y en ella se definen perspectivas de la virtud que se articulan al paradigma del rey guerrero. Para contemplar las excelencias de un gobernante, hace falta tener en cuenta que la guerra es una actividad fundamental en donde confluye el interés por la seguridad, así como la búsqueda de revertir la escasez de recursos, de forma que, en cualquier caso, la victoria supone la supervivencia, fin último, que se presenta como una necesidad fundamental material.

Una virtud fundacional del rey guerrero, será, entonces, la victoria. Pero incluso a aquellos que no alcanzan la victoria, se les reconoce mérito, en diversas circunstancias, mediante la gloria, camino, que, por ejemplo, es el que elige Aquiles, aun suponiendo una extinción prematura, por encima de vivir largamente en paz, pero sin las virtudes guerreras. MacIntyre indica que “Los héroes homéricos y algunos de sus herederos griegos tardíos valoraban característicamente por encima de todo, esa forma de prestigio que consiste en ser honrado y famoso tanto durante la vida de uno como después de su muerte. Uno que consideraba el honor como un bien tan grande tendría que estar dispuesto a arriesgar su muerte y morir valientemente, porque el honor de ese tipo se daba sólo a los que así estaban dispuestos.” (1994. p.55)

Las virtudes homéricas fundamentales se articulan a la virtud primordial de la victoria, pero de ella, se derivan por lo menos tres, que son propias de dicho paradigma, y dos, que son relacionales y representan un trasfondo de vínculos sociales. Así, para la victoria, de modo primero, hace falta la valentía, que se transmite en la voluntad de vivir para el combate y así, estar listo para la muerte. Con valentía, es posible alcanzar una victoria justa o plena, pero al mismo tiempo es un requisito indispensable para la gloria.

Una segunda virtud del paradigma del rey guerrero está asociada a otra necesidad material para alcanzar la victoria, y es el vigor físico, que bien se puede ver representada en figuras como las de Herácles, Ayax, Aquiles y otros. Estas presencias, en combate, imponen un cambio de rumbo en la definición de un resultado, ya que su virtud bélica se describe como asociada al coraje o valentía, en convergencia con una divina fuerza efectiva para la confrontación cuerpo a cuerpo.

En tercer lugar, apuntando a la búsqueda de la buena victoria y gloria, se resalta el papel de la virtud de la astucia, ingenio de la razón estratégica e instrumental que se puede ejemplificar con el sagaz Odiseo, fecundo en ardides y que evoca un elemento crucial ahí en donde la fuerza no logra vencer, es decir, en la selección eficaz de los medios para lograr ciertos fines. Un ejemplo de esta astucia puede ilustrarse mediante el uso de un caballo de madera, en la guerra de Troya, lo cual desdice, en parte, la inclinación por la valentía y la fuerza bruta, pero a cambio, en miras de conseguir la victoria, se apoya en la inteligencia, y en orden a ello, se le entiende como una virtud nuclear, junto a las otras.

Además de estas tres virtudes que se articulan a la victoria y la gloria, hace falta mencionar dos virtudes que tienen que ver con las relaciones entre sujetos, y entrelazan las prácticas individuales en comunitarias, iniciando así, el despliegue del obrar público. Como presupuesto de estas prácticas, hace falta considerar la relación entre virtud y la *filía*, o la amistad, o lealtad. Esto se ve asociado al sentido de pertenencia, primero a una familia o clan, pero especialmente, luego, a una ciudad-estado.

En segundo lugar, hace falta pensar en la virtud relacional de la *xenía* o la hospitalidad ante el extranjero, quien es al mismo tiempo de otra ciudad-estado, es decir, es un foráneo, pero igualmente un huésped. Esto honra un vínculo recíproco y justo. Esto se integra, además, con la creencia de que los dioses suelen aparecer mediante la forma de viajeros errantes. El protector de dicha relación entre hospitalario y huésped no es otro que Zeus mismo. Hay diversos ejemplos de la irrupción de esta virtud, como es el caso de Tántalo, su hijo Pélope, o bien, el de Paris de Troya.

Alasdair MacIntyre señala virtudes complementarias de un mundo paralelo al modelo al de las virtudes competitivas. Refiere que “formaba parte de su herencia homérica creer que la excelencia ha de juzgarse en términos de criterios establecidos dentro de alguna forma específica de actividad sistemática (…). Ser bueno significa ser bueno en alguna actividad o en el desempeño de algún papel en el contexto de tal actividad. Hay por lo menos siete tipos de actividades sistemáticas en los que tales criterios de excelencia se elaboran y se aplican a los mundos homéricos y post-homéricos.” (1994, p.47) MacIntyre luego enumera en primer lugar la guerra y el combate, que se asocian al arquetipo de la victoria, pero luego deja entrever un sentido pragmático de la excelencia al mencionar campos como el de la navegación, la gimnasia o atletismo, la poesía, épica, lírica y dramaturgia, la agroganadería, la retórica y gobernabilidad, a las cuales habrá de agregarse la arquitectura, escultura, pintura y asimismo las matemáticas, filosofía y teología. Todas virtudes, aquellas, complementarias a las bélicas, y probablemente desde antes de la Orestíada y la época de la democracia griega, cercanas a las virtudes cooperativas. En este punto estamos teniendo en cuenta virtudes probablemente compartidas por ambas instancias de la historia griega a las que aludimos.

Finalmente, cabe agregar lo que MacIntyre señala como una virtud que, en el ámbito de las sociedades post-homéricas, y especialmente en Aristóteles, cobra una relevancia notable. “Lo que la templanza prescribe con respecto a los bienes de la excelencia es una disciplina y una transformación de los deseos, aversiones y disposiciones del yo, de modo que alguien incapaz de la excelencia en su obra o en su juicio llegue a ser, en la medida de la posible, capaz de ambas cosas. (…) La templanza es una virtud que se sobrepone a la frustración de uno en la persecución de su propia satisfacción; del mismo modo que la justicia es la virtud que se sobrepone a la frustración de los demás.” (1994, p.54) En conformidad a ello, y paralelamente, no se puede dejar de mencionar el papel que juega la prudencia en la deliberación práctica, en el ámbito de las virtudes éticas post-homéricas. Al respecto señala MacIntyre en el capítulo VIII: “La razón práctica en Aristóteles” de *Justicia y Racionalidad* el siguiente pasaje.

La creencia del individuo de que éste sea el bien específico que debe alcanzar en esta situación particular será racional sólo si al menos cinco habilidades relacionadas han sido ejercidas. En primer lugar, que el individuo tiene que haber sido capaz de caracterizar la situación particular en que se encuentra (…) para la acción inmediata. En segundo lugar, tiene que haber sido capaz de razonar. (…) En tercer lugar (…) comprender sus bienes. (…) En cuarto lugar, (…) razonar a partir de su comprensión del bien en general. (…) Pero hay una quinta habilidad, la habilidad de emplear conjuntamente las otras cuatro, que también tiene que desarrollarse sistemáticamente. Esta es la habilidad que se demuestra en el ejercicio de la virtud de la *phrónesis*. (1994, p.134)

Templanza y prudencia se refieren a un paradigma post-homérico, al margen de esas virtudes posteriores, volvamos a las virtudes competitivas de la guerra. El panorama de las virtudes homéricas que hacen referencia a un paradigma del rey guerrero. En miras de la victoria y la gloria, con el subsecuente honor que se le concede a quien logra estas virtudes, se esperan la valentía, el vigor y la astucia, mientras que se presuponen relacionalmente la lealtad y la hospitalidad. Todo esto representa la expectativa del ciudadano que cumple con su parte, es decir, que cumple con su *Moira* o destino. La agencia de la voluntad es necesaria, para este ejercicio, y aunque no sea ajena la fortuna, podemos referir a la libertad como un presupuesto del actuar moral en esta estructura de valoraciones acerca de la virtud bélica.

La proporción correcta en los asuntos de la vida, es lo que caracteriza a la cultura del mundo griego antiguo, tanto en su instancia homérica, como la clásica. En este sentido, la desmesura se ve extremada en los actos dramáticos de los trágicos, para quienes este planteamiento inicia una discusión sobre los bienes y virtudes, no ya de tiempos míticos, sino para su actualidad contextual. Para ellos, herederos de dicha tradición homérica, hará falta resignificar una nueva estructuración de las virtudes en un mundo que no es ya el de los reyes guerreros.

En la concepción comunitaria de la vida de los reyes guerreros homéricos hay una relación crucial entre los elementos discutidos de las excelencias para la guerra, la preservación del orden y la práctica de una justicia que consiste, precisamente, en conservar el equilibrio del cosmos. No satisfacer el alcance de estas virtudes de la victoria y la gloria, supone, cometer un acto en contra del orden, es decir, supone tanto un crimen, como una herida, que hace falta enderezar, por cuanto amenaza la supervivencia misma del reino, primero, como de la ciudad-estado, después. Sin embargo, el paradigma de los reyes guerreros habrá de contemplar cambios en los siguientes siglos, en virtud de una sociedad más orientada a las prácticas democráticas; La justicia de las furias, habrá de requerir una reinterpretación que nos aproxime a la justicia deliberativa de los consensos racionales. La contraposición entre la época homérica y la clásica, bien podría admitir un tránsito entre una mentalidad mítico-religiosa hacia uno de la razón común, al tiempo que hablamos de un paradigma de la justicia retributiva, en la primera, y otra estructura de la justicia deliberativa, en la segunda. Es por ello que MacIntyre señala respecto a las virtudes éticas que: “Adkins ha establecido una útil comparación, (…) contempla a las competitivas como de ascendencia homérica; las cooperativas representan el mundo social de la democracia ateniense” (1987, p.170)

Otro modo de contrastar este modelo y tránsito de paradigmas de virtudes éticas lo refiere el mismo MacIntyre al señalar que: “En Homero, la cuestión del honor es la cuestión de qué se le debe a un rey; en Sófocles, la cuestión del honor se ha convertido en la cuestión de qué se le debe a un hombre.” (1987, p.169) En cualquier caso, en ambos registros históricos que aislamos de modo analítico, podemos reconocer el afán por una búsqueda muy especial para el despliegue de la vida comunitaria, tanto en el modelo competitivo, como en el cooperativo, que culmina en la concepción que MacIntyre engloba: “Los atenienses en general admiten que las virtudes tienen su lugar dentro del contexto social de la ciudad-estado. El ser buen hombre estará, según todo punto de vista griego, por lo menos muy vinculado a ser un buen ciudadano.” (1987, p.172) Y en este sentido, podemos imaginar un elevado ideal de las excelencias del mundo orientado a las virtudes políticas, al notar cómo se valora a un buen ciudadano en adelante, MacIntyre indica que “Cuando Isócrates alababa a Pericles, lo describía excediendo a los demás ciudadanos en ser *sophrón, diakaios* y *sophos*.” (*Ib.* p.173*)*

Respecto al número o naturaleza de las virtudes, existen disentimientos, por cuanto algunos, como en general Aristóteles, reconoce una variedad que se puede jerarquizar, otros, como por ejemplo Platón, suponen que hay una virtud absoluta la cual articula a las otras. MacIntyre nos apunta que “Parece claro que puede haber concepciones rivales de las virtudes, descripciones rivales de lo que es una virtud. Y parece igualmente claro que puede haber disputas en torno a si una cualidad en concreto debe tomarse por virtud o por vicio. (…) (para) Platón, (…) no sólo las virtudes han de ser compatibles entre sí, sino que la presencia de una exige la presencia de todas.” (1987, p.180) Esta discusión, lejos de entramparnos, puede dar luces de la importancia y relevancia de las virtudes éticas, en la búsqueda de civilizaciones antiguas. Contrastamos una época de autores trágicos con una edad anterior, en donde se puede considerar la relevancia de mantener un orden cósmico, así como la fundamental importancia de las virtudes competitivas para los reinos pre-democráticos en su afán de supervivencia.

La relación que tienen estos elementos es que dichas virtudes éticas de la valentía, el vigor, el honor, la gloria, la astucia, la lealtad, la hospitalidad, y otras tantas, buscan hacerle justicia al orden absoluto de lo natural, en donde el ser humano mismo es un agente no ajeno a dicha exhortación de observar, primero, el orden cósmico del paradigma de los reyes, pero luego, el orden civil, durante la época democrática.

**2.-  Explique y *comente*qué rol desempeña el espacio público en el conflicto de concepciones de la justicia (cósmica y pública) planteado en *Las Euménides* de Esquilo. Precise qué función cumple el tercero (jueces y jurado) en la superación de este conflicto.**

En el desarrollo de la pregunta anterior, hemos referido un tránsito entre los paradigmas de dos etapas históricas de la Hélade. En el ámbito de la consideración acerca de la justicia, podemos señalar, que el modelo de la justicia retributiva, o cósmica, a manos de las furias vengadoras, representa un contraste con el posterior uso y asentamiento de un paradigma de la justicia pública y deliberativa. Este proceso de re-significación y de replanteamiento sobre la virtud, está expresado en la obra de Esquilo, *la Orestíada*, especialmente, en la tercera parte de la trilogía.

Atendemos, ahí, al primer juicio, establecido en el campo de Marte, para dar pie a un modo nuevo de la confrontación civil y legal. El juicio es dirigido no por otra que la protectora de la Sabiduría y la guerra estratégica. Sin embargo, el proceder, es distinto que el acostumbrado por las divinidades ctónicas, quienes se ven directamente involucradas en el tránsito, dejando de lado sus prácticas, y hasta sus nombres, ya que, a cambio de la venganza, se plantea un modo distinto de ejercer la honra a la diosa *Díké*.

El rol fundamental en este cambio, lo agencia el sentido público, tanto en el espacio, como en el acceso a la participación, y aunque está mediado por un tercero, que son los jueces y el jurado, no deja esto por otorgarle un sentido nuevo de imparcialidad ante la ley o isonomía, es decir, esperar que todos tengan un trato símil ante la norma. El papel del jurado y los jueces se torna en crucial, cuando atendemos a la necesidad de imparcialidad en la valoración de los hechos, que se confrontan de modo racional y abierto, con el sentido público mencionado anteriormente. Este factor es el que distingue la deliberación práctica comunitaria de un anterior uso vengativo mediante la imposición de la fuerza, como era característico en el modelo de los reyes guerreros. En una paráfrasis de las palabras de Cristopher Rocco, hablamos de la “imposición del mejor razonamiento” (Cfr. 2000) en el caso de Sócrates, de acuerdo al contexto en que Rocco lo refiere, y esto representa lo que plasman el jurado y los jueces, en virtud de un afán de imparcialidad y una objetividad humana prudente. Al mismo tiempo podemos asociar esto a la crítica que se le adjudica a los sofistas, al no preocuparse por la verdad, y en particular, en el *Gorgias*, de no ser justos, sino que, en palabras de MacIntyre en el caso de: “Calicles (…) su punto de vista es el que glorifica al hombre que usa su inteligencia para dominar y que usa su dominación para satisfacer sin límite sus deseos.” (1987, p.177) Sócrates y Platón se contraponen a esta postura por considerar que en la contemplación del bien, uno debe observar la justicia, antes que la instrumentalización de la retórica.

Esto se asocia al tránsito entre dos modelos de virtudes éticas, desde un paradigma del rey guerrero, hasta uno de la *polis* democrática, en donde se mantiene una comunidad con distintos roles sociales, pero en donde todo participante posee una actividad en común, que es la política y el debate para la deliberación práctica, sobre asuntos de interés común, y en ese sentido, realizar leyes e instituciones es un mecanismo para posibilitar lo común. Esta nueva virtud no bélica será fundamental: la de la búsqueda del consenso de un bien compartido; así la excelencia de la cooperación se vuelca en la política como actividad humana. En este sentido, el orden cósmico de *Diké* se sublima en la observancia del orden público mediante la *dikaiosyne*.

El papel de la tragedia supone un gran laboratorio de experimentación para los límites morales de situaciones dramáticamente radicales, pero que, mediante la postulación de un sufrimiento ajeno, se pretende educar para la vida, sin recorrer el camino del sufrimiento directo. Así, la tragedia educa en lo referente a conflictos reales y posibles, en donde se implica un proceso de autoconocimiento de la condición humana, mientras que los mitos apuntaban a explicar el orden natural y divino, ahora el mundo, como centro de interés se ve desplazado por el tema de lo humano. Por ello se explica la cita de MacIntyre en donde contrapone el honor debido a un rey homérico y la búsqueda sofóclea del honor humano en general.

Así, la tragedia tiene una finalidad pedagógica de lo moral y la libertad. La experiencia de atender al temor y la compasión tienen no sólo la utilidad del desahogo emocional, sino que supone la purificación del juicio práctico. Esto nos prepara para actuar en ciertos escenarios, sin la creencia de que necesariamente existan reglas absolutas para el comportamiento; por el contrario, se busca rescatar lo particular de cada situación compleja. Este dolor de ánimo artificial de las tragedias significa una operación de proyectar con la imaginación un esfuerzo empático de colocarnos ante el lugar de quien sufre injustamente, así, en el sentido deliberativo de la sabiduría práctica, se entiende que el sufrimiento enseñe, directa, o indirectamente.

La tragedia y sus alcances de la reflexión moral tienen un notable ejemplo en la Orestíada, por cuanto las virtudes planteadas moverán los mecanismos de un paradigma que se acomoda a cierta consideración distinta de la vida, en contraste con el modelo de los reyes guerreros.

Debemos considerar el trágico linaje de Orestes, el cual no es ajeno a actos en contra del orden cósmico, y así podemos poner en contexto aquellos hechos que conllevan luego a la necesidad de un juicio que instaure un modo nuevo de ejercer, comprender y practicar la justicia pública. Podemos hacer un breve paréntesis para contemplar el desino de los atrídas, es decir, de la parte que juega de trasfondo el papel de la familia del rey Atreo.

El abuelo de Atreo fue Tántalo, un mortal que fue invitado por Zeus a un festín en el Olimpo en donde rompió las leyes recíprocas de la hospitalidad, al enterarse de secretos de los dioses y difundirlos entre los demás mortales (por lo cual se le considera como una deidad prometéica), además de robar el divino néctar y la ambrosía. Dicha irrupción en el orden quedaría rebalsada por su desmesura, por cuanto, queriendo retribuir el favor a los dioses, les invitó a un banquete en donde hubo de servirles a su propio hijo, a modo de sacrificio. Cabe considerar que, en la mentalidad griega, tal sacrificio es aborrecible, y la mayoría rehusó el sacrificio.

Zeus ordenó entonces recuperar al muchacho descuartizado, y unirle de nuevo desde sus partes separadas, recuperando así su vida, como el que fue y siguió siendo, Pélope, hijo de Tántalo, éste último quien sería castigado con un suplicio interminable, como arquetipo de lo que culturalmente se rechaza y aborrece. En este, y otros casos, el castigo busca a la vez una restitución del orden, como una idea del condicionamiento de la conducta.

Pélope, así, incurriría en otros actos desmesurados, llegando a tener un gran reino y descendencia, hasta el punto en que sus dominios serían conocidos como “La isla de Pélope”, o lo que se traduce por Peloponeso. De sus muchos hijos, cabe resaltar a Crisipo, quien fuera asesinado por otros dos notables hermanos, hijos de Pélope, tales como Atreo y Tiestes, quienes serían exiliados por su desmesura fratricida.

Esta nueva generación idílica de los habitantes del Peloponeso se ve heredando un vínculo de deudas con la *Diké* y la *dikaiosyne*. De esta forma dramática Atreo y Tiestes, se ven confrontados, disputándose el poder de Micenas, y mientras que uno tiene por amante a la esposa del otro. De esta manera Atreo invita a Tiestes a un banquete en donde le sirve a sus sobrinos, es decir, a los hijos de Tiestes, frente a lo cual éste le maldice tanto a él, como a sus descendientes, de forma que en el linaje atrída, perdura una deuda con la justicia, que habrá de ser saldada en el final de la trilogía de Esquilo.

Tiestes, no siendo ajeno a la inclinación que tienen los surgidos del Peloponeso, habrá de incurrir en otra irrupción al equilibrio ya trastocado del cosmos, en contra de la ley religiosa y familiar, al cometer incesto con su hija Pelopia, siguiendo una profecía, de suerte que así se concibe a Egisto, quien sabemos que será parte fundamental de los hechos implicados en la *Orestíada*, cumpliendo de este modo, el hado previsto.

Por otro lado, Atreo, habrá de concebir a Menelao, esposo de Helena y a Agamenón, esposo de Clitemnestra y padre de Orestes. A la larga lista de excesos del orden en quiebre del balance, hace falta añadir que Agamenón sacrifica a Ifigenia, para tener buenos vientos de navegación y Artemisa le perdone haber cazado un ciervo suyo. El sacrificio humano, vuelve a ser la semilla de una herida en el orden mismo de la totalidad orgánica.

Es por esto que, al regresar de la guerra, un vigía acusa a la reina de la llegada del rey Agamenón, que, por su desmesura con su propia hija, habrá de ser asesinado entre Clitemnestra, su esposa y Egisto, su amante. Desde la postura que contrapone Clitemnestra con el coro, se considera que ella defiende una postura vindicativa, que busca justicia de su hija, ante lo cual la prudencia del coro señala que “el acto impío produce después otros que se parecen al que los engendró” (s/r)

Cuando Orestes regresa del exilio y conoce el destino de su padre, se sumerge en la misma lógica cíclica de venganzas que ha conducido su linaje, míticamente, el mismo que los del Peloponeso, y que pareciera hablar arquetípicamente de la condición humana misma. En otro arrebato de una postura que sostiene la justicia retributiva, Orestes asesina a su madre y a Egisto, no sin antes dudarlo y convencerse de que lo que hace, es lo adecuado, incluso en el contraste de su elección entre males. En *Tras la virtud*, MacIntyre refiere que: “Las reglas arcaicas y heroicas de la venganza a la vez empujan y prohíben a Orestes matar a Clitemnestra. La intervención de Atenea y la solución al problema entre ella y Apolo establece una concepción de la justicia que traslada el centro de autoridad en cuestiones morales de la familia y la estirpe a la *polis*.” (1987, p.168)

Es de este modo que las furias o erinias, invocadas por el espectro de Clitemnestra se ven conminadas, en nombre de la venganza, a atormentar sin descanso a Orestes. Finalmente, Apolo le conduce a aconsejarse por Atenea, quien propondrá resolver el conflicto no vindicativamente, sino estableciendo un juicio y un tribunal con un juez que podrá atender a las partes, deliberar y resolver una valoración de lo adecuado para garantizar, en lo subsecuente, la restitución del cosmos quebrado.

Mientras Atenea será elegida como la jueza, la diosa de la sabiduría elegirá el Campo de Marte como la sede de este y los demás juicios que se buscan instaurar, en cuanto nuevo paradigma de la justicia y la observancia de lo público y su orden. La guerra se ofrecerá en otro campo de batalla. Las erinias habrán de ser las acusadoras, en nombre de Clitemnestra, y Apoló será un defensor de Orestes, el acusado. Cabe agregar un elemento fundamental, que se constituye por notables ciudadanos de opinión respetable para componer el jurado, es decir, que en el Areópago se hará presente la deliberación de carácter público, en un debate abierto, en donde una tercera presencia al conflicto, habrá de mediar en miras de la imparcialidad ante la ley, la igualdad de todos ante la misma, y de modo que se busque ser lo más objetivamente posible, de acuerdo a la búsqueda consensual del mejor razonamiento, en miras de un nuevo paradigma de justicia, pero también de virtudes éticas que se verán valoradas para este cometido.

Así, Atenea buscará “resolver en un juicio por homicidio cometido por el influjo de cólera intensa” (s/a p. 473) Mientras Orestes realizará una defensa relativamente débil, las erinias habrán de defender la postura que encarnan sus naturalezas divino-demoníacas, que provienen de un orden más allá del humano, y para lo cual ellas despliegan el papel de la venganza de *Themis* y *Diké*. Para ellas, Orestes debe ser castigado, sin réplica ni dubitación: “O nosotras, o el caos” (s/r)

Más allá del resultado del juicio, ya cabría rescatar lo valioso de esta representación, pues supone un tránsito entre paradigmas de justicia. A modo de conclusión Atenea va a referir lo siguiente: “Escuchad ahora la norma que instituyo, pueblo de ática, que vais a resolver la primera causa por sangre derramada. Este concejo de jueces permanecerá siempre en el futuro entre el pueblo de Egeo. En esta colina el respeto del pueblo y el miedo impedirán a los ciudadanos de día y de noche cometer injusticias. (…) Ni anarquía ni despotismo, tal es lo que recomiendo a los ciudadanos de Atenas. (Esquilo, Euménides. 682) Cuando el jurado resuelva un empate, es Atenea quien habrá de inclinarse por la absolución de Orestes, frente a lo cual las furias, no contentas, amenazarán con plagas y depredación, de manera que Atenea les ofrece un espacio en el Olimpo, sublimando así su otrora sed de venganza, en una función clave de la nueva justicia; la observancia del cumplimiento de esta nueva institución, renombrándoles como las *Euménides*. Este tránsito convierte a las furias de la venganza en las guardianas de esta nueva forma deliberativa, que se vale, entre un conflicto de dos partes, de una entidad tercera para dirimir sobre la búsqueda del mejor razonamiento para una vida cuyo paradigma de la virtud se asocia a la cooperación, en lugar de la imposición de la violencia.

El espacio público, representado aquí por el jurado conformado por ancianos, es una pieza clave en la institución o instauración de este nuevo método, ya que es a ellos a quien se le cede la posta de una práctica que, por fin, le pone una detención a la escalada circular de desmesuras en que los habitantes del Peloponeso habían incurrido. Con Orestes termina la vindicación sanguinaria, para dar paso a una entidad cuyo liderazgo se ve atribuido a la figura arquetípica de la sabiduría misma. Es así, que los atrídas, luego de un largo encadenamiento trágico, tienen en Orestes la aplicación práctica de lo aprendido luego de tan complejo proceso *pathémata-“mathemático”*.

El proceso de transición de una sociedad arcaica puede ayudarnos a entender otros pasajes históricos particulares, en donde lo humano, por igual, puede aprender de su sufrimiento. Una posible lectura de la transición de las virtudes éticas en la tragedia de Esquilo puede reflejarse en la documentación sobre la CVR. Gonzalo Gamio, en un artículo titulado *La purificación del juicio político* se ocupa precisamente de tal idea y se plantea: “desarrollar el problema de cambio de paradigma de justicia que va de la venganza hacia la política – giro conceptual que sin duda constituye el hilo temático del proyecto de reconciliación que pretende impulsar el trabajo de la CVR.” (2005, p.2. (La paginación hace referencia a un recorte del ejemplar original)) En este sentido, la sabiduría trágica nos puede enseñar cosas para el presente, y la vigencia de su valor es clave para pensar la justicia, la política y la orientación de una sociedad hacia una democracia sólida. Más adelante, Gamio agregará: “Es posible considerar la recepción y discusión del Informe Final de la CVR a la luz del ejemplo de la sabiduría trágica y sus consecuencias para la construcción de la ciudadanía.” (2005, p.6)

En el mismo artículo, Gamio refiere que “La tragedia griega constituye una de las primeras formas literarias en las que se hace explícita, con particular intensidad, una comprensión narrativa de la experiencia humana de la exclusión y la crueldad. Volver sobre ella puede permitirnos recuperar un modo relevante de expresar el dolor provocado por la injusticia, así como la exigencia incondicional de reconocimiento y reparación del daño” (2005, p.4)

Es importante tener en mente la idea del orden cósmico protegido por la diosa de la Justicia, en donde cometer un crimen, es del mismo modo herir ese balance, requiriendo entonces una especie de expiación. Gamio señala lo siguiente en el primer apartado de su ensayo subtitulado: Tragedia y Política, el sentido ético-político de la *katharsis*: “Es importante precisar qué se entiende aquí por “*katharsis*”. Como es sabido, este término proviene originariamente del vocabulario específico de la práctica médica, y se refiere al proceso por el cual el organismo se “purifica”, se “limpia” de impurezas a través de la administración de medicamentos. Analógicamente, esta expresión adquirió una dimensión práctica, que se aplica al espectáculo trágico, y a través de este, se proyectó al campo de la práctica política.” (2005, p.4) Lo que Gamio señala en este pasaje resultará clave para interpretar tanto a Orestes y Atenea, como a la historia peruana de décadas pasadas, pero no deja de interpelarnos hasta el día de hoy, casi veinte años de escrito y publicado su ensayo. La invitación a una purificación, para ser hoy, más necesaria que nunca.

La sabiduría práctica de la tragedia supone, de acuerdo a Gonzalo Gamio: “aprender a través del dolor. Esto constituye el corazón mismo de la sabiduría trágica, auténtica forma de *paideia* – que hunde sus raíces en la propia religiosidad griega.” (2005, p.5) No podemos olvidar, a la luz de ese pasaje, que la función educativa, formativa y constructora de ciudadanos, es finalmente, una tarea con una finalidad política, y sea que nuestro autoconocimiento e inteligibilidad social se asocie más a los mitos o la religión, u otros, el reconocimiento de las bases de ese nuevo paradigma de la justicia que inauguran las *Euménides* se vuelve fundamental y clave para las esperanzas de cualquier democracia en proyecto.

Así, el lugar del espacio público en donde se despliega la materialidad de la sociedad civil, obtiene un lugar fundamental, en el orden político y social, que debe resguardarse como el núcleo de las instituciones deliberantes. Gonzalo Gamio, en el apartado segundo de su ensayo *La purificación del juicio político*, refiere que: “El tema de *La Orestiada* es la superación de la concepción “cósmica” de la justicia (*díke*) – expresada en la vindicación de la cadena de venganzas como modo de restituir el orden de las relaciones humanas – en la visión política de la justicia (*dikaiosyne*), centrada en el ejercicio de la deliberación cívica al interior de espacios públicos e instituciones libres.” (2005, p.8)

Es esta razón la que nos trae al presente y que empata con el argumento de la obra de Esquilo, ya que, en las raíces mismas de lo político, se encuentra una racionalidad de los asuntos comunes, y en momentos extremos, parece hacer falta tener que recordarlo. En esta misma línea Gamio indica que: “El drama del príncipe argivo Orestes, el logro de su absolución ante el tribunal erigido por Atenea en el Areópago, bien podría ser considerado como la concreción de este cambio de paradigma y el acto fundacional de la racionalidad pública.” (2005, p.9)

La función de un tercero, en un conflicto entre pares, invita por su propia forma a la apertura del acuerdo racional ante otros, en comparencia ante la ley y el orden; Es por ello que, ver corruptas las bases de tal organismo, equivaldría a una degradación de las *Euménides* y acaso, al retorno de su manifestación vindicativa. Gamio nos señala el pasaje en que Atenea refiere lo siguiente: “Pero, ya que este asunto se ha presentado aquí, para entender en los homicidios, elegiré jueces, que a la vez que sean irreprochables en la estimación de la ciudad, estén vinculados por juramento, y los constituiré en tribunal para siempre” (Esquilo citado en Gamio, Euménides, 482-484) y agrega de inmediato: “Lo que la diosa está planteando es *transformar* lo que se concibe inicialmente como la confrontación de fuerzas enemigas en un *litigio*. Por ello señalaba que podemos referirnos a esta declaración como la fundación mítica de la racionalidad pública. (…) Una de las condiciones de esta nueva forma de comprender la justicia supone la existencia de un *tercero* (el juez, y, más allá de este, la institución judicial y el estado de derecho mismo) “que está cualificado para abrir el espacio de la discusión”. El debate público es el modo en que el conflicto debe ser afrontado.” (2005, p.12)

Ese “nuevo” modo de ver la justicia, para el mundo post-homérico, es algo que nos puede parecer lejano, desde el tiempo, el espacio, pero aún peor, desde la constatación de la salud de dichos órganos públicos, que hoy parecen no tener en cuenta el fundamento y el sentido de la ocupación seria de los asuntos públicos, y en ese sentido, (que materialmente se puede percibir en la práctica), existe una herida grave acometida en contra de la justicia, condición que al parecer hereda cada nación, y que debe afrontar de algún modo. La postura de Gonzalo Gamio nos invita a pensar en tales bases que fundamentan el núcleo del ámbito público y político. Esto, a su vez, no es ajeno al problema de la memoria. En *Justicia Transicional y Ética de la Memoria*, Gamio nos apunta que: “El mayor adversario de la memoria de la violencia no es el olvido. Paul Ricouer y Tzvetan Todorov han afirmado con agudeza que la memoria es un proceso selectivo, que procura distinguir qué recuerdo son relevantes para el ejercicio de la justicia.” (2008, p. 216)

Sin el reconocimiento de las virtudes éticas que nos garantizan que el sentido de la justicia sea adecuado, podemos incurrir en un círculo vicioso que va desde el desprestigio de las instituciones, hasta el rechazo a la autoridad y la ley; Esta autodestrucción lenta y profunda involucra, por un lado, la pérdida de sentido que Esquilo le ofrece a la Justicia, así como la formación de ciudadanos expuestos a un futuro en que se les ha formado para cosas distintas que para el verdadero espíritu de una democracia, es decir, para la deliberación práctica con fines políticos en lo que respecta a los asuntos comunitarios y públicos. Sin racionalidad práctica pública, sin una sociedad civil, nos vemos amenazados de entendernos expuestos en una suerte de condición de salvajismo natural, en donde ni las erinias pueden enderezar un desbalance cósmico-natural, en el que pareceríamos vernos envueltos.

Bibliografía:

- Esquilo, *Orestíada*, s/a, s/f

- Gamio, G. *La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación.* En: Derecho & Sociedad, Nº 24, pp. 378-389, PUCP, Lima, 2005. (La paginación no coincide con el original, sino que está citado desde un fragmento aislado del ejemplar)

- Gamio, G. *Justicia transicional y ética de la memoria*. En: Derecho & Sociedad, Nº 30, pp. 216-218, PUCP, Lima, 2008.

- MacIntyre, A. *Justicia y Racionalidad*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994

- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Ed. Crítica, Barcelona, 1987.

- Rocco, C. Tragedia e ilustración. Capítulo 3: “*Liberando el discurso: la política de la verdad en el Gorgias de Platón*” Ed. Andrés Bello, Santiago, 2000