

El último día de un condenado

Eurípides, *Orestes*

María del Carmen Cabrero

Universidad Nacional del Sur. Centro de Filología Clásica y Medieval
12 de octubre y San Juan. 8000 Bahía Blanca (Argentina)
ccabrero@criba.edu.ar

Resumen

El *Orestes* de Eurípides invita a observar la fase intermedia entre el Orestes matricida y el suplicante de Apolo, durante la cual se despliegan los procedimientos preliminares al juicio público y el juicio mismo, que sanciona el homicidio con la pena capital por lapidación. Toda la acción está teñida por el oxímoron que la matiza desde el *status qualitatis* como un acto «justo» pero «impío». La calificación del crimen y el castigo insoslayable se constituyen así en el tema fundamental y dominante; afloran en él las paradojas de la jurisprudencia que nunca se fija de manera ineluctable en una de las partes antagonistas. A través de un ἀγὼν τιμητός, llevado a cabo en el seno de una asamblea popular, el derecho revela sus constantes desplazamientos.

Palabras clave: homicidio, lapidación, enfoque antropológico legal, teoría de la argumentación.

Abstract

The *Oreste* of Euripide invites to observe the intermediate phase between the matricidal Oreste and the supplicant of Apolo, during which the preliminary procedures of the trial and the trial itself—that sentences homicide by being stoned to death—are displayed. All this action is tinged with the *oximoron* that qualifies it from the *status qualitatis* as a «fair act» but «ruthless». The characterization of the crime and the unavoidable punishment become then the fundamental and prevailing subject; there, the paradoxes of jurisprudence, which is never established in one of the antagonistic parties in an inescapable way, come to the surface. Through a ἀγὼν τιμητός which took place in the heart of a popular meeting, the law reveals its constant movements. The sovereign decision of the people together as a court, suggest the idea, legally false, of the community implication in a trial about matricide. This decision is particularly suitable to produce a purifying effect, confirmed by the use of the stone in a punitive function, foreign to the *polis* institutional system.

Key words: homicide, lapidation, legal anthropological approach, arguing theory.

Sumario

Orestes: entre la mancha y la σύνεισις Bibliografía
¿Lapidación o expiación?

Si observamos la evolución del proceso legal aplicado a la penalización del homicidio por los tribunales de la *polis* en la Atenas del siglo v¹, advertimos cómo algunos de sus rasgos más característicos modelan la argumentación trágica. En el presente trabajo nos detendremos a analizar determinados aspectos del *Orestes* de Eurípides² en función de ese contexto judicial recogido por la historia del derecho griego³. Para ello, es necesario poner la obra en relación con lo que Vernant llama *condicionantes sociales y espirituales*⁴ en virtud de los cuales tiene lugar la aparición de la conciencia trágica.

El *Orestes* de Eurípides invita a observar la fase intermedia entre el Orestes matricida y el suplicante de Apolo, durante la cual se despliegan los procedimientos preliminares al juicio público y el juicio mismo, que sanciona el homicidio con la pena capital por lapidación. En una primera lectura cabría pensar que este castigo se ejerce naturalmente en virtud de que la piedra purifica, expía y disculpa. Sin embargo, para que cobre valores puramente rituales es preciso que caiga sobre aquel hombre que está manchado por efecto de la mirada y las palabras de su comunidad⁵. Nos preguntamos, entonces, qué tipo de delito sanciona y define este suplicio en el contexto institucional de la tragedia y cuál es el poder que ejerce la palabra y el voto de la comunidad sobre el sentimiento de lo impuro, al definir y legislar.

Toda la acción está teñida por el *oxímoron* que la matiza desde el *status qualitatis*⁶ como un acto justo pero impío (vs. 187-194). La calificación del crimen y el castigo insoslayable se constituyen así en el debate fundamental y dominante, impregnado de las paradojas de la jurisprudencia en las que podremos advertir los ecos de las distintas instancias previstas en todo proceso por homicidio. Frente a este drama de conciencia, Eurípides, el poeta, nos muestra, en un primer movimiento, la imagen del hombre culpable y luego, las reacciones del grupo social al ejercer los poderes que le confiere el derecho con relación al delito de homicidio.

1. Con respecto a los rasgos distintivos del derecho y la justicia en Grecia remitimos a las obras de HARRINSON, A.R.W., *The law of Athens*, Oxford, 1971; BONNER, Robert J.; SMITH, G., *The administration of justice from Homer to Aristotle*, Chicago, 1938 y DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire antiquités grecques et romaines*, París, 1899.
2. Las citas en griego están tomadas de EURÍPIDE, *Oreste*, Société d'Édition, *Les Belles Lettres*, París, 1959.
3. Es evidente que no podremos detectar correspondencias exactas entre los hechos dramatizados y la realidad jurídica de la época, pues lo que interesaba a los poetas era el tratamiento dramático de la acción y su capacidad para producir efectos emocionantes y socialmente movilizadores en su auditorio.
4. Ninguna referencia a otros dominios de la vida social —religión, derecho, política, ética— sería pertinente si no mostramos también cómo, al asimilar el elemento tomado en préstamo para integrarlo en su perspectiva, la tragedia le hace sufrir una verdadera transmutación. Cf. VERNANT, J-P.-VIDAL NAQUET, P., *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, 1987, p. 25.
5. Sólo está manchado lo que se tiene por manchado: se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define. Cf. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1982, p. 200.
6. Cf. LAUSBERG, H., *Manual de Retórica Literaria*, Madrid, 1966, t. I.

Orestes: entre la mancha y la *σύννεσις*

Ningún poeta se había interesado, en las otras versiones conservadas del mito, por el análisis de las consecuencias puramente humanas que emanan del crimen. Es, precisamente, en ese intervalo que media entre el momento en que Egisto y Clitemnestra caen bajo el golpe de la venganza y aquél en el que el matricida reaparece en Delfos o en Atenas como suplicante de Apolo o de Atenea, en el que Eurípides concibe un argumento dejado intacto por la leyenda y los poetas. El matricida abandonado de los dioses, sufriendo entre los hombres, en un estado de dolorosa lucidez, las consecuencias de sus actos, más allá de la representación jurídico-religiosa que lo coloca bajo el signo de lo impuro: este es el tema de su *Orestes*.

La escena no debate ahora la violación objetiva de una prohibición —el matricidio—, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino que muestra el dolor humano sentido en el fondo del alma (vs. 34-45). La conciencia que adquiere Orestes de su culpabilidad constituye un enfoque totalmente nuevo en el tratamiento del mito. De esta manera se anticipa, a través del momento negativo del castigo institucional y colectivo, el φόβος instalado en la mente de Orestes, doblegada bajo la fatalidad del sufrimiento vengador de la Erinnias. Eurípides coloca en primer plano los efectos del acto sobre el espíritu del criminal: nos guía junto al lecho del enfermo agitado por un torbellino de locura; las Erinnias vengadoras no aparecen en la escena, como en Esquilo, no existen más que en la mirada alucinada de Orestes; el desorden mental alcanza su cuerpo, que yace postrado o se sobresalta con frenesí. Se halla inmerso en un campo de sufrimientos que lo cercan, lo marcan, exigen de él unos signos y lo someten a suplicio, al serle negado el derecho a las ceremonias de expiación y liberación de la mancha. Cuando Electra recita el *Prólogo* ya han pasado seis días desde que ella y su hermano Orestes vengaron a su padre, matando a su madre por orden de Apolo. Si bien desde este primer momento el matricidio se presenta como un *gesto de injusticia por parte de Febo*, provoca el repudio de *muchos de los argivos* (vs. 28-33) y es encuadrado como una acción grave, cuyos efectos nocivos recaen sobre el pueblo. Tal situación, en tanto ἀδικία πρὸς τὸν δῆμον, nos pone en contacto con una situación procesal en la que afloran las huellas de una acusación de εἰσαγγελία⁷, presentada por la asamblea de los argivos, dado que se trata del más flagrante de los delitos: un crimen extraordinario no previsto por la ley natural y, por lo tanto, atentatorio contra la seguridad del Estado. «El delito de homicidio, a causa de la mancha que caía sobre el culpable y que amenazaba con caer también sobre toda la ciudad», señala Glotz, «conservó siempre el carácter de un atentado contra

7. En otros tiempos era el Areópago el que juzgaba por *eisangelía* los atentados contra la Constitución: una ley de Solón le reconocía este derecho. Pero, ya en tiempos de las guerras médicas, la Asamblea del pueblo se había reservado la jurisdicción en materia de actos relacionados con la tranquilidad de la ciudad, tales como la traición o el hecho de engañar al pueblo. Después de la reforma de Efialtes, todos los crímenes comprendidos en la *eisangelía*, crímenes contra la seguridad del Estado o crímenes extraordinarios no previstos por la ley, podían ser deferidos al Consejo o a la Asamblea. No existen testimonios escritos en el siglo V de los delitos previstos para tal acusación más allá del encuadre como daño grave causado al pueblo (ἀδικία πρὸς τὸν δῆμον) presentado ante la *Ekklesia*. Cf. GLOTZ, G. *La ciudad griega*, Barcelona, 1929, p. 203.

los hombres y los dioses»⁸. La εἰσαγγελία, inevitablemente, trae consigo la προῶρησις⁹ —declaración de fuera de la ley o excomunicación—:

ELECTRA. Los argivos han decretado que ningún hogar nos dé asilo y que ninguno hable con los matricidas, y hoy mismo decidirán con sus sufragios si nos han de matar a pedradas o herir nuestro cuello con afilada cuchilla. (vs. 46-51)

A pesar de hallarse ausentes los familiares directos de la muerta, víctimas de la impureza, Orestes y Electra, en calidad de μητροκτονούντες (vs. 48)¹⁰, son declarados fuera de la ley y quedan excluidos de los lugares sagrados y públicos. No pueden, por tanto, llevar a cabo ninguno de los ritos expiatorios y purificadores fijados por el ritual. El delito de homicidio flagrante requiere este decreto de prohibición de parte de los argivos, que libere a los ciudadanos del contacto y el contagio con los φάρμακοι. La influencia del oráculo de Apolo en Delfos, dios καθάρσιος y ἀποτρόπαιος —que aleja el mal—, trae consigo un cambio en la perspectiva del homicidio al tener como una de sus funciones primordiales purificar la mancha de sangre¹¹. Por otra parte, su palabra indiscutible hacía sagradas las opciones legislativas y legitimaba las normas fundamentales del vivir civil. Todos los actos de la vida humana, desde los más simples y cotidianos, hasta las empresas de conquista, ameritaban los consejos del dios que, a través de los oráculos y de sus exégetas, daba a conocer sus indicaciones y difundía sus ideas: entre estas estaba la norma según la cual el homicidio requería de una purificación. El rito es el que nos muestra su simbolismo: así como la mancha contagia de una manera simbólica, así también, el rito permitiría eliminarla de una manera simbólica. Sin embargo, sabemos que la impureza de la sangre derramada no se suprime lavándola. La muerte reclama muerte. Al quedar el fallo en manos del pueblo en masa, los poderes que le confería el proceso por εἰσαγγελία eran indudablemente ilimitados en lo concerniente a la pena.

El verso 50¹² introduce, por primera vez en la obra, en el marco legal de la δίκη δημόσιος, el sufragio de los argivos en torno al tema del castigo. Hasta este momento la representación de la mancha, definida por Electra como νόσῳ νοσεῖ (vs. 34), se había mantenido en el claroscuro de una especie de infección física que apuntaba hacia una indignidad ética del matricida y sus cómplices. Si bien el delirio de Orestes pone en escena la estructura simbólica de la mancha y nos permite verla

8. Glotz, G., op.cit., n. 7, p. 299.

9. Cf. HARRINSON, A.R.W., *The Law of Athens*; DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire antiquités grecques et romaines* y GERNET, L., *Antropología de la grecia Antigua*, Madrid, 1980, p. 198.

10. Si bien no se han hallado testimonios escritos en el siglo V de los delitos merecedores de tal acusación, las palabras angustiadas de Electra nos permiten advertir la gravedad de la situación en la que ella y su hermano se hallan inmersos.

11. La sangre vertida —según el oráculo— provocaba una mancha, determinaba una infección que debía eliminarse, caso contrario se extendía contaminando a todos aquellos que entraban en contacto con el homicida. Las instituciones legales de los Estados Griegos tenían su apoyo en la autoridad de Apolo, quien ratificaba las leyes de sus legisladores.

12. Vs. 50: εἰ χρεὶ θανεῖν τῷ λευσιμῷ πετρῶματι. ἢ φάσανον θήξαντ' ἐπ' ἀγένοος βαλεῖν.

en acción, lo esencial de ese sentimiento de culpabilidad está contenido en la conciencia de verse abrumado por el peso del castigo anticipado, interrogando, opriéndolo su espíritu bajo las alas de las Euménides y haciendo aflorar el φόβος como vehículo de la exterioridad de la mancha. A partir de este enfoque Eurípides invierte las relaciones entre la mancha, el castigo y la culpabilidad, porque Orestes advierte que *ser matricida* significa algo más que ser impuro y estar dispuesto a soportar el castigo y constituirse en *sujeto de punición*.

Un estado de lucidez dolorosa se despierta en el joven ante la llegada de Menelao¹³ y procura explicarlo, al decirle que la enfermedad que lo consume es ἡ σύννεσις (vs. 396):

ORESTES. Mi cuerpo me es ajeno; sólo el nombre no me ha abandonado.

...

ORESTES. Yo soy el asesino —φονεύς— de mi desgraciada madre.

MENELAO. ¿Qué te ha sucedido, qué enfermedad —νόσος— te consume?

ORESTES. Mi conciencia —σύννεσις— porque conozco —σύννοια— que he ejecutado acciones atroces.

MENELAO. ¿Cómo dices? Sabio es de verdad lo claro, no lo turbio.

ORESTES. La profunda aflicción —μάλιστα λύπη—, la que me devora... Terrible es, en efecto, esa diosa pero aplacable.

ORESTES. Y delirios —μανία— que castigan la sangre —αἵματος— de mi madre.

MENELAO. ¿Cuándo comenzaste con ese furor —λύσσης—? ¿Qué día?

ORESTES. El mismo día en que honré en la tumba a mi desventurada madre —Ἐν ἡ τάλαιναν μητερ' ἐξώγκουν τάφω—.

MENELAO. ¿En tu palacio o cuando estabas junto a la pira?

ORESTES. En la noche mientras atendía al enterramiento de sus huesos —ὄστέον. (vs. 390-404)

La palabra σύννεσις habla de *conocimiento íntimo*, *toma de conciencia* y también, de *sagacidad e inteligencia*. Despliega así un rico universo simbólico pues el término alude a un proceso intelectual muy abstracto, que cobra en este contexto un sentido nuevo en virtud de las alianzas que establece con λύπη —*aflicción*—, νόσος —*enfermedad*— y μανία —*extravío, locura*—, y con el verbo σύννοια, que implica, tanto un acto de complicidad —*ser confidente, ser testigo*—, cuanto el hecho mismo de *ser consciente de los propios actos*. Ha tenido lugar todo un trabajo de reflexión intelectual que permite al héroe fusionar su pensamiento con sus emociones. El advenimiento de la σύννεσις trae consigo una comunión con la víctima, en virtud de la cual Orestes se confunde con esa realidad exterior que es

13. Con su entrada a escena da comienzo al Segundo Episodio, vs. 356.

ahora el cadáver de su madre¹⁴. Al darse cuenta de la situación, ninguna otra relación podría conmover más al homicida que esta percepción de la madre que él ha asesinado. El tejido semántico se expande así hacia el campo de la percepción y de los sentimientos. El *oxímoron* estalla entre *σύνεσις* y *μανία* y revela la ambivalencia de la inteligencia humana, que a través del ejercicio de la *σύνεσις* arrastra al héroe hacia la locura. Orestes gime por el destino de su madre y emplea para evocarla el adjetivo *τάλαινα* (vs. 402) cargado de emoción y de afectividad. Este cuadro revela cómo en la conciencia de Orestes el pensamiento inteligente deviene locura cuando aflora el sentimiento de lo trágico y su espíritu busca analizar lo intolerable.

Eurípides subraya, de este modo, la incompatibilidad trágica entre la reflexión, los sentimientos y la necesidad del matricidio y nos presenta un modo nuevo de pensar el mito, en el cual la piedad de Orestes adquiere una configuración también nueva, diferente. La piedad que experimenta por su víctima, muestra cómo su suerte se fusiona con la de su madre, pues cuando Orestes ve lo que queda del cuerpo sin vida de Clitemnestra tiene lugar ese tipo de *anagnórisis* en la que la *σύνεσις* adviene como una crisis unida a la visión de la muerte, a un contacto muy concreto con la sangre y los huesos. Allí, cerca de la pira, tras proceder a la inhumación de Clitemnestra, Orestes siente confluir en sí su propia sangre y la de su madre que, en adelante, parece correr por las venas de su hijo como un río agitado, aún seis días después de que expiró su madre, cuando relata estos sucesos a Menelao. La toma de conciencia no está provocada por una forma de reflexión lógica, sino por la emoción suscitada por un contacto fúnebre con un cuerpo y sus cenizas. El conocimiento que le proporciona esta experiencia dolorosa se tiñe con los atenuantes de la *ἀντίληψις*¹⁵, ya que no excusa el matricidio como venganza del asesinato de Agamenón —como era de esperar—, sino que apela al grado supremo de fuerza y evidencia de la defensa, radicado en el mandato de Apolo:

ORESTES. Pero tengo una excusa para esta calamidad...

Febo me ordenó matar a mi madre.

...

Obedecemos a los dioses sean como fueren esos dioses. (vs. 414-418)

Su acción se presenta, entonces, como justificada en el marco del derecho y en conformidad con las normas jurídicas sagradas. El *φόνος ἐκούσιος* busca así los caminos de la *δίκη*.

14. El prefijo *συν-* refuerza esta idea pues contiene las nociones de unión, *confusión* de objetos hasta entonces separados o diferentes, y la de *participación* en una acción cumplida por otros.

15. Cf. Lausberg, H., op. cit., n. 6.

¿Lapidación o expiación?

Con el tono de un magistrado del Areópago, Menelao, en primer lugar, y luego Tíndaro, llevan a cabo la interpelación del inculpado.

Al conocer la inminencia del juicio a cargo de un tribunal popular, Menelao indaga con astucia la calificación del hecho (vs. 427). Sabe bien que las posibilidades son tan sólo dos: que se lo considere un *acto prohibido por la ley* y sujeto, por tanto, a los peores castigos, o bien, un *acto meritorio según la ley* que lo haga acreedor del cetro como digna recompensa:

MENELAO. ¿Para desterraros, para condenaros a muerte o para obedeceros? (vs. 441)

La respuesta ya había sido instalada en la escena desde los primeros versos y, una vez más, el peso de la piedra se descarga funesto y tajante. Orestes responde:

ORESTES. Para morir por lapidación del pueblo. (vs. 442)¹⁶

Pero aún confía en el poder de la *φιλότις* y apela a Menelao para que cumpla con el rol de defensor que le corresponde en la línea familiar y acepte actuar como *συνήγορος*¹⁷.

La llegada de Tíndaro libera a Menelao, por el momento, de una respuesta firme. Tras el intercambio de saludos con su yerno, el viejo Rey, apartándose de la antigua creencia en el derecho de la sangre de las almas, manifiesta su odio por el *dragón matricida* (vs. 479) en que se ha convertido su nieto: Orestes es para él un ser impío que no merece que se le dirija la palabra. Menelao, en cambio, que ha rechazado la *πρόῳξις*, da testimonio de la filiación de Orestes y reconoce su *τιμή*. Asume así su papel de *συνήγορος*, al menos en el breve diálogo estíquico (vs. 470-490) que precede al agón. Sus intentos de reforzar los argumentos favorables con la sabiduría tradicional de una *máxima* no logran más que acentuar el enfrentamiento. La *γνώμη* confiere al discurso un carácter ético y en tal sentido Menelao la enuncia para sugerir su aplicabilidad a una situación concreta: *El sabio es esclavo de la necesidad* (vs. 488), y a continuación: *Tu ira en tus años no es de sabio* (vs. 490). Luego de oír a Tíndaro, orador experimentado que prescribe y coacciona el enfoque del hecho, ya no le quedarán fuerzas para llevar adelante la defensa. Al pretender fijar las premisas de la futura argumentación en torno al concepto de *σοφία*, controlada por sus lazos con *ἀνάγκη* y por ser la virtud por excelencia de la vejez, fracasa. El *συνήγορος* es vituperado con ironía por su contrincante, que desprecia ese abordaje como un tema no *aptum* para estas circunstancias, donde no importa cuán *sabios* son los planteos sino cuán *justos*. La discusión con Menelao queda clausurada con la pregunta retórica que abre y cierra el exordio: *¿A qué disputar sobre la sabiduría en presencia de este hombre?* (vs. 491). Mediante el *topos ab adversariorum persona* focaliza de nuevo a Orestes como destinatario real de su

16. Vs. 442: *Θανεῖν ὑπ' ἀσπῶν λευσίμῳ πετρώματι.*

17. Cf. Harrinson, A.R.W., op.cit. y Daremberg et Saglio, op.cit.

discurso. Menelao queda definitivamente desestimado como interlocutor junto con el problema de la σοφία como eje de un debate jurídico en el que lo que debe prevalecer es la sanción social del *ofensor* de acuerdo con ciertas *normas*, a fin de que pague su *deuda*. Esto, a su vez, reforzará la validez de las normas y reglas que están en juego en la causa. Todo el discurso de acusación gira en torno a esta idea de defensa de la justicia, que la argumentación retórica despliega con un marcado predominio de πίστεις ἔντεχνοι¹⁸, en las que aflora el ἦθος de un orador, preocupado por afianzar la ἀξιοπιστία en su palabra. Tíndaro lo hace en calidad de magistrado, investido de su misión de velar por la seguridad del pueblo, amenazado por la sangre derramada, y por el cumplimiento de las leyes.

Su demanda era imprescindible pues el más próximo pariente de la víctima, (en este caso su hija Clitemnestra), como su representante legal, debía convalidar la acusación de εἰσαγγελία reclamada por la asamblea de los argivos, ya que, «por grave que fuera el delito de homicidio», según señala Glotz, «no podía ser perseguido en justicia por un ciudadano cualquiera por medio de una *graphé*, sino tan sólo por los más próximos parientes del muerto por medio de una *díke*»¹⁹.

La *prótesis* de la *narratio* está cuidadosamente elaborada en torno a un *argumento ad humanitatem*²⁰ que en el marco de un acuerdo de tipo universal propone un enfoque del matricidio desde la óptica de *lo justo-injusto* acerca de lo cual *todos*, afirma el orador, conocen las diferencias:

TÍNDARO. Si todos distinguen las acciones buenas y las malas, ¿qué varón hubo más necio —ἀσυνετώτερος— que éste, que ni se cuidó de lo justo, ni del derecho común a todos los griegos? (vs. 492-493)

La técnica de la *cosa juzgada* le permitirá estabilizar la acusación y a la vez prohibir que se ponga de nuevo en tela de juicio la culpabilidad-inocencia de Orestes. Se trata de un *entimema* que podría considerarse refutativo a la luz del análisis hecho del concepto de σύνεσις. La fórmula de autoridad como premisa mayor hace que la conclusión, presupuesta o latente bajo la figura de la interrogación retórica, sea irrefutable y descalifique, por vía negativa, mediante el adjetivo comparativo en grado absoluto —ἀσυνετώτερος—, el derecho que por primera vez Eurípides había otorgado a Orestes: hacer prevalecer la σύνεσις al definir el gesto fatal perpetrado contra su madre. Por otra parte, encierra en sus premisas la πίστις ἄτεχνη más contundente para un tribunal ateniense del siglo V: *la obediencia a la ley*. Al violarla y hacer justicia por su propia mano Orestes ha desconocido, por un lado, τὸ δίκαιον —*lo justo*—, la *Ley Natural* y, por otro, τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον —*la ley común de los Helenos*—, la *Ley Pública*. Tíndaro juzga desde los parámetros de una época de justicia organizada y de humanizadas costumbres, repudiando todo lo que hay de *bestial* y *sanguinario* (vs. 525) en esa sucesión de crí-

18. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1355 b 35, Madrid, 1971.

19. Glotz, G., op.cit., n.8, p. 295

20. Cf. al respecto, PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la Argumentación*, Madrid, 1989, p. 184.

menes dejados totalmente a cargo de la iniciativa de los familiares directos de la víctima. No obstante, lo que el *entimema* calla es que la antigua *praxis* de la venganza se había limitado, pero no se podía cancelar por completo y de improviso. Lo que se podía hacer era regularla y someterla de manera creciente al control público, pero en los procedimientos extraordinarios subsistía un amplio margen para la iniciativa privada. Así, en el centro de la *narratio*, reaparece, en calidad de *ejemplo*, el crimen ejecutado por Clitemnestra contra su esposo Agamenón, considerado por el orador como el *asesinato más impío* con el fin de demostrar que la justicia ya no debe ejercerse por sí misma, ni aún en los crímenes de familia:

TÍNDARO. Después que dio su último suspiro Agamenón herido en la cabeza por mi hija, crimen de los más infames (que nunca alabaré), él habría debido entablar un proceso criminal, prosiguiendo una acción legal legítima, y expulsar del palacio a su madre: habría mostrado su prudencia en medio de tales desdichas; obedecido a las leyes y obrado piadosamente. (vs. 496-503)²¹

La condena de Orestes se inserta nuevamente como conclusión:

TÍNDARO. Su destino es ahora igual al de su madre, porque creyendo con razón que era criminal, él lo ha sido más dándole muerte. (vs. 504)

La semejanza de las situaciones de la madre y el hijo se presenta a la luz de la nueva concepción del derecho, que desde los tiempos de Solón, buscaba darle al Estado el arma del poder judicial y acabar así con la venganza de la sangre y la sucesión de crímenes²².

La *argumentatio* persigue, a través de un nuevo entimema, la adhesión de Menelao a la requerida conjuración de los parientes de la víctima:

21. Si bien los parientes siguen teniendo a su cargo la persecución del asesino y su acusación ante los magistrados, éstos son los únicos autorizados a llevar adelante la indagación y los encargados de aplicar la sanción legal y en caso de homicidio decretar el destierro; no obstante, Glotz puntualiza que... «ningún magistrado puede tomar la iniciativa para la persecución, ni ningún Tribunal puede actuar de acusador, ni hay un ministerio público que sostenga la causa de la sociedad. En principio es la persona perjudicada o su representante legal el que entabla el proceso, señala la citación e informa en la audiencia sin que le asista ningún abogado» (Glotz, G., *op.cit.*, n. 8, p. 293).
22. Glotz ilumina este proceso de cambio en el rol de las instituciones de la polis: «los Tribunales de la Heliea ocupan un lugar importantísimo en la ciudad, consecuencia inevitable del progreso realizado por las ideas democráticas. Anteriormente la justicia, incluso después de haber dejado de ser monopolio de los Eupátridas, había tenido por órganos el Areópago y los magistrados. Solón, al instruir la Heliea, no le reconoció otra jurisdicción que la apelación (*éffesis*)... Con la reforma del 462 confiere definitivamente al pueblo la prerrogativa judicial que respondía a una necesidad histórica. Pero los derechos individuales subsisten y no dejan de estar más firmemente salvaguardados. Parece que cada ciudadano no puede gozar de absoluta seguridad en el ejercicio de sus derechos si el pueblo entero no los garantiza protegiéndolos con su omnipotencia» (Glotz, G., *op.cit.*, n. 8, p. 292-293). Sabemos por Aristóteles que las leyes de Solón proporcionaron a los atenienses leyes nuevas en todos los campos excepto en materia de homicidio. Por otra parte, hacia final del siglo V (408-406 aC) se volvió a publicar la ley de Dracón y se colocó en el ágora frente a la *stoa basileios* para que todos pudieran conocerla.

TÍNDARO. Esto tan sólo te preguntaré, oh Menelao!: si la esposa que te acompaña en el tálamo te mata, y después la asesina su hijo, y el nieto hace lo mismo con su padre, cuándo se acabarán tantos males? (vs. 507-511).

Luego, por medio de una construcción entimemática elabora artificiosamente las *pruebas átejnoi* de su acusación: el testimonio de los antepasados y, nuevamente, la defensa de la ley.

TÍNDARO. Bien dispusieron eso nuestros antepasados de antiguo: a quien se encontraba reo de sangre no le permitían mostrarse ante los ojos de los demás ni salir a su encuentro, y dejaban que se purificase en su destierro, pero no lo mataban. (vs. 512-515)

El vocabulario revela los anacronismos: no son oí *πάλαι* quienes decretaban el destierro sino los tribunales atenienses del siglo V, pues comienza a aplicarse regularmente con el advenimiento del sistema democrático. El anciano se hace eco así, reiteradamente, del enfoque moderno del procedimiento judicial y se encamina a proclamar la postura del magistrado preocupado por el bien de la ciudad, conocedor de la impiedad y la impudicia de sus hijas pero, por encima de ello, capaz de juzgar el matricidio como un caso de ofensa a la seguridad pública.

TÍNDARO. Yo odio, desde luego, a las mujeres impías, y la primera a mi hija, que asesinó a su esposo. Y a Helena, tu esposa, jamás la alabaré, ni le dirigiré la palabra. No te envidio a ti que, a causa de una mujer, fuiste a la tierra de Troya. (vv. 519-522)

La *εἰσαγγελία* cierra de este modo su círculo:

TÍNDARO. Defenderé la ley en cuanto pueda, anulando esta costumbre bestial y parricida, perdición de reinos y ciudades. (vs. 525)

Tíndaro se dirige entonces hacia Orestes, deja de lado la *πρόῳξις* y le escupe su reproche y su dolor. Un nuevo *entimema* retoma en sus premisas lo que ya era un *topos* en el contexto del mito: la visión del pecho descubierto de Clitemnestra como último gesto de disuasión de su víctima:

TÍNDARO. Porque ¿qué ánimo tuviste entonces, cuando tu madre, suplicándote, descubrió su pecho? (vs. 526-528)

Al vituperar al matricida, el orador se instaura como *testigo de oídas* de este hecho. De este modo, en el curso de la acusación, la figura de los *testimonios* que son aportados por los testigos en los juicios cobra la debida relevancia, a pesar de que, a continuación, Tíndaro desecha expresamente la necesidad de *ajenos* en calidad de *μάρτυροι* del asesinato (vs. 532), pues tanto él como Menelao son *testigos de que los dioses aborrecen al matricida y paga la merecida pena que debe a su madre* (vs. 531). Estas *pruebas átejnoi*, que cierran la *probatio*, se suman al peso dado a la ley en la *argumentatio*.

Al recuperar la atención de Menelao como interlocutor de la *peroratio*, hace oír su sentencia y lo conmina a hacerla suya o, de lo contrario, a sufrir él la pena del destierro prohibiéndole la entrada a Esparta. La *διωμοσία*²³ se insinúa en las firmes palabras del rey, que pone así en escena el compromiso de los parientes conjurados en el testimonio de culpabilidad del condenado:

TÍNDARO. Sabe pues Menelao que no debes oponerte a la voluntad de los dioses, ayudando a éste, sino dejar que lo maten a pedradas, de otro modo no entres a Esparta. (vs. 534-537)

De tal modo, la lapidación ha quedado instalada con toda la fuerza de la voz del juez. La *auctoritas* del padre de la víctima, respaldada por la *Ley*, hacen que la muerte por lapidación se torne el suplicio natural y adecuado. La acusación culmina con una reflexión ético-jurídica sobre la relación entre la justicia y la ley:

TÍNDARO. Al morir mi hija sufrió lo que era justo. (vs. 538)

El coro nada dice con respecto a la sentencia de muerte y se limita a corroborar la última frase de la *resis* con una *máxima* acerca de los padres afortunados gracias a sus hijos:

CORO. Digno de envidia es el que tiene fortuna con sus hijos y no sufre por su causa grandes calamidades. (vs. 542-543)

Orestes afronta su defensa tras construir en el *exordio* su ἦθος de orador, consciente de que no será una empresa fácil captar la benevolencia de un adversario que se constituyó como censor y magistrado capacitado para decretar, con antelación al juicio, su sentencia de muerte. Para ello necesita en primer término revertir la imagen del *Orestes impío* por la del *verdadero Orestes*, capaz de sucumbir por llevar adelante la más sagrada misión que compromete su calidad de ὄσιος. El Orestes que encarna al orador de la defensa es ahora el *Orestes vengador*; *hijo del rey Agamenón* —τιμωρῶν πατρί— (vs. 547). En la *narratio* reduce toda su situación a un esquema cuasilógico de argumentos enfrentados, que se cargan con los matices y la influencia recurrente de los mismos *topoi* presentes en el contexto trágico del mito. *Argumentos de reciprocidad* que procuran la asimilación de dos situaciones sobre la base de relaciones de simetría (—importancia del padre como el que engendra frente a la madre que da a luz—); (—asesinato de Agamenón vs. adulterio de Clitemnestra—) y *figuras de comunión* (*nosotros...*, *óyeme para que lo sepa toda Grecia*) lo impulsan a provocar el *pathos* necesario para liberarse de semejante castigo. La *resis* encierra en el centro el *entimema* principal basado en el poder persuasivo de un *argumento pragmático*²⁴, que se desliza de la causa (*audacia de las mujeres para matar a sus maridos*) hacia el

23. Cf. Harrinson, A.R.W., op.cit., y Daremberg et Saglio, op. cit.

24. Cf. Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., op. cit., n. 25, p. 409.

efecto (*todos morirán si la ley que las ampara permite que sus parientes las defiendan*):

ORESTES. En cuanto a tu amenaza de que he de ser lapidado, óyeme para que lo sepa toda Grecia: si la audacia de las mujeres llega al extremo de matar a sus maridos buscando luego auxilio en sus parientes y moviendo a lástima con sus desnudos pechos, poco les importará asesinarlos a todos pretextando cualquier motivo; pero soy yo quien, en el momento en que ejecuté las atrocidades de que hablas, abolí esta ley. (vs. 564-571)

Se produce una transferencia emotiva muy fuerte y el crimen de Clitemnestra es así objetivado y generalizado con relación a sus consecuencias sociales y legales, ya que la conclusión que el orador extrae redundante en beneficio de la comunidad toda. Al quebrantar la ley natural, Orestes se declara autor de nuevas normas: las que proceden de ese estado de lucidez que le permite preocuparse por la equidad común. Sin embargo, aunque se trata de una consecuencia válida para el orador no surte ningún efecto en su interlocutor. El carácter hipotético con que abrió el silogismo perdura y más allá del debate no se advierten señales, en las reacciones del coro ni en las de Menelao, de que vaya a ser aceptado en el seno del tribunal popular. Sólo lo hubiera sido con una elaboración muy cuidadosa de los acuerdos sobre el valor de las consecuencias, al quedar demostrada la superioridad de la conducta de quien se arroga el poder de abolir un νόμος a partir de la utilidad de sus efectos. El orador, a fin de que se produzca la transferencia de los valores con mayor fuerza, retoma la ἀντίληψις, viendo en la persona de su abuelo Tíndaro la causa de su perdición. Y va más allá aún con el objeto de reforzar su demostración, al sumar el *ejemplo* y elegir a Telémaco, criado sin padre como él, pero en manos de una madre que no fue ni asesina ni adúltera. La ἀντίληψις alcanza naturalmente el plano divino pues la responsabilidad última del matricidio vuelve una y otra vez su mirada hacia Apolo. Eurípides se permite, el único, cargar sobre el dios el peso de la impiedad y hace de Orestes el juez que pronuncia la sentencia de muerte para el dios ἀνόσιος:

ORESTES. ¿No sabes que Apolo habita en el centro de la tierra, y pronuncia para los mortales certeros oráculos, a quien todos obedecemos, mande lo que quiera? Por obedecerlo maté a la que me dio a luz. Sea él el impío y dadle muerte, que él pecó y no yo. ¿Qué debía yo hacer? ¿No te satisface que un dios tome sobre sí la responsabilidad de la expiación? ¿Qué refugio buscarán los hombres si el que lo ordenó no me libra de la muerte? (vs. 590-595)

La transferencia cierra su círculo con perfección pero no provoca adhesión; muere en la voz del orador. En la *peroratio* vuelve a las preguntas sin respuesta y cierra la defensa con una nueva versión del proverbio usado por Tíndaro al final de su discurso y reelaborado en la reflexión del coro:

ORESTES. Feliz la vida de aquellos cuyo casamiento es afortunado: los que no tienen esa dicha, infelices son dentro y fuera de su casa. (vs. 602-603)

Su fuerza de presunción se desplaza hacia el tema de la felicidad —bienaventuranza— de los hombres en el matrimonio, con el objeto de servir como una *prueba átejnoi* más, que inserte su defensa en el marco de valores compartidos ya instalados en el agón.

El resto del episodio acentúa la falta de persuasión de su defensa. Tíndaro no le presta atención y sólo se preocupa por seguir coaccionando la decisión de Menelao y éste, en respuesta a la oración de súplica de Orestes y el coro, se compromete, tan sólo, a intentar *que Tíndaro y la muchedumbre moderen sus ímpetus*. La llegada de Pílates anima a Orestes a presentarse en el juicio como orador de su propia defensa. Antes de ello, se dirige a la tumba de Agamenón. En este gesto se ponen de manifiesto las relaciones que le permitirán entrar en contacto con determinadas fuerzas, especialmente los dioses del linaje paterno, y llevar a cabo la ἐμβάτευσις²⁵, que implica una retoma de posesión o reentronización necesaria para luchar por la reivindicación de sus derechos.

A través de un ἀγών τιμητός, llevado a cabo en el seno de una asamblea popular, el derecho revela sus constantes desplazamientos. La decisión soberana del pueblo reunido en calidad de tribunal sugiere la idea, jurídicamente falsa, de la implicación de toda la colectividad en un juicio sobre matricidio y resulta particularmente idónea para producir un efecto *kathártico*, confirmado por el uso de la piedra en función punitiva, extraño al sistema institucional de la *polis*. El suplicio cruento y primitivo torna artificial el ἀγών τιμητός y el voto de la asamblea. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? Es factible aceptar, a la luz de estas consideraciones, que algunas fuentes relacionen la lapidación con los homicidios más odiosos, no porque ésta fuese efectivamente la pena prevista para ese delito, sino porque muestra, más que ningún otro castigo, una referencia a la antigua función expiatoria de la piedra.

Tal como se desprende del corazón de la tesis de Tíndaro, el principio que determina la venganza colectiva, a diferencia de la privada, es un principio retributivo de tipo ético. El retribucionismo justifica el castigo en razones de justicia. Una vez afirmado el principio de que está mal provocar daños a la colectividad nace también la idea de que quien los ha provocado debe ser castigado: la retribución como sanción social y la retribución como sanción legal coinciden, de este modo, en el *Orestes* de Eurípides. Y el instrumento de esta justicia retributiva es, en un primer momento, la piedra usada contra los hijos de Agamenón por todos aquellos que han sufrido las consecuencias negativas de su comportamiento.

El discurso de Tíndaro apunta a desprender el caso de Orestes del plano de la venganza privada con argumentos procedentes del derecho ateniense del siglo v, que entran en contradicción con los matices de la ἀφοίωσις o liberación purificadora del grupo, en virtud de la cual se diluye la responsabilidad de una nueva sangre derramada. Como sostiene Eva Cantarella, «la lapidación nunca es en Homero una venganza colectiva de tipo laico; la doctrina de la polución provocada por la sangre es posterior. En Homero la sangre no es impura. Quien ha

25. Cf. Gernet, L., *op.cit.*, n. 10, p. 197 y 222.

matado se ve obligado a abandonar su patria, pero sólo para evitar la venganza. ¿Es posible pensar que con la difusión de las concepciones oraculares, en la memoria de los griegos se haya despertado el sentido de gestos antiquísimos, repetidos ritualmente durante siglos sin ninguna conciencia de su significado original? Tal vez es posible. Y en este punto la lapidación volvió a asociarse con los crímenes que requerían el *katharmós*»²⁶. Por tales razones, la sentencia, para la cual las *leyes* han dado la norma, permite que el suplicio de la piedra, ritual, expiatorio, claramente sacral, por su origen arcaico y ancestral, cobre en el *Orestes* una función en la que este valor es opacado por los valores laicos (que estaban también presentes en otras fuentes) a los que Eurípides otorga preponderancia. Estamos en un terreno mixto, pero en cualquier caso diferente al de la pura venganza de la sangre. La lapidación es privada, en tanto aparece como un instrumento social y, sobre todo, como una pena que pone en juego la solidaridad de un grupo territorial, pero pública, en cuanto a su efecto y a su ejecución. Esta expulsión violenta por la muerte de un miembro se acompaña de una idea de *devotio* que pone en relación, según vimos, esta categoría penal con la *imprecación* y con la *διωμοσία*.

En el tratamiento de estos temas, las oscilaciones de distintos estadios del derecho confirman cómo el drama muestra, precisamente, lo que el derecho no puede decir, a saber: que el debate de la justicia humana concluye con la paradoja de un castigo colectivo y mágico porque la justicia se fundamenta, en todos los tiempos, en valores diferentes de ella misma. Ellos iluminan un estado de tensión entre el discurso jurídico de la *polis* y su discurso político. Por el primero, Orestes debía ser condenado como todo matricida; el segundo, finalmente, libera a Orestes y a su hermana de la indignidad de un castigo colectivo, pero los conmina al suicidio. El recurso al suicidio cubre entonces la distancia que media entre el derecho y el orden social-político, cuyo excedente reconoce siempre el derecho en última instancia en la forma paradójica, conflictiva y ambigua de los desplazamientos o silencios en sus discursos. Desde este punto de vista el tratamiento dado a la pena de muerte en esta tragedia es uno de los elementos que nos ha permitido comprender mejor las opciones fundamentales de una sociedad, los postulados que aísla como esenciales para su supervivencia, los márgenes dejados al disenso y la medida de su tolerancia.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1994). *Retórica*. Madrid.
- BONNER, Robert J.; SMITH, G. (1938). *The administration of justice from Homer to Aristotle*. Chicago.
- CANTARELLA, E. (1996). *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid.
- CARTELEDGE, P.; MILLETT, P.; TODD, S. (eds.) (1990). *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*. Cambridge.

26. CANTARELLA, E., *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*, Madrid, 1996, p. 78.

- COHEN, D. (1995). *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge University Press.
- DAREMBERG, Ch.; SAGLIO, E. (1899). *Dictionnaire antiquites grecques et romaines*. París.
- EURIPIDE (1959). *Oreste*. Société d'Édition Les Belles Lettres. París.
- GERNET, L. (1980). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid.
- GLOTZ, G. (1929). *La ciudad griega*. Barcelona
- HARRINSON, A.R.W. (1971). *The law of Athens*. Oxford.
- HELLER, A. (1990). *Más allá de la Justicia*. Barcelona: Crítica.
- LAUSBERG, H. (1966). *Manual de Retórica Literaria*. T. I. Madrid.
- MOSSÉ, C. (1995). *Politique et Société en Grèce ancienne, «le modèle athénien»*. Aubier.
- PERELMAN, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, L. (1989). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid.
- RICOEUR, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid.
- VERNANT, J-P.; VIDAL NAQUET, P. (1987). *Mito y Tragedia en la Grecia antigua*. Madrid.