

La idea de la justicia en la obra de Esquilo

The idea of justice in the work of Aeschylus

ENRIQUE HERRERAS*

Resumen: La tragedia griega sigue siendo un gran referente de reflexión filosófica. A diferencia de otras interpretaciones, como la de Nietzsche, la nuestra buscará una perspectiva racional, la que descubrimos a través de la idea de la justicia que deducimos de las obras de Esquilo. Idea que tiene que ver con la superación del dilema trágico, que siempre contiene un punto racional, como queda en evidencia en todas sus obras, aunque incidiremos más en la trilogía *La Orestíada* y en *Las Suplicantes*. Desde ahí iremos descubriendo la función de las tragedias como metáfora de educación democrática y todo un rico material que, aunque proveniente del pasado, nos ayuda a comprender el presente.

Palabras clave: Justicia, dilema trágico, ley del talión, educación democrática, inteligencia cívica.

Abstract: The greek tragedy continues being great a referring one of philosophical reflection. Unlike other interpretations, like the *Nietzsche*, ours it will look for a rational perspective, the one that we discovered through the idea of justice which we deduce of works of Aeschylus. Idea that it has to do with the overcoming of the tragic dilemma, that always contains a rational point, as it is in evidence in all its works, although we will study more in the trilogy *The Oresteia* and *The Suppliants*. From we will be there discovering the function of the tragedies like metaphor of democratic education and everything a rich material that, although originating of the past, helps us to understand the present.

Key words: Justice, tragic dilemma, the talion law, democratic education, civic intelligence.

Con un final si no feliz, sí justo, termina *Las Euménides*¹, la tercera obra de la trilogía *La Orestíada*, de Esquilo. Aunque también, en ese final, hay algo de felicidad, en sentido literario, y de calma, porque Atenea, mediante el uso debido de la razón, ha salvado a Orestes de la condena a muerte por el asesinato de su madre (Clitemnestra), quien a su vez había dado muerte a su padre (Agamenón). Atenea interviene en el proceso, primero, constituyendo un Tribunal formado por los hombres más justos de la Ciudad («irreprochables en la estimación de la ciudad», en palabras de la diosa); luego, obligando a que las partes aleguen argumentos, y finalmente, a la vista del empate técnico de los jueces entre los que consideran culpable a Orestes y quienes no, uniendo el voto al de estos últimos. La

Fecha de recepción: 24 junio 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

* Dirección: C/ Crevillente 12-13. 46022-Valencia. E-mail: eherrerasm@telefonica.net; enrique.herrerass@uv.es; Enrique Herreras es Doctor en Filosofía, profesor asociado de Estética. Combina la actividad docente e investigadora con el periodismo, como articulista y crítico de artes escénicas en distintos medios de comunicación. Ha publicado: *Una lectura naturalista del teatro del absurdo* (Universitat de València), *José Monleón: Un viaje (real) por el imaginario* (Generalitat Valenciana).

1 Para las obras de Esquilo hemos cotejado la versión *Tragedias*. Introducción: Francisco Rodríguez Agrados, Madrid, Gredos, 2006.

cuestión es romper de raíz la serie de venganzas que han acontecido en la familia de los Átridas, para exponer claramente que el crimen no puede contestarse con el crimen, y que es la justicia de la ciudad la que ha de asumir la resolución de los problemas, buscando siempre corregir las causas.

Para ello, Atenea establece un «tribunal insobornable, augusto, protector del país y siempre en vela por los que duermen». Sin embargo, para establecerlo, debe de convencer al Coro de las Erinis, las diosas vengadoras de los delitos familiares que provienen de un mundo ancestral y que se habían convertido en fiscales de Orestes, después de perseguirlo. «¡Habéis pisoteado la antigua ley...!», le reprochan las Erinis a Atenea, pero ésta les persuade, con buenas razones, recordándoles que sin *dike* (justicia) no es posible la existencia humana. A partir de entonces, las Erinis se convierten en las Euménides, esto es, en diosas protectoras de la ciudad.

Tenemos ya un primer material que sirve de ejemplo para vislumbrar el motivo del presente trabajo que nos enlaza con las tragedias de Esquilo, tradicionalmente consideradas como experiencias dolorosas, de desgarramiento, pero también –he ahí nuestro tema– de aprendizaje democrático. Porque las obras esquíleas, según trataré de demostrar, y ya hemos comenzado con los párrafos introductorios, tienen repercusiones no sólo en la esfera individual, sino también en la política. No sólo en la esfera ditirámica, sino también en la racional.

De esa idea nace un primer punto de vista, ya que, según se puede observar, el teatro de Esquilo parece que tuvo muy claro que había problemas inscritos básicamente en la existencia personal y otros que nacían de la realidad social; y no sólo eso, además supo combinarlos con gran precisión y significación.

Un aprendizaje que nos llega de aquella Atenas que, configurada como una *pólis* democrática, y gozando de un protagonismo indiscutible en la victoria sobre los persas, ya vivió una serie de conflictos internos y también externos, de los cuales, la tragedia de Esquilo no se mantuvo al margen. Todas sus obras destilan asuntos políticos, pero ninguna alcanza un cariz de propaganda o de exaltación de determinadas ideas.

En ese contexto surge un pensamiento alrededor de un hecho verdaderamente sorprendente, ya que el gobierno de Atenas podía haber utilizado su teatro, al ser una institución pública (política y religiosa), como propaganda o transmisión de unos determinados ideales y valores, y, sin embargo, lo más frecuente es que las obras que se ofrecían a los ciudadanos en las llamadas fiestas Dionisiacas expusieran un conflicto que siempre permitía lecturas distintas. Todas las obras trágicas conocidas dejan un margen de interpretación al espectador. De ahí la percepción primaria de que la tragedia busca más una educación de la libertad de juicio que un acto de propaganda. Lo que ya nos advierte de que el teatro griego propone de alguna manera la existencia de un «público», de unos espectadores que precisan de una gran madurez para emitir ese juicio.

Una pregunta básica brota de este hallazgo: si los griegos creyeron que el teatro era un elemento de educación democrática para toda la sociedad.

Obviamente, las significaciones de la tragedia, para la sociedad griega, pertenecen al campo de la investigación histórica, mientras que el examen de su vigencia nos empapa de nuevas lecturas, cuyo sentido procede de la reflexión sobre las realidades sociales, culturales y políticas de nuestros días. Por ese motivo, y por partir de la anterior interrogación, podremos comprobar que las tragedias de Esquilo constituyen una aportación a la educación

cívica y democrática planteando una idea de justicia al mismo tiempo que una noción de *paideía*² cívica. A la postre, sus tragedias se escriben en el justo momento del advenimiento de la democracia.

1. Unos cambios vitales

Durante la vida de Esquilo se producen unos cambios vitales para el progreso de la democracia griega. Este trágico nace en los últimos años del siglo VI a.C. (525-524), y ya en la adolescencia participa en las Guerras Médicas, tan significativas para la consolidación del proceso democrático iniciado por las reformas de Solón y las de Clístenes en la constitución de Atenas.

Los inicios de Esquilo en la actividad dramática datan, probablemente, del año 499 a. C. cuando rivaliza con Quérilo y Pláctina en el concurso dramático de ese año, inserto en las Fiestas Dionisiacas. Según Murray³, Esquilo da majestad a la tragedia, elevando temas míticos a la categoría de problemas universales. Pero lo que nos concierne más de su trayectoria no son sus avances formales o el perfeccionamiento técnico del género trágico que consigue⁴, sino el contenido, esto es, la defensa a ultranza de la democracia naciente.

2. Las Guerras Médicas y una moral alta

La victoria de los griegos sobre las persas tras las Guerras Médicas significa la confirmación de Atenas como una potencia marítima⁵, gracias a la dominación de los mares y la proliferación del comercio, pero también por el afianzamiento del éxito del sistema político. Afianzamiento no exento de conflictos, sobre todo entre los aristócratas y el resto del pueblo encabezado por los comerciantes y artesanos enriquecidos.

Un triunfo que provoca un ambiente que será primordial para la confirmación del modelo democrático. Porque esta victoria da alas a un imaginario ya que demuestra que Atenas tiene una mejor organización y es un régimen más eficaz. Un triunfo que es garantía de *areté*, de excelencia. Después de esta guerra, Atenas asimila las ideas de Solón en relación con los conflictos de las naciones, pero también vencen los valores de la justicia frente a los agonales.

La resolución feliz (para los griegos) de esta contienda significa, según Rodríguez Adrados, una experiencia religiosa, la del castigo divino de la *hýbris*, del hombre que busca un poder excesivo, el rey persa derrotado⁶. Deducción que proviene claramente de la inter-

2 En el sentido dado por W. Jaeger en su libro *Paideía*, y que abarca distintos términos como civilización, cultura o educación.

3 G. Murray, *Aeschylus, the Creator of Tragedy*, Oxford, 1940.

4 Las partes dramáticas de la tragedia arcaica eran un prólogo que explicaba la historia previa, el cántico introductorio del coro, el mensajero sobre el giro ominoso del destino y la consiguiente lamentación de los afectados. Esquilo se atiene a este esquema, y, según Aristóteles, fue el primero que aumentó el número de actores de uno a dos (a tres, cuando coincidió con Sófocles), redujo los del coro e hizo que el diálogo desempeñara el papel más relevante.

5 No hay que olvidar que se trata de una victoria ante todo naval.

6 F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 104.

pretación de *Los Persas*, la obra de Esquilo donde se inicia su percepción de la protección divina de la justicia.

Siguiendo con Rodríguez Adrados, esta victoria se produce más que por la ayuda divina, que también, por una superior *areté* de Atenas: «La libertad, la falta de *hýbris*, la disciplina libremente aceptada, son los valores de la ciudad de Atenas que se ven recompensados no ya con la paz y la prosperidad en el interior, sino también con el triunfo en el exterior»⁷.

Este discernimiento en el que, parece ser, creyeron los atenienses, revaloriza la conciencia de ser libre, la de estar sometido a una ley libremente aceptada y, por último, la admisión de que la *areté* deja de ser una cualidad heredada para convertirse en un producto de las instituciones atenienses. Reafirma, de paso, la *isegoría* o «igualdad de palabra», como parte también del triunfo. Por si fuera poco, cobra, igualmente, valor la *isonomía*, es decir, lo contrario de la *hýbris*.

Tenemos, pues, que las Guerras Médicas, por decirlo al modo de Ortega y Gasset, *llenan de moral* a las ideas democráticas, las verdaderas triunfadoras de la contienda. O dicho de otra manera, más en su justo valor histórico, concilian un ideal mixto, el de valor, gloria o éxito con el concepto de justicia. En dicha victoria se une a los ideales tradicionales un nuevo valor, el de la sabiduría, ya que se apuesta por una nueva política más racional, incluso en lo referente a mantener un poder ideológico y político de cara al exterior.

Si bien en épocas anteriores, la poesía aportaba casi en solitario un papel educador, ahora, en tiempos de la tragedia, ésta compartirá protagonismo con los filósofos y políticos.

En este sentido, Esquilo, intentará la justificación teórica de este nuevo orden que parte de la constitución de Clístenes. Y abogará por una teoría democrática que tiene una base religiosa, un cariz que será rebatido por Pericles y los sofistas, quienes creen poder prescindir del fundamento divino del orden social y político basado simplemente en la naturaleza humana.

3. La herencia de Esquilo

En el contenido de las obras de Esquilo pueden distinguirse varios asuntos generales relativos a su fundamentación democrática. Pero, sobre todo, de sus obras nos interesa el planteamiento sobre la justicia, presente en todas ellas, y casi nos atreveríamos a decir que es el fundamento, la base por altura, de las mimas. Una justicia que aparece cuando se supera el dilema trágico. Una idea de justicia que será básica para comprender los resortes democráticos que tributan sus obras.

Si indagamos en la extensa bibliografía sobre Esquilo, descubrimos que sigue existiendo una amplia corriente de autores que ven en el componente religioso el mensaje básico del teatro de Esquilo, aunque en las últimas décadas no faltan las interpretaciones que insisten en el fondo político, como las desarrolladas por Dodds⁸, V. di Benedetto⁹, Podlecki¹⁰, Thomson¹¹

7 *Ibid.*, pág. 107.

8 E. F. Dodds, *Los Griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2006.

9 V. di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca: ricerche su Eschilo*, Torino, Piccola Bibl. Einaudi, 1978.

10 A. J. Podlecki, *The political background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.

11 G. Thomson, *Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama*, London, Lawrence & Wishart, 1966.

o José Alsina¹², quienes afirman, desde sus respectivas perspectivas, que la carga política de Esquilo no debe limitarse a considerar las meras alusiones a hechos concretos, sino a la íntima relación entre la conducta humana y las relaciones existentes entre el hombre y la divinidad.

De todos modos no podemos dejar de lado algunas indagaciones de orden religioso, como las que señalan que el dramaturgo concede al hombre la posibilidad de «evolucionar» porque el propio Zeus ha evolucionado a su vez, ha pasado del conocimiento a través del dolor.

No todos los estudios ofrecen este balance positivo, pero sí que la gran mayoría desembocan en un tema común, el de la «responsabilidad» humana. Frente a la corriente que pretende negar toda responsabilidad humana en su «pecar», nos interesa más la interpretación de Lesky¹³, quien sí cree en la libre decisión del hombre, manifestada por los personajes esquíleos, aunque con matizaciones. Pero conviene no olvidar, como subraya Alsina¹⁴, que en la tragedia griega en general, y en Esquilo en particular, no se trata nunca de un mero juego entre culpa y castigo, sino de una situación más compleja.

Si bien Esquilo es de los tres trágicos aquel en cuyas obras más claramente se percibe la función de la *dike*, dicha situación proviene de un nuevo estadio de comprensión de ésta con respecto a los anteriores. Para percibir mejor su modo de entender precisamos realizar un repaso de otros conceptos que le preceden.

Recordemos que en Homero persiste una manera de concebir la realidad y de enfrentarse a la vida, y dentro de ésta ya encontramos algunos antecedentes jurídicos, aunque bastante difusos. En su concepción del mundo, las fuerzas naturales están orientadas por los dioses, pero esta religiosidad no identifica lo divino con lo Absoluto, pues los dioses si bien no mueren, desde esta visión, tuvieron principio y además se encuentran limitados entre sí y sobre ellos pesa también la fuerza del destino, aunque de manera diferente al de los hombres. Por otro lado, su moral se expresa mediante leyendas y relatos que servían de modelos para extraer las normas para la vida. En síntesis, los poemas homéricos muestran una concepción ética, cuyo valor principal es la *areté*, es decir, el honor y la valentía. Esto conlleva un orden jurídico que privilegia una noción de justicia retributiva derivada de los dioses que premian o castigan las acciones de los hombres.

Hesíodo¹⁵ plantea un cambio fundamental, al reconocer la importancia del trabajo y la vida cotidiana, y, por tanto, resalta más los valores de la cotidianidad que los que tienen que ver con la valentía, la fuerza, el honor. La vida virtuosa, para Hesíodo, es el trabajo, la del hombre que gana su sustento con esfuerzo y rectitud. Y dentro de ese contexto, se plantea una defensa del débil frente al fuerte, ya que éste debe de respetar determinados principios. Desde dicho planteamiento, la justicia se convierte en un valor indispensable, en una conveniencia, llegando a determinar que en la raíz de toda discordia habita una injusticia.

12 J. Alsina, «Esquilo» en *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 2000.

13 A. Lesky, «Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus», *The Journal of Hellenic Studies*, 1966, n° 86, pág. 78.

14 J. Alsina, «Esquilo» en *Historia de la literatura griega*, Madrid, Cátedra, 2000, pág. 303.

15 Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Introducción: A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Gredos, 2006.

En efecto, este autor da un paso adelante en la formulación de los ideales jurídicos respecto a Homero (especialmente cuando vislumbra la diferenciación de una sociedad justa de una injusta), aunque mantiene una continuidad del pensamiento de éste, dado su gran respeto por la tradición. Por ello, todavía no encuentra una definición clara sobre qué «es» la justicia, y sólo la presenta ligada al trabajo y al esfuerzo personal.

Esquilo, por su parte, ya reconoce la importancia del estilo de vida de la *pólis* ateniense, sus valores, sus preocupaciones, sus conflictos, y esto es fundamental. Sobre todo porque vemos ya en su obra esbozado un Estado de derecho, algo bien diferente a etapas anteriores donde las normas derivaban de una cultura primitiva y tribal. Esquilo ve, en su formulación poética, a la democracia de su época como modelo.

El autor trágico vislumbra el orden divino al haber asimilado algunas referencias filosóficas, como la concepción del Cosmos y su significado de una realidad como un «todo» armónicamente organizado. En ese todo, cada parte ocupa el lugar que le corresponde. Y en la mitología, *dike* es hija de Zeus y Themis, del cielo y de la tierra, o sea, del todo. Por eso, su misión será observar las ciudades para cuidar si algún hombre comete desorden. Entonces, el sentido de la justicia es volver a restablecer el orden roto por la *hýbris*, es decir, la pasión descontrolada de los mortales. Esquilo recoge esta concepción, y propondrá una superación del dilema trágico.

4. Superación del dilema trágico

Manuel Fernández-Galiano¹⁶ destaca varios aspectos generales sobre Esquilo que parece oportuno reflejar: la firmeza del sentimiento democrático, el odio a la tiranía, el patriotismo entendido como exaltación de un régimen (democrático) superior frente al tiránico de los persas, el repudio del exceso de confianza (*hýbris*) y el elogio a la moderación y de la justicia recta de los ciudadanos, familias y hombres.

Precisamente, es este último el punto cardinal para comprender la obra de Esquilo. Para él, y según múltiples interpretaciones, no existe escapatoria para el hombre que no participa en la consecución de la Justicia. El camino tortuoso hacia el conocimiento y el restablecimiento del equilibrio final supone dos caras de la compleja realidad humana que se complementan.

Si Zeus es compendio de las ideas que rigen el mundo, la justicia es para Esquilo el elemento estabilizador de los desequilibrios que amenazan al mundo de los hombres: la injusticia y sus correlatos, la culpa y el castigo. La justicia es garantía de un hermoso destino para el hombre.

Este planteamiento queda bien explicitado en *Las Suplicantes*, donde vemos claramente que los egipcios representan la *hýbris* ya que, por la fuerza, quieren obligar al grupo de doncellas de Argos a contraer matrimonio contra su voluntad.

Pronto intuimos que Zeus no ve con buenos ojos la prepotencia e *hýbris* de los egipcios. Pero la situación no nos conduce a una simple deducción de una justicia divina, como pueda parecer a primera vista, porque no es sólo Zeus quien se percató de ello,

16 M. Fernández-Galiano, «Introducción general», en *Tragedias* de Esquilo, Madrid, Gredos, 2002, pág. 11.

sino también el pueblo de Argos siente compasión por las débiles doncellas y escuchan sus súplicas.

Esto último es bien significativo, porque Esquilo se cuida muy mucho de perfilar esta actitud sólo en el rey Pelasgos, ya que éste, demostrando una clara mentalidad democrática, piensa que el pueblo de Argos ha de dar su consentimiento para ayudar a las suplicantes. Así, la Asamblea popular interviene cuando *Danao* (padre de las suplicantes) pide ayuda para sus hijas.

A la decisión de dicho pueblo le conduce un impulso de justicia al advertir la impiedad de los egipcios. El pueblo de Argos siente compasión por el débil aún a pesar de peligrar su relación pacífica con los egipcios. De ahí que percibamos que en la obra está presente la idea de la justicia como igualdad universal, porque la injusticia es cometer violencia del fuerte frente al débil.

Éste es el mensaje principal de *Las Suplicantes*: la justicia es una ley universal de la humanidad, no la propiedad de unos pocos. Un planteamiento que no traslada a la *pólis*, donde cualquier abuso sobre cualquier ciudadano es injusto.

A la luz de esta interpretación debemos ir más allá para encontrar un equilibrio buscado por Esquilo, el que reconoce tanto el principio del poder (en este caso, el rey de Argos quiere persuadir al pueblo de su idea de justicia) como ciertos derechos fundamentales (importancia de la asamblea en esta decisión, aquí convencida por un «buen argumento»). En suma, el rey renuncia a imponer su voluntad «aunque tenga el poder» y, al mismo tiempo, el pueblo de Argos se deja persuadir por lo que es justo.

Otro punto culminante para comprender la idea de la justicia de Esquilo se encuentra en *La Orestíada*.

4.1. La Orestíada: *contra la Ley del Talión*

El coro, esto es, la opinión pública, pide, en un momento de *Las Coéforas*, la segunda obra de la trilogía *La Orestíada*, que los que han matado tengan su merecido y que acudan sobre ellos bien un dios o un mortal, cualquiera que «dé muerte por muerte», que devuelva mal por mal al enemigo. Y no lo dice por mala fe, sino, tal vez, por costumbre.

Dentro de la obra, estas palabras, estas ideas se precisan para llegar al mensaje que quiere lanzar el autor. No en balde, lo que pretende Esquilo a lo largo de esta trilogía es presentarnos, dialécticamente, la dinámica de la venganza enraizada en la sociedad tribal, y su superación mediante la justicia garantizada en el plano divino y, sobre todo, por una nueva estructura social basada en el Derecho y los tribunales. En la obra hay una intención claramente moral, que, finalmente, desemboca en el ámbito político: la necesidad de que Orestes, el matricida, sea juzgado por un tribunal y se dé fin a la cadena de crímenes. Pero, para llegar a ello, antes, el autor ha presentado una fase transitoria en la lucha por el establecimiento de la justicia. De ahí que esta obra esté transmitida por un sentimiento ético-religioso que se refleja en la misma estructura de la trilogía: la muerte de Agamenón, la muerte de Clitemnestra, el juicio de Orestes y su absolución para poner fin a la interminable Ley del Talión.

Ya en la primera de las piezas de la trilogía, *Agamenón*, se perfila el señalado tema de la justicia. La idea esencial de esta obra tiene que ver con el hecho de que el premio divino

no tiene por qué estar relacionado con el triunfador, como ocurría en el mundo arcaico, del mismo modo que el castigo de los dioses (idea religiosa de justicia e injusticia) sí recae en la impiedad o injusticia. Esto tiene que ver con su crítica al pensamiento agonal arcaico, en cuanto a que en sus obras la acción del noble no converge necesariamente en el éxito o el honor, sino que puede desembocar en la *hýbris* que puede acarrearle la ruina. Agamenón llega como un triunfador, pero al mismo tiempo como cruel destructor de Troya.

Esta impiedad o injusticia se efectúa cuando Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia; o cuando Clitemnestra asesina al mismo Agamenón, su marido. También puede considerarse impiedad la victoria sobre Troya, ya que ha provocado brutalidades a causa de los excesos cometidos, simbolizados por Casandra, quien llega con Agamenón como esclava.

Desde la primera respiración de la obra, el coro se estremece mirando hacia el horizonte e intuyendo que Agamenón y Menelao han devorado una liebre preñada, han atentado contra la vida. La victoria sobre Troya está muy lejos del glorioso triunfo de *La Ilíada* de Homero. Agamenón no llega a festejar el feliz regreso al hogar como vencedor. Allí, no sólo reaparece el señalado sacrificio de su hija, que será una de las excusas que pone Clitemnestra para su asesinato, sino también, ha perdido su sitio, sustituido por Egisto, el amante de su esposa.

Agamenón regresa, pues, no para experimentar la gloria, como pudiera parecer, sino para morir de manos de su esposa. Ni siquiera el coro oculta su desaprobación de la expedición que Agamenón se vio envuelto y de la que regresa vencedor. Aún así, a pesar de ir descubriendo estos menesteres, este personaje sigue tan ciego en su *hýbris* que se jacta del saqueo de Troya.

Martha Nussbaum ve que, en esta toma de postura con respecto al sacrificio de su hija Ifigenia, dos compromisos rectores entran en colisión, y no se produce una contradicción lógica entre ambos. Agamenón, dice Nussbaum, se ve forzado a actuar, a tomar una decisión. Pero su problema, lo que le recuerda el Coro, es que en vez de tener remordimientos por haber sacrificado a su hija, se ha conformado pensando que hizo bien. Esto es, «ha pasado del horror a la complacencia.»¹⁷

Esquilo está pidiendo, desde esta interpretación, que hay una integridad interior, lo que significa fidelidad a las propias leyes y al saber.

Vemos, por tanto, que Esquilo traza un personaje trágico que altera, clara y abiertamente, los ideales agonales provenientes de los tiempos de Homero. Lo que allí era gloria, honor, fama, saqueos y riquezas, aquí es impiedad o injusticia castigada. Aunque, finalmente, lo que se castiga es la falta de *sophrosýne*, de medida, el autocontrol. Agamenón sacrificó a su hija por su ambición, por ello su esposa, Clitemnestra, y el pueblo están contra él. Pero mientras que la primera llega al crimen, el pueblo no. El coro, como portavoz de dicho pueblo, tiene claro que la justicia consiste en el respeto a la autoridad representada por la nobleza, incluso viendo que ésta puede comportarse de forma no adecuada. Por ello, a pesar de la señalada desaprobación, tampoco será partícipe del desquite de Clitemnestra.

Si el sentido de la justicia es volver a restablecer el orden roto por la *hýbris*, con la actitud de Clitemnestra, al tomarse la justicia por su mano, éste sigue roto. Esta circunstancia nos da muestras de la idea de concordia y conciliación de intereses contrapuestos que presuponen las obras de Esquilo. Por ello, en la siguiente obra, *Las Coéforas*, el coro,

17 Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, La balsa de la medusa, Visor, pág. 85.

siguiendo la tradición, reclama la afrenta con otra afrenta, muerte con muerte (ya no es sólo la nobleza la partícipe en los destinos de la nación, sino todo un pueblo que participa políticamente).

Y así ocurre: Orestes, obedeciendo un mandato de Apolo, quita la vida a su madre para vengar el asesinato de su Padre. También viola el orden de las leyes eternas, cubriéndose de ignominia.

En la tercera obra, *Las Euménides*, Orestes es perseguido por las Erinis, deidades vengadoras. Su única salida se encuentra en Atenas, donde solicita a la diosa Palas Atenea que le proteja de dichas deidades. Atenea forma, entonces, el tribunal del que hablábamos al principio. Tras el empate, como ya se apuntamos, a que llega dicho tribunal en su sentencia, la diosa da su voto definitivo, el de calidad, a favor de Orestes, para así frenar la escalada de venganzas y asesinatos.

Desde esa trama, Esquilo nos revela el destino siniestro de los hombres al equivocarse en la afirmación de la verdadera Justicia. Agamenón cree estar en su derecho como vencedor de Troya, pero en realidad es responsable de la muerte de Ifigenia y de las injusticias cometidas por los griegos en el saqueo de Troya; Clitemnestra no da el brazo a torcer y pone en su defensa que ha actuado como vengadora de su hija sacrificada, pero, pocos pueden dudar, que también desea continuar su vida de adulterio con Egisto, quien, por cierto, asimismo tiene sus razones, ya que él piensa que ha contribuido, con la ausencia del rey, a que haya paz en la ciudad. Por su parte, tanto Orestes como Electra aparecen como vengadores de su padre (no sólo por mandato divino, sino también, como dice en un momento Odiseo, por el inmenso dolor que le supone la muerte de su padre), pero tomando la justicia por su mano.

Con estos precedentes, el mensaje final es bien claro: cada uno, al acometer la enunciación de su propio derecho, no puede quebrantar el derecho ajeno.

Si la venganza del crimen es un mandato inexorable, y a cada golpe debe responder otro golpe, no cesará nunca este proceso de castigos y muertes y nunca podrá establecerse la paz en las ciudades. Para ello es preciso, cree Atenea, cree Esquilo, que se derogue la venganza de la sangre y se establezcan en su lugar unos principios punitivos que, con la protección del Estado, garanticen la armonía entre los ciudadanos.

De acuerdo con sus profundos sentimientos religiosos, Esquilo ha querido que la lucha por las normas establecidas tuviera lugar del mismo modo entre los dioses. No debemos olvidar que, en todo este proceso, también Atenea, símbolo en este caso de la Razón, para propulsar unas condiciones racionales mínimas de la convivencia civilizada, se ha enfrentado a otros dioses, como Apolo, quien ha guiado, protegido y purificado en su santuario a Orestes. Y esto es una cuestión de gran importancia, porque rompe con la obediencia a los oráculos de Apolo, que a su vez fueron ordenados por el gran plan de Zeus. Atenea, pues, se pone de parte de los hombres frente al pasado en que éstos eran meros instrumentos de los dioses, y abre el camino para que futuras generaciones den un paso adelante en el arte de vivir mejor. Un paso crucial para el futuro, de ahí la constitución de un tribunal «justo e insobornable» que permanezca para siempre (v. 705)

A la vez se ha juzgado a las Erinis, vengadoras de los delitos familiares que provienen de un mundo ancestral, quienes, tras el perdón del reo, se convierten en las Euménides, en deidades protectoras. No sin antes sentir indignación al verse despojadas de sus atributos (a

fin de cuentas, ellas son representantes de un derecho antiguo que pretendía oponerse a la aplicación de uno nuevo) y hasta llegan a proponer vengarse de los atenienses, amenazándoles con una plaga de esterilidad y muerte. En realidad lo que quieren decir es que la absolución de un criminal confeso, Orestes, puede ser un mal ejemplo, y abrir la vía de la impunidad de los crímenes. Pero la persuasión (los razonamientos) de Atenea les hace ceder, poniéndose finalmente a favor de la concordia civil. La conciliación entre las fuerzas en conflicto significa claramente un aprendizaje, una *paideía*: sin *díke* no es posible la existencia humana. Por ello el coro, que también comprende el mensaje (Esquilo cree en la persuasión de la razón), acaba diciendo: «La justicia facilita a aprender a quienes han sufrido» (v. 250).

Este resultado significa, pues, un desarrollo de lo primitivo a lo civilizado, de lo sacro a lo racional, de la concepción gentilicia a lo propiamente político. Solo así será posible la felicidad ciudadana, el orden y la paz. Un paso, en definitiva, que sirve de la matriz de lo que nuestros días denominamos Estado de derecho, es decir, no sólo el establecimiento de una ley que determine lo lícito de lo ilícito, sino también la instauración de un poder judicial del Estado en sustitución de la venganza privada, la que sólo puede acarrear una sucesión infinita de delitos.

Hoy nos puede parecer ya algo antiguo la necesidad de esta ruptura con la Ley del Tali3n, pero, ¿alguien se atrevería a asegurar que la petici3n hecha por Esquilo, hace 2500 a3os, es norma aceptada unánimemente por las sociedades contemporáneas? ¿En cuántos corazones y mentes persiste todavía, y no sólo en el Estado de Tejas, el sentimiento de que constituye un deshonor no devolver con la muerte o el da3o de los enemigos la muerte o el da3o que ellos causaron a los nuestros?

En efecto, hoy podemos se3alar que, generalmente, en el mundo occidental, casi la totalidad de los ciudadanos agredidos se remiten a los tribunales de justicia, pero, este sentimiento sigue rebrotando en la relaci3n de los pueblos, en ese choque de civilizaciones que parece querer imponerse en la actualidad, y que, vistos de forma falseada, sólo reabren la conciencia del deber de devolverle al adversario los da3os y horrores que éste causó en nuestro campo. Pues la historia no ha hecho sino seguir aplicando la Ley del Tali3n, sustituidos los personajes de la tragedia por pueblos enteros cuyos gobernantes han invocado crímenes del pasado para ordenar nuevos crímenes con los que, supuestamente, restablecer el equilibrio en la balanza de la justicia¹⁸.

Esquilo, en este sentido, es un visionario de un bien com3n, que si entonces era el de la ciudad de Atenas, hoy no puede ser otro que el de todas las ciudades, y la necesidad de tribunales internacionales.

Por ello, todavía cabe una pregunta ante el nuevo paisaje pintado en *La Orestíada*: ¿Esquilo, con la construcci3n formal del ya mentado tribunal, no proponía también un cambio radical en el pensamiento colectivo en la concepci3n de la justicia?

Otro trágico, Eurípides, siguió indagando y escarbando en este tema. Su paso, dentro de sus características que ya vimos, consistirá en determinar claramente que las Erinis más que perseguir a Orestes, están dentro de él. Son sus remordimientos. Así, el problema adquiere

18 Este tema ha sido tratado por José Monle3n en algunos artículos y conferencias. De su amplia bibliografía podemos seleccionar su artículo «Sobre la tragedia griega», dentro del libro Monle3n, J. y Sáez, J.L. (ed.) *Clunia: Las teatralidades del Mediterráneo*, Burgos, La Tarasca, 2002.

otra perspectiva. Porque si bien el tribunal ha dado su veredicto favorable a Orestes (con el voto racional de Atenea, no lo olvidemos), no todas las Erinis acatan el dictamen, como ocurría en Esquilo, ya que algunas no lo aceptan. Se ha formalizado, sí, la Justicia (con mayúsculas), pero en el interior de Orestes, del hombre, no ha hecho toda la mella necesaria.

Eurípides sigue definiendo la ley, como antídoto al instinto bestial y sanguinario que destruye de continuo el país y las ciudades, sin embargo, sigue precisando que sea el hombre quien interiorice dicha ley y no provenga de una diosa por muy racional que ésta sea. De lo contrario ese tribunal no será eterno, como quería Atenea, ya que, para su pervivencia, para su permanencia, requiere unas condiciones no sólo racionales. Eurípides planteará, por tanto, un problema latente que no termina de perfilar Esquilo: es la persona, su conciencia interior, la que debe de estar convencida de que algo le obligue moralmente.

Eurípides, pues, estaría pidiendo el paso de la moral pensada a la moral vivida.

5. Dos niveles

Volviendo a Esquilo, según Rodríguez Adrados, hay dos niveles en su obra: el que señala la insuficiencia de la acción humana y el que introduce el tema de la conciliación por la justicia.

Esquilo propone una responsabilidad humana pero reserva a los dioses una participación, porque, a veces, dicha responsabilidad viene inspirada por un dios, otras por el propio hombre. En este primer punto crucial, si observamos detenidamente sus obras, veremos que ningún personaje es «bueno» ni «malo», y que toda victoria tiene un doble rostro, el glorioso y el del exceso (*hýbris*) que trae la ruina (Agamenón, por ejemplo).

Los conflictos entre fuerzas consideradas divinas dan como resultado el ya mencionado dilema trágico. Anteriormente este dilema consistía en la gloria de héroe que trae como contrapartida la muerte y toda acción humana entraña un riesgo. Ahora, en Esquilo, esta situación no tiene lugar en cualquier acción, sino en la acción justa, que también comporta castigo. El castigo divino es imprevisible, porque no sólo se produce en la *hýbris*, también en la acción justa.

Esquilo, como subraya Rodríguez Adrados¹⁹, va más allá de la simple afirmación de que los dioses protegen la justicia, porque los problemas que se debaten en sus obras en torno a la vida y la soledad son mucho más complejos.

La idea esquílea de la justicia, como hemos visto, tiene que ver con la creación de un nuevo orden humano que supere el dilema trágico. Pero esta superación no sólo tiene que ver con el castigo de la injusticia de los dioses, sino también con la inestabilidad del destino humano que continúa subsistiendo, porque la justicia humana no es pura, siempre comporta algún atisbo de *hýbris*.

A todo lo más que se puede llegar Esquilo es a la justicia como conciliación entre autoridad y comunidad. La justicia debe tender a fijar relaciones entre los miembros de la ciudad sobre la base de su esencial igualdad basada en la naturaleza humana, y no ponerla al servicio de una clase determinada.

19 F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 137.

La idea de justicia en Esquilo implica, pues, fe y confianza en la solución del denominado dilema trágico: cualquier acción, por muy buenas intenciones que posea, desemboca en la *hýbris*. La conciliación o final feliz de tal dilema aparece claramente expuesto en sus tragedias. Por ejemplo, las suplicantes matarán a sus maridos, pero una de ellas, Hipermestra, respetará al suyo y cumplirá la ley del amor y de la reconciliación entre los sexos. En *Los siete contra Tebas*, supuestamente no hay final feliz ya que es una auténtica tragedia al morir los dos hermanos, Eteocles y Polinices. Pero lo importante para Esquilo es que la ciudad (Tebas) se salva. Por otro lado, el enfrentamiento entre Prometeo con Zeus acaba en una cierta conciliación ya que después del conflicto permanecen en la humanidad los beneficios que Prometeo consiguió.

Precisemos cuál es la situación: Esquilo trató de superar el dilema trágico al no conformarse en una simple afirmación de contrarios. Esta síntesis superior es la lección que lanzan sus obras a la *pólis*, esto es, un estado de equilibrio y concordia, un ideal de democracia para su época.

En otro sentido, el rasgo esencial de la justicia, dice Rodríguez Adrados, consiste en que se encuentra estrechamente ligada a la idea de piedad debida a los dioses; toda injusticia es impiedad. Pero los dioses no actúan justamente por arbitrariedad, sino por razón: su justicia es concebida como razón²⁰. La justicia busca también un equilibrio que reconozca tanto el principio del poder como ciertos derechos humanos fundamentales y tiene una base religiosa y compasiva, y, por tanto, no sólo racional.

La justicia es una conciliación entre libertad y autoridad, entre derechos humanos y exigencias de la comunidad. Por tanto no hay en Esquilo un conflicto entre personas sino entre ideas que se encarnan en hombres y dioses. Las fuerzas de la justicia se van abriendo paso, uniendo en un orden armonioso elementos hasta ahora contradictorios. Zeus y Prometeo, supuestamente, por algunos datos que se conocen, al final de la trilogía, ceden y se concilian. Ya lo hemos visto, en *La Orestíada* un tribunal aúna castigo y razón. También su mundo moderno, conciliador, actúa frente a la leyenda heroica, repleta de violencia y muerte.

Los sofistas actuaban por intereses más que por principios, Esquilo, al contrario, parte de unos valores absolutos, eternos, aunque actúen históricamente: chocan la autoridad y la libertad, la ley y la piedad.

Por ello, concluye Rodríguez Adrados, la democracia que propugna Esquilo es religiosa, porque en un mundo divino están anclados sus valores decisivos y de él depende la conciliación de esos valores.

Hay una creencia en la excelencia de un orden querido por los dioses, al servicio del cual están las contradicciones de la realidad. A este orden aspira el hombre, y hay leyes y principios de origen divino que pueden ayudar, pero no hay resultados infalibles, no se puede perfilar, por buscar una terminología más actual, una filosofía de la historia, porque hay fuerzas, como la *hýbris*, que están continuamente acechando en los resultados, ya que el progreso depende de fuerzas imprevisibles.

De ahí que el triunfo sobre la *hýbris* sea un acto mitad racional y mitad afectivo, mitad humano y mitad divino²¹.

20 *Ibid*, pág. 151.

21 *Ibid*, pág. 154.

Analizando en profundidad el dilema trágico que envuelve la existencia, podemos decir que Esquilo cree, con una fe religiosa y racional, en la posibilidad de su superación. Más adelante, los sofistas seguirán esta misma línea de reflexión aunque envuelta en el ámbito laico y racional, huyendo de todo tipo de fundamentación religiosa. En Esquilo, el matiz religioso de la justicia (aunque no exclusivo) es fundamental: quienes condenan los actos impíos son, en primer lugar, y, sobre todo, los dioses.

Pero dentro de esta creencia, Esquilo admira la sabiduría y el progreso humano (siente devoción por Prometeo), pero tiene miedo de que el hombre, abandonado a sí mismo, choque por orgullo con los principios divinos.

Esquilo defiende, como muestra Rodríguez Adrados, una especie de «democracia religiosa, basada en el respeto a un límite o justicia defendida por los dioses y que incluye, con la libertad y la elevación de todos, comprensión y perdón»²². Pero, al mismo tiempo, salvaguarda también la racionalidad y la valoración del principio de autoridad de la nobleza, considerada como independiente del pueblo, pero aceptada libremente por él. El tirano –Clístenes sería un buen ejemplo para Esquilo– es la culminación del ideal agonal y heroico, frente a éste está el pueblo, que también tiene su voz y su opinión. Esquilo no habla de igualdad sino de reconocimiento de un orden (voluntad divina), pero en ese orden debe de haber siempre un respeto por el más débil.

Esquilo lanza indirectamente una teoría democrática. Para ello pone a la tragedia al servicio de la ciudad, para la superación de los conflictos sociales. En *La Orestíada*, por boca de Atenea, llama a los ciudadanos sobre la necesidad de no alterar el orden conseguido, el que este trágico consideraba como el más alto estadio al que se podía aspirar. Algo así como ese «fin de la historia» escrito muchos años después por Fukuyama.

Planteamientos como éstos le han granjeado a Esquilo la consideración de demócrata radical. En efecto, nuestro autor atribuye al Estado democrático la defensa de los intereses sagrados, la libertad, la benevolencia recíproca entre los ciudadanos y la búsqueda de una política exterior no agresiva. En todo momento, a través de sus obras, Esquilo justifica la democracia, el carácter absoluto de unos valores que tienen que ver no sólo en la esfera individual (los personajes con nombre propio, los linajes familiares...) sino también en la social. Sus obras enlazan estos mundos, dando vida a la naturaleza total del hombre, como ser político pero también como individuo.

Además, Esquilo muestra un grado fino de racionalismo al querer mantener el equilibrio logrado en la consecución de la democracia ateniense, y ello por encima de las contradicciones existentes, que no se pueden negar, desde que Solón, en sus reformas, abriera la carta de ciudadanía, es decir, hacer depender el acceso a los cargos públicos de los ciudadanos atenienses, y ya no sobre la base de riquezas poseídas, y que se evidenciarían con mayor radicalidad con el tiempo.

Generalmente, en sus obras, Esquilo alumbra unos personajes (Orestes, Prometeo...), cuyo sufrimiento no surge de un proceso individual, ya que su destino es la situación excepcional. Como señala M. Berthold, «el proceso de poder de los dioses y la voluntad humana, la condición del que está a merced de los dioses, que en una espiral creciente culmina en

22 *Ibid.*, pág. 157.

el acontecimiento monstruoso»²³. Basta con acudir a *Prometeo encadenado* para que esta idea se haga patente de la manera más elemental, del conflicto entre dioses racionales y la responsabilidad humana.

Si bien Sófocles, y después Eurípides, harán más hincapié en una verdad humana, en su propia fuerza, con independencia de los dioses, Esquilo, ayudado por dichos dioses (racionales), va a perfilar más en sus obras una construcción teórica que justifique la democracia, no ya sólo, como subraya Rodríguez Adrados²⁴, como yuxtaposición o conciliación de elementos, sino también como acuerdo y colaboración entre ellos en lo individual y lo político. Es decir, Esquilo trató de superar el dilema trágico en una síntesis superior, no limitándose –en sus momentos más originales– a una simple afirmación simultánea de contrarios.

7. La *paideía* esquiléa

¿Qué consecuencias tiene todo lo señalado sobre Esquilo para la determinación de una *paideía* democrática?

Primeramente habrá que señalar, como hace Jaeger²⁵, que si Píndaro anhela la restauración del mundo aristocrático en todo su esplendor, de acuerdo con el espíritu de la sumisión tradicional, la tragedia de Esquilo es la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad.

Esquilo es, según Jaeger, el estadio intermedio entre un pensamiento aristocrático y Platón. En su obra, las leyes tradicionales son concebidas desde el punto de vista de las convicciones de la actualidad. He aquí algunos ejemplos. Ahora ya es lícito decir que Pelasgo, el rey que aparece en *Las Suplicantes*, es un hombre de Estado moderno, cuyas acciones se hallan determinadas por la asamblea del pueblo y apela a ella cuando se enfrenta a la gravedad de una decisión. Agamenón no obtiene la gloria de un héroe homérico, sino que se ve tocado por la *hýbris*. Prometeo es una mezcla de político y sofista. En *Siete contra Tebas* oímos a un general moderno dando órdenes a su ejército. O en el juicio de Orestes, en *Las Euménides*, y como ya vimos, la justicia se impone sobre la Ley del Talión.

Es incuestionable que en las obras de Esquilo, como decíamos antes, las fuerzas sobre-humanas toman la acción de las manos de los hombres, pero también se refleja la conexión casual entre la desventura y la culpa del hombre. Porque los errores que conducen al hombre a una ruina son efectos de una fuerza que nadie puede resistir. Ello produce una cada vez más clara autoconciencia humana, la que se ve ante su voluntad frente a los poderes de vienen de lo alto. Por lo que se inicia una participación eficiente del hombre en el propio destino. Precisamente esa experiencia del destino humano es lo específicamente trágico en Esquilo.

Si en Homero lo divino se halla libre de culpa de la desdicha humana, Solón había contrarrestado ésta en la fe en la justicia humana, ya que, para él, la justicia era principio inmanente en el mundo cuya violación debía vengarse necesariamente y con independencia de la justicia humana. Pero, en Esquilo, en el momento en que el hombre adquiere conciencia, participa, en buena medida, en las responsabilidades de su desdicha. Y, al mismo tiempo,

23 M. Berthold, *Historia social del teatro*, 2 tomos, Madrid, Guadarrama, 1974, pág. 124.

24 F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 133.

25 W. Jaeger, *Paideía*, Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1992, 225.

aumenta la importancia de la divinidad que se convierte en guardadora de la justicia que gobierna el mundo.

Esto último no está exento de queja en algún momento, como hace Eteocles en el inicio de *Siete contra Tebas* cuando dice:

En efecto, si lográramos éxito, la gente diría que la causa de ello es un dios; pero si, al contrario –lo que no suceda–, ocurre un fracaso, Eteocles, único entre muchos, sería cantado por los ciudadanos con himnos, sin cesar repetidos, y lamentaciones (v. 5).

Y por ahí queda reflejada la ambigüedad en este tema que guarda siempre Esquilo, porque el propio Eteocles dice a continuación, en el mismo parlamento: «¡Ojalá que Zeus Protector sea lo que dice su nombre para la ciudad de los cadmeos!».

Sí, parece que hay dos responsabilidades en todo, pero si seguimos los pasos del mismo Eteocles, descubriremos a un Esquilo más apegado a la tierra que a las divinidades. Porque, mientras el coro de mujeres se lamenta ante los dioses sobre los padecimientos de la ciudad asediada por Polinices, Eteocles les llega a preguntar: «¿es lo mejor eso, lo que salvará a la ciudad y dará ánimo a un ejército que está sitiado? ¿Andar gritando y vociferando postradas ante estatuas de dioses que son protectores de nuestra ciudad?» (v. 190).

Después tacha a esta actitud de las mujeres de huidiza, y de infundir temor a los ciudadanos matando su ánimo, para después decir: «Rogad que la torre nos ponga a cubierto de lanza enemiga, porque también eso es cosa que viene de dioses; sino que hay un dicho que afirma que abandonan los dioses una ciudad cuando es conquistada» (v. 215). Eteocles tiene claro que sólo una buena estrategia y un buen ánimo de los guerreros pueden salvar la ciudad, y si logran triunfar, realizará sacrificios a los dioses. Pero no antes.

Verdaderamente es el esfuerzo humano necesario, incluso aunque no se logren los objetivos. O en todo caso, mediante el dolor (que no es un fin, sino un camino, como puntualiza Rodríguez Adrados) se aprende la ley impuesta por Zeus a los hombres. El dolor es correctivo de la *hýbris*. El dolor llega finalmente a la inteligencia, la síntesis entre fuerza y compasión. Recordemos que la originalidad de Esquilo es que funda un sistema democrático por la conciliación de valores que, en sí, tienden a excluirse.

El dolor lleva consigo, pues, la fuerza del conocimiento, proporciona enseñanza, es una *paideía*. Un «conócete a ti mismo» que, según Jaeger, exige el conocimiento de los límites de lo humano²⁶.

Para Solón, la *hýbris* provoca una reflexión intelectual sobre la insaciabilidad del apetito humano, en Esquilo es el *pathos* de la experiencia, de la seducción demoniaca y de la ceguera humana, que le conduce irremediamente al abismo. La divinidad es sagrada, justa, y lo trágico del hombre ocurre por su ceguera. Por ello la idea de destino en Esquilo, dice Jaeger, se halla comprendida en la tensión que se produce entre su creencia en la inviolable justicia del orden del mundo y la emoción que resulta de la crueldad demoniaca, por la cual el hombre se ve conducido a conculcar este orden y al sacrificio necesario para restablecerlo²⁷.

26 *Ibid*, pág. 240.

27 *Ibid*, pág. 240.

En *La Orestíada*, como vimos, la venganza de sangre acaba siendo vencida por la gracia divina que establece un nuevo orden legal. Ello nos lleva a una antinomia, ya que, como dice Jaeger,

«al lado de la validez de la justicia más alta, cuyo poder no es posible juzgar en el sentir del poeta por los sufrimientos del individuo, sino por su referencia a la totalidad, se halla el espectador ante la impresión humana de la acción ineluctable del demonio que conduce su obra hasta su duro fin y abrasa a héroes, como Eteocles, que lo desafían con actitud grandiosa»²⁸.

Esto produce una novedad en la conciencia trágica. Un héroe como Eteocles, con una *areté* alta, acaba trágicamente. Pero con su caída salva a su patria de la conquista y la esclavitud. Y si Prometeo sería un malhechor castigado por haber robado el fuego a Zeus, en Esquilo es el germen de un símbolo humano imperecedero.

Finalmente, nuestra conclusión es la que sigue: Esquilo defiende una democracia religiosa, basada en el respeto a un límite o justicia amparada por los dioses. La justicia se encuentra, en Esquilo, relacionada con la idea de que es grata a los dioses. Toda injusticia, según Esquilo, es *asébeia* (impiedad), ya que la justicia es defendida y querida por los dioses. La idea tradicional, por tanto, de la justicia como límite y medida en el obrar por temor al castigo divino sigue estando presente en todas las tragedias de Esquilo. Pero, hay, además, otros elementos en la idea de Justicia de Esquilo que se separan de lo tradicional y que nos muestran la relación clara existente entre sus tragedias y la nueva situación democrática, es la relativa a la igualdad universal: la injusticia es cometer violencia del fuerte frente al débil. También la justicia, para Esquilo, es conciliación entre autoridad y comunidad, y, por último, fe y confianza en la solución del denominado dilema trágico.

Esquilo, en realidad, intenta describir un estado de equilibrio y concordia, dentro de una idealización de lo que desearía que fuese la democracia de su época. Pero, además, la democracia precisa de unos cimientos, de unos principios activos, esto es, de unas reglas básicas que rigen su funcionamiento y solucionan conflictos. O los concilia, como siempre busca Esquilo en sus obras, y en la democracia de su época.

El lema para lograr ese ideal (la democracia) es que haya inteligencia tanto en el rey como en el pueblo, la que acaece en *Las suplicantes*. Por ello, según Rodríguez Adrados, y ya como conclusión, la «unión de esta conducta inteligente con la piedad para con los dioses y la compasión por el débil –que a su vez ha de aceptar la existencia de una autoridad– es la verdadera justicia»²⁹.

28 *Ibid.*, pág. 240.

29 F. Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 143.