



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Ibarra B., Víctor

La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre
La Orestiada de Esquilo y el derecho hegeliano

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 162, diciembre, 2016, pp. 291-314

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80948573013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.46041>

LA CONDENA DE LA VENGANZA PRIVADA TRAS LA JUSTICIA PUNITIVA

CONTRASTE Y CONTINUIDAD ENTRE LA ORESTÍADA DE ESQUILO Y EL DERECHO HEGELIANO



THE CONDEMNATION OF PRIVATE VENGEANCE AFTER THE PUNITIVE JUSTICE CONTRAST AND CONTINUITY BETWEEN AESCHYLUS' ORESTEIA AND HEGELIAN RIGHT

VÍCTOR IBARRA B.*

Universidad Diego Portales - Chile / Universidad de Leiden - Holanda / CONICYT

Artículo recibido: 26 de septiembre del 2014; aceptado: 5 de abril del 2015.

* v.m.ibarra.becerra@umail.leidenuniv.nl

Cómo citar este artículo:

MLA: Ibarra, V. "La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre *La Orestíada* de Esquilo y el derecho hegeliano." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 291-314.

APA: Ibarra, V. (2016). La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre *La Orestíada* de Esquilo y el derecho hegeliano. *Ideas y Valores*, 65(162), 291-314.

CHICAGO: Víctor Ibarra B. "La condena de la venganza privada tras la justicia punitiva. Contraste y continuidad entre *La Orestíada* de Esquilo y el derecho hegeliano." *Ideas y Valores* 65, n.º 162 (2016): 291-314.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se abordan dos formas de justicia en principio antagónicas: la retributiva, propia del mundo de los héroes y de la venganza antigua, y la punitiva, de tradición tanto antigua como moderna, que consiste en la racionalización de la violencia mediante el tribunal. Se muestra la preeminencia de la punitiva, el antagonismo a medias con la retributiva, que viene a ser la apropiación de la violencia por la necesidad (dios, destino, Estado), y su marginación del ámbito de la justicia.

Palabras clave: Esquilo, G. W. F. Hegel, derecho, justicia.

ABSTRACT

The article addresses two antagonistic forms of justice: retributive justice, form which belongs to the world of heroes and ancient vengeance; and punitive justice, which can be found in both ancient and modern traditions and consists on the rationalization of violence by means of the court. The article shows the preeminence of the punitive justice, its half antagonism with the retributive form –which comes to be violence's appropriation made by necessity (good, destiny, State)–, and its marginalization from justice's ambit.

Keywords: Aeschylus, G. W. F. Hegel, right, justice.

Introducción

En las siguientes páginas quiero referirme a un problema cuya actualidad debe ser considerada: la justicia, aunque en el marco de su puesta en marcha, a saber, el derecho como órgano e institución administrativa. A partir de la filosofía moderna del derecho, y pienso con ello sobre todo en Hegel, asistimos a una racionalización de la violencia, a la instauración de un tipo de justicia que podemos llamar, a grandes rasgos, punitiva. Justicia que se caracterizaría por la mediación del tribunal en la determinación de la pena y el castigo, y que haría del derecho mismo el objeto de la lesión, en lugar del individuo. El contrapunto de esta justicia es la venganza antigua, justicia retributiva y heroica que no respondía a ningún tipo de administración, y que se efectuaba en la inmediatez de la cólera, bajo la ley del talón. Este viraje racional pretende erradicar la venganza privada del ejercicio de la justicia. Sin embargo, quiero proponer a continuación que la justicia punitiva y el aparato del derecho no erradican, sino que expropián para sí el ejercicio de la venganza de la justicia retributiva, que en lo sucesivo responderá a los dictámenes del tribunal.

Realizaré esta demostración mediante el análisis separado de dos representaciones del tribunal, en evidente diálogo entre sí, que dan cuenta de la preeminencia de la justicia punitiva por sobre la justicia retributiva.¹ Me refiero a la trinitaria *Orestíada* de Esquilo y a los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. La primera parte del texto, entonces, está dedicada a desentrañar los mecanismos literarios mediante los cuales el poeta da cuenta del tránsito desde una forma de ajusticiamiento prepolítico hasta la imposición del tribunal de Atenea y la nueva justicia de la polis, pero callándose el verdadero nombre de la venganza antigua, por temor evidente a la reaparición de héroes entendidos como *individuos*, impensables en una coyuntura sociopolítica caracterizada por la sobreestima de la libertad positiva y la elusión del conflicto al interior de la ciudad. En la segunda parte, intento dar cuenta del mismo tránsito, aunque a partir de la condena hegeliana a la individualidad (o voluntad subjetiva) en relación con la justicia y su administración en el derecho, mediante la interpretación de las alusiones más relevantes en torno a la venganza y su progresiva desparticularización de la justicia con vistas al desarrollo de la voluntad en conformidad al concepto, es decir, a su realización en el Estado moderno.

1 Es necesario señalar que la justicia moderna, que he catalogado de punitiva, puede tener una justificación retributiva, distributiva, etcétera. No obstante, la distinción que planteo entre justicia retributiva y justicia punitiva quiere ser leída como justicia antigua versus moderna; justicia heroica versus justicia del tribunal; justicia de la venganza versus justicia del juicio. Así, para evitar confusiones en lo que sigue, toda referencia a una justicia de tipo retributiva se dice en relación con la venganza heroica.

El silencio de Esquilo o la negación de la justicia heroica en los albores del tribunal

La cuestión del tránsito entre la justicia heroica y la del tribunal encuentra registros en la Grecia de Esquilo con *La Orestíada*; aunque debiera señalar que, en realidad, ya se testimonia a comienzos del siglo VII a. C., en los *Trabajos y días* de Hesíodo. Ergo, para comprender la expresión de una justicia de carácter privado y vengativo (retributiva) en contraposición a otra, con pretensiones de universalidad legal (punitiva): 1.1) revisaré –a modo de preludio– la distinción que entre ambas realiza Hesíodo, para enfocarme sobre todo en las características de la justicia como venganza, propia de los héroes. Una vez hecha esta distinción preliminar, 1.2) abordaré el *Agamenón* de Esquilo, para rastrear cómo, mediante una serie de eufemismos, el tragediógrafo representa la imposición de la justicia del tribunal escondiendo la grafía de esa otra justicia, que Hesíodo no tiene miedo de nombrar. Y será el enfrentamiento con el texto sofocleo el que me permitirá afirmar que el gesto de Esquilo es, en realidad, tendencioso y no accidental. Finalmente, 1.3) a través de la persecución del silencio esquíleo en *Las Coéforas* y *Las Euménides*, comprobaré que el poeta eleusino se calla a lo largo de la trilogía completa, y pondré en evidencia la modernidad del personaje de Orestes.

1.1) En el mito de las edades, Hesíodo manifiesta su descontento con la evolución supuesta de las razas terrestres, y las presenta en una degradación física y moral evidente y progresiva. Intercala, no obstante, entre la edad de bronce y la de hierro (a la que es contemporáneo), la edad de los héroes narrados por Homero: “[...] creó Zeus Crónica sobre el suelo fecundo otra cuarta [estirpe] más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra sin límites” (Hesíodo *TD* 156-160). El entendimiento de su edad ocurre en oposición directa a los valores y usos heroicos, entre ellos el de la venganza.

Es entonces cuando Aídos [Αἰδώς] y Némesis [Νέμεσις], cuberto su bello cuerpo con blancos mantos, irán desde la tierra de anchos caminos hasta el Olimpo para vivir entre la tribu de los Inmortales, abandonando a los hombres; a los hombres mortales solo les quedarán amargos sufrimientos y ya no existirá remedio para el mal. (Hesíodo *TD*. 197-201)

Como contrapartida homérica, el mundo hesiódico –que delata un giro antropocéntrico– está desencantado. La salida de Νέμεσις trae consigo desorden y violencia sin control, puesto que los hombres han perdido el temor de ver castigados sus crímenes *ipso facto*. Νέμεσις, ἡ, “venganza”, forma de justicia retributiva típica del mundo de los héroes, que ante la desobediencia de Θεμίς –principio de la justicia y el orden,

sin resabio alguno de cólera–, más bien, ante la ofensa perpetrada en contra de vínculos eminentemente consanguíneos (protegidos por la diosa), desataba su furia (violencia privada).² La relación entre Νέμεσις y Αἰδώς juega un rol decisivo en este contexto, como límite impuesto a la acción de los hombres: muestra que no es el temor a las represalias (a la retribución) la base sobre la cual Hesíodo añora su partida. La frontera que se interpone aquí entre el hombre y el mundo es el *respeto*, que tiene como garante el subsecuente ajusticiamiento privado que supone –y quizá con esto arriesgo mucho– algún grado de universalidad o norma. Esta remisión al autor de la *Teogonía* es sugestiva, porque muestra que la estimación de la venganza como forma de justicia no tiene, de manera necesaria, una fundamentación irracional. Antes bien, la *obligación* de venganza aparece por cuanto un principio universal ($\Theta\epsilon\mu\iota\varsigma$) ha sido quebrantado –se le ha faltado al respeto ($A\iota\delta\omega\varsigma$)–. En la venganza el hombre se eleva, por lo tanto, a su consideración genérica, porque exige retrospectivamente del otro hombre, del que ha perpetrado el crimen –que en este contexto no puede ser otro que el asesinato– la admisión de su responsabilidad.

A la vuelta de este rodeo, cuando revisemos la escenificación de Esquilo, será posible comprobar que, en efecto, Νέμεσις ha partido de la lengua de los hombres, como notara Hesíodo con tanta antelación. Y ya en Hesíodo es bastante evidente la preeminencia de Δίκη (forma de justicia predominante en el siglo v ateniense, que entiendo aquí por justicia del tribunal) por sobre Θεμις (y por lo tanto sobre Νέμεσις, oculta, a su vez, bajo Θεμις), como preludio incontestable de la expropiación de la venganza privada a manos del derecho moderno.

En la fábula del halcón y el ruiseñor, el poeta señala que esta nueva forma de justicia causa mal a quienes “no la distribuyen [ἐνειμαν] con equidad” (Hesíodo *TD* 224); es patente el carácter administrativo requerido por Δίκη, vicaria o de los hombres que interpretan la norma o de

² Mi lectura de la fuente hesiódica no atenta en contra de la hipótesis tradicional que, del texto, Werner Jaeger ofrece en “El Estado jurídico y su ideal ciudadano” (1980), eminentemente más histórica que la mía. La crítica de Hesíodo se erige, en efecto, en contra del derecho ejercido por los nobles con base en una tradición que no es positiva, y en el abuso por parte de los magistrados. Gracias a él, *diké* se convirtió en una bandera de la lucha de clases. Homero, en cambio –y pese a que es coetáneo de Hesíodo–, nos habla de la época en que el principio primordial era Θεμις: “Zeus daba a los reyes de Homero ‘el cetro y *themis*'. *Themis* es el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores nobles. Etimológicamente significa ‘ley’. Los caballeros de los tiempos patriarciales decían el derecho de acuerdo con la ley proveniente de Zeus, cuyas normas creaban libremente según la tradición del derecho consuetudinario y su propio entender y saber” (Jaeger 106). Sin duda *diké* se convertiría en un emblema de todos aquellos quienes experimentaron el derecho únicamente como *themis*, a saber, de manera autoritaria y antidemocrática (en el sentido del término más griego posible).

su padre Zeus (eufemismo, de nuevo, de alguna otra institución griega) que se levanta para castigar a quienes hacen mal uso de su progenie. La amenaza se cierne sobre los pilares de esta nueva economía de la justicia, pero también sobre el ciudadano de a pie de esta última edad: “A quienes en cambio solo les preocupa la violencia nefasta [ὕβρις] y las malas acciones, contra ellos el Crónida Zeus de amplia mirada decreta su justicia [δίκην]” (Hesíodo *TD* 238-240). Esta violencia gratuita –que, nótese, en el discurso hesiódico tiene como origen la partida de la dupla Αἰδώς/Νέμεσις– aparece interdicta por la divinidad; es considerada *ilegítima* dentro del nuevo sistema de administración. La violencia de esta nueva edad parece advenir mediante la pérdida del respeto asociado a la venganza, forma de justicia que desaparecerá del horizonte de legitimidad una vez interpuesto el tribunal. La prohibición amenazante de Zeus sobre aquellos que obran con violencia pone de un lado el actuar de los hombres conforme a Δίκη, quien, del otro lado, al parecer –y en cuanto nuevo principio de justicia–, se arroga el derecho al ajusticiamiento legítimo, siempre *en nombre de* la institución a cargo del reparto (violencia racionada y racionalizada).³

“¡Oh, reyes [βασιλῆς]! Tened en cuenta también vosotros esta justicia; pues de cerca metidos entre los hombres, los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina” (Hesíodo *TD* 248-251). En la advertencia hesiódica a los regentes, se pone a la violencia del lado del dios, cuestión que, en un poeta como este, no puede sino referir a una determinada concepción de la moralidad divina que encuentra o apela a un correlato humano, esto es, un *deber ser* cuyo incumplimiento merece el peor de los castigos, proveniente de la contraparte ordenadora (el dios, la ley). Prerrogativa de Zeus la administración de la venganza, nueva economía que monopoliza el ejercicio del ajusticiamiento del lado de una normatividad que requiere, casi por contigüidad, de una entidad capaz de enjuiciar y de cumplimentar sus veredictos; entidad que ya se manifiesta colectiva en la figura de un consejo-aréopago que, renunciando a la *efectuación* de

3 Pese a que *dikē* es un principio que aparece en el mundo griego como la necesaria remoción de una forma de administración despótica y autoritaria, encarnada en una nobleza corrupta a los ojos de Hesíodo, la imposición de una justicia administrada por el tribunal de los hombres (cuestión que veremos con mayor detalle desde el apartado siguiente en adelante) hará del ejercicio y administración de la violencia una prerrogativa exclusiva del tribunal. Así, el grito del padre Zeus encomendando a su hija *dikē* la administración de la justicia (que, como señalará Jaeger en “El Estado jurídico y su ideal ciudadano”, significa a la vez proceso, juicio y pena) entre los hombres será, en el universo de los ciudadanos atenienses, una alegoría del futuro areópago o tribunal que estará encargado de aquello que antes le correspondía ajusticiar a *Némesis*, sin mediación alguna.

la justicia mediante el heroísmo, debe conformarse con la administración de un principio positivo.

1.2) Hecha esta distinción preliminar entre Νέμεσις y Δίκη, es necesario señalar que la justicia que del héroe se representa en las tragedias áticas es siempre aporética y desaconsejada. Dramática caída del *reywanax* del siglo XVI en la polis democrática del siglo V, por intercesión del tragediógrafo que, sin duda, habla el lenguaje de su tiempo y, por sobre todo, sus advertencias y temores. Y aunque se trata de *justicia* heroica, pasada, los poetas tienen miedo de invocarla. No la consignan sino de manera peregrina, muy pocas veces, en momentos de evidente patetismo, como si tuvieran que *justificar* (que en su latín *iustificare* es ya *hacer justicia a*) su descuido mediante las necesidades del drama. Pero la mayor parte del tiempo prefieren esconderla tendenciosamente tras la justicia propia de su lengua despoblada de dioses viejos, puesta a resguardo de la provocación telúrica de la memoria inscrita en la palabra. Esa omisión, que no podemos atribuir a la contingencia de un accidente, tiene evidente relación con la paranoia que la polis ateniense desarrolla en torno al concepto de unidad y a la evitación de la *stasis*⁴

4 Como Nicole Loraux ha demostrado a lo largo de su obra, Atenas intentó, mediante una serie de discursos ideológicos (como los fúnebres y la tragedia, entre otros), exaltar una supuesta autoctonía nacional, una vinculación a la tierra que fundamentara su unidad: “para la ciudad, la ganancia esencial de la exposición referida a la autoctonía es la posibilidad de exaltar serenamente la perennidad de Atenas y su vitalidad siempre renovada conforme el hilo de la cadena de las generaciones [...] al celebrar la autoctonía, se anula el tiempo en una recreación incesante del origen” (2007:31). Esta puesta de relieve del origen –esta pretensión, antes bien– le permitiría a la polis demarcar claramente sus límites no solo con el exterior, sino también al interior de sí misma. La ciudadanía, como beneficio restringido, estaba limitada bajo ciertos requisitos que, no obstante, no devinieron xenofobia al interior de los márgenes de Atenas: “No solo los atenienses no realizaron ninguna cruzada en nombre de la autoctonía, sino que, en realidad, la xenofobia fue esencialmente una práctica espartana, poco apreciada por la democracia ateniense, donde –todos los testimonios están de acuerdo en afirmarlo– los extranjeros eran mejor tratados que en cualquier otra ciudad griega. Discurso de exclusión, ciertamente, que opone el *génos* puro al de los otros, pero esta oposición servía para fundar la ciudadanía –y la ciudadanía griega se funda por exclusión, manteniendo al extranjero en los márgenes de la ciudad–” (2007:36). No obstante, es evidente que esta construcción ideológica, unitaria, le permite a Atenas justificar la guerra, incluso la ley, en un asiento natural (en cierta *physis*) (*cf.* 2007:55-56). La polis ateniense no conocería nada más que a sí misma en esta extrema verticalidad de su relación con la tierra, o eso pretendería subrayar en los discursos sobre sí misma. La cuestión estriba, entonces, en la evitación del conflicto a toda costa y el carácter paranoico de este intento queda demostrado por dos eventos abordados por Loraux: la prohibición de la *Toma de Mileto* de Frínico –que escenifica la derrota de Mileto frente a los persas– y los decretos que obligaron a los atenienses, en 403 a. C., a no recordar nada de lo sucedido durante el régimen de los treinta tiranos. En el primer caso, Heródoto cuenta en su libro VI cómo

al interior de sus márgenes. Cualquier invitación al desorden civil es impensable en el terreno del siglo v. La sugerencia de una justicia verdaderamente heroica habría puesto en duda y socavado los fundamentos del areópago (tal y como hoy día lo haría con el derecho) y la trilogía de Esquilo así parece sugerirlo.

En principio, *La Orestiada* dramatiza la decadencia de una forma de justicia que el autor se cuida de nombrar. Quiero volver una y otra vez sobre este punto, porque ese silencio u ocultamiento del poeta delata su complicidad con la institución del areópago, tribunal griego que administra a la justicia hija de Zeus, que ha sido puesta en lugar de esa otra justicia, heroica. Reconoce el tragediógrafo, al menos, una justicia anterior al tribunal impuesto por Atenea, y la degrada en cada paso de su trinitaria fundación de la comunidad política, por su calidad aporética, circular e irrefrenable. Y gracias a toda la fiereza de su persuasión que, si miramos con cuidado el texto griego, no rompe con las funciones propias de las Erinias sanguinolentas, sino que, antes bien, las recoge para sí⁵ y hegemoniza el uso de la violencia por el órgano típicamente

la audiencia rompió en llanto y Frínico fue multado por representar el fracaso de la liga ateniense, cuestión que evidentemente podía, al parecer y en potencia, resquebrajar el tejido interno de la polis (1956). En el segundo ejemplo, en cambio, con el retorno democrático se obliga a los ciudadanos atenienses a jurar que no recordarán lo sucedido. La efectuación de este juramento los compromete “uno por uno” (cf. Loraux 2008a 149). Este asunto lo aborda Nicole Loraux en *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* en el capítulo titulado “De la amnistía y su contrario”.

- 5 Entre los versos 740 y 745 es pronunciado el veredicto favorable para Orestes y, aproximadamente en el verso 770, las Erinias comienzan su queja. Las negociaciones entre Atenea y las diosas subterráneas se extenderán hasta casi el 910, convencidas ya estas últimas de su *incorporación* a la morada ofrecida. Pero la extensión de esta conversación persuasiva es falaz, porque Atenea ya ha golpeado la mesa en el 829. Luego de eso, las pobres diosas no tendrán más opción que matizar su llanto y llevarlo a término, depoñer su lamento. Cuando Orestes sale de escena triunfal, las diosas lanzan una primera réplica, una especie de apelación, de imprecación. Atenea, en su primera contestación a este lamento –que ya ha amenazado con envenenar la tierra– demuestra paciencia y ofrece nuevas funciones a las diosas telúricas. Las antiguas, molestas, profieren llantos por segunda vez. ¿Y cómo no habrían de hacerlo? Las han privado de sus funciones, les ha sido negado el ajusticiamiento de un crimen de sangre. Más que justificable, entonces, este segundo gemido. Pero en su segunda respuesta a las Erinias, Atenea ya ha perdido la paciencia. Y es que le han amenazado la tierra (piénsese en la nota inmediatamente anterior a esta). “No carecéis de honores. No os dejéis llevar por una irritación demasiado violenta hasta hacer imposible el cultivo en esta tierra de mortales, porque seáis diosas. También lo soy yo y tengo en Zeus mi confianza, y –¿tendré que decirlo?– soy también la única entre los dioses que conoce las llaves de la habitación donde bajo sello se guarda el rayo” (824-829). ¿No es acaso ese “¿tendré que decirlo?” un golpear sobre la mesa? Porque la pregunta que se hace la diosa antes de lanzar su amenaza indirecta (indirecta porque a continuación señala: “Pero no necesito de él”, porque disimula)

judicial de la polis que regenta; el que habrá de velar por el juicio de todo homicidio ateniense (contigüidad metonímica con las hijas de la noche).

“*Necesario es que ya, privada de amigos, pagues represalias, golpe por golpe* [τύμπα τύμπατι]” (Esquilo Ag. 1429-1430), le dice el coro de ciudadanos a Clitemnestra. Retribución llana de un crimen que lava otro crimen, y que, por necesidad irrestricta, debe suprimir la deuda contraída con un equivalente exacto, sin representación o simbolismo mediante ninguno. El asesinato de Agamenón a manos de su esposa y el amante Egisto no puede sino ser vengado por algún miembro de la familia paterna, acción requerida por una economía heroica de la violencia como justicia *qua* ajusticiamiento privado. Que la justicia pueda ser *tomada* por un hombre, es decir, efectuada precisamente como resultado de su exaltación, del desbordamiento de sus pasiones –que un hijo mate al asesino de su padre en la proyección de su ira–, constituye al agente como héroe. El semidiós prueba su condición de héroe en la cumplimentación de sus pasiones, en la aporética relación entre su *areté* y su *hybris*, esto es, su incapacidad para evitar el sentimiento de soberbia que posibilita y convive con su virtud a la vez que provoca sus equívocos. Notaremos, sin embargo, que nada de esto está presente en el drama esquileo, sino como negación de la palabra. Y es la honestidad del grito de otra Electra, la sofóclea, el testimonio de que el poeta eleusino ha olvidado hacer lugar verdadero a la justicia retributiva en su tragedia.

Si revisamos con detenimiento el *Agamenón*, podremos ver cómo, de manera indistinta, para ilustrar una supuesta venganza de sangre, un crimen que se justifica –falsamente– en el sacrificio de una hija, no encuentra el poeta otro sustantivo para su dramatización que Δίκη. Clitemnestra recibe la llegada de su esposo con una alfombra púrpura. Ha esperado más de una década este momento. Cada movimiento, desde la antorcha que anticipa la llegada hasta la red que dará la muerte al padre de Orestes, responde a un agudo cálculo anticipatorio y febril. “¡Que quede al momento el camino cubierto de púrpura, para que justicia [δίκη] lo lleve a una mansión inesperada!” (Esquilo Ag. 910-911). Esa justicia a la que se conduce al rey aqueo no es, en caso alguno, otra que la venganza privada. En términos semánticos, al menos, es eso lo que la ironía de Clitemnestra sugiere; y, sin embargo, el sustantivo que utiliza es el mismo que designa la justicia del tribunal. Es evidente que, dadas las circunstancias (el marido viene llegando de la guerra después de un largo tiempo y está frente a su mujer, escuchando su discurso), no

manifiesta que en este *dictum* Atenea deposita el peso de su persuasión. *¿Tendré que decirlo?* es, en último término, *¿tendré que llegar a esto?* Pero sabe que no necesita del rayo. Basta con hacer mención de las llaves. En el 885, la diosa hará referencia a la persuasión, “si mi lengua te calma y te hechiza, puedes quedarte aquí”. Pero la verdadera persuasión, preñada de violencia, es –sin lugar a dudas– la amenaza del 829.

podría ella conducirlo hasta la Nέμεσις, esto es, hacer de la diosa de la venganza ángel custodio de Agamenón. Pero esta *omisión*, que parece obedecer a motivos de la trama, se repite en contextos que no ponen en peligro los artilugios de la reina, y ella, no obstante, sigue callando la palabra.

Clitemnestra ya ha matado a su esposo y castrado la inútil lengua de Casandra, que traba en urdimbre hermética cualquier prevención venidera: ninguna de las advertencias de la hija de Príamo la salvaron de la muerte propiciada por Apolo. En álgida discusión con el coro, frente al cual nada teme la reina, protegida de Egisto –usurpador del trono–, ella reconoce abiertamente las muertes, sin miedo, y a esa desvergüenza se refiere sin complicación alguna. Y de nuevo utiliza como justificación de su crimen la privada venganza en contra de la muerte de Ifigenia, y, sin embargo, donde se debiera consignar Nέμεσις leemos (otra y otra vez) Δίκη:

También vas a oír el veredicto de mi juramento: ¡Por Justicia [Δίκην]
–la vengadora de mi hija– por Ate y Erinis, en cuyo honor degollé a ese,
no abrigues la esperanza de que el miedo vaya a poner su pie en mi pala-
cio, mientras encienda el fuego en mi hogar Egisto bien dispuesto para
mí como antes. (Esquilo Ag. 1431-1436)

Asimismo, cuando Egisto declara la condición ancestral, hereditaria y reproductiva de su venganza, calificación circular típica de la temida Nέμεσις autopoietica, también enuncia Δίκη, pese a que, en términos semánticos, es una justicia privada a la que refiere:

[...] pero, ya criado, Justicia [ή δίκη] me trajo de nuevo, y me apo-
deré de este hombre, estando yo aún fuera de su casa, porque tramé en
su totalidad el proyecto de mi vengativa resolución, de modo que inclu-
so morir es para mí bello, porque ya he visto a ése preso en las redes de
Justicia [τῆς δίκης]. (Esquilo Ag. 1607-1611)

Este ocultamiento, ya evidente, se replica en la trilogía completa. Pero, ¿cómo afirmar que Esquilo, en efecto, *oculta* una palabra en el palimpsesto de otra, una nueva?, ¿cómo estar seguros de que el término en cuestión, que aparece en Hesíodo, no ha partido también en su dimensión material gráfica, junto con Αἰδώς, en la cuarta de las edades? Su utilización por parte de Electra, pero la *Electra* de Sófocles, nos permite comprobar que la palabra todavía existe, y que, en contextos como este, parece conservar su sentido antiguo.

Que la Electra de Sófocles y no Sófocles en la boca de Electra clama por venganza no constituye un eufemismo. El favorito de Hegel no esconde menos que Esquilo la violencia del nombre que la justicia del tribunal ha venido a borrar para siempre. Si Electra consigue invocarlo

con tanta vehemencia, desmoronando el proyecto del silencio trágico,⁶ se debe menos a la valentía sofoclea que al parentesco histérico o posible entre la hermana de Orestes y la mujer de Bovary (la supuesta manifestación de un personaje rebelde en contra de la impotencia de su autor). Sin más ambages, ante la falsa noticia de la muerte de Orestes y la alegría que Clitemnestra evidencia sin pudor, la muchacha no puede hacer otra cosa que clamar por la justicia del desbordamiento y del héroe, por la justicia de la venganza, sin eufemismo mediante:

ELECTRA. –¡Ay de mí, desgraciada! Ahora me es posible, Orestes, lamentar tu desventura, cuando en tal situación eres ultrajado por parte de semejante madre. ¿Acaso está bien? CLITEMNESTRA. –Tú, ciertamente, no. Aquél sí está bien como está. / ELECTRA. –Escucha, joh, Némesis [Νέμεσι] del que acaba de morir! (Sófocles *El.* 788-793)

Electra se atreve a invocar la personificación de la violencia privada. Por eso no es de extrañar que aparezca como sinónimo de Erinia, tal y como en este ejemplo de Sófocles. Sin embargo, y contra todo lo esperable, los gritos de la Electra de Esquilo esconden, tras la nomenclatura de otro principio, la remisión a esta venganza individual. Asimismo lo hace Clitemnestra, pese a que el personaje dice *vindicar*, mediante su crimen, el asesinato de la hija. Ese principio hegémónico que ocultará la violencia ambivalente de Νέμεσις, como ya ha sido enunciado, es Δίκη.

1.3) Que en *Las Coéforas* Electra, a diferencia de su álder ego sofocleo, clama por la justicia indistinta advenida con Δίκη, ya ha sido anunciado: “*Y cuándo el poderoso Zeus habrá puesto su mano sobre ellos –¡ay, ay! – y habrá cortado sus cabezas? ¡Ojalá que esta tierra llegue a tener pruebas de ello! Exijo venganza [δίκαv] de los criminales! ¡Escúchame, Tierra y Potencias subterráneas!*” (Esquilo *Co.* 394-399). Y, a estas alturas, no debiera sorprendernos el mismo gesto por parte de Orestes. Si, empero, miramos con cuidado la suplantación de los términos, en el caso del hijo parece tener más sentido que en el resto de los personajes del drama. En principio, se podría afirmar que su actuar es mera y efectivamente vindicativo, a saber, la muerte de Clitemnestra tiene como origen la ira del hijo, toda vez que por venganza entendemos proyección de la ira en el mundo.⁷ Y así pudiera interpretar uno, en una primera lectura, los

6 Es necesario señalar que el sustantivo en cuestión sí aparece, en ambos autores, en otras ocasiones. Mas no con la fuerza evidente de una invocación que intenta traer a escena el sentido vindicativo del vocablo; es decir, este desbordamiento en el lenguaje de Electra, que la hace referir otra forma de justicia que la del tribunal con su “nombre de pila”, que clama material y semánticamente por el ajusticiamiento heroico, no aparece en boca de la Electra esquílea.

7 Véase la introducción y las reflexiones de Sloterdijk (2010) a propósito del *thymós* como principio motor que reemplaza al *érōs*, y el capítulo de “El negocio de la ira en general”,

clamores en la tumba del padre proferidos por el matricida: “Ares con Ares luchará, y Justicia / también, contra Justicia” (Esquilo *Co.* 461); “¡O envías a Justicia como aliada de los que te aman o concédenos que, en compensación, los cojamos con las mismas trampas! ¡Eso, si, vencido, quieres realmente, a tu vez, ser vencedor!” (Esquilo *Co.* 497-499).⁸ Aunque, como se sugirió al comienzo del capítulo –si bien con otras palabras–, Orestes no es un héroe regular; es el menos *hibridesco* de su especie. ¿Podremos arrogarle ira alguna que proyectar?; y, de nuevo, ¿es capaz de una verdadera venganza privada?

Si bien se hace explícito en distintos lugares de la trilogía, el cuestionamiento sobre los *motivos* del hijo de Agamenón para cometer el matricidio no muestra sus modulaciones *modernas*⁹ sino hasta *Las Euménides*, con las siguientes palabras de Atenea:

ATENEA. –¿Y con esos gritos estridentes estáis imponiéndole a este que huya? / CORIFEO. –Sí, porque se creyó digno de ser asesino de su madre. / ATENEA. –¿Llevado de un impulso inevitable o por temor al rencor de alguien? / CORIFEO. –¿Dónde hay un agujón tan importante que pueda incitar a matar a la madre? (*Eu.* 424-427)

Orestes mata a Clitemnestra porque Loxias se lo ordena. Mediante la revelación de su inevitable augurio, innúmeros males promete al hijo de Agamenón, de no mediar el matricidio. Desde este punto de vista, en la naturaleza de su clamor, Clitemnestra se parece más a Electra que esta última a Orestes. No buscan el asesinato vindicatorio por fuerza tercera ninguna, sino por “impulso inevitable”, al margen de que podemos decir que la reclamación de la madre es improcedente, mientras que, en el caso de la hija, sí hay un obrar adecuado. Atenea polariza sin duda las alternativas relativas a la naturaleza del obrar del imputado: por un lado, el impulso inevitable, por otro, el temor al rencor de alguien. El enunciado de la diosa da lugar a dos interpretaciones posibles. La primera, referida a las consecuencias eventuales de la acción del hijo de Agamenón: si obró motivado por una afición, entonces podemos seguir llamándole héroe y merece, ergo, sufrir la justicia de sangre vindicativa, porque se ha vengado; en cambio, si actuó por ordenanza divina, entonces no ajustició a su madre, sino que actuó como el mero verdugo en atención al designio de Loxias, que determina el estándar normativo de lo “correcto”. Orestes actúa como un mero instrumento; hombre moderno sometido al derecho, al fin y al cabo.

en el cual dedica un apartado a “La forma proyectual de la ira: la venganza”.

8 Esto a pesar de que, como ya ha quedado expuesto, la justicia consignada es Δίκη, no Νέμεσις.

9 Y, por lo tanto, decididamente antirrágicas, antiheróicas, a saber, humanas.

La segunda interpretación que sugieren las palabras de la diosa viene a subrayar también la condición más humana que heroica del hermano de Electra. A saber, se constituye como un argumento a favor de la condenación y el silencio de Néμεσις en la infiltración de un personaje no-heroico dentro de un universo supuestamente trágico. La pregunta que Atenea realiza a las Erinias pone de relieve la mediocridad afectiva de Orestes, quien obedece al protocolo olímpico, desoyendo sus propios intereses, por cuanto, como ha demostrado a lo largo de la trilogía completa, parece responder –en medio de todo el constreñimiento que lo sobredetermina– al mal menor encarnado en las órdenes del dios adivino; órdenes que atienden a su condición de hijo que *debe* vengar la ley del padre, no al sentir doliente de un deudo.

Mediante la obediencia ciega al protocolo, Orestes se libra de pagar el precio por la muerte ignominiosa de su madre. Es libre del castigo, absuelto. Y la articulación de esa libertad tiene una faz doble: por un lado, las condiciones particulares de su agencia, que lo excusan de su condición heroico-individual, toda vez que su actividad carece de afecto; y, por otro, su sometimiento a la administración de una Δίκη dictaminada por el tribunal de los hombres, por lo que no conviene a su lenguaje –a todo su lenguaje, incluso al grito– sino el vocablo de esta justicia nueva, moderna, sucesora de Θεμις; en él, el silencio de Néμεσις opera –al contrario de Clitemnestra, Egisto y la Electra esquileos– como la instalación violenta del principio de justicia punitiva, vencedor ante el ajusticiamiento privado en el contexto de la polis democrática. No como miedo o reserva frente a discordias que, desde el pasado, puedan socavar los fundamentos políticos del presente.

El tribunal universal y la desestimación última de la particularidad

La cuestión del tránsito desde una justicia a otra se manifiesta en plenitud con el despliegue del Estado moderno, su derecho y el aparato burocrático; aunque, antes bien, lo que *aparece* claramente con la organización *política* de los hombres es la preeminencia de la justicia punitiva, y la prohibición del ajusticiamiento privado, que ha sido mediatisado por el tribunal (órgano que monopoliza la administración de la justicia y de su violencia). Frente a la posibilidad y al *deber* del hombre prepolítico de vengar la muerte del padre con mano propia, se oponen, por un lado, el juicio del tribunal que determina si el crimen requiere o no *pena*, y, por el otro, los aparatos coercitivos que efectuarán y asegurarán la cumplimentación del *castigo* dictaminado.

El paso de una forma de justicia retributiva, heroica y privada a una punitiva y pública acusa un arrebato por parte del aparato del derecho moderno, que tiene su preludio en la amenaza que Palas profiere en

contra de las Erinias, en su *integración* bajo la modalidad de Euménides desapropiadas de sus facultades coactivas y perpetuadas en la prohibición de su ajusticiamiento (han entregado su violencia a la hija de Zeus). La justicia del héroe debe claudicar frente a la justicia de la ciudad, para evitar la reproducción incesante de la retribución vengativa. Es necesario revisar las especificidades modernas de esta “expropiación”, por cuanto las características de nuestra agencia difieren del caso antiguo.

2.1) Hegel plantea los fundamentos de su derecho sin eufemismos, a diferencia de Esquilo. En los *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (en adelante *Principios*) afirma y justifica en diversos momentos la necesidad que se esconde tras la prohibición de la venganza como forma de justicia. O, mejor dicho, deja bastante claro que en el contexto moderno (que supone un Estado) no constituye aquella una efectiva eliminación del crimen o lesión primera. En el subapartado c, “Violencia y delito”, sección tercera, “Lo injusto”, primera parte, “El derecho abstracto”, Hegel signa precisamente como *injusta* la venganza en tanto resultado formal de “una voluntad subjetiva”, a saber, de un ajusticiamiento privado:

La eliminación del delito es, en esta esfera de la inmediatez del derecho, en primer lugar *venganza*. Esta es justa según su *contenido*, en la medida en que es una compensación [*Wiedervergeltung*],¹⁰ pero según la *forma* es la acción de una voluntad *subjetiva*, que puede colocar su infinitud en cualquier lesión que ocurra. Su justicia es por lo tanto contingente, al mismo tiempo que la voluntad es *para los otros* solo una voluntad *particular*. La venganza, por ser la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en *una nueva lesión*; con esta contradicción cae en el progreso al infinito y es heredada ilimitadamente de generación en generación. (1999a §102)

Esta aseveración sobre la injusticia de la venganza en cuanto acción *motivada* por la cumplimentación de una voluntad subjetiva, merece algunas observaciones a propósito del *sistema* hegeliano, enfocadas a dilucidar el lugar que ocuparía 2.1.1) el *hombre* dentro de ese sistema; al mismo tiempo, si la venganza es autopoética y por lo tanto en su ejecución inauguraría siempre una nueva lesión, es necesario preguntarse por las condiciones de 2.1.2) la correcta eliminación de la *lesión*; y, por último, debemos interrogar las implicancias de que la injusticia de la venganza radique en su 2.1.3) *forma* y no en su contenido.

¹⁰ Es necesario consignar aquí, y en lo que sigue, una divergencia con respecto a la traducción de Juan Luis Vermal. El término alemán *Wiedervergeltung* corresponde, más que a compensación, a represalia.

2.1.1) No podemos, en rigor, hablar sino de *persona* en este momento. Escribo *momento*, porque el autor alemán ha querido organizar su libro no de acuerdo con consideraciones meramente históricas,¹¹ sino antes bien en torno a la progresiva *asunción* de estos elementos hasta la realización de la idea, a saber, hasta la constitución del Estado como fin de la racionalidad política, “voluntad en y por sí” (*cf.* Hegel 1999a §33). El primero de esos estadios corresponde a la voluntad en cuanto *inmediata*, así, “[...] su concepto es por lo tanto abstracto: la *personalidad*, y su *existencia* es una cosa inmediata y exterior” (*ibd.*). Para Hegel, “[l]a *universalidad* de esta voluntad libre por sí es la relación *simple* y formal consigo mismo en su individualidad, relación autoconsciente, pero, fuera de ello, carente de contenido. De este modo el sujeto es *persona*” (1999a §35). La *persona* estaría libre de determinaciones concretas, yoidad abstracta que posibilita afirmaciones del tipo “ante el derecho, todos somos iguales”, pues todos somos *persona* para el derecho, sin nombre propio o *particularidad*,¹² cuestión que se correspondería, antes bien, con la esfera de la moralidad.

2.1.1) Para Hegel, la venganza no se corresponde con una manera efectiva de eliminar la lesión efectuada por el crimen, por cuanto la represalia implicada en la actividad de la voluntad subjetiva inaugura una nueva lesión y abre así, hasta el infinito, el problema de la retribución y la concatenación de diversas venganzas. La cuestión sobre cómo eliminar de manera efectiva la lesión aparece en el §98. Ya en este primer estadio –en el derecho abstracto– queda desestimada la posibilidad retributiva de la justicia mediante la introducción del concepto de *valor*. Hegel señala a propósito del delito que

11 Considérense las siguientes palabras del autor en los *Principios*: “Para el concepto de la cosa es indiferente que el juez y los tribunales hayan tenido su origen histórico en la relación patriarcal, en la fuerza o en la elección voluntaria. Considerar la introducción de la jurisdicción por parte de los príncipes y gobiernos como una gracia o un *favor arbitrario*, tal como lo hace Von Haller en su *Restauración de la ciencia del Estado*, muestra una total carencia de pensamiento que no advierte que, respecto de la ley y del Estado, de lo que se trata es de saber si estas instituciones son racionales y, por lo tanto, en y por sí, necesarias. La forma en que han surgido o han sido introducidas no concierne en cambio a una consideración de su fundamento racional. El extremo opuesto de esta posición lo constituye el primitivismo, que sostiene que la administración de justicia es, como en la época del derecho del más fuerte, ejercicio de la violencia, opresión de la libertad y despotismo. La administración de justicia es tanto un deber como un derecho del poder público, que no se basa, por otra parte, en la decisión arbitraria de los individuos de encomendárselo o no a algún poder” (“Observaciones” al §219).

12 Esta cuestión de la particularidad versus la universalidad, y la específica posición que esta investigación ha tomado para efectuar el análisis de la venganza, disiente con respecto a las consideraciones de Baum (*cf.* 2004 137 y ss.), para quien Hegel sí sería concesivo a propósito de la felicidad individual.

[l]a lesión, en cuanto afecta solo la existencia exterior o la posesión, es un *perjuicio*, un *daño* sobre algún aspecto de la propiedad o de la riqueza. La eliminación de la lesión como daño es la indemnización civil del reemplazo, en la medida en que esta pueda tener lugar. (1999a §98)

A continuación, en la observación al parágrafo, añade: “En este aspecto de la indemnización, si el daño ha consistido en una destrucción y es irremplazable, el lugar de la característica cualitativa específica del daño lo debe ocupar la característica *universal*, el *valor*” (*ibid.*). Esto supone que, si bien el autor todavía no menciona el tribunal que hará suya la violencia otrora privativa de la venganza, ya niega el principio básico de la justicia de las Erinias: la retribución draconiana del objeto perdido (ojo por ojo, diente por diente).

No obstante, habría que considerar lo que se señala en el “Agregado” al §101:

Las Euménides duermen, pero el delito las despierta, y es así el propio hecho el que impone su consecuencia. Aunque para la compensación no es posible atenerse a la igualdad específica, el caso es diferente para el asesinato, al que corresponde necesariamente la pena de muerte.¹³

Esta cita muestra varias cosas sugestivas. Por un lado, asistimos a la admisión, por parte del autor, de la permanencia de la violencia de las Erinias en la constitución del castigo. Es decir, el derecho se ha apropiado de las funciones de las diosas telúricas, y administra esa violencia de acuerdo con los dictámenes que ha realizado. Pero, por otro lado, esta justificación retributiva de la justicia penal, a saber, la aceptación del derecho draconiano del ojo por ojo, diente por diente, en el caso del asesinato, sigue sometiendo a *proceso* la cuestión de la muerte. Esto es, el tribunal determina la culpabilidad del acusado y, por lo tanto, dictamina su castigo no en consideración al dolor del sujeto moral. Debemos recordar que ni el hombre ni el sujeto particular son objetos del derecho en este estadio, sino tan solo la *persona* y, por lo tanto, que “[e]n esta discusión lo único que importa es que el delito debe ser eliminado no como la producción de un perjuicio, sino como lesión del derecho en cuanto derecho” (“Observación” al §99).

Esto quiere decir que ninguna de las circunstancias *contingentes* de un crimen en particular resulta significativa en la determinación de la *pena*, porque para el derecho abstracto lo lesionado no es otra cosa sino el derecho mismo. Al mismo tiempo, como la pena que está llamada

¹³ Y el “Agregado” continúa así: “En efecto, puesto que la vida constituye la extensión total de la existencia, la pena no puede consistir en un *valor*, pues no hay ningún valor equivalente, sino solo en la privación de la vida” (1999a §101).

a eliminar la lesión depende de la mediación del tribunal que tiene al derecho abstracto por lo lesionado, es ya imposible apelar a una justicia heroica, sobre todo por cuanto Hegel distingue la justicia de los héroes fundadores (“Observación” al §102) del derecho ordinario. Para él, la venganza de los héroes, por ser el origen de la fundación de los Estados, difiere de la venganza meramente privada (que condena).

La eliminación del delito es una *compensación* en la medida en que, según su concepto, es lesión de una lesión y, según su existencia, el delito tiene una extensión cuantitativa y cualitativa determinada, por lo cual también la tiene que tener su negación en cuanto existencia. Esta identidad basada en el concepto no es, empero, una *igualdad* en las características específicas de la lesión, sino en sus características existentes *en sí*, es decir, según su *valor*. (Hegel 1999a §101)

Hay que distinguir entre una igualdad exterior y específica, y una igualdad “en sí”, universal y abstracta. La primera caracterizaría la pena relativa a la justicia heroica, mientras que la segunda, el valor y, por consiguiente, la justicia punitiva

[...] la igualdad es la regla básica solo para lo *esencial*, para lo que en general se merece el delincuente, pero no para la forma exterior específica de la pena [es decir, la igualdad no puede ser un principio regente del modo material a través del cual se *toma represalia* del perjuicio]. Solamente según este último aspecto, el robo, el hurto, la multa y la pena de prisión son simplemente diferentes; en cuanto a su valor, en cambio, en cuanto a su característica general de ser lesiones, son *comparables*. (“Observación” al §101)

En cuanto la lesión daña el derecho mismo es, al fin y al cabo, comparable. El delincuente perjudica el derecho en la figura de la *persona* que todo sujeto es para el derecho abstracto y, por tanto, a este último (no al sujeto moral ni al hombre del sistema de las necesidades).

2.1.3) Que “en la esfera de la inmediatez del derecho” la venganza sea injusta por su *forma* en cuanto expresión de una voluntad subjetiva, a pesar de que constituye una manera de enfrentar la injusticia, es una expresión aporética: la eliminación de la injusticia debiera engendrar su opuesto, no a sí misma. Pero la condición autopoética de la venganza impide la superación de la contradicción que, a juicio de Hegel, da cuenta de la *exigencia* de otro tipo de justicia:

La exigencia de resolver esta contradicción que se presenta en la manera de eliminar la injusticia [...], es la exigencia de una justicia liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder; es, pues, la exigencia de una *justicia no vengativa sino punitiva*. Se tiene aquí, en primer lugar, la exigencia de una voluntad que, en cuanto

voluntad *subjetiva particular*, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, solo una exigencia, sino que ha surgido en este movimiento mismo. (1999a §103)

Esta exigencia aparece justo antes del “Tránsito del derecho a la moralidad”. Y no podría ser antes, pues la consideración de una *voluntad subjetiva particular* no requiere de una persona inespecífica, sino más bien de un sujeto moral que *pueda y deba* querer lo universal no obstante sus condiciones contingentes, *porque* tiene condiciones contingentes. Esta nueva justicia, aunque distinta de la venganza, subsume la violencia del ajusticiamiento privado a la burocratización de su ejercicio mediante instituciones cuya administración dibuja un movimiento de libertad racional necesaria que olvida, en su despliegue, al individuo.

El delito y la justicia de la venganza representan el estadio del desarrollo de la voluntad en que, habiendo desembocado en la diferenciación entre lo *universal en sí* y lo *individual* que existe *por sí* en contra de aquel, la voluntad *existente en sí* ha retornaido a sí por medio de la eliminación de esa oposición, y se ha vuelto ella misma *por sí y efectivamente real*. De este modo el derecho *es y tiene validez* por su necesidad como lo *efectivamente real*, asegurado contra la voluntad individual *existente meramente por sí*. (Hegel 1999a §104)

El requisito del derecho reside en la eliminación de la voluntad subjetiva y la modalidad de justicia que le es propia (la venganza). Pero ese exterminio es, en realidad, una apropiación de los recursos violentos del ajusticiamiento privado, a saber, una expropiación de la justicia individual para los cimientos de una administración de la justicia a manos del derecho. El tratamiento negativo de la venganza a través de su superación desde este estadio primero hasta, finalmente, el aparato del Estado, desestima la contingencia afectiva propia de la voluntad individual. Como se indica en el §104, es en el proceso de eliminar la oposición que la voluntad vuelve a sí, conforme al concepto, libre de toda consideración individual.¹⁴

14 Es posible rastrear el desprecio hegeliano por las pasiones y su expulsión de la esfera de la justicia a lo largo de todos los *Principios*. Baste con referir a los primeros párrafos de la introducción, a las observaciones de los párrafos dos y tres respectivamente: “[...] procedimiento aún peor, que consiste en captar y afirmar inmediatamente cualquier idea, y con ello también la idea del derecho y sus determinaciones ulteriores, como *hechos de la conciencia*, y en hacer del sentimiento natural o exaltado, del *corazón* y del *entusiasmo*, una fuente del derecho. Si este método es el más cómodo, también es el más antifilosófico (para no mencionar aquí otros aspectos que no se refieren meramente al conocimiento, sino inmediatamente a la acción). Mientras que el primer método, aun siendo formal, exige por lo menos la *forma* del concepto en la definición y la *forma* de

2.2) El elemento decisivo del tránsito entre la justicia retributiva y la justicia punitiva –a saber, el tribunal– aparece recién con “La eticidad”, en el subapartado b de “La sociedad civil”: “La administración de la justicia”. Si para el derecho abstracto el objeto era la persona, como hemos visto, en la moralidad (segundo estadio), en cambio, lo es el sujeto particular. En lo que a la eticidad respecta (tercer estadio y último), vemos aparecer en la familia al miembro, mientras que, en la sociedad civil en general, al ciudadano (*cf.* Hegel 1999a §190).

En su constitución, la sociedad civil parece estar a medio camino entre la vida privada y prepolítica de la familia y la organización pública del Estado. Escenifica, por lo tanto, la supresión –o el olvido, si se quiere– de la esfera privada por parte de la civilidad (y su desestimación¹⁵)

un conocimiento *necesario* en la demostración, la afectación de la conciencia inmediata y el sentimiento eleva la subjetividad, la contingencia y la arbitrariedad del saber a la categoría de principios” (“Observación” al §2). “Cuando al derecho positivo y a las leyes se oponen el sentimiento del corazón, las inclinaciones y el arbitrio, no será la filosofía quien reconozca tales autoridades” (“Observación” al §3). Como me ha hecho notar Juan Ormeño, estas consideraciones no obstan lo que señala Hegel, por ejemplo, en el §124 de los *Principios* a propósito de los fines subjetivos: “Puesto que en la realización de fines válidos *en y por sí* está también incluida la satisfacción *subjetiva* del individuo mismo (incluso su reconocimiento en el honor y la gloria), tanto la exigencia de que solo se deben querer y alcanzar tales fines como la opinión de que los fines objetivos y subjetivos se excluyen mutuamente en el querer son vacías afirmaciones del entendimiento abstracto. [...] El sujeto *es la serie de sus acciones*. Si esta es una serie de producciones sin valor, también carecerá de valor la subjetividad del querer; si, por el contrario, la serie de sus hechos es de naturaleza sustancial, también lo será la voluntad interna del individuo”. Véase, además, el tratamiento de las pasiones en la filosofía del espíritu subjetivo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “El sujeto es la actividad de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, o sea, de la transposición del contenido (que *es así fin*) desde la subjetividad a la objetividad, en la que el sujeto se concluye consigo mismo” (1999a §475). Sin embargo, no debemos olvidar que la *queja* arriba esbozada tiene lugar en la pregunta por cómo comparece el sujeto frente al *derecho*. A este respecto, el párrafo 124 de los *Principios* está en la moralidad, porque, como vimos, el sujeto comparece ante el derecho como persona, desasido de la “satisfacción de los impulsos”.

15 De acuerdo con la hipótesis aquí propuesta, las necesidades del hombre se presentan incompatibles con el proyecto de la necesidad racional del Estado hegeliano: “Por una parte, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en un gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio, exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas” (Hegel 1999a §185). En el desarrollo de la idea hasta la conformidad del concepto, a saber, hasta la realización

y, luego, la necesidad *objetiva* del Estado como fin último del proyecto de la razón ilustrada, como forma de experiencia política conforme al concepto; única conformidad válida que –a pesar de las concesiones que Hegel pareciera hacer frente a los fines subjetivos del hombre (*cf.* Baum 2004)– prima en el momento último del Estado, la historia universal y su tribunal, en cuanto superación de totalidad individual que encarnan los estados en el derecho externo.

Como ciudadanos de este Estado los individuos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés. Dado que este está mediado por lo universal, que a los individuos se les *aparece como medio*, solo puede ser alcanzado en la medida en que determinen su saber, querer y actuar de modo universal, y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto. El interés de la idea, que no está en la conciencia de los componentes de la sociedad civil como tales, es el *proceso* por el que la individualidad y naturalidad de los miembros se eleva, a través de la necesidad natural y lo arbitrario de las necesidades, a la *libertad formal* y a la *universalidad formal del saber y el querer*, es el proceso por el que se *cultiva* la subjetividad en su particularidad. (Hegel 1999a §187)

Esta elevación del sujeto particular a la universalidad de los fines orientados al funcionamiento del Estado supone la subordinación del individuo al *interés de la idea*, como dice Hegel; *idea* que desoye la particularidad en aras de la realización de sí misma como voluntad en y para sí, a saber, como comunidad política. Ahora, sin duda es cierto que se podría señalar que en dicha subsunción se niega y conserva el fin subjetivo, sobre todo si atendemos a la tesis de Baum, según la cual Hegel confunde la sociedad civil con el Estado y, por lo tanto, en este último momento de la eticidad pretendería considerar todavía los fines del hombre:

The way in which Hegel's state thus wavers between the model of the market and that of the church results from the fact that the binding principles of civil society and the political state alike are oriented toward the private or collective purposes of human beings and toward the idea of public freedom as a structure for the common actualization of ends and purposes. (142)

Sin embargo, me parece que es posible afirmar que es el fin racional (esto es, universal, no particular) el que *debe* primar, precisamente, bajo la égida del *deber* y la *intelectualidad*, en permanente lucha contra la voluntad subjetiva particular. Se convierte así la voluntad subjetiva

de la voluntad en sí y por sí en el Estado moderno, las afecciones del individuo quedan fuera del sistema de justicia. En el despliegue de este tránsito hasta el derecho, tránsito del que nosotros no experimentamos más que el puerto de llegada, el hombre queda sustraído del ejercicio de la justicia meramente administrada.

en subjetividad *cultivada*, ergo, domesticada mediante el proceso que la lleva a superarse hasta la *objetividad* conforme al concepto (en el Estado), como “*realidad efectiva* de la idea”.¹⁶

Para Hegel, al contrario de lo que he señalado en la primera parte de este capítulo a propósito de Hesíodo, es imposible asignar a la justicia retributiva de la venganza normatividad alguna. Esto quiere decir que el autor de los *Principios* la confina al plano negativo de lo que en reiteradas ocasiones llama *fin racional*; por tanto, y a la vez, la condena a una irracionalidad que debe ser superada para fundamentar la convivencia dentro de la comunidad política.¹⁷ En el desarrollo de la *idea* no solo es

16 El duro trabajo implicado por la subjetividad para llevar a cabo el sometimiento de sí con vistas al fin racional queda expreso en las siguientes palabras de Hegel: “La *cultura* es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, que ya no es más inmediata, natural, sino espiritual y elevada a la figura de la universalidad. Esta liberación es el sujeto en el *duro trabajo* contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto. El que este trabajo sea duro constituye parte del poco favor que recibe. Sin embargo, por medio de este trabajo de la cultura la voluntad subjetiva alcanza en sí misma la *objetividad*, en la cual solamente es capaz y digna de ser la *realidad efectiva* de la idea” (“Observación” al §187). La libertad supuesta en el ejercicio de esta subordinación es procedural, reposa en el deber y el olvido de la afección. No obstante, debo consignar aquí una salvedad que me ha sido sugerida por Juan Ormeño, a propósito del “contexto kantiano” que sería necesario considerar en la evaluación de las afirmaciones hegelianas sobre la sociedad civil. Hegel no estaría de acuerdo con el carácter subordinado a un fin que adoptaría la razón en el contexto de la acción instrumental kantiana. En este sentido, el ejemplo que se me ha sugerido se relaciona con las acciones que ordenan los imperativos hipotéticos, en los cuales la razón actúa efectivamente como un medio: “Los [imperativos] hipotéticos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera)” (Kant GMS Ak. IV 414). La razón solo en la acción moral deja de estar subordinada, pero al costo de un formalismo no sustantivo (“Como he abstraído a la voluntad de todas las apetencias que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda más que la universal legalidad de las acciones en general –que debe ser el único principio de la voluntad–; es decir, no debo obrar nunca más que de modo tal que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal” [Kant GMS Ak. IV 402]) y de su contraposición a la sensibilidad y la felicidad. Hegel da un giro social a esta idea, legitima la satisfacción de la particularidad en la sociedad civil y desde esta perspectiva lo universal en general opera solo como medio, aunque la particularidad debe adaptarse a él para lograr satisfacerse; esto es, considerar también los fines del resto.

17 Es necesario señalar, no obstante, que en *Principios* §102 Hegel distingue en la venganza su contenido, como represalia, y su forma, en cuanto efectuada por la voluntad subjetiva. Condena tan solo la forma. Porque, como se ha intentado argüir hasta acá, la violencia de las Erínias es arrebatada por la ciudad para sí mediante la persuasión de Atenea. El Estado es ahora el sujeto de la venganza, que vindica la lesión infringida en su derecho en cuanto derecho.

arrebatada al hombre la posibilidad de hacer justicia por sí mismo, sino que, además, se resta toda legitimidad al ejercicio de la venganza, por cuanto no es conforme a la violencia racionalizada de los aparatos estatales. Me sigue pareciendo posible, no obstante, pensar que las formas prepolíticas de justicia no deben ser necesariamente subsumidas en o equiparadas a lo opuesto de lo racional. La venganza puede responder a la suposición de un principio del *bien* –cuestión sobre la que Hegel se extiende bastante, de hecho, para desatender el interés de la voluntad subjetiva (parágrafo 119 en adelante)–, a la consideración de un tipo específico de *respeto* como el referido por Hesíodo en *Trabajos y días*.

El tribunal aparece, tal y como en Esquilo, como figura de reappropriación de la antigua violencia vengativa que justifica en la eliminación de la voluntad particular, y su subordinación a la ley, su validez universal como forma de administración de la justicia moderna, que prescinde del individuo.

El derecho, que ha llegado a la existencia en la forma de ley, es por sí y se opone como un poder independiente al *querer particular* y al *opinar* acerca del derecho; y tiene que hacerse valer como *universal*. Este *conocimiento y realización* del derecho en los casos particulares, que deja de lado el sentimiento subjetivo del interés *particular*, concierne a un poder público: el *tribunal*. (Hegel 1999a §219)

Los casos particulares, entonces –y como se adelantó en 2.1–, guardan directa relación menos con la pena que con la intermediación del tribunal y su juicio. La inmediatez de la venganza es, al contrario, mediatisada y racionalmente distribuida en penas acordes al dictamen del tribunal –que para este y todos los efectos es siempre el tribunal de la razón–. La imposición de esta institución viene a resolver la supuesta aporía vista por Hegel (y ya mostrada en 2.1) en la eliminación de la injusticia mediante la venganza en la esfera del derecho abstracto. El derecho lo es, a fin de cuentas, en la superación de esa oposición residente en la voluntad particular:

El derecho contra el delito que adopta la forma de la *venganza* (§102) es solo derecho *en sí*, pero no tiene la forma del derecho, es decir, en su existencia no es justo. En lugar de la parte lesionada aparece lesionado lo *universal*, que tiene su realidad propia en el tribunal y que se hace cargo de la persecución y castigo del delito. Este deja así de ser una reparación contingente y solo *subjetiva* para transformarse, bajo la forma de *pena*, en la verdadera reconciliación del derecho consigo mismo. Esta acontece, desde una perspectiva objetiva, como reconciliación de la ley que, por medio de la eliminación del delito, se restituye a sí misma y efectiviza por lo tanto su validez; desde la perspectiva subjetiva del delincuente, acontece como reconciliación con la ley sabida por él y válida para él y para

su protección, en cuya ejecución encuentra la satisfacción de la justicia y por lo tanto una acción *suya*. (Hegel 1999a §220)

La pena aparece revestida con el deber de conciliar y reparar el derecho consigo mismo, puesto que, como se ha señalado en 2.1, la lesión no perjudica ni al sujeto ni al ciudadano, sino al derecho mismo. Que la determinación del castigo sea sometida al juicio del tribunal, arrancada de la inmediatez del individuo en la manifestación de sus afecciones, implica a ojos de Hegel la restitución compensatoria de la pérdida y la realización de la voluntad *en sí y para sí*, conforme al concepto –la subsunción del particular al despliegue del Estado–.

Si bien puede parecer que, hasta este punto, he eludido en notas marginales las críticas que a esta hipótesis pudieran ser realizadas, esto es, los diversos momentos del sistema hegeliano que, en efecto, conceden un lugar determinado a los fines particulares, nos queda todavía por considerar el otro tribunal al que Hegel hace referencia en la eticidad, al final del Estado: estoy de acuerdo con la confusión hegeliana puesta de relieve por Baum entre sociedad civil y Estado. Esta confusión estaría justificada por un intento del filósofo alemán de reunir (antes bien, por un *encontrarse entre*) la posición clásica y la moderna a propósito del rol del Estado en consideración a la felicidad y el bien común de sus ciudadanos privados.

En este sentido, sería implausible sostener que la realización del Estado trae consigo el exilio de la particularidad, por cuanto en su negación también conserva el momento subjetivo, realizado. Sin embargo, el elemento que me parece sospechoso de los *Principios*, que me hace leer toda su progresión, precisamente, como un paulatino exilio de la contingencia del hombre, se encuentra en el mismo párrafo que a Baum le confirma la confusión hegeliana a propósito de la distinción entre sociedad civil y Estado (el mismo párrafo, entonces, fundamentaría ambas hipótesis, contrapuestas: el §340): Hegel señala que en el derecho externo los Estados se comportan como totalidades particulares y que, por lo tanto, se hace necesaria la emergencia de un *tribunal universal*, la historia, que supedite esa contingencia última a la realización *pura* de la razón. No obstante, Baum no repara en la mención al tribunal. Se queda en la primera parte del párrafo: “*As far as external relations between states are concerned, they necessarily enter on the scene as individual totalities. [...] Once again this merely reveals, as we showed above, Hegel’s inability to distinguish the state from civil society after all*” (146). No obstante, la cuestión que me parece relevante de este último momento de los *Principios* es, justamente, la necesidad de superar esta arbitrariedad:

En su relación recíproca [de los Estados], sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus [de los pueblos], de la que surge, ilimitado, el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la *historia universal*, erigida en *tribunal universal*. (Hegel 1999a §340)

Me pregunto sinceramente si las consideraciones hegelianas sobre los fines del hombre en la moralidad de los *Principios*, en el espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*, o la confusión que le atribuye Baum a propósito de los límites y funciones del Estado, son suficientes para negar que la contingencia, en este último tránsito, comparece como aquello que debe ser superado. Quizá sí. Empero, la aparición de un tribunal universal último me autoriza, cuando menos, a ponerlo en duda.

Bibliografía

- Baum, M. “Common Welfare and Universal Will in Hegel’s *Philosophy of Right*.” *Hegel on Ethics and Politics*. Eds. Robert B. Pippin and Otfried Höffe. Nueva York: Cambridge University Press, 2004. 124-149.
- Esquilo. “Agamenón. [Ag.]” *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000. 100-172.
- Esquilo. “Las Coéforas.[Co.]” *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000. 173-221.
- Esquilo. “Las Euménides. [Eu.]” *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000. 223-268.
- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho [Principios]*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhsasa, 1999a.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999b.
- Heródoto. “Libro sexto. Erato”. *Los nueve libros de la historia*. Trad. María Rosa Lida de Malkiel. Buenos Aires: Clásicos Jackson, 1956. 329-374.
- Hesíodo. *Teogonía, Los trabajos y los días, Escudo, Certamen*. [TD] Madrid: Alianza, 1997.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres [GMS]*. Trad. Manuel García Morente. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2012.
- Loraux, N. *Mito y política en Atenas. Nacido de la tierra*. Trad. Diego Tatián. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- Loraux, N. *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Trad. Sara Vassallo. Madrid: Katz, 2008.
- Sloterdijk, P. *Ira y tiempo*. Madrid: Siruela, 2010.
- Sófocles. “Electra”. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 2000.