



Nova tellus

ISSN: 0185-3058

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

Buis, Emiliano J.

Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (IG I3. 104, 13-20)¹

Nova tellus, vol. 38, núm. 2, 2020, Julio-Diciembre, pp. 13-40

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas

DOI: 10.19130/iifl.nt.2020.38.2.0001

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59164463001>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio (IG I³. 104, 13-20)¹

Draconian Emotions: The Affective Institutionalization of Pardon in the Athenian Homicide Law (IG I³. 104, 13-20)

Emiliano J. BUIS

<https://orcid.org/0000-0002-8138-1962>

Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires-
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
ebuis@derecho.uba.ar

RESUMEN: Suele decirse que, luego del desplazamiento de la venganza privada interpersonal por mecanismos públicos heterocompositivos controlados por la *pólis*, la ley sobre homicidio establecida por Dracón sustituyó las emociones de la represión del crimen por un orden sustentado en la racionalidad grupal propia de la objetividad esperable del sistema jurídico. Sin embargo, un examen de las disposiciones referidas al perdón (*aidesis*) en el texto conservado de la norma permite advertir una suerte de institucionalización afectiva que, a través de la construcción de un artificio jurídico, instala la ficción emotiva de una clemencia colectiva en remplazo del *páthos* individual.

PALABRAS CLAVE: Dracón, homicidio, emociones, institucionalización, perdón

ABSTRACT: It has been frequently stated that, after the displacement of private interpersonal revenge by third-party public mechanisms controlled by the *polis*, Draco's law on homicide replaced the emotions related to the repression of crime with an order founded on a group-based rationality which is expected

¹ Este artículo forma parte de la producción correspondiente al plan de trabajo bienal actual, aprobado en el marco de la carrera de investigación de CONICET, sobre "La materialización de la política exterior ateniense. Objetos, cuerpos y emociones internacionales en el drama cómico griego". También se vincula con las actividades desarrolladas dentro del proyecto colectivo "Afecto y materialidad: la dimensión emocional de objetos y cuerpos en la escena griega" (Código H814), en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata y CONICET.

within an objective legal system. However, an examination of the provisions referring to pardon (*aidesis*) in the preserved text of the norm allows us to identify a mechanism of affective institutionalization. As a result of the implementation of legal artifice, this mechanism manages to endorse the fiction of a collective forgiveness capable of overcoming individual *pathos*.

KEYWORDS: Draco, Homicide, Emotions, Institutionalization, Pardon

RECIBIDO: 29/03/2020 • ACEPTADO: 11/05/2020 • VERSIÓN FINAL: 13/07/2020

INTRODUCCIÓN

Suele ser un lugar común indicar que la ley draconiana del año 621/620 a. C. en materia de homicidio —el único *thesmós* del legislador que se conservó en el sistema jurídico ateniense clásico— fue excesivamente severa en cuanto a su contenido y disposiciones. En efecto, la imagen que se tiene de este logro legislativo es que establecía penas elevadas para quienes hubiesen cometido crímenes de sangre, fijando parámetros de sanción cruentos por parte de la *pólis*. Sin embargo, un análisis más detallado del texto conservado de la ley parece ofrecer una imagen diferente, en la que junto a la institucionalización de la justicia y el consecuente alejamiento de la venganza privada se da cuenta de modalidades originales de perdón por el acto cometido.

Un examen de las emociones que pueden advertirse en la propia ley deja al descubierto algunos aspectos de este proceso constituyente del marco normativo ateniense. En efecto, en el presente artículo nos ocuparemos de brindar un análisis de la lógica subyacente en el dispositivo del perdón, a fin de mostrar los modos en los que Dracón estableció patrones afectivos a partir de una suerte de artificio emotivo de alcance colectivo. En el proceso que va de la retribución individual al monopolio de la pena por parte de los órganos y magistrados de la ciudad, se observa un desplazamiento simultáneo del sustrato emotivo, que abandona el estricto ámbito de las personas afectadas directamente por el crimen para focalizarse en una respuesta que se elabora en el plano comunitario.

I. LA LEY DRACONIANA Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PERSECUCIÓN DEL HOMICIDIO

El texto conservado de la norma de Dracón, reescrito hacia el 409/408 a. C. (*JG I*³. 104), se ocupa de regular en la *pólis* la sanción del *phónos* u homicidio (originalmente sólo castigado por la venganza interfamiliar, de

carácter privado) a partir de la redacción de las conductas susceptibles de intervención pública.² Así, en las primeras líneas conservadas de la ley —que coinciden con el texto que nos transmitirá un pasaje del discurso de Demóstenes *Contra Macártato*, 43, 57)— se define con claridad la voluntad de establecer un procedimiento judicial, paso necesario para lidiar con aquellos sujetos que podrán ser perseguidos por un crimen que ahora interesa al conjunto de la sociedad (líneas 11-13):

καὶ ἐὰμ μὲ ἕκ [π]ρονοί[α]ς [κ]τ[ένει] τίς τινα, φεύγ[ε] [ν]· δ]ι-
 κάζεν δὲ τὸς βασιλέας αἴτιο[ν] φόνο[ο] E..... 17..... E [β]ολ-
 εύσαντα·

Y aun si alguien mata (*kténei*) a alguien sin premeditación (*me'k pronóias*), que se vaya al exilio (*phéugen*). Los *basileis* deben decidir que es culpable el que mata [...] o el que lo instigó (*boleúsanta*).³

Es evidente pues que, en la racionalidad de la nueva normativa dracónica, el peso de la ley caerá sobre quien comete un asesinato y quien fue su instigador, tratándose de una de las ofensas más graves y contaminantes dentro de la *pólis*.⁴ Sin embargo, resulta llamativo que la ley comience de manera abrupta (nótese el *kai* inicial) al mencionar el homicidio sin premeditación (μὲ ἕκ [π]ρονοί[α]ς) en vez de ocuparse primero, como habría resultado esperable en términos más lógicos, de la regulación referida a la comisión de un crimen voluntario.⁵

² Algunos críticos sostienen que la ley original sirvió para solucionar algunos problemas recientes de la Atenas contemporánea —en particular, el sacrilegio cometido por los Alcmeónidas contra los partidarios de Cílón— que motivaron una serie de venganzas de sangre entre familias aristocráticas a la que la ley entonces intentó poner fin. Cf. Stroud 1968, p. 70; Humphreys 1991, p. 21; Carawan 1998, p. 4; Thür 2002, y Forsdyke 2005, p. 84. En contra de esta lectura y a favor de motivaciones menos coyunturales se han expresado Ruschenbusch 1960, p. 147; Gagarin 1981, p. 19; Gagarin 2008, p. 95, y Phillips 2008, p. 35. A ello debe añadirse que está abierta todavía la discusión en torno a si el texto que conocemos epigráficamente (en el que nos centraremos) corresponde a la versión original de la ley o se trata de una norma tardía que experimentó cambios en época clásica. A favor de la primera opción, que es la lectura mayoritaria, se expresan entre otros Gallia 2004; Gagarin 2008, p. 94, y Pepe 2012, p. 10.

³ El texto epigráfico de la ley (Meiggs y Lewis 1969, n. 86) que citamos corresponde a la canónica edición de Stroud 1968. Se aclara que las ediciones trabajadas de los textos originales se consignan en el listado de bibliografía primaria y que las traducciones, aquí y en el resto del trabajo, nos pertenecen.

⁴ Acerca de la “racionalidad” de esta normativa, ver Thür 2014, aunque su análisis se centra sólo en la tensión entre el mantenimiento de la lógica arcaica del juramento y la creación “racional” de un panel de jueces. Complementaremos esta mirada con la manipulación institucional de las emociones que deja entrever la ley.

⁵ Este inicio particular ha hecho que algunos —como sostiene Nörr 1983— consideren que la ley nada más se ocupaba de estos supuestos; la mayoría, sin embargo, considera que la norma

Lo que interesa aquí, en todo caso, no son los aspectos sustanciales de la ley sino los mecanismos institucionales de la tramitación de las causas, y en este sentido desde las primeras líneas la norma menciona de modo claro a las autoridades encargadas de determinar la responsabilidad por la comisión del crimen: los *basileîs*, es decir, los antiguos reyes tribales cuyas amplias competencias serían luego reducidas a favor de los tribunales especializados.⁶ Este elemento es a nuestro juicio relevante, pues muestra que, en lugar de centrar la atención de la ley en los aspectos sustanciales de la voluntariedad del crimen, el legislador se mostraba particularmente interesado en la identificación y determinación de los órganos institucionales que estarían a partir de ese momento encargados de su tratamiento judicial.

La norma draconiana, por tanto, constituyó una transformación novedosa de la venganza subjetiva (preexistente en términos privados) para este tipo de ofensas, remplazando el accionar particular exclusivo de los familiares de la víctima —sin intermediación de los órganos cívicos— por instancias establecidas ahora de modo genérico en la *pólis*, asegurándose una gestión institucional del proceso.⁷ Se trata de la fijación del carácter público de los casos de homicidio, carácter que, sin embargo, se tensionará con la naturaleza misma del proceso judicial. Si bien se exige una proclamación abierta y solemne (*prórrhēsis*) para el inicio de una tramitación ante las instancias de la ciudad, lo cierto es que la acción por homicidio en el derecho ateniense siempre habrá de ser de iniciativa privada (lo que los griegos identificaban como una *díkē*), limitada en su inicio a la decisión exclusiva de los parientes de la víctima.⁸ Es lo que indica el texto conservado: “Debe

abarcaba tanto los homicidios involuntarios como aquellos voluntarios, aunque se discute si en ese orden. Acerca de las posiciones al respecto, ver Tulin 1996, pp. 8-9, n. 13. Cabe señalar que la distinción en la ley entre *phónos mē 'k pronoiás* y *phónos ek pronoiás*, por un lado, y *phónos akoúsiós* y *phónos hekoúsiós*, por el otro, ha generado extensas polémicas que han tratado de identificar las categorías bajo las miradas modernas del homicidio voluntario o involuntario, con premeditación o sin ella, doloso o culposo. Un análisis de las diferencias en función del elemento subjetivo, que exceden este artículo, puede hallarse en Peloso 2012.

⁶ Pepe 2012, p. 17.

⁷ Pepe 2012, p. 10, para quien el propósito central de la ley era “sottrarre la repressione dell’illecito alla vendetta e ai meccanismi di composizione privati, poco sicuri sia perché non scritti sia perché non soggetti a un controllo imparziale”. Respecto de la relación compleja entre venganza y derecho en el mundo griego, véase Scheid 2005, p. 402, quien ha sostenido que no se trata de conceptos incompatibles ni de expresiones contradictorias, puesto que la lógica vengativa arcaica sigue presente en el sistema judicial organizado de época clásica. Véanse sus trabajos en Scheid-Tissinier 2006 y 2007. En contra de esta excesiva asimilación entre venganza y orden jurídico, ver Cantarella 2018, p. 31, quien habla de dos éticas coexistentes: una más antigua y otra más reciente.

⁸ Respecto de la *díkē* como acción privada en el derecho ático, en contraposición a la *graphé* o acción pública, véanse Harrison 1971, pp. 76-78; MacDowell 1978, pp. 57-58; Todd 1993, pp. 99-112; Phillips 2013, pp. 29-33.

hacerse una proclama (*proiepeîn*) en el ágora contra el que mató, por parte de los parientes hasta el grado del hijo del primo y del primo” (προειπεῖν δ]ἔ τῶι κ-/τέγγυ[τι ἐν ἀ]γορ[ᾱ μέχρ’ ἀνεφιστότετος καὶ ἀνεφιστῶ’, Il. 20-21).⁹

Corresponde identificar en la ley un delicado equilibrio entre la preservación del papel que debían desempeñar los sujetos legitimados para iniciar el procedimiento (es decir, los parientes del muerto hasta el grado establecido) y el interés de la ciudad en monopolizar las actuaciones para llegar a la sanción del culpable de homicidio de modo objetivo y seguro.

I.1 *El homicidio y las emociones*

El supuesto pasaje de la pasión irrefrenable de la venganza a la violencia institucionalizada del ejercicio de la justicia —que evidentemente debió de ocurrir antes del s. VII a. C.—¹⁰ ha llevado a imaginar en el proyecto dracónico la consolidación por escrito de una práctica legislativa de racionalización. Dicho de otra forma, la empresa del legislador ha sido concebida como un momento clave en el progresivo abandono de las emociones personales, involucradas en los modos arcaicos de castigo de los delitos de sangre, y en su superación por la participación de terceros que, mediante una heterocomposición jurídica, estaban en condiciones formales, según el texto redactado, de brindar respuestas de manera menos pasional.¹¹

Un examen de las emociones vinculadas con los procesos derivados del homicidio, en particular del perdón (*átidesis*), nos permitirá identificar la naturaleza de esta aparente “des-emocionalización” de la tramitación forense, que en rigor de verdad representa una suerte de institucionalización afectiva eficaz para generar un dispositivo nuevo de regulación sustentado en la ficción de “sentimientos” que ya no son individuales. En este sentido, una

⁹ Gagarin 1979. La ley no decía expresamente quién debía llevar adelante el procedimiento, pero se desprende que quienes estaban en condiciones de hacerlo eran los parientes agnados hasta el grado exacto suministrado por el texto, como concluye Tulin 1996, pp. 18-19. Sobre la lógica familiar del crimen y por lo tanto de su trámite judicial, cf. MacDowell 1963, pp. 8-32. Volveremos más adelante a este punto.

¹⁰ Gagarin 2007, pp. 6-10, ha sostenido que la ley de Dracón pasó por escrito una práctica de sanción del homicidio que, en gran medida, ya existía desde tiempos homéricos.

¹¹ No es moderna la tendencia a excluir las emociones del ámbito de la administración judicial, tradicionalmente considerada como un terreno racional y desprovisto de afectos (Pratt 2000 y 2002). El derecho ha sido imaginado como un vector de orden social y estabilidad, portavoz de mesura y previsibilidad, y por lo tanto superador de los efectos indeseables de la pasión (cf. Duvignaud 1990, p. 21). Desde la célebre contribución editada por Bandes 1999, algunos estudios más recientes se han encargado de promover, desde el llamado “giro afectivo” (*affective turn*), un retorno de lo emocional al plano de lo jurídico.

de las novedades aportadas por la normativa draconiana parece haber sido el reconocimiento escrito del valor jurídico de las emociones colectivas.¹²

A fin de proponer un panorama general del tratamiento legal del trasfondo afectivo que ofrece el testimonio draconiano, dedicaremos unas primeras reflexiones a la ira (ὄργη), quizás la emoción más ligada al ejercicio de la venganza.¹³ Como parte de su teorización retórica sobre las emociones (*páthē*), Aristóteles define esta ira como un deseo (ὄρεξις) de venganza (τιμωρίας) acompañado de dolor (μετὰ λύπης) por un menosprecio percibido (διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν) contra uno mismo o algún allegado, cuando ese menosprecio no está justificado (τοῦ ὀλιγοῦν μὴ προσήκοντος).¹⁴ Al implicar una voluntad de “devolución” de un mal cometido injustamente, la *orgé* describe entonces la irritación propia que, ante la necesidad de restablecer la justicia social, despierta el comportamiento ilícito de un mal ciudadano.¹⁵ Esto ocurrirá, por ejemplo, en el discurso *Contra Leoquites*, 20, 6, de Isócrates, al describirse que, frente a un acto de *adikía*, corresponde que los hombres libres se enojen en gran medida y obtengan una gran venganza: ὑπὲρ ὧν προσήκει τοῖς ἐλευθέροις μάλιστ’ ὀργίζεσθαι καὶ μεγίστης τυγχάνειν τιμωρίας.¹⁶

En esta construcción normativa de la ira en relación con la punición, se advierte un eficaz dispositivo retórico¹⁷ mediante el cual con el enojo se pre-

¹² Desde las perspectivas cognitivistas, es preciso reconocer que existen diferencias entre las nociones de “afecto”, “emoción” y “sentimiento”. Los afectos representan una dimensión más preconsciente y material, las emociones son fenómenos más conscientes y relacionados con estados mentales, mientras que los sentimientos suponen una reacción más prolongada, personalizada y social (Hoggett y Thompson 2012; Arias Maldonado 2016, pp. 55-56. Para Damasio 1994, pp. 127-163, por ejemplo, los sentimientos funcionan como “percepción de las emociones”. En nuestro planteo sobre la institucionalización jurídica de las emociones, no es necesario recuperar aquí la sutileza de dichas clasificaciones y distinciones teóricas. Aun teniendo en cuenta sus diferencias de fondo, al formar parte de la misma experiencia emotiva aquí se emplearán los tres términos como sinónimos.

¹³ Incluso hoy, se estima que la venganza es el acto resultante de la emoción de la ira, como explican Sherman y Strang 2014, p. 146.

¹⁴ *Rh.*, 2, 2, 1378a30-32. Cf. Koziak 2000. Con relación a la perspectiva aristotélica sobre las emociones —tema que ha dado lugar a múltiples investigaciones— véase el trabajo señero de Fortenbaugh 1975, que todavía hoy constituye la mirada ineludible sobre el tema.

¹⁵ En las fuentes el término aparece acompañado de otros vocablos como θυμός o verbos como ἀγανακτέω. Allen 2000, p. 52, además distingue los alcances semánticos del término *orgé*, que también implica un contenido sexual.

¹⁶ Del mismo modo, la cólera puede también responder adecuadamente al sentimiento que experimenta un acusado que es llevado sin motivo ante los tribunales; esto se percibe, por ejemplo, en un testimonio de Esquines (*Sobre la Embajada*, 2, 4) en el que se sostiene frente a los jueces atenienses que, tras escuchar a Demóstenes, sintió que nunca temió tanto como aquel día ni estuvo tan encolerizado (*aganaktēsai*) como en el momento de la contienda: ἐμοὶ δέ, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, συμβέβηκε τῆς Δημοσθένους ἀκούοντι κατηγορίας μήτε δεῖσαι πάποθ’ οὕτως ὡς ἐν τῆδε τῇ ἡμέρᾳ, μήτ’ ἀγανακτῆσαι μάλλον ἢ νῦν.

¹⁷ Harris 2001, p. 189.

tendería apartar al “injusto” del conjunto de ciudadanos.¹⁸ La cólera podría entonces configurar la base suficiente para la imposición del castigo,¹⁹ lo que explicaría las habituales recurrencias a la *orgé* en el género trágico, interesado en escenificar los *páthē* subyacentes en la praxis vengativa.²⁰

Sin embargo, en la institucionalización concreta de los mecanismos draconianos de la persecución de los responsables de la comisión de un homicidio, el valor de la ira aparece mucho menos claro que en la tragedia.²¹ Esto no es sorprendente. Según Rubinstein, las alusiones a la *orgé* en los alegatos conservados de la oratoria forense son “context-sensitive”,²² en tanto dependen de modo particular del tipo de acción y de la eficacia argumentativa de su mención en el caso concreto. En efecto, esta autora ha demostrado con claridad que la ira es mucho más frecuente en los discursos vinculados con acciones públicas, mientras que en los asuntos privados (*dikai*) sólo se recurre a ella cuando se trata de acusar al adversario por comportamientos a todas luces antisociales, fácilmente identificables como conductas problemáticas que pudieran afectar a la comunidad en su conjunto.²³ Entonces, si bien la *orgé* resulta la emoción hostil más obvia, es difícil graduar su manejo en un contexto judicial, principalmente porque es percibida como un sentimiento personal que resulta difícil de generalizar.²⁴

En términos subjetivos, la idea de venganza (*timōría*) ligada con la experiencia individual de la *orgé* tiene que ver precisamente con la necesidad de recuperar el papel social de la víctima. En vez de focalizarse en aquello que

¹⁸ Esto lo sugiere el pasaje de *Retórica* que continúa el que ya citamos (2, 2, 1380a): “Y es evidente que sería necesario (para el orador) preparar con la palabra a aquellos que están inclinados a encolerizarse y mostrar que sus oponentes son responsables por aquello que los encoleriza y que son personas tales con quienes están encolerizados” (δηλον δ’ ὅτι δέοι ἂν κατασκευάζειν τῷ λόγῳ τοιούτους οἰοί ὄντες ὀργύλως ἔχουσιν, καὶ τοὺς ἐναντίους τοῦτους ἐνόχους ὄντας ἐφ’ οἷς ὀργίζονται, καὶ τοιούτους οἰοῖς ὀργίζονται).

¹⁹ Lisias afirma al comienzo de su discurso *Contra Eufileto*, 12, 2, que su acusación no parte de una enemistad preexistente sino que se funda en la existencia de razones por las que todos deberían estar enojados, sea de modo individual o colectivo (ὑπὲρ τῶν ιδίων ἢ ὑπὲρ τῶν δημοσίων ὀργίζεσθαι). Cf. Howland 2004.

²⁰ Allen 2005, pp. 381-382. Recordemos que, en tiempos clásicos, la *orgé* era la manifestación de una emoción ligada de modo directo al ejercicio democrático del poder ciudadano, en tanto implicaba, desde un punto de vista ético, un sentimiento comunitario que se ejercía en defensa de las instituciones políticas. Sobre las particularidades más generales del alcance de la ira en la sociedad ateniense, cf. Allen 2000; Harris 2001; Braund y Most 2003; Konstan 2006, pp. 41-76 (especialmente en su relación con la democracia: 75-76).

²¹ De hecho, las actitudes ante la *orgé* en los tribunales atenienses suelen ser ambivalentes, como demuestra Bers 2009, pp. 93-94.

²² 2004, p. 192.

²³ Rubinstein 2004, p. 194.

²⁴ Como explica Sanders 2012, p. 364: “the speaker has the challenge of persuading his audience that his opponent’s private slight against him himself, is equally a slight against the whole city. Unless he can do so, the jury will not themselves feel anger against his opponent”.

produce en el delincuente, la venganza se vincula, incluso etimológicamente, con el honor (*timé*) perdido de quien sufrió de modo personal los efectos del accionar criminal.²⁵ En lo que se refiere al manejo y canalización de las emociones, pues, es factible decir que la ley draconiana consolidó un mecanismo objetivo, transformador del plano de la venganza, que posiblemente ya tenía raíces en las prácticas institucionales de la ciudad. Ello se traduce en la constatación de que su texto no se centró en alusiones expresas a la cólera.²⁶

El trabajo sobre la emoción de la cólera en la ley draconiana debe servir como punto de partida para un mejor entendimiento de la estrategia legislativa referida al perdón. Como veremos en la próxima sección, un examen en clave afectiva más comprehensivo de las líneas conservadas del texto requiere también focalizar la atención en la elección que se brinda a los parientes de “perdonar” al responsable. Allí se verá de qué modo una eventual generosidad respecto del acusado se apartaba de la experiencia individual de la víctima para acercarse a otras experiencias político-jurídicas posteriores en las que se pretendía lograr una institucionalización del plano afectivo mediante los instrumentos artificiales de la reconciliación pública y la pacificación social.

I.2 *El homicidio y la aïdesis: la institucionalización afectiva del perdón*

Inmediatamente después de la cláusula que indica que, en los casos de juicio, son los efetas quienes deben emitir sentencia, el texto de la ley draconiana se encargaba de mencionar la posibilidad de la *aïdesis* o perdón (Il. 13-20):

... [αἰδέσασθαι δ' ἔὰμ μὲν πατὲρ ἑ-/ι ἔ ἀδελφὸς] ἔ ἡυῆς, ἡάπαντ[α]ς, ἔ τὸν κο[λύοντα κρατῆν· ἔὰν δὲ μὲ] ἡοῦ-/τοι ὄσι, μέχρ' ἀνεφ[σι]ότετος καὶ [ἀνεφσιῶ, ἔὰν ἡάπαντες αἰδέσ]ασ-/θαι ἐθέλοσι, τὸν κο[λύ]οντα [κ]ρα[τῆν· ἔὰν δὲ τούτον μεδὲ ἡῆς ἑ, κτ]ῆ-/νει δὲ ἄκο[ν], γνῶσι δὲ ἡοι [πε]ντ[έ]κοντα καὶ ἡῆς ἡοι ἐφέται ἄκοντ[α] / κτῆναι, ἐσέσθ[ο]ν δὲ ἡ[οι φ]ρ[ά]τορες ἔὰν ἐθέλοσι δέκα· τούτος δ]ἔ ἡο-/ι πεντέκο[ν]τ[α] καὶ ἡῆς ἀρ[ι]στ[ί]νδεν ἡαιρέσθον.

Se otorga perdón si hay un padre o hermanos o hijos, por parte de todos ellos, o tiene prioridad quien lo impide. Y si no hay éstos, se otorga perdón por parte de aquéllos hasta el grado del hijo del primo y el primo, si todos quieren perdonarlo;

²⁵ Cairns 2015, p. 657.

²⁶ Ello, por supuesto, no implica que el vocabulario de la venganza desaparezca con la ley de Dracón ni que, como hemos visto, se abandone el léxico de la cólera ante los tribunales atenienses en los casos de homicidio (cf. Scheid 2005, p. 410).

tiene prioridad quien lo impide. Y si ni siquiera hay alguno de éstos vivos, y el asesino actuó involuntariamente (*ákon*), y los Cincuenta y Uno, los *ephétai*, deciden que actuó involuntariamente (*ákonta*), que entonces los miembros de la fratría lo admitan en la ciudad, si diez (de ellos) quieren (*eàn ethélosi*). Que los Cincuenta y Uno elijan a estos hombres según su rango (*aristínden*).

El verbo αἰδέομαι que incluye el pasaje legal al aludir al perdón tiene que ver con la percepción de la reputación o del valor, en tanto implica mostrar respeto o esbozar un sentido de reconocimiento por el otro.²⁷ En la entrada correspondiente del diccionario de Liddell, Scott y Jones se añade que en muchos casos el verbo implica el sentimiento que consiste en mostrar compasión o piedad respecto de alguien, en tanto se concibe la injusticia de su desgracia.²⁸ La palabra “perdón”, por la que muchas veces se traduce el infrecuente sustantivo αἴδεις, podría apuntar entonces a una suerte de reconciliación entre el homicida y los parientes de la víctima.²⁹

Es preciso aclarar, sin embargo, que no es sencillo identificar en el mundo precristiano un concepto de “perdón” semejante al que tiene vigencia en la actualidad. De hecho, luego de la presentación aristotélica de la *orgé* en la *Retórica*, el Estagirita se referirá a su emoción contraria, la *πραῦνσις*, que se vincula con la calma de la ira, con los procedimientos para aplacarla (2, 3, 1380a10-12):

ἔστω δὴ πραῦνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς. εἰ οὖν ὀργίζονται τοῖς ὀλιγορούσιν, ὀλιγορία δ' ἐκούσιον, φανερόν ὅτι καὶ τοῖς μηδὲν τούτων ποιούσιν ἢ ἀκουσίως ποιούσιν ἢ φαινόμενοις τοιούτοις πράοί εἰσιν. καὶ τοῖς τάναντία ὧν ἐποίησαν βουλομένοις. καὶ ὅσοι καὶ αὐτοὶ εἰς αὐτοὺς τοιοῦτοι· οὐδεὶς γὰρ αὐτὸς αὐτοῦ δοκεῖ ὀλιγορεῖν. καὶ τοῖς ὁμολογοῦσι καὶ μεταμελομένοις·

La calma es la suspensión y el aplacamiento de la ira. Si por cierto los hombres se encolerizan con quienes los menosprecian, y el menosprecio es voluntario (*hekoúsion*), es evidente que se apaciguan con quienes no hacen nada de esto o lo hacen de modo involuntario (*akousiōs*) o aparentan que lo son, y con quienes hicieron algo contrario a su intención y a todos aquellos que se comportan con ellos mismos del mismo modo, ya que no parece que nadie se menosprecie a sí mismo. También con aquellos que confiesan y están arrepentidos por el menosprecio.

Si el enojo surgía por un sentimiento de menosprecio, entonces, parece lógico en el planteo de Aristóteles que dicha emoción tuviera que ser restringida en cuanto se reconocía que el acto realizado por quien ofendió no

²⁷ El término aparece igualmente en *Ath. Pol.*, 57, 3, cuando se presenta la competencia del tribunal del Freato, indicando que existen delitos que tienen el exilio como pena y que a su vez admiten perdón (αἴδεις).

²⁸ Liddell, Scott y Jones 1996, s. v. αἰδέομαι.

²⁹ Acerca del vocabulario griego del perdón, cf. Milani 1997.

fue cometido a propósito ni tuvo como fin colocar a la víctima en un rol de inferioridad o someterla a una afectación voluntariamente.³⁰ Si bien en ningún lado se mencionaba el perdón, su presencia implícita era indudable, sobre todo si lo comparamos con el comienzo del Libro III de la *Ética a Nicómaco*, en donde el mismo filósofo afirmó que procedía el perdón (utilizaba aquí el término συγγνώμη) cuando la gente realizaba un acto compelido por una fuerza externa ante la cual no había posibilidad de resistirse (1110a24-26) o cuando se ignoraban los hechos o circunstancias del caso (1109b18-1111a2). Se trata, en definitiva, de situaciones que suponían actos totalmente involuntarios (1109b30-34):³¹

τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὐσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσιος ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκούσιος συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κόλασεις.

Dado que la virtud involucra emociones y acciones, y que la alabanza y la crítica corresponden al caso de actos voluntarios (*hekousíois*), mientras que el perdón (*syngnómēs*) y a veces la compasión (*eléou*) corresponden al caso de actos involuntarios (*akousíois*), es necesario que quienes investiguen la virtud definan lo que es voluntario y lo que es involuntario, y esto será útil para que el legislador establezca premios y castigos.³²

Se tiende a perdonar, entonces, cuando no hay responsabilidad por el ilícito realizado: se cometió el delito, pero motivado por circunstancias ajenas a la voluntad del sujeto. Hay que pensar entonces que, dentro de este concepto de *syngnómē*, se hallaban los casos en los que un individuo intentaba aplacar la cólera de alguien más poderoso que había sido ofendido por algo que se le hizo.³³ Corresponde allí restablecer el estatus afectado, por cuanto se trataba de brindar una justificación para mostrar que el accionar no fue voluntario. En este sentido, si lo que hay detrás de este “perdón” no

³⁰ Konstan 2012, p. 19.

³¹ Más adelante en el texto, el propio Aristóteles agregará que tendemos a perdonar a quienes sucumben ante deseos naturales y comunes a todos, frente a los cuales es difícil oponer resistencia (1149b4-6).

³² Cf. D., 18, 274. Respecto de la compasión (*éleos*), recordemos que para Aristóteles (*Rh.*, 2, 8, 1385b13-16) se trata de “cierta pena por un mal que aparece grave o penoso y que le sucede a quien no lo merece, mal que podría sufrir uno mismo o alguno de los allegados, y esto cuando aparece cercano” (ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται).

³³ Sobre el momento del perdón, Lanni 2006, p. 54, aclara que —a diferencia de lo que sucede en nuestra experiencia moderna— suele producirse “at the guilt rather than the sentencing phase”.

era condenar un acto realizado sino admitir que el mal producido no fue realizado de modo intencionado o buscado, parece claro que estamos en presencia de un acto que dependía de una relación particular entre el agresor y el ofendido y que ponía en juego sus ámbitos de poder relativo. Implicaba un juego bilateral de emociones en el que, frente a la producción de ira, se pretendía contenerla y aplacarla brindando excusas en torno a las circunstancias en las que se había desencadenado el hecho dañoso.³⁴

La oratoria complementa esta lectura, ya que muestra que la antítesis emotiva entre ira y perdón respondía al carácter intencional o no del acto juzgado. Es el caso de un pasaje de Demóstenes, *Sobre la corona*, 18, 274:

ἀδικεῖ τις ἐκὼν ὀργὴν καὶ τιμωρίαν κατὰ τοῦτου. ἐξήμαρτέ τις ἄκων· συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τούτῳ.

Alguien comete una injusticia (*adikeî*) de modo voluntario (*hekón*): que sobre él [recaiga] la ira (*orgé*) y el castigo (*timoría*). Alguien comete una falta de modo involuntario (*ákōn*): que sobre él [recaiga] el perdón (*syngnómēn*) en lugar del castigo (*timoría*).

En este caso, se advierte que el perdón se contrapone precisamente a la imposición de la pena. En *Contra Midias*, 21, 43, el orador se refirió también al vínculo entre la ira y la voluntariedad del delito causado, dejando de lado de los actos involuntarios la *aídesis* y la *philanthrōpía*:

ὁ μὲν γὰρ παθὼν πανταχοῦ βοηθείας δίκαιος τυγχάνειν, τῷ δράσαντι δ' οὐκ ἴσῃν τὴν ὀργήν. ἂν θ' ἐκὼν ἂν τ' ἄκων, ἔταξ' ὁ νόμος. ἔπειθ' οἱ φονικοὶ τοὺς μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτινύνοντας θανάτῳ καὶ ἀειφυγίᾳ καὶ δημεύσειπὼν ὑπαρχόντων ζῆμοῦσι, τοὺς δ' ἀκουσίως αἰδέσεως καὶ φιλάνθρωπίας πολλῆς ἠξίωσαν.

La víctima merece una solución en todos los casos, pero la ley no fijó la misma severidad (*orgé*) para quien cometió el acto voluntaria (*hekón*) o involuntariamente (*ákōn*). Entonces las leyes sobre homicidio condenan a los homicidas voluntarios con la muerte, el exilio perpetuo y la confiscación de los bienes, mientras que consideran a quienes lo cometen involuntariamente (*akousíōs*) como dignos de perdón (*aidéseōs*) y de clemencia (*philanthrōpías*).

El texto demosténico insiste aquí en el carácter emotivo de la reacción frente a quienes no actuaban con voluntad, pero no debe entenderse de modo acrítico en tanto sugiere, erróneamente por cierto, que cuando el homicidio era involuntario no existía pena sino perdón.³⁵

³⁴ Como señala Morton 2012, p. 6: “forgiveness involves a forgiver, a forgiven, an issue between them, and emotions that both must feel”.

³⁵ Pepe 2012, p. 75. El pasaje parece indicar que no habría perdón en los casos de asesinatos voluntarios, lo cual —como hemos visto— es muy discutible.

Esta lógica del perdón explicaría la referencia a los sujetos susceptibles de otorgar esa gracia según la legislación draconiana. En ella se indicaba que quienes podían perdonar al que mató eran los familiares de la víctima, lo cual no era extraño dado que se trataba de aquellos mismos individuos que tenían a su cargo el inicio del procedimiento de *díkē* por el homicidio. Emplazada en el texto legal después de la mención de la condena, la *aídesis* hacía referencia a la aceptación de un acuerdo privado entre los parientes del muerto (en caso de haberlos, claro) y el homicida, posiblemente una vez que se hubiese determinado el carácter involuntario del hecho.³⁶ Se trataba de una negociación bilateral que tenía por objeto el restablecimiento del estatus social afectado por el asesinato, lo que evidentemente resulta compatible con la mirada aristotélica respecto de la necesidad de que la ofensa en cuestión, que afectaba el honor ajeno, no hubiese sido llevada adelante con voluntad o intención. No en vano el propio sustantivo *aídesis* proviene del término *αἰδώς*, relacionado en particular desde tiempos homéricos con un sentimiento de respeto frente a alguien situado en un lugar de superioridad.³⁷

Es factible imaginar también que este cierre de la persecución del responsable mediante la *aídesis*, canalizado a través del arreglo entre los familiares de la víctima y el homicida, pudiera haber sido un acto criticable en el seno de la sociedad ateniense, especialmente si consideramos que —como sostienen algunos— detrás del perdón podría ocurrir algún tipo de compensación económica.³⁸ Sin embargo, creemos que, al tratarse del supuesto de un crimen no intencional, lo que la norma pretendía incluir era una excepción a la regla del castigo: si los familiares de la víctima optaban de modo excepcional por perdonar al acusado, ello permitía reestablecer el equilibrio a partir de una superación —aceptada por ambas partes— del hecho ilícito. Esa opción que la ley les concedía a los familiares del muerto se hacía eco del sentimiento particular de compasión que en ellos podía surgir a partir de la percepción de la situación concreta por la que estaba atravesando el acusado por el crimen.

Para que este perdón tuviese lugar, la ley determinaba con claridad quiénes eran los parientes que estaban en condiciones de concederlo. Hallamos dos categorías definidas en el pasaje ya citado: en primer lugar, se mencionaba

³⁶ Pepe 2012, p. 72, n. 147, quien agrega que es razonable pensar que los parientes estuvieran dispuestos a aceptar de mejor grado un arreglo con quien hubiese cometido un homicidio involuntario (p. 74).

³⁷ Cf. Chantraine 1999, p. 31, s. v. *αἰδομαι*. Sobre la compleja noción de *aidós* y las implicancias de los valores involucrados en ella, cf. Cairns 1993.

³⁸ Un testimonio de Pólux (9, 61) sugiere que “incluso en la ley de Dracón es factible pagar una pena semejante a veinte bueyes” (*καὶ μὴν κἄν τοῖς Δράκοντος νόμοις ἐστὶ ἀποτίειν εἰκοσάβουον*). Cf. Gagarin 1981, p. 139; Carawan 1998, pp. 152-154, y Pepe 2012, p. 71.

al padre de la víctima, sus hermanos y sus hijos (πατὲρ ἕ-ι ἔ ἀδελφὸς] ἔ ἠυῆς, 13-14); en el segundo grupo se incluían todos los familiares masculinos hasta el grado del hijo de los primeros hermanos (οὐ-/τοι ὄσι, μέχρ' ἀνεφ[σு]ότετος καὶ [ἀνεφσιῶ, 14-15).³⁹ Más allá de la identificación de todos los parientes que estaban en condiciones de perdonar en caso de sentir que correspondía hacerlo, interesa que el texto de la norma fijaba que, para que procediera el perdón, era imprescindible que todos los familiares que podían concederlo estuvieran de acuerdo.⁴⁰ Si no había unanimidad, entonces no podía proceder la *aídesis*.⁴¹

Es posible, como ha sido sostenido, que este requisito de unanimidad tuviera por objetivo proteger de manera precautoria al asesino, dándole la seguridad y las garantías de que, obtenido el perdón, ningún familiar pudiese luego ejercer su venganza en la ciudad.⁴² De ser esto así, nos encontraríamos frente a la interesante paradoja de que la ley, exigiendo una decisión por parte de todos los afectados, por un lado pretendía reforzar la solidaridad “emotiva” del grupo familiar, mientras que por el otro buscaba la consagración de los derechos del individuo.⁴³ A ello se sumaba, para garantizar el derecho del condenado luego de la decisión de permitirle reingresar a la ciudad, la imposibilidad de que, una vez dado, se dejara sin efecto el perdón.⁴⁴

³⁹ Esta es la interpretación mayoritaria. Humphreys 1991, pp. 25-26, sostiene que en realidad se extendía tan sólo hasta los tíos. *Contra*, Phillips 2008, p. 54, n. 86. De acuerdo con Gagarin 2005, p. 122, es posible que la ley de Dracon haya identificado a estos familiares de modo concreto por primera vez. Se trataba, en definitiva, de los parientes de la víctima que formaban parte de la *ankhisteia*, como reconoce Cantarella 1975, p. 297.

⁴⁰ Meyer 1965, p. 531, identifica este elemento de la unanimidad como esencial para el propio ejercicio de la *aídesis*: “Nur in diesem Falle wird, wenn alle Verwandten bereit sind sie anzunehmen, von Drakon auch die Versöhnung”.

⁴¹ Acerca de la solidaridad familiar en los procedimientos sobre homicidio, cf. Glotz 1904, p. 68. Rubinstein 2000, p. 87, postula que la ley draconiana promovía que el caso judicial fuese impulsado por los parientes de modo conjunto. Cf. también McHardy 2017, p. 72. Un pasaje corrupto de *Contra Aristócrates* de Demóstenes (23, 72) parece sugerir que bastaba con que uno solo de los parientes perdonara al homicida para que se pusiera fin a la pena del exilio: “¿Pues qué ordena la ley? Que el condenado en un homicidio involuntario se marche de su patria por un camino establecido en los tiempos previstos y que esté exiliado hasta que alguno de los familiares de la víctima lo perdone (*aídesetai*)” (τί οὖν ὁ νόμος κελεύει; τὸν ἄλόντ' ἐπ' ἀκουσίῳ φόνῳ ἔν τισιν εἰρημένους χρόνοις ἀπελθεῖν τακτὴν ὁδόν, καὶ φεύγειν ἕως ἂν ἰαῖδέσθῃται τινα τῶν ἐν γένει τοῦ πεπονθότος). También Platón dice en *Lg.*, 866a, que el “pariente más próximo” (ὁ τοῦ τελευτήσαντος γένει ἐγγύτατα) podía conceder el perdón (συγγνώμην) una vez que el autor se hubiera purificado y exiliado. Nada de esto estaba establecido así en la norma de Dracon si seguimos de cerca la redacción del texto que examinamos.

⁴² Phillips 2008, pp. 54-55.

⁴³ Phillips 2008, p. 54.

⁴⁴ Esto surge de un pasaje demosténico (*Contra Nausímaco y Jenopites*, 38, 22). Luego de indicar que, en el caso de un homicidio involuntario, se fijaba una posible liberación por

Si no había familiares del muerto, continúa el pasaje, los efetas elegían diez miembros de la fraternidad de la víctima, quienes decidirían si el perdón podía o no otorgarse (ἑσέσθ[ο]ν δὲ ἡ[ο]ι φ[ι]λ[ο]ῤ[ι]στοὶ ἐὰν ἐθέλοσι δέκα).⁴⁵ Estos diez eran elegidos, según el propio texto, entre quienes contaban con el mayor rango grupal (ἀρι[σ]τ[ι]ν[ό]θεν). La expresión es ciertamente oscura,⁴⁶ pero basta aquí con indicar que la ley daba a conocer un criterio muy específico destinado a habilitar la selección de algunos *phrateres* por parte de los magistrados.

El hecho de que el pasaje sostenía que los miembros de la fraternidad solamente podían eximir al homicida del exilio si se trató de un acto involuntario parece mostrar que, según la disposición, el perdón sólo podía ser otorgado después de la condena y del exilio.⁴⁷ En algunos casos era posible que se acordase con posterioridad al inicio del exilio establecido: en efecto, podía ocurrir que el perdón fuese otorgado muchos años después del ilícito, cuando ya no hubiese ningún familiar cercano a la víctima que estuviese en condiciones de hacerlo.⁴⁸

Algunos problemas adicionales surgen con relación a la interpretación de estas cláusulas. Por ejemplo, no se desprende con claridad del testimonio epigráfico si el perdón, cuando procedía de los familiares próximos, podía ser llevado adelante además en casos de homicidios voluntarios o en cambio también estaba limitado a los casos de homicidios involuntarios.⁴⁹ En todo caso, lo que interesa aquí para los efectos de nuestra lectura en clave afectiva es que, si era no voluntario, resulta evidente que la falta de parientes sanguíneos podía ser compensada por el derecho y suplida por un nuevo “sujeto” institucional más amplio como la *fraternidad* (y ni siquiera como tal,

consentimiento, se añadía que “este principio es tan fuerte entre todos los pueblos que, si uno obtuvo una condena por homicidio involuntario (*akousiou*) y ha mostrado de manera clara que el agresor no es puro, pero luego lo perdona (*aidēsetai*) y lo libera (*aphēi*), ya no tiene la autoridad de imponerle un exilio a esa persona” (καὶ τοῦθ’ οὕτω τὸ δίκαιον ἐν πᾶσιν ἰσχύει, ὥστ’ ἐὰν ἐλὼν τις ἀκουσίῳ φόνου καὶ φανερώς ἐπιδείξας μὴ καθαρὸν, μετὰ ταῦτ’ αἰδέσθῃται καὶ ἀφή, οὐκέτ’ ἐκβαλεῖν κύριος τὸν αὐτὸν ἔστιν). La misma idea, expresada con idénticas palabras, aparecerá también en Demóstenes, *Contra Panteneto*, 37, 59.

⁴⁵ Stroud 1968, p. 50.

⁴⁶ MacDowell 1963, p. 124, dice que esta expresión (“according to rank”) en rigor de verdad podía no establecer regla alguna, de modo que los efetas habrían contado virtualmente con una amplia discrecionalidad para elegir a la decena de ciudadanos que se requerían para resolver sobre la *aidesis*.

⁴⁷ Gagarin 1981, pp. 49-50.

⁴⁸ Pepe 2012, p. 72, n. 147.

⁴⁹ Acerca de una lectura amplia, que permitía también la *aidesis* familiar en los casos de homicidios voluntarios, véanse Ruschenbusch 1960, p. 138; Gagarin 1981, pp. 50-51; Nörr 1983, p. 650; Carawan 1998, p. 34; Phillips 2008, p. 54, y Pepe 2012, p. 71. La idea aristotélica del perdón, sin embargo, pareciera indicar lo contrario, si tenemos en cuenta que detrás de este reestablecimiento del equilibrio de estatus se requería aplicar la ira y, por lo tanto, encontrar un argumento de exclusión de responsabilidad en la falta de intencionalidad.

sino mediante una selección discrecional de diez miembros a consideración de los cincuenta y un efetas).⁵⁰

Cabe recordar que, con la mención de los *phráteres*, se extendía el alcance de las personas involucradas en el litigio hasta llegar más allá de los límites originarios del parentesco nuclear, especialmente si tenemos en cuenta que la fraternidad constituía el círculo familiar amplio de un ciudadano, en la que sus miembros compartían ciertos cultos familiares aun sin estar necesariamente relacionados en el interior del grupo mediante vínculos de sangre.⁵¹ En el caso de Atenas, conviene recordar que las fraternidades, en tanto divisiones intermedias de las tribus helénicas (*phylai*), quizás estuvieron originalmente formadas por clanes patrilineales, pero en época clásica se desarrollaron como entidades institucionales que, sobre una base territorial y ya no de parentesco sanguíneo, permitieron configurar la base política y militar de la *pólis*.⁵²

Parece bastante posible que la aplicación de este tercer supuesto de perdón a cargo de los *phráteres*, una vez comprobada la falta de parientes cercanos con competencia para otorgarlo, haya sido muy excepcional, si tenemos en cuenta que el número de familiares previsto en la ley era muy amplio.⁵³ Sin embargo, su importancia no puede ser relativizada. Gagarin sostiene que sólo en este último supuesto — cuando no había familiares en la toma de decisión — asistimos a un verdadero acto de perdón, ya que en los dos primeros supuestos (con los distintos tipos de parientes de sangre) era esperable que la liberación de la responsabilidad del culpable fuese resultado de una negociación económica en el ámbito privado, consecuencia del pago de una compensación.⁵⁴

⁵⁰ Al analizar la ley draconiana, Mossé 2010, p. 19, considera que en el s. VII a. C. todavía estamos “dans une société où les structures de parenté sont déterminantes dans les rapports sociaux”. No obstante, como planteamos aquí, la mención de los *phráteres* permite imaginar un progresivo desplazamiento de la idea biológica de la familia (pensada como un colectivo nuclear) hacia un concepto jurídico, ficticio, de alcance más amplio.

⁵¹ La idea de la fraternidad implicaba una dimensión claramente política que excedía lo familiar, en tanto supuso desde su creación una de las bases indispensables para la determinación de la ciudadanía ateniense. Lambert 1998, p. 31, por ejemplo, sostuvo que la fraternidad era una institución que, a partir de la consolidación de la identidad del ciudadano, fomentó el desarrollo democrático. Recientemente Joyce 2019 ha postulado que, en vez de cumplir un papel referido a la identificación de los *politai*, las fraternidades más bien tuvieron como rol esencial asegurar las transmisiones sucesorias.

⁵² Según Roussel 1976, estas subdivisiones tribales no datan del período arcaico sino que fueron creaciones de la propia *pólis* clásica. A partir del debate en torno del papel de las reformas de Clístenes en la organización política ateniense, Hedrick Jr. 1991 se ocupó de concluir que, ya desde sus orígenes, la fraternidad no fue un grupo familiar sino una entidad de carácter político e institucional, fundada mayormente en criterios de territorialidad.

⁵³ Gagarin 1981, p. 51. De modo semejante, véase Gagarin 2005, pp. 125-126.

⁵⁴ Gagarin 1981, pp. 51-52.

Ahora bien, si la idea detrás de la consagración de un perdón en casos de homicidios involuntarios era lograr pacificar la ciudad y superar los escollos políticos de los enfrentamientos intestinos,⁵⁵ ello podría explicar la voluntad del legislador de no cerrar la puerta a la *aídesis* en los casos de falta de familiares vivos, estableciendo un procedimiento público centrado en la fraternidad para superar las consecuencias negativas del crimen de sangre.

¿Pero qué nos dice en particular el hecho de que, cuando no había familiares, fuesen los efetas quienes podían nombrar a aquellos miembros de la fraternidad que evaluarían la procedencia del perdón? En primer lugar, que el debate sobre el perdón solía producirse a petición del homicida que, quizás ya en el exilio, requería la posibilidad de regresar a Atenas e intentaba por tanto persuadir a la ciudad para que le permitieran el retorno. Ello se desprende del hecho de que la ley ubicaba en la cabeza de los efetas la selección prevista para iniciar el trámite de la *aídesis*. A diferencia de lo que sucedía con la concesión privada del perdón, estamos ahora ante un caso en el que ya no había una libre voluntad de los familiares de otorgar ese beneficio, sino más bien una petición motivada del homicida que llevaba a que los magistrados necesitaran dar una respuesta. Este desarrollo es significativo en términos de la dimensión emocional ligada al perdón, puesto que en el supuesto de la intervención de los *phráteres* ya no se trataba de una manifestación afectiva concreta, como acontecía antes por parte de la familia de la víctima, sino más bien de una tramitación judicial institucionalizada.⁵⁶ Se abría, en otras palabras, la posibilidad jurídica de un “perdón” determinado por un procedimiento ante los órganos de la ciudad y no como un acto de liberalidad y grandilocuencia a cargo de quienes hubiesen sido personalmente afectados por el homicidio.

El *thesmós* draconiano, entonces, lejos de erradicar el sustrato emotivo (como podría pensarse de un acto destinado a consolidar por escrito la costumbre que había desplazado la venganza) instaló una nueva lógica en la que la dimensión sentimental aparecía regulada y mediada por los magistrados de la *pólis*. Mediante la posibilidad de un “perdón” cívico, y ya no a cargo de los familiares de quien fue asesinado, se produce lo que podríamos llamar una institucionalización afectiva, es decir, una asunción del *páthos* propio de las relaciones interpersonales por parte de los órganos de la ciudad. Así, si el derecho funda sus instituciones en las pasiones, en vez de

⁵⁵ Thür 2014, p. 920, vuelve sobre la idea del contexto histórico de la Atenas de fines del s. VII a. C. para justificar la necesidad en la época de una reconciliación cívica lo más eficaz posible.

⁵⁶ Es evidente que la ley de Dracón “institucionaliza” los procedimientos en materia de *phónos* al crear un trámite judicial que incluía dos tipos distintos de oficiales del Estado, así como la intervención de magistrados en la resolución del conflicto (cf. Papakonstantinou 2008, p. 85).

consolidarse en contra de ellas,⁵⁷ el ejemplo de la *aídesis* demuestra cómo Dracón consiguió de modo sutil canalizar la energía de las emociones hacia el plano institucional, reforzando el designio público y general del nuevo orden normativo asentado.

La posibilidad entonces de que la *aídesis* fuese otorgada por diez miembros de la fraternidad, designados por los efetas para el caso concreto, desplazó la naturaleza emotiva que Aristóteles concedía al apaciguamiento de la ira para transformarlo en una decisión cívica y ya no individual, tal como ocurría antes con los integrantes de la familia. Hubo, por tanto, una progresiva institucionalización del sustrato afectivo que fue dejando de lado la subjetividad de los individuos en pos de una creciente ficción emotiva capaz de determinar que los órganos de la ciudad “sintieran” o “hicieran sentir” cuando ya no había familiares que manifestasen sus impresiones y pudiesen tomar a su cargo la decisión.⁵⁸ Este dispositivo no era, finalmente, algo muy distinto de la manifestación de la cólera ante los tribunales: allí la fijación de un orden institucional centrado en magistrados y tribunales llevaba a “traducir” el lenguaje individual de la *orgé*, propio de la motivación personal, a un plano en el que el enojo, si existía, requería ser colectivo y servir a la protección del interés público.⁵⁹

En el discurso *Contra Panteneto*, 37, 59, Demóstenes mencionaba el caso muy extraño de que la víctima de un homicidio consiguiese, justo antes de morir, eximir de culpa a quien la mató sin querer, como un perdón que impidiese todo juicio futuro:

οὐδέ γ', ἂν ὁ παθὼν αὐτὸς ἀφῆι τοῦ φόνου, πρὶν τελευτῆσαι, τὸν δράσαντα, οὐδενὶ τῶν λοιπῶν συγγενῶν ἔξεστ' ἐπεξιέναι...

Tampoco si la propia víctima antes de morir libera de responsabilidad (*aphêi*) por homicidio al autor, podrán los parientes procesarlo....

Este pasaje, que describe una suerte de liberación *a priori* del asesino (en tanto se produce antes incluso de la acusación), permite identificar una

⁵⁷ Ost 2018, p. 26.

⁵⁸ Nos parece apropiado pensar aquí en una suerte de “ficción” del derecho — en términos de Thomas 2011, p. 149— en tanto los miembros de la fraternidad terminaban por actuar emocionalmente *como si* fuesen los parientes de sangre del muerto. Mediante un artificio jurídico la ciudad se apropió de los sentimientos personales.

⁵⁹ Cantarella 2018, p. 30. En esto se opone de modo expreso a Allen 2000, p. 20, quien sostenía que, al momento de establecer las condenas, los agentes de la *pólis* llamados a aplicar el derecho ateniense estaban sujetos a las mismas pasiones privadas (como la cólera) que los familiares de la víctima. Nos parece más apropiado sugerir que la institucionalización afectiva creó un mecanismo analógico por medio del cual se producía una apropiación jurídica de lo emotivo para justificar la creación de una justicia estatal.

suerte de progresiva “objetivación” de la experiencia emotiva del perdón. Si, como señala el texto, la propia víctima decidía antes de morir liberar a quien la mató, ello excluía la posibilidad de que los parientes luego acusaran al homicida.⁶⁰ Del mismo modo, la ley draconiana afirmaba que, si los familiares decidían perdonar, entonces la ciudad no podía hacer nada. Luego añadía que, si no había parientes por consanguinidad, los efetas debían designar diez miembros de la fratría para ver si ellos aceptarían perdonar. De la víctima a la familia de sangre y de la familia de sangre a la familia política a través de los oficiales de la *pólis*, la dinámica legislativa establecida en la norma escrita resultaba clara: se trataba, en definitiva, de llegar a una *aídesis* completamente institucionalizada,⁶¹ superadora del acuerdo privado entre el homicida y los parientes de la víctima. Desde esta mirada pública, dicha “transacción” del orden de lo privado pasaría a ser vista como sospechosa, en la medida en que podía disimular una suerte de negocio en la compra del perdón.⁶²

La institucionalización afectiva a la que hacemos referencia —consistente entonces en la posibilidad de que los miembros de la fratría escogidos por los efetas pudieran remplazar el perdón otorgado por los primeros grados del orden familiar— adquiere una significación más plena si se la compara brevemente con la experiencia política posterior al gobierno oligárquico que tomó el poder *de facto* en Atenas,⁶³ otro claro ejemplo de la práctica de la institucionalización afectiva.

Cuando en 404 a. C. se reinstaló la democracia después de cuatro meses de masacres y desplazamientos forzados,⁶⁴ se implementó un delicado balance entre retribución y perdón público a partir del establecimiento de una

⁶⁰ Thalheim 1893, p. 942, sostiene que no es claro si el supuesto en el que la propia víctima perdonaba a su asesino antes de morir era considerado un caso de *aídesis* para el derecho ático.

⁶¹ Pepe 2012, p. 72.

⁶² Algunos autores han considerado que este acuerdo privado, cuando mediaba dinero, era tenido por ilícito: Treston 1923, p. 127; MacDowell 1963, p. 9; Phillips 2008, pp. 52, 80. Otros, en cambio, han sostenido que en todo caso podía haber algún tipo de crítica moral pero no una prohibición por parte del derecho ateniense: Gagarin 1981, p. 138; Heitsch 1984, p. 16, n. 29; Carawan 1998, p. 17, y Pepe 2012, p. 73, n. 149.

⁶³ En Buis 2015 nos hemos ocupado de pensar estas emociones propias de la justicia post-conflicto en la Atenas de fines del s. v a. C. Aquí retomamos brevemente algunos de nuestros ejes de lectura propuestos en aquella ocasión.

⁶⁴ Isócrates relata en su *Areopagítico* que los Treinta Tiranos mataron a mil quinientas personas sin juicio previo y obligaron a unos cinco mil a abandonar la ciudad y refugiarse en el Pireo (οἱ μὲν γὰρ ψηφίσματι παραλαβόντες τὴν πόλιν πεντακοσίους μὲν καὶ χιλίους τῶν πολιτῶν ἀκρίτους ἀπέκτειναν, εἰς δὲ τὸν Πειραιᾶ φύγειν πλείους ἢ πενταχιλίους ἠνάγκασαν, 7, 67). El texto de la *Constitución de los atenienses*, 35, 4, señala que fueron muertos no menos de mil quinientos individuos. Se trató sin duda de la situación de *stásis* más documentada del período.

amnistía política.⁶⁵ Se persiguió así a los que habían ocupado los cargos más altos durante el régimen de los Treinta Tiranos y habían sido hallados culpables de las atrocidades masivas (se les hizo rendir cuentas y, potencialmente, fue posible condenarlos a muerte salvo que se hubieran exiliado en Eleusis), pero se decidió amnistiar al resto de los partícipes, quienes habían obedecido las órdenes de sus superiores.⁶⁶ La *Constitución de los atenienses*, atribuida a Aristóteles, recordó este episodio —quizás el primer ejemplo de justicia transicional que conocemos—, destacando que el hecho de erradicar las responsabilidades pasadas había sido una decisión política que debía alabarse (40, 2-3):

δοκοῦσιν κάλλιστα δὴ καὶ πολιτικώτατα ἀπάντων καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ χρῆσασθαι ταῖς προγεγενημέναις συμφοραῖς· οὐ γὰρ μόνον τὰς περὶ τῶν προτέρων αἰτίας ἐξήλειψαν, ἀλλὰ καὶ τὰ χρήματα Λακεδαιμονίοις, ἃ οἱ τριάκοντα πρὸς τὸν πόλεμον ἔλαβον, ἀπέδοσαν κοινῇ...

[Los atenienses] parecen en lo público y en lo privado haberse comportado respecto de los sufrimientos pasados del modo mejor y más adecuado a los asuntos políticos; pues no sólo borraron las culpas de las cosas pasadas sino que también devolvieron a los espartanos el dinero que los Treinta habían tomado para la guerra...

Se trata, pues, de un verdadero perdón sustentado en una lógica que unía en la decisión acordada los planos de lo privado y lo público. En su discurso *Sobre los misterios*, 1, 81, Andócides también se ocupó de describir las ventajosas particularidades del perdón cívico bajo consideraciones similares:

ἐπειδὴ δ' ἐπανήλθετε ἐκ Πειραιῶς, γενόμενον ἐφ' ὑμῖν τιμωρεῖσθαι ἔγνωτε ἔαν τὰ γεγενημένα, καὶ περὶ πλείονος ἐποιήσασθε σφῶζειν τὴν πόλιν ἢ τὰς ἰδίας τιμωρίας, καὶ ἔδοξε μὴ μνησικακεῖν ἀλλήλοις τῶν γεγενημένων.

Y cuando regresaron del Pireo, y les llegó a ustedes la posibilidad de vengarse (*timōreisthai*), consideraron que lo pasado había pasado y valoraron más la salvación de la ciudad que la venganza (*timōrias*) privada y decidieron que no había que recordar mal (*mnēsikakēin*) entre sí las cosas pasadas.

La prohibición del recuerdo de las cosas malas que ocurrieron —tal como plantea el texto (μὴ μνησικακεῖν)—⁶⁷ ha sido interpretada como una deci-

⁶⁵ Acerca de esta amnistía, sus características y repercusiones, cf. Dorjahn 1946 y Loening 1987.

⁶⁶ Sobre este episodio y sus repercusiones en las instancias modernas de justicia transicional, cf. Elster 2004, pp. 7-8, y Lanni 2010. Acerca de otros posibles ejemplos de leyes de amnistía en el mundo griego clásico, cf. Smith 1921, pp. 345-346.

⁶⁷ Acerca de la expresión y sus complejos alcances, traducida como “recall-wrong”, cf. Carawan 2012. Como señala Cohen 2001, p. 339: “the relevant phrase which grounds the amnesty

sión ligada a la salvación colectiva de la ciudad y opuesta a la preservación de un sentimiento privado. Más adelante el texto insistía precisamente en la antítesis que se tornaba evidente entre el establecimiento de un acto de justicia pública (el olvido que fomentaba la concordia) y la retribución privada —que eternizaría el sufrimiento—, destacando el valor sabio y prudente de la primera (I, 140):

νυνὶ πᾶσι τοῖς Ἑλλήσιν ἄνδρες ἄριστοι καὶ εὐβουλότατοι δοκεῖτε γεγενῆσθαι, οὐκ ἐπὶ τιμωρίαν τραπόμενοι τῶν γεγενημένων, ἀλλ' ἐπὶ σωτηρίαν τῆς πόλεως καὶ ὁμόνοιαν τῶν πολιτῶν. συμφοραὶ μὲν γὰρ ἤδη καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἐγένοντο οὐκ ἐλάττους ἢ καὶ ἡμῖν· τὸ δὲ τὰς γενομένας διαφορὰς πρὸς ἀλλήλους θέσθαι καλῶς, τοῦτ' εἰκότως ἤδη δοκεῖ ἀνδρῶν ἀγαθῶν καὶ σωφρόνων ἔργον εἶναι.

Ahora todos los griegos piensan que ustedes son los mejores hombres y los de mejores decisiones, porque no se vuelcan a la venganza por las cosas ocurridas, sino a la salvación de la ciudad y de la concordia entre los ciudadanos. Muchos otros han tenido no peores sufrimientos que nosotros, pero el resolver bien las diferencias entre nosotros, eso ya parece naturalmente ser trabajo de hombres buenos y prudentes.

La finalidad de la amnistía, resultado de una clara negociación,⁶⁸ era evidente: poner fin a la guerra civil y al disenso⁶⁹ y rescatar los valores de la democracia que contribuyeran a restablecer el tejido social.⁷⁰ En épocas de transición política, con ello se pretendía consolidar la unidad ateniense y la paz cívica, dando a entender que el castigo había dejado abiertas las heridas del pasado.⁷¹ Es precisamente este espíritu de concordia, opuesto a la sanción judicial, el que puede explicar —doscientos años después de la ley de Dracón y menos de una década después de su reescritura epigráfica— el espíritu de la *aídesis* institucional. Frente a la venganza privada, sobrevino un derecho que se encargó de dejar espacio al entendimiento mediante la

is typically translated as 'to forget' or 'not to remember' what the oligarchs had done. In this context, however, the crucial phrase 'not to *mnesikakein*' actually means not to hold a grudge in the sense in which this is understood in a revenge society: that is, not to seek vengeance". Otro pasaje de la *Constitución de los atenienses* reitera el vocabulario de Andócides, afirmando que "nadie puede recordar mal lo pasado contra alguien (τῶν δὲ παρεληλυθότων μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν ἐξεῖναι), salvo contra los Treinta, los Diez, los Once y los que gobernaron el Pireo; y tampoco contra éstos si rinden cuentas" (39, 6). Sin embargo, este testimonio no es original puesto que el acuerdo de 403 a. C. no incluía excepciones a la obligación de μὴ μνησικακεῖν (según Carawan 2006, en dicho pasaje se ha mezclado el contenido del tratado original con excepciones incluidas posteriormente).

⁶⁸ Se trata de la tesis central del reciente libro de Carawan 2013.

⁶⁹ Joyce 2008, pp. 517-518.

⁷⁰ De hecho, los Treinta Tiranos eran vistos como los adversarios del régimen democrático. Cf. Cohen 2001, p. 347.

⁷¹ Lanni 2010, pp. 593-594.

aceptación de un perdón que ya no dependía de la decisión afectiva individual, sino que operaba más bien como un dispositivo pacificador impuesto por los órganos de la *pólis*.⁷²

CONCLUSIÓN

Es un lugar común sostener hoy que una de las principales funciones del sistema de administración de justicia es manejar las emociones.⁷³ Esta afirmación es válida para pensar el fenómeno de consolidación del orden jurídico de la Atenas arcaica, en la medida en que los legisladores legendarios (como Dracón o Solón) fueron responsables de una serie de medidas que renovaron el sistema de tribunales para objetivar la aplicación de sanciones y superar la autocomposición de los conflictos. En el plano afectivo, sin embargo, este proceso de progresiva construcción de mecanismos legales se apropió de las emociones personales para canalizarlas en el nuevo discurso normativo. En efecto, en vez de erradicar lo afectivo, se pretendió incluirlo y procesarlo en el seno de las magistraturas de la ciudad.

En el caso concreto del perdón, la ley de Dracón nos permite observar este fenómeno de manera explícita. En efecto, si bien la posibilidad de conceder una liberación de la responsabilidad por la comisión de un crimen de sangre correspondía en la lógica privada a los círculos cercanos de la familia de la víctima (del mismo modo en que la ira u *orgé* era una reacción individual que experimentaban los parientes que habían sido privados de la vida de un integrante de su seno familiar), la ficción creada por la imposición de un nuevo régimen de regulación del homicidio permitía identificar la posibilidad eventual de un “perdón” colectivo u oficial, determinado por los efetas.

En el plano original de la familia, eran primero el padre, el hermano o los hijos de la víctima, y luego los colaterales hasta el grado de los primos, quienes contaban con la capacidad de actuar como consecuencia del impacto emotivo que les podía producir escuchar al homicida, en el caso de que éste argumentara de manera convincente que había cometido el crimen por compulsión, accidente o sin voluntad alguna.⁷⁴ Pero la ausencia de dicha reacción individual fue suplida en la ley por un dispositivo artificial que aseguraba un “perdón” formal por parte de diez *phráteres*, sin asidero en la experiencia afectiva de ningún ciudadano perjudicado de modo particular.

⁷² La ciudad, pues, desplazaba entonces al individuo en el centro del orden jurídico: “Le procès est alors établi et garanti par la cité dont il est maintenant lui-même un membre —un citoyen, un *politès*” (Gagarin 2005, p. 126).

⁷³ Sherman 2003.

⁷⁴ Carawan 1998, p. 41.

Allí se instaló la posibilidad de una *aídesis* diferente, objetivada, institucionalizada.

Mediante este artificio de progresiva institucionalización, la *pólis* consagró un novedoso plano afectivo en el que el *páthos* abandonaría su sustrato individual y su carácter natural para convertirse en un elemento más de la ficción del derecho. La emoción del perdón —como ocurría también con la cólera— dejaba de preexistir al orden jurídico para ser impuesta por él. En esta refundación del tejido emotivo se sentaron las bases de una justicia colectiva, fundamentada en la intervención de terceros, con miras a una reconciliación más amplia. En definitiva, si bien parece ser cierto que con Dracón se empezó a dejar de lado el ejercicio de la venganza interpersonal, ello de ninguna manera implicó un abandono de la afectividad. La propuesta consistió simplemente en fundar nuevos resortes sentimentales que, a partir de este momento de inflexión y a falta de experiencias individuales, podían ser ahora determinados por los magistrados. En tiempos de justicia de la *pólis*, las emociones se vieron también condicionadas por el cuerpo cívico y reguladas por el *nómos*. En Atenas, la ley de Dracón mostró y representó uno de los primeros grandes pasos de un largo proceso por el cual se optó por institucionalizar el *páthos* para asegurar —ficción eficaz mediante— los valores comunes y la integridad subjetiva de la comunidad de ciudadanos.⁷⁵

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- AESCHINES, *The Speeches of Aeschines*, ed. Charles Darwin Adams, Cambridge/London, Harvard University Press-William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1919.
- ANTIPHON-ANDOCIDES, *Minor Attic Orators*, Vol. I, ed. K. J. Maidment, Cambridge/London, Harvard University Press-William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1968.
- ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, ed. Georges Mathieu et Bernard Haussoulier, Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- ARISTOTLE, *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894.
- ARISTOTLE, *Ars Rhetorica*, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- DEMOSTHENES, *Orationes*, ed. Samuel Henry Butcher, Oxford, Clarendon Press, 1903.

⁷⁵ Se agradecen los atinados comentarios y las sugerencias que me hicieron Claudia N. Fernández y Lidia Gambon. Los errores que, a pesar de estas lecturas, hayan podido subsistir a lo largo de estas páginas son de nuestra exclusiva responsabilidad.

- DEMOSTHENES, *Against Meidias*, ed. Douglas M. MacDowell, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- ISOCRATES, ed. George Norlin, Cambridge/London, Harvard University Press-William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1980.
- PLATO, *Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903.

Fuentes modernas

- ALLEN, Danielle, *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton, Princeton, University Press, 2000.
- ALLEN, Danielle, "Greek Tragedy and Law", in Michael Gagarin and David Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 374-393.
- ARIAS MALDONADO, Manuel, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Barcelona, Pàgina Indòmita, 2016.
- BANDES, Susan (ed.), *The Passions of Law*, New York, NYU Press, 1999.
- BERS, Victor, "Appeals to Pity and Displays of Anger", in Genos Dikanikon, *Amateur and Professional Speech in the Courtroom of Classical Athens*, Washington, Cambridge/London, Center for Hellenic Studies-Harvard University Press, 2009, pp. 77-98.
- BRAUND, Susanna and Glenn W. MOST (eds.), *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BUIS, Emiliano J., "Between *Isonomía* and *Hegemonía*: Political Complexities of Transitional Justice in Ancient Greece", in Morten Bergsmo, Wui Ling Cheah, Tianying Song and Ping Yi (eds.), *Historical Origins of International Criminal Law*, Vol. 3, Brussels, Torkel Opsahl (FICHL Publication Series, 22), 2015, pp. 27-61.
- CAIRNS, Douglas, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- CAIRNS, Douglas L., "Revenge, Punishment, and Justice in Athenian Homicide Law", *The Journal of Value Inquiry*, 49/4, 2015, pp. 645-665.
- CANTARELLA, Eva, "Φόνος μὴ ἐκ προνοίας. Contributo alla storia dell'elemento soggettivo nell'atto illecito", en Hans J. Wolff (ed.), *Symposion 1971. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln, Böhlau (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte, 1), 1975, pp. 293-319.
- CANTARELLA, Eva, "Revenge and Punishment", in Paula Perlman (ed.), *Ancient Greek Law in the 21st Century*, Austin, University of Texas Press, 2018, pp. 25-34.
- CARAWAN, Edwin, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- CARAWAN, Edwin, "Amnesty and Accountings for the Thirty", *Classical Quarterly*, 56/1, 2006, pp. 57-76.
- CARAWAN, Edwin, "The meaning of *mê mnêsikakein*", *Classical Quarterly*, 62/2, 2012, pp. 567-581.
- CARAWAN, Edwin, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.
- COHEN, David, "The rhetoric of justice: strategies of reconciliation and revenge in the restoration of Athenian democracy in 403 BC", *Archives Européennes de Sociologie*, 42/2, 2001, pp. 335-356.
- DAMASIO, Antonio, *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam, 1994.
- DORJAHN, Alfred P., *Political Forgiveness in Old Athens: The Amnesty of 403 B.C.*, Evanston, Northwestern University, 1946.
- DUVIGNAUD, Jean, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- ELSTER, Jon, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- FORSDYKE, Sara, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- FORTENBAUGH, William, *Aristotle on Emotion*, London, Duckworth, 1975.
- GAGARIN, Michael, "The Prosecution of Homicide in Athens", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 20, 1979, pp. 301-323.
- GAGARIN, Michael, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven/London, Yale University Press, 1981.
- GAGARIN, Michael, "La loi de Dracon sur l'homicide: pourquoi était-elle écrite?", en *Le législateur et la loi dans l'antiquité. Hommage à Françoise Ruzé*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2005, pp. 119-126.
- GAGARIN, Michael, "From Oral Law to Written Law: Draco's Law and its Homeric Roots", en Eva Cantarella (ed.), *Symposion. 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte, 19), 2007, pp. 3-17.
- GAGARIN, Michael, *Writing Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- GALLIA, Andrew B., "The Republication of Draco's Law on Homicide", *Classical Quarterly*, 54, 2004, pp. 451-460.
- GLOTZ, Gustave, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, Fontemoing, 1904.
- HARRIS, William V., *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- HARRISON, Alick Robin Walsham, *The Law of Athens*, Vol. 2. "Procedure", Oxford, Clarendon Press, 1971.
- HEDRICK JR., Charles W., "Phratry Shrines of Attica and Athens", *Hesperia*, 60/2, 1991, pp. 241-268.
- HEITSCH, Ernst, *'Aidesis' im attischen Strafrecht*, Wiesbaden, F. Steiner, 1984.
- HOGGETT, Paul and Simon THOMPSON (eds.), *Politics and the Emotions. The Affective Turn in Contemporary Political Studies*, London, Continuum, 2012.
- HOWLAND, Jacob, "Plato's Reply to Lysias: Republic 1 and 2 and Against Eratosthenes", *American Journal of Philology*, 125, 2004, pp. 179-208.

- HUMPHREYS, Sally, "A Historical Approach to Drakon's Law on Homicide", en Michael Gagarin (ed.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Pacific Grove, 24.-26. September 1990) (Akten der Gesellschaft für griechische und hellenistische Rechtsgeschichte, 8), Köln, Böhlau, 1991, pp. 17-45.
- JOYCE, Christopher J., "The Athenian Amnesty and Scrutiny of 403", *Classical Quarterly*, 58/2, 2008, pp. 507-518.
- JOYCE, Christopher J., "Citizenship or Inheritance? The Phratry in Classical Athens", *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 36/3, 2019, pp. 466-487.
- KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- KONSTAN, David, "Assuaging Rage: Remorse, Repentance, and Forgiveness in the Classical World", in Charles L. Griswold and David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 17-30.
- KOZIAK, Barbara, *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
- LAMBERT, Stephen D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- LANNI, Adriaan, *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- LANNI, Adriaan, "Transitional Justice in Ancient Athens: A Case-Study", *University of Pennsylvania Journal of International Law*, 32, 2010, pp. 551-594.
- LIDDELL, Henry George and Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, with a revised supplement edited by P. G. W. Glare, Oxford, Clarendon Press, 1996 (1843).
- LOENING, Thomas C., *The Reconciliation Agreement of 403/402 B.C. in Athens: Its Content and Application*, Stuttgart, F. Steiner, 1987.
- MACDOWELL, Douglas M., *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester, Manchester University Press, 1963.
- MACDOWELL, Douglas M., *The Law in Classical Athens*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- MCHARDY, Fiona, "The role of the extended family in exacting blood revenge in classical Athens", in Sabine R. Huebner and Geoffrey S. Nathan (eds.), *Mediterranean families in antiquity. Households, extended families and domestic space*, Malden, Wiley Blackwell, 2017, pp. 65-78.
- MEIGGS, Russell and David LEWIS (eds.), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- MEYER, Eduard, *Geschichte des Altertums*, Band 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- MILANI, Celestina, "Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico", en Marta Sordi (ed.), *Ammistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, pp. 3-18.

- MORTON, Adam, "What Is Forgiveness?", in Charles L. Griswold and David Konstan (eds.), *Ancient Forgiveness: Classical, Judaic, and Christian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 3-14.
- MOSSÉ, Claude, *Au nom de la loi. Justice et politique à Athènes à l'âge classique*, Paris, Payot, 2010.
- NÖRR, Dieter, "Zum Mordtatbestand bei Drakon", en *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, IV, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, 1983, pp. 631-653.
- OST, François, *Le droit, objet de passions? I crave the law*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2018.
- PAPAKONSTANTINOY, Zinon, *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*, London, Duckworth, 2008.
- PELLOSO, Carlo, "Riflessioni intorno all'elemento soggettivo dell'omicidio dolo-
so in diritto draconiano", *Rivista di diritto ellenico*, 2, 2012, pp. 1-70.
- PEPE, Laura, Phonos. *L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano, Giuffrè, 2012.
- PHILLIPS, David D., *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*, Stuttgart, F. Steiner, 2008.
- PHILLIPS, David D., *The Law of Ancient Athens*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2013.
- PRAATT, John, "Emotive and Ostentatious Punishment: Its Decline and Resurgence in Modern Society", *Punishment and Society*, 2, 2000, pp. 417-441.
- PRAATT, John, *Punishment and Civilization*, London, Sage, 2002.
- ROUSSEL, Denis, *Tribu et cité. Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïque et classique*, Paris, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'Université de Besançon, 193), 1976.
- RUBINSTEIN, Lene, *Litigation and Cooperation: Supporting Speakers in the Courts of Classical Athens*, Stuttgart, F. Steiner, 2000.
- RUBINSTEIN, Lene, "Stirring Up Dicastic Anger", in Douglas Cairns and Robert A. Knox (eds.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of Douglas M. MacDowell*, Swansea, Classical Press of Wales, 2004, pp. 187-204.
- RUSCHENBUSCH, Eberhard, "ΦΟΝΟΣ. Zum Recht Drakons und seiner Bedeutung für das Werden des athenischen Staates", *Historia*, 9, 1960, pp. 129-154.
- SANDERS, Ed, " 'He is a Liar, a Bounder, and a Cad': The Arousal of Hostile Emotions in Attic Forensic Oratory", in Angelos Chaniotis (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, F. Steiner, 2012, pp. 359-387.
- SCHEID, Évelyne, "Remarques sur les fondements de la vengeance en Grèce archaïque et classique", en Jean-Marie Bertrand (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 395-410.
- SCHEID-TISSINIER, Évelyne, "Les revendications de la vengeance dans les plaidoyers attiques", en Michel Molin (ed.), *Les régulations sociales dans l'antiquité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, pp. 97-113.
- SCHEID-TISSINIER, Évelyne, "Le rôle de la colère dans les tribunaux athéniens", en

- Pauline Schmitt Pantel y François de Polignac (eds.), *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 179-198.
- SHERMAN, Lawrence W., “Reason for Emotion: Reinventing Justice with Theories, Innovations and Research. The 2002 ASC Presidential Address”, *Criminology*, 41, 2003, pp. 1-38.
- SHERMAN, Lawrence W. and Heather STRANG, “Empathy for the Devil: The Nature and Nurture of Revenge”, in Susanne Karstedt, Ian Loader and Heather Strang (eds.), *Emotions, Crime and Justice*, Oxford/Portland, Hart, 2014, pp. 145-167.
- SMITH, Gertrude, “The Prytaneum in the Athenian Amnesty Law”, *Classical Philology*, 16/4, 1921, pp. 345-353.
- STROUD, Ronald S., *Drakon’s Law on Homicide*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1968.
- THALHEIM, Theodor, “Αἰθεοὺς”, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band I, 1, Stuttgart, Metzler, 1893, pp. 941-942.
- THOMAS, Yan, “*Fictio legis*. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales”, en *Les opérations du droit*, Paris, Seuil, 2011, pp. 133-186.
- THÜR, Gerhard, “Gesetzeskodizes im archaischen und klassischen Athen”, en *Mélanges en l’honneur Panayotis D. Dimakis. Droits antiques et société*, Athènes, Sakkoulas, 2002, pp. 631-640.
- THÜR, Gerhard, “Rationality and Irrationality in the Ancient Greek Law of Procedure”, *Fundamina*, 20/2, 2014, pp. 916-924.
- TODD, Stephen C., *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- TRESTON, Hubert J., Poinè. *A Study in Ancient Greek Blood Vengeance*, London, Longmans, Green & Co., 1923.
- TULIN, Alexander, Dike Phonou. *The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*, Stuttgart/Leipzig, B. G. Teubner, 1996.

* * *

EMILIANO J. BUIS es abogado, licenciado y profesor en Letras (orientación en Letras Clásicas) por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Master en Historia y Derechos de la Antigüedad por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne, Doctor en Letras Clásicas por la UBA y Diploma de Posdoctorado en Derecho. Es Profesor Adjunto Regular de *Lengua y Cultura Griegas* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, así como Profesor Titular Regular de *Derecho Internacional Público* en la Facultad de Derecho de la UBA y de la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Investigador Independiente del CONICET, actualmente dirige y co-dirige proyectos interdisciplinarios en el área jurídica y en el ámbito de la filología griega. Es Presidente de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, Subsecretario de Investigación en la Facultad de Derecho de la UBA y Coordinador del Grupo de Trabajo sobre Derecho Griego Arcaico y Clásico y sus Proyecciones (DEGRIC). Es autor de más de 200 publicaciones, incluyendo libros, capítulos y artículos en su país y en el exterior. Sus áreas de interés incluyen la comedia griega, el derecho ateniense y la historia del derecho internacional en el mundo antiguo. Sus libros más recientes son *Taming Ares. War, Interstate Law and Humanitarian Discourse in*

Classical Greece, Leiden/Boston, Brill-Nijhoff (Series on Studies in the History of International Law, 26), 2018, y *El juego de la ley. La poética cómica del derecho en las obras tempranas de Aristófanes (427-414 a.C.)*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III (Serie Monografías de Historia del Derecho, 72), 2019.