

Acceso a la Justicia y Estado Moderno

DANIEL BONILLA MALDONADO¹

Universidad de Los Andes. Bogotá. Colômbia.

El acceso a la justicia es un componente estructural de la arquitectura conceptual del Estado moderno (BONILLA, 2019, p. 37). No obstante, la centralidad del acceso a la justicia en el ensamblaje conceptual que da forma al Estado en la modernidad se oscurece cuando este se articula y analiza únicamente como un derecho humano o un derecho constitucional. En estos casos, comunes en la literatura especializada (GARTH; CAPPELETTI, 1988; RHODE, 2004; SANDEFUR, 2008; NADER, 1990; GURUSWANY; ASPATWAR, 2015), la discusión sobre el acceso a la justicia tiende a girar en torno los contenidos del derecho, la interpretación que hacen las cortes o la administración sobre su significado (GURUSWANY; ASPATWAR, 2015), los obstáculos que existen para su materialización, y las estrategias para neutralizarlos (SANDEFUR, 2008; NADER, 1990)². Todos estos temas, claro, son de importancia para la estabilidad y fortaleza de un Estado moderno. No hay duda de que ameritan un examen claro, preciso y completo. Sin embargo, estos análisis tienden a interpretar el acceso a la justicia como uno más de los derechos que reconocen los Estados modernos, entre otros, la libertad de expresión o de movimiento (GARTH; CAPPELETTI, 1988). El

1 Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-8303-6783>. Agradezco mucho el magnífico trabajo que Luis Enrique Penagos adelantó como asistente de investigación en este proyecto.

2 La discusión sobre el acceso a la justicia tiende a moverse alrededor de cuestiones como cuáles son, y de que manera deben jerarquizarse o ponderarse, las diversas aristas que componen el derecho al acceso a la justicia, por ejemplo, el derecho a ser representado por un abogado, los idiomas que pueden usarse durante los procesos, el principio del juez natural y el principio de imparcialidad. De igual forma, la discusión tiende a localizarse en la descripción, examen y crítica de las maneras en que los jueces y la administración llenan de contenido al derecho, entre otras, si la imparcialidad de los jueces se identifica con la neutralidad y cómo ha de ponderarse el derecho al acceso a la justicia con el derecho a la igualdad de género, los derechos de las personas con discapacidad y el principio que reconoce la diversidad cultural. Finalmente, el debate sobre el derecho tiende a organizarse alrededor de las barreras que impiden la protección del derecho y las formas de eliminarlas, por ejemplo, el bajo número de jueces que tienen algunos Estados, la falta de traductores o de intérpretes de lenguaje de señas, la falta de presupuesto, la débil formación de los funcionarios que conforman la administración de justicia o la politización de los magistrados.

carácter técnico de estos debates, además, tiende a localizarlos en espacios jurídicos muy técnicos y especializados. Empero, el lugar que ocupa en la imaginación jurídica moderna la idea de que los miembros de una comunidad política deben tener la posibilidad de apelar a los jueces o la administración para la solución pacífica de los conflictos, la noción básica del acceso a la justicia, debe preocupar a investigadores de otras disciplinas, las ciencias sociales y la humanidades, por nombrar algunas de ellas, y debe estar presente en una parte importante de los debates públicos de las democracias liberales de la modernidad tardía.

Comprender el espacio conceptual que ocupa el acceso a la justicia en el horizonte de perspectivas que constituye al Estado moderno es central para comprender la estructura que compone a esta forma particular de organizar una comunidad política (BONILLA, 2019, p. 37-38). Entender la arquitectura conceptual del acceso a la justicia, asimismo, implica entender una parte medular de los ensamblajes que dan forma a las identidades de los sujetos individuales y colectivos modernos. El acceso a la justicia, por ende, es un elemento clave para conocer porqué las comunidades políticas modernas tienen las formas que tienen y las razones que las justifican. Finalmente, entender las tensiones entre acceso a la justicia y el Estado moderno permite explicitar algunas de las razones que lo deslegitiman y desestabilizan.

Este artículo tiene como objetivo contribuir al análisis del lugar que ocupa el acceso a la justicia en las estructuras conceptuales que constituyen al Estado y a los sujetos modernos (KAHN, 1992). Para hacerlo, en la primera parte del artículo examino la estrecha relación que tiene el acceso a la justicia con la teoría del contrato social, una de las formas paradigmáticas de fundamentar el Estado moderno. Asimismo, en esta primera parte examino las continuidades y discontinuidades que tiene el vínculo entre acceso a la justicia y el contractualismo moderno en la imaginación jurídica de la modernidad tardía por medio del análisis de las cortes internacionales de justicia. La arquitectura conceptual y los objetivos de estos tribunales ilustran la relevancia que tiene el acceso a la justicia en la actualidad. Las cortes internacionales de justicia explicitan de manera paradigmática el traslado incompleto del acceso a la justicia como fundamento del orden en la comunidad política del ámbito nacional al internacional.

En la segunda parte del artículo continúo con el examen de la relación entre acceso a la justicia y Estado moderno por medio del análisis comparado con dos de sus fuentes: Grecia clásica y el cristianismo. En esta sección del texto, más precisamente, analizo las continuidades y discontinuidades

entre la idea de acceso a la justicia moderna y las ideas de acceso a la justicia griega y cristiana que se articulan en Las Euménides, el tercer libro de la Orestíada, y en el pacto de Dios con el pueblo de Israel y el Juicio Final. Para cumplir con los objetivos que persigue este artículo hago uso de imágenes icónicas en la historia del arte occidental para examinar mi objeto de estudio. El derecho, la imagen y la narrativa; lo jurídico y el arte, por tanto, se entrecruzan en este texto. Las imágenes y las historias de ficción que examino cristalizan dimensiones centrales de la cultura occidental que están comprometidas con la idea de acceso a la justicia, el derecho y el Estado.

ESTADO DE NATURALEZA, ESTADO CIVIL Y ACCESO A LA JUSTICIA

Las dos vertientes principales de la teoría contractualista clásica están representadas por Thomas Hobbes y John Locke (KYMLICKA, 1991). El primero promueve la monarquía absoluta mientras que el segundo promueve la monarquía constitucional (HOBBS, 2003, p. 176-185; LOCKE, 2012, p. 90-94); sus compromisos normativos, por ende, difieren notablemente. Sin embargo, ambas vertientes están estructuradas por el mismo conjunto de oposiciones conceptuales: estado de naturaleza/estado civil; grupos de sujetos aislados/pueblo; pasión/razón; derecho natural/derecho positivo; venganza/justicia; solución de conflictos por medio de la violencia aplicada por cada sujeto/solución de conflictos mediante un tercero imparcial; fuerza legítima/fuerza ilegítima; y autonomía/heteronomía. A continuación, analizaré estas oposiciones conceptuales de manera que pueda verse más nítidamente el papel central que juega el acceso a la justicia en la justificación del Estado moderno.

El primer eslabón que compone la narrativa del contractualismo está compuesto por las oposiciones conceptuales que contraponen el estado de naturaleza al estado civil, la pasión a la razón y los grupos de sujetos aislados al pueblo. Para Hobbes y Locke el estado de naturaleza, que resulta iluminador si se interpreta como una situación hipotética y no como un hecho histórico, es una geografía conceptual que se caracteriza por la escasez de recursos y por estar habitada por grupos de individuos que compiten por este tipo de bienes, así como por obtener ganancias y reputación³ (HOBBS, 2003, p. 127; LOCKE, 2012, p. 19-20). Los individuos

3 Al respecto, Hobbes (2003) señala: “De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia

que habitan este espacio imaginado, además, están compuestos por dos elementos que están en tensión: las pasiones y los instintos, por un lado, y la razón por el otro (LOCKE, 2012, p. 12, 16-17; HOBBS, 2003, p. 132, 163, 300). No obstante, las pasiones y los instintos contantemente triunfan sobre la razón (HOBBS, 2003, p. 127-131; LOCKE, 2012, p. 88). El estado de naturaleza es una geografía ficticia en donde la vida, la integridad personal, la propiedad y la posibilidad de tener una “vida dichosa” están siempre en peligro (HOBBS, 2003, p. 130). Los grupos de individuos, que están relativamente aislados unos de otros, pero que son relativamente iguales con respecto a sus capacidades y fuerza, tienen siempre la posibilidad de entrar en conflicto por el control de los recursos disponibles, así como por lograr incrementar sus dividendos y su reconocimiento social (LOCKE, 2012, p. 11; HOBBS, 2003, p. 127). El conflicto está siempre latente y la violencia es siempre una posibilidad. No hay ningún sujeto o grupos de sujetos que puedan imponerse sobre los otros de manera permanente y así alcanzar la paz y la estabilidad colectiva.

El derecho natural gobierna en abstracto en el estado de naturaleza (HOBBS, 2003, p. 132; LOCKE, 2012, p. 11-12). Los mandatos divinos existen en esta geografía conceptual y los sujetos que la habitan pueden reconocerlos y tienen el deber de acatarlos. No obstante, las pasiones y los instintos nublan la conciencia humana y llevan a que los sujetos violen el derecho divino⁴ (HOBBS, 2003, p. 167; LOCKE, 2012, p. 16-17). Asimismo, en la medida en que no existe un tercero imparcial que pueda interpretar y aplicar el derecho natural, mediante la fuerza, si es necesario, cada sujeto puede adelantar estas dos acciones de la manera que considere apropiada (HOBBS, 2003, p. 138, 167-175). La violencia no es una consecuencia de la falta de normas en el estado de naturaleza sino de la falta de un tercero que tenga la posibilidad de solucionar los conflictos entre los sujetos mediante la aplicación de normas preexistentes y de imponer sus decisiones sobre todos los individuos (HOBBS; 2003, p. 138, 167-175). La violencia lleva a más violencia; las víctimas exigen venganza y esta crea ciclos infinitos de muerte

conservación y a veces solo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse [...] Así pues, encontramos tres causas principales de riña en la naturaleza del hombre: primero, competición; segundo, inseguridad; tercero, gloria”.

- 4 Hobbes señala a este respecto: “Porque las leyes de la naturaleza (como *justicia, equidad, modestia, misericordia* y [en suma] *hacer a otros los que quisiéramos ver hecho con nosotros*) son por sí mismas contrarias a nuestras pasiones naturales, que llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia el poder. Sin la espada los pactos no son sino palabras, y carecen de fuerza para asegurar en absoluto a un hombre”.

y destrucción. El primer conjunto de oposiciones conceptuales se entrecruza entonces con el segundo: derecho natural/derecho positivo; venganza/justicia y violencia como instrumento para solucionar los conflictos/tercero imparcial como instrumento para solucionar los conflictos. El entronque de estos dos conjuntos de binarios articula el segundo eslabón en la cadena argumentativa del contractualismo.

El tercer y último eslabón de la narrativa que genera la teoría del contrato social emerge con la puesta en operación de la oposición conceptual autonomía/heteronomía. Los sujetos-pasión que habitan el estado de naturaleza concuerdan en que es necesario salir de este ciclo en donde la violencia siempre es una potencia y en donde la posibilidad de vivir, y hacerlo dichosamente mediante el goce de los bienes de los que se dispone, está siempre en riesgo. Para alcanzar tal objetivo, el sujeto-razón desplaza al sujeto-pasión y la muchedumbre da paso al pueblo (HOBBS, 2003, p. 141, 163-167; LOCKE, 2012, p. 87-90). Los individuos entienden que es necesario limitar su libertad por medio de un pacto para proteger su vida y sus bienes. Los sujetos-razón, en consecuencia, crean a un tercero imparcial, el Estado, que es más fuerte que todos, para que solucione los conflictos sociales (HOBBS, 2003, p. 141; LOCKE, 2012, p. 70-72). La violencia será ahora un monopolio del Estado. La fuerza estatal legitimada por la voluntad de los asociados respalda las decisiones de los jueces y de la administración. La justicia desplaza a la venganza. El estado civil reemplaza al estado de naturaleza (HOBBS, 2003, p. 176; LOCKE, 2012, p. 17).

La justicia, además, será una consecuencia de la aplicación del derecho positivo. El derecho humano, claro, no podrá contradecir el derecho natural. Aquel deberá recoger y desarrollar los contenidos de este de manera que pueda regular las complejidades que caracterizan a una comunidad política (LOCKE, 2012, p. 70-72). El derecho eterno debe encarnarse en el derecho con historia. La atemporalidad y universalidad del derecho natural se debe complementar con la temporalidad y particularidad del derecho humano. El Estado, empero, aplicará preferencialmente el derecho humano, no el derecho divino. El contractualismo divide a la sociedad en dos esferas: la religiosa y la secular. En la primera, la iglesia rige los asuntos de la fe; en la segunda, el Estado controla los asuntos políticos y jurídicos de la colectividad. La creación y aplicación del derecho positivo le compete al Estado y a sus cuadros burocráticos, no a la iglesia y a su conjunto de sacerdotes. El Estado, además, no será ya más una estructura heterónoma impuesta desde arriba y legitimada por la religión (como en las monarquías

absolutas tradicionales). Más bien, será una estructura autoimpuesta que limita la libertad de los individuos para neutralizar la violencia que reina en el estado de naturaleza.

EL ACCESO A LA JUSTICIA, EL LEVIATÁN Y LA IGUALDAD

Las formas conceptuales que sostienen al Estado moderno, entonces, giran en torno a la posibilidad de que todos los asociados puedan acudir a la judicatura o a la administración para solucionar pacíficamente los conflictos. La paz y la estabilidad de las comunidades políticas modernas serán una consecuencia de la creación de un tercero imparcial legítimo y fuerte. En el estado de naturaleza no hay justicia ni acceso a la administración de justicia; solo violencia y venganza. El estado civil se crea para que haya justicia y un sujeto colectivo que la administre. El acceso a la justicia no es para el contractualismo un derecho positivo más entre los muchos que se le deben reconocer a los individuos, entre otros, el de la propiedad y el de la libertad para controlar su cuerpo. El acceso a la justicia, más bien, es la razón de ser del Estado, la razón por la cuál los sujetos crean libremente al Leviatán (BONILLA, 2019).

La universalidad del acceso a la justicia, por tanto, resulta primordial en el ensamblaje que constituye al Estado moderno (BONILLA, 2019). Todos los ciudadanos deben tener la posibilidad de acceder al Leviatán para que resuelva los conflictos que ponen en riesgo su vida, sus bienes y la posibilidad de tener una existencia rica y compleja. No hacerlo implicaría poner en cuestión la igualdad básica de la que parte el contractualismo (DWORKIN, 1993, p. 49-66; 1998, p. 180-204). Todos los individuos autónomos y racionales deben estar de acuerdo con la creación del tercero imparcial. Todos los individuos deben poder acceder a los beneficios que genera la restricción de su libertad y los riesgos de crear un sujeto colectivo todopoderoso. El acceso a la justicia por parte de solo algunos de los asociados implicaría una doble consecuencia que contradice las premisas de las que parte el contractualismo (BONILLA, 2019, p. 56).

Primero, generaría una jerarquía injustificada entre los ciudadanos; habría ciudadanos de primera categoría que acceden a la justicia y ciudadanos de segunda categoría que siguen sometidos a la violencia y que, en la práctica, siguen habitando el estado de naturaleza. Estos ciudadanos de segunda categoría no podrían gozar de los beneficios que genera el paso del estado de naturaleza al estado civil. Segundo, deslegitimaría al Leviatán.

La imposibilidad de acceder a la justicia (o su acceso parcial) envía a los ciudadanos de segunda categoría a las márgenes de la comunidad política (BOND, 2014). Desde la periferia, estos ciudadanos, cuestionarían el valor del Estado del que hacen parte en cuanto que no experimentan el beneficio que los llevó a aceptar el costo de limitar su libertad.

LAS CORTES INTERNACIONALES, EL CONTRACTUALISMO Y EL ACCESO A LA JUSTICIA EN LA MODERNIDAD TARDÍA

El acceso a la justicia como fundamento del Estado moderno no es un patrón discursivo que emerge y muere en el siglo XVII europeo. Estas estructuras conceptuales siguen estando presentes en el mundo contemporáneo que, en parte, sigue comprometido con el proyecto político moderno. Las cortes internacionales se fundamentan en la narrativa contractualista que pone el acceso a la justicia en el corazón del Estado moderno, aunque esta narrativa solo pueda materializarse parcialmente dentro de la comunidad política internacional. Durante el siglo XX, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) creó cortes para resolver conflictos entre los Estados, como la Corte Permanente de Justicia Internacional, la Corte Internacional de la Haya⁵ y el Tribunal Internacional del Derecho del Mar. Estas cortes tuvieron o tienen una jurisdicción amplia. La Corte Internacional de la Haya que reemplazó a la Corte Permanente de Justicia Internacional resuelve todos los problemas relacionados con “la interpretación de un tratado” o con “cualquier cuestión de derecho internacional”⁶. El Tribunal Internacional del Derecho del Mar resuelve todas las controversias relacionadas con la interpretación y aplicación de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar⁷.

Estos tribunales internacionales, instituciones centrales en el orden político internacional, tienen como fundamento las oposiciones conceptuales que dan forma a la teoría del contrato social. Hobbes y Locke tienen como premisa que la muchedumbre que da paso a un pueblo que se organiza política y jurídicamente está localizada en un mismo territorio (HOBBS, 2003, p. 141, 163-167; LOCKE, 2012, p. 87-90). El Estado que se crea domina y protege estas tierras, así como a los individuos que las

5 Disponible en: <https://www.un.org/es/icj/>.

6 Art. 36 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia de la Haya. Disponible en: <https://www.un.org/es/documents/icjstatute/chap2.htm>.

7 Disponible en: https://www.itlos.org/fileadmin/itlos/documents/brochure/1605-22023_itlos_Selbstst_Sp.pdf.

habitan. Las normas jurídicas positivas que se crean dentro del Estado, además, solo tienen aplicación dentro de sus fronteras. Asimismo, las instituciones que las aplican solo tienen jurisdicción dentro del Estado. La unidad básica que conforma al pueblo es el sujeto autónomo y racional que voluntariamente acepta limitar su libertad para garantizar su vida (dichosa) y sus bienes. El contexto en el que están localizados los tribunales enunciados arriba, en contraste, es el internacional. La unidad básica de la comunidad internacional es el Estado, que se entiende como un sujeto que tiene unidad, intereses y autonomía.

La geografía conceptual que habitan estas unidades, el Estado, es análoga al estado de naturaleza contractualista. El globo terráqueo tiene recursos escasos, los Estados se entienden como fundamentalmente iguales (ninguno tiene la posibilidad de someter a los otros de manera permanente) y todos compiten entre sí por acumular tales recursos, así como por acrecentar su reputación y sus ganancias (KANT, 1999, p. 151). Los Estados son un lobo para los Estados. La ley natural, entendida ahora de manera generalizada como los derechos humanos, rige formalmente en el estado de naturaleza internacional, aunque sea constantemente violada por las pasiones de los Estados. En el estado de naturaleza internacional tampoco existe un tercero imparcial que pueda solucionar los conflictos aplicando normas jurídicas preexistentes (ROUSSEAU, 2005, p. 42; NEIDLEMAN, 2012). Los sujetos colectivos que habitan el estado de naturaleza, sin embargo, quieren conseguir la paz y la seguridad mundiales, así como la posibilidad de que cada uno de ellos pueda desarrollarse de manera libre.

Para alcanzar este fin, sin embargo, los sujetos colectivos del orden internacional no pueden o no quieren crear un Estado mundial que respalde mediante la fuerza la aplicación del derecho internacional. Los obstáculos económicos, políticos, culturales y militares para crear este Estado cosmopolita son demasiado grandes. ¿Quién lo conformaría?, ¿quién lo financiaría?, ¿dónde estaría localizado?, ¿quién comandaría sus fuerzas militares?, ¿cuáles serían sus intereses?, ¿cuál sería su relación con los Estados que lo crean? entre otras preguntas, deberían responderse antes de crear este Leviatán global. No obstante, los sujetos colectivos que componen la comunidad internacional crean el derecho internacional que será aplicado por un conjunto de organizaciones internacionales para intentar salir, aunque sea parcialmente, del estado de naturaleza (KANT, 1999, p. 114-115). El resultado, a pesar de los esfuerzos estatales, es una especie de purgatorio político y jurídico en donde existen normas positivas

y un conjunto de instituciones que tienen pocos instrumentos efectivos para imponer sus decisiones. No existe un aparato coercitivo que las respalde. Las instituciones internacionales tienen la ley pero no la espada. La aplicación del derecho internacional depende de la voluntad de los Estados, siempre variable en función de sus intereses, aunque también existan algunas herramientas blandas para lograr este fin, afectar negativamente la reputación de los estados que violan el derecho internacional o sancionarlos económica o políticamente, herramientas que usualmente dependen de los estados fuertes para su articulación y aplicación.

Aun así, para los objetivos de este texto, lo que resulta central es que la imaginación jurídico política de la modernidad tardía sigue comprometida con la idea de que el acceso a la justicia es el instrumento que le permite pasar del estado de naturaleza al estado civil, en este caso en el contexto internacional. Los Estados pueden salir de la violencia por medio de la creación libre de un conjunto de instituciones judiciales y administrativas que aplicarán normas positivas internacionales preexistentes para solucionar sus conflictos. Las pasiones, nuevamente, se neutralizan con la razón del proceso judicial o administrativo; el derecho natural da paso al derecho positivo; la venganza a la justicia; la fuerza ilegítima a la fuerza legítima; la autonomía a la heteronomía; y la solución de los conflictos por medio de la violencia aplicada por cada sujeto colectivo da paso a la solución de conflictos mediante un tercero imparcial (aunque fragmentado y con poco poder material para imponer sus decisiones). La violencia no desaparece en este modelo. La violencia ilegítima que se ejerce por la propia mano de cada Estado, más bien, se reemplaza por la violencia legítima que ejercen las cortes y las organizaciones internacionales creadas por los Estados. La violencia legítima se usa para imponer las decisiones que solventan los conflictos internacionales especialmente violentos– decisiones que se justifican en normas jurídicas internacionales preexistentes que se usan para declarar responsable al Estado que las viole.

DE LA VENGANZA AL JUICIO: LAS EUMÉNIDES

El acceso a la justicia está en el centro de las estructuras conceptuales que fundamentan al Estado en el contractualismo clásico. Ahora bien, estas estructuras conceptuales no son únicas en la historia del pensamiento jurídico y político occidental. Oposiciones conceptuales análogas dan forma a otros productos paradigmáticos de la cultura en Occidente. El acceso a la justicia también aparece en el pensamiento de la Grecia clásica y en los dogmas del

cristianismo. La centralidad del acceso a la justicia entre los griegos del siglo V a.C. se cristaliza en Las Euménides, el tercer libro de la Orestíada; en el cristianismo, se condensa en el entronque del Juicio Final con el pacto que se crea entre Dios y el pueblo de Israel – pacto que se cierra con la entrega de la ley divina, los diez mandamientos, al pueblo elegido.

En esta sección, y con el fin de comprender más precisamente el acceso a la justicia como justificación del Estado moderno, examinaré Las Euménides. En el próximo aparte, analizaré los apartes relevantes de la biblia, principalmente aquellos del Éxodo y el Apocalipsis. Las semejanzas y las diferencias, las continuidades y las discontinuidades entre el contractualismo, las tragedias de Esquilo y la biblia me ayudarán a precisar más agudamente las estructuras conceptuales que ponen el acceso a la justicia en el centro del Estado moderno. El teatro griego y las Escrituras servirán de espejo en el que podrá verse con mayor precisión la red de significados que entiende el acceso a la justicia como la razón principal por la que emerge el Estado en la modernidad.

LA TRAMA QUE SE ENTRETEJE

La Orestíada está constituido por Agamenón, Las Coéforas y Las Euménides (ESQUILO, 1986, p. 367, 441, 493). El primer libro gira alrededor del asesinato de Agamenón por parte de su esposa Clitemnestra (ESQUILO, 1986, p. 367-440). El homicidio ocurre cuando Agamenón, luego de triunfar en la guerra de Troya vuelve a Argos y encuentra que Clitemnestra ha tomado a Egisto, primo de Agamenón, como su amante. Clitemnestra, que codicia tomarse el trono junto con Egisto, sabe que, para poder volver a su reino, Agamenón ha tenido que sacrificar a su hija Ifigenia. Artemis no hubiera permitido que los vientos hubieran soplado a favor de los barcos griegos sin la muerte de Ifigenia. El retorno de Agamenón hubiera sido imposible sin el asesinato de la joven. En venganza, Clitemnestra golpea a Agamenón con un hacha mientras este, inmovilizado por una red, toma un baño en el palacio. Clitemnestra también mata a Casandra, la profetiza que Agamenón trajo de Troya como esclava, quien predijo que el rey, así como ella misma, serían asesinados en Argos.

El segundo libro de la trilogía, Las Coéforas, se estructura alrededor del asesinato de Clitemnestra por parte de su hijo Orestes (ESQUILO, 1986, p. 441-491). Orestes se encuentra con Electra, su hermana, en la tumba de Agamenón. Electra había sido enviada por Clitemnestra para realizar

libaciones en honor al rey asesinado. En la tumba, sin embargo, Orestes y Electra acuerdan el asesinato de su madre (y de su amante) en venganza por la muerte de su padre (ESQUILO, 1986, p. 455-470). Apolo, no obstante, había ya ordenado a Orestes que aplicara la ley de la venganza y castigara a los asesinos de Agamenón. Para cumplir con su cometido, Orestes entra al palacio fingiendo ser un caminante que trae la noticia falsa de su muerte (ESQUILO, 1986, p. 473-475). Clitemnestra simula sufrir con la noticia y le ordena a la nodriza de Orestes que le comunique a Egisto que vuelva al palacio para que conozca de primera mano la información que porta el caminante. Egisto vuelve al palacio sin su guardia. El coro había convencido a la nodriza que le dijera a Egisto que debería volver sin protección militar. Orestes mata entonces a Egisto y a Clitemnestra, aunque esta clame por su vida (ESQUILO, 1986, p. 481-485). Las erinias de Clitemnestra, las furias vengadoras de la reina, hacen aparición y Orestes, que intenta justificar sus acciones ante los argivos, huye para salvarse. Orestes siente que pierde la razón.

En *Las Euménides*, el libro final de la trilogía, Orestes se refugia en el templo de Apolo para protegerse de las erinias que buscan vengar a Clitemnestra (ESQUILO, 1986, p. 507). Apolo aparece abrazado a la estatua de Atenea y las erinias, quienes están encargadas de castigar a los criminales, lo rodean, aunque dormidas por decisión de Apolo. El dios le sugiere a Orestes que viaje a Atenas y se abraze a la estatua de Atenea, suplicando su ayuda. Apolo, no obstante, acepta su responsabilidad en el asesinato de Clitemnestra y Egisto; Orestes no ha hecho otra cosa que obedecerlo al vengar a Agamenón (ESQUILO, 1986, p. 505). Orestes busca entonces refugio en el Aerópago ateniense donde existe un templo de Atenea. Las erinias lo siguen y lo hacen su prisionero. Atenea se hace presente y por petición de las dos partes acepta resolver el conflicto (ESQUILO, 1986, p. 514-516). Atenea, sin embargo, decide no asumir tal responsabilidad y convoca a un jurado compuesto por doce atenienses para que en un juicio definan si Orestes es responsable de violar la ley (ESQUILO, 1986, p. 516). El ciclo de venganzas debe terminar.

Las partes presentan entonces sus alegatos. Orestes no niega que haya cometido los asesinatos, aunque le indica al jurado que sus acciones estaban justificadas. Clitemnestra era una asesina y el debía vengar a su padre conforme la ley se lo ordenaba (ESQUILO, 1986, p. 521). Las erinias, en contraste, argumentan que Orestes violó la ley al matar a su madre y que debe ser castigado. Las erinias señalan, además, que si no vengan la muerte

de Clitemnestra reinará la anarquía (ESQUILO, 1986, p. 509-512, 525; KITO, 1960, p. 63). Los humanos no temerían ya la imposición de un castigo y no restringirían sus acciones. La impunidad sería un incentivo para violar el derecho. Apolo defiende a Orestes argumentando que el matrimonio es un lazo tan fuerte como el de la maternidad y que el asesinato de un padre es más grave que el asesinato de una madre (ESQUILO, 1986, p. 521-522). El jurado vota dividido por partes iguales y Orestes es absuelto (según una regla previamente establecida por Atenea) (ESQUILO, 1986, p. 524-528). Las erinias, que quieren vengarse por la decisión tomada por los atenienses, son aplacadas por la diosa; si no atacan a la ciudad serán honradas por sus habitantes.

LA VENGANZA Y EL JUICIO: LAS OPOSICIONES CONCEPTUALES

Las Euménides se estructuran alrededor de un conjunto de oposiciones conceptuales que es análogo, no idéntico, al que da forma al contractualismo. Las dos narrativas tienen importantes continuidades, aunque también tienen importantes discontinuidades. La tragedia gira en torno a las tensiones entre la venganza y el juicio; la pasión y la razón; la naturaleza y la civilización; la violencia legítima de la justicia por propia mano y la violencia legítima ejercida por el Estado; y la anarquía y el despotismo, por un lado, y el orden, la paz y la libertad, por el otro. A continuación, analizo estos binarios.

La narrativa de los tres libros de la Orestíada se encadena por medio de tres asesinatos: filicidio, mariticidio y matricidio. Un padre mata a su hija, una esposa mata a su marido y un hijo mata a su madre. Todos son delitos de sangre que atentan contra instituciones sociales importantes: la familia, el matrimonio y la monarquía. El ciclo de violencia se genera, desde el segundo asesinato, por la aplicación de la ley de la venganza. Agamenón mata a Ifigenia para poder volver a su reino. La institución familiar se pone en cuestión por un objetivo individual y colectivo: que los griegos triunfantes en Troya puedan volver a su territorio. Clitemnestra, sin embargo, mata a Agamenón como venganza por el asesinato de su hija y Orestes mata a su madre para vengar la muerte de su padre. El matrimonio y la monarquía se ponen en cuestión con el asesinato de Agamenón (KITO, 1960, p. 57). Los votos del matrimonio se rompen, así como la estabilidad y la sucesión reglada del monarca (ESQUILO, 1986, p. 506; KITO, 1960, p. 56-57). La familia nuevamente se debilita con el asesinato de una madre por parte de su hijo. La violencia pone en cuestión el orden familiar y político; la venganza busca restablecerlos. La venganza es el instrumento para hacer justicia, que

a su vez permite conseguir la paz y la seguridad perdidas. La violencia, no obstante, continúa sin cesar. Las erinias quieren matar a Orestes. El ciclo de violencia se inicia de nuevo (MENKE, 2020, p. 68-70).

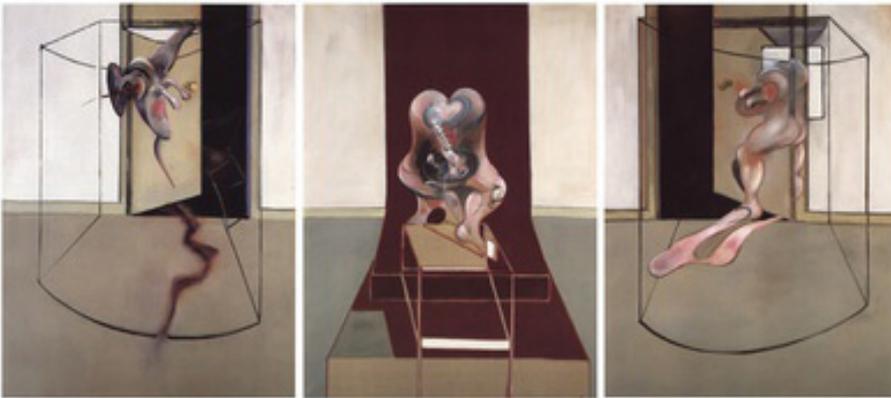
La venganza en la Orestíada no es simplemente “justicia” arbitraria por propia mano. La venganza es una ley promovida no solo por los humanos sino también por los dioses. Clitemnestra, Orestes y Electra entienden que están cumpliendo la ley que ordena castigar a los asesinos con la muerte. Apolo ordena a Orestes que mate a su madre y las erinias reivindicán su labor de verdugos legítimos de los criminales (ESQUILO, 1986, p. 509-510)⁸. La ley de la venganza, sin embargo, es aplicada por los individuos o los dioses; es justicia legítima aplicada por propia mano. Si en el contractualismo existe la ley natural de origen divino (la ley bíblica del Talión, por ejemplo⁹) que es violada o aplicada por cada individuo en el estado de naturaleza, en la Orestíada los humanos y los dioses aplican la ley de la venganza que gobierna sobre unos y otros dentro de una sociedad particular. Mientras en el contractualismo se separa la religión, el Estado y el derecho, en la Orestíada las tres categorías se entrecruzan. Los dioses humanizados, no el único dios omnipresente y omnipotente del cristianismo, interactúan con los humanos para interpretar y aplicar el derecho dentro de la polis (KITO, 1960, p. 56).

La ley de la venganza, su aplicación, se entrecruza con las pasiones. La ira que sienten Clitemnestra y Orestes también motiva sus acciones criminales. Las erinias son furias que disfrutan castigando a quienes violan la ley de la venganza (ESQUILO, 1986, p. 506, 509-510). La naturaleza, por tanto, hace aparición en la tragedia. La naturaleza no es una geografía conceptual explícita como en el contractualismo. Más bien, es el estado de cosas social que se genera con la violencia y la venganza. Asimismo, es un elemento que constituye tanto a los seres humanos como a los dioses.

8 Las erinias señalan a este respecto: “Creemos que con rectitud administramos la justicia. Contra el que nos presenta las manos limpias, nunca nuestra colera se precipita, y pasa sin daño toda su vida. Pero cuando alguno, como este varón, tras haber cometido un delito, oculta sus manos manchadas de sangre, como firmes testigos de los que a sus manos murieron, aparecemos ante su vista y nos ponemos a su lado para hacerle pagar hasta el fin la sangre vertida”.

9 “Y si algunos hombres luchan entre sí y golpean a una mujer encinta, y ella aborta, sin haber {otro} daño, ciertamente el culpable será multado según lo que el esposo de la mujer demande de él; y pagará según lo que los jueces decidan. Pero si hubiera {algún otro} daño, entonces pondrás como castigo, vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe” (ÉXODO 21: 22-25); “Habéis oído que se dijo: ‘ojo por ojo y diente por diente’” (MATEO 5: 38); y “Si un hombre hiere a su prójimo, según hizo, así se le hará: fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; según la lesión que haya hecho a otro, así se le hará. El que mate un animal, lo restituirá, pero el que mate a un hombre, ha de morir” (LEVÍTICO 24: 19-22).

El sujeto-pasión del contractualismo, ahora situado en contexto social específico, hace aparición en la Orestíada. La violencia que desatan las pasiones, empero, es violencia legítima en cuanto que se entrecruza con la aplicación de la ley (ESQUILO, 1986, p. 504). No es violencia arbitraria como en el contractualismo; no es violencia que tiene como único objetivo causar daño en quien la recibe, apropiarse de los recursos escasos o aumentar las ganancias y la reputación. No hay que olvidar que en el estado de naturaleza no puede hablarse de justicia o injusticia; estos son términos que pueden usarse únicamente en el estado civil en donde hay derecho positivo (BONILLA, 2019, p. 46; HOBBS, 2003, p. 130-131). En la venganza griega hay una víctima y un victimario que actúa motivado en parte por las pasiones. El daño que causa el victimario y los sufrimientos que experimenta la víctima, sin embargo, están justificados jurídicamente (MENKE, 2020, p. 68).



Tríptico inspirado en la Orestíada de Esquilo, de Francis Bacon, tomado de: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Triptych_Inspired_by_the_Oresteia_of_Aeschylus.jpg.

Francis Bacon en su tríptico sobre la Orestíada interpreta de manera poderosa la violencia, el dolor, el sufrimiento que genera la venganza y las pasiones que motivan esta forma de hacer justicia. La obra de Bacon no es representacional; no quiere narrar pictóricamente la Orestíada. La tragedia de Esquilo entra en diálogo con algunas de las preocupaciones recurrentes de Bacon: la violencia, el cuerpo, el dolor, el encerramiento (TELÒ, 2020). Por un lado, el formato de la obra se nutre de los trípticos religiosos que representan la crucifixión en tres tiempos/espacios. La muerte de cristo, la violencia de su asesinato y el sufrimiento de un cuerpo expuesto a la mirada de todos aparecen en la estructura formal de la pintura. Por el

otro, en los tres paneles aparecen los cuerpos violentados de algunos de los personajes centrales de la tragedia de Esquilo. En el panel de la izquierda aparece una de las furias, amenazante, pero herida. En el piso, y rodando desde un cuarto oscuro a espaldas de la furia, aparece un hilo de sangre que anuncia, pero no muestra, la violencia que se materializó en un espacio oscuro que el espectador no puede sino imaginar. La erinia es rabia, fuerza bruta, muerte y destrucción. La venganza encarnada en diosa repugnante y poderosa. Bacon cita a la Orestíada, sintetizando este argumento; en la cita, las erinias se describen a sí mismas:

Sobre la espaciosa tierra extendida, nos alineamos en rebaño
salvando las olas y volando sin alas, y acudimos
en encarnizada persecución, dejando otras naves a popa
Y ahora está aquí, en algún lugar, escondido como un conejo
Y el hedor a sangre humana me sonrío alegrando mi corazón

En el panel de la mitad de este tríptico aparece un cuerpo decapitado que se vuelve sobre sí mismo. El cuerpo es carne violentada, muerte bella que se retuerce sobre su centro. Bacon, como las erinias, encuentra la muerte, la violencia y la carne sufriente atractivas. La belleza y el dolor no están en contradicción. En la parte posterior del panel, al respaldo del cuerpo decapitado, así como debajo del mismo, aparece un telón rojizo que sugiere la tela que Clitemnestra tendió para que Agamenón caminara sobre ella cuando vuelve de Troya. Agamenón se niega a hacerlo. Este tipo de telas usualmente se tienden para los dioses. Agamenón no quiera ofender a las divinidades; quiere huir de las tentaciones de la *hybris*. Clitemnestra, la asesina, por tanto, está presente en el panel. Víctima y victimario aparecen en la escena. La víctima, no obstante, no aparece derrotada; es también amenazante. La violencia destruye, pero también crea. La ley de la venganza asola y regenera; crea caos y ordena. Finalmente, en el panel de la derecha aparece lo que se puede interpretar como otra erinia o como uno más de los personajes asesinados en la Orestíada. Un cuerpo cortado, fragmentado. Animalidad, carne muerta que está viva¹⁰. En este panel, como en los otros dos, aparece también una vitrina que a la vez muestra y encierra la violencia de la venganza. Las dos erinias están encerradas, a la vista de todos. Agamenón está situado en un podio/vitrina ante la mirada ineludible del espectador. Los cuerpos no tienen donde esconderse. La imagen es al

10 Como el buey desollado de Rubens que tanto influyó en Bacon. Ver la pintura de Rubens en: <https://historia-arte.com/obras/rembrandt-buey-desollado->.

mismo tiempo abstracta y concreta; bella y terrible; visceral y delicada. La violencia de la venganza es pública; es la consecuencia de la aplicación de una ley que los humanos y los dioses reconocen como valiosa para hacer justicia. Una ley, sin embargo, que Atenas quiere cambiar. La belleza de la violencia y la justicia de la venganza, no compensan el caos privado y público que genera; los ciclos interminables de la venganza¹¹ no crean más que destrucción, desorden y sufrimiento (ESQUILO, 1960, p. 504).

Ahora bien, en Agamenón y Las Coéforas la ley de la venganza no se cuestiona; simplemente se aplica. En Las Euménides, en contraste, se evidencian los límites de la justicia como venganza. La ley de la retribución, que se entrecruza con las pasiones y la naturaleza oscura de los seres humanos y los dioses, aparece ahora a los ojos de todos como la causa de la inestabilidad y la inseguridad privadas (la familia y el matrimonio) y públicas (la monarquía) (HAWK, 2003, p. 77-78). Las familias y los matrimonios se rompen; la monarquía se resquebraja (KITO, 1960, p. 56-57). A las erinias solo les importa la retribución del crimen cometido. No ven las consecuencias que sus actos tienen para la sociedad. Las erinias pierden de vista el futuro de la colectividad; se concentran en lo particular (el crimen cometido), en el pasado (el daño causado) y en el presente (la venganza) (KITO, 1960, p. 58-59). La Orestíada es una obra de transición (PORTER, 2005, p. 301; KITO, 1960, p. 60; HAWK, 2003, p. 74-75; MEIER, 1990, p. 115; ROSE, 1992, p. 185-265). La sociedad griega se mueve de la venganza al juicio como instrumento para administrar justicia (HAWK, 2003, p. 74). Las formas discursivas y prácticas que permiten ejercer justicia cambian en el paso que se da del Agamenón y Las Coéforas, de un lado, a Las Euménides, del otro. En la Orestíada el contexto social dentro del cual la transición tiene lugar es explícito: el Aerópago ateniense en el siglo V, a.C. (HAWK, 2003, p. 74). En Hobbes y Locke este contexto, las guerras civiles inglesas, está implícito. No obstante, en los dos casos la filosofía política y el arte están en diálogo con la realidad social. La teoría normativa y el drama responden a las preocupaciones y conflictos de la sociedad.

La transición, sin embargo, no está exenta de conflicto. La tradición jurídica, política y religiosa, representada por las erinias, considera que la no aplicación de la ley de la venganza traerá mayores problemas. La

11 "También para mi [Orestes] es un miserable. No lo libraré. Aunque haya huido bajo la tierra, jamás estará libre, y, a donde vaya como suplicante, otro vengador atraerá sobre su cabeza."

impunidad generará un mayor desorden social; los ciudadanos entenderán que sus acciones ilícitas no tendrán castigo alguno y no se detendrán ante la posibilidad de ejercer la violencia (ESQUILO, 1986, p. 507-508, 517-518)¹². El derecho se opone al cambio motivado socialmente. El derecho quiere conservar las reglas que construyen y ponen en movimiento a la justicia. En contraste los defensores del cambio, Atenea, Apolo y Orestes, argumentan que el derecho debe cambiar ante las evidencias que provee el campo social. Si el fin es conseguir la justicia, el orden, la seguridad y la libertad reglada, la venganza debe ser desplazada por el juicio; la pasión por la razón; y la naturaleza por la civilización – la *civitas* ordenada jurídica y políticamente.

Finalmente, es importante enfatizar que el juicio creado por Atenea, y los jurados que convoca, se entienden como los medios para alcanzar la paz y la seguridad (PORTER, 2005, p. 315). El juicio se identifica con la razón, no con la pasión. En el juicio las partes presentan sus argumentos y un tercero imparcial, en este caso un conjunto de ciudadanos ilustres que representan al Estado, soluciona el conflicto social (ESQUILO, 1986, p. 516-517)¹³. Las pruebas y la persuasión determinarán la responsabilidad o la inocencia de los acusados (ESQUILO, 1986, p. 515)¹⁴. La decisión será el producto de un proceso reglado en donde hay un acusado (Orestes), un acusador (las erinias) y un juez imparcial (los jurados). La verdad se encontrará por medio del choque entre los discursos de las partes y los fundamentos que estas ofrezcan al jurado. La verdad y el castigo no serán ya una interpretación de las pasiones de las víctimas y los victimarios sino de un nuevo sujeto

12 Las erinias señalan al respecto: “Ahí esta y tiene, sí, una nueva defensa: abrazado a la estatua de la diosa inmortal, quiere someterse a proceso por la acción de sus manos. Pero esto no es posible. Si se vierte en la tierra la sangre de la madre, ya no es posible recogerla -¡nunca!-, que, al derramarse en el suelo el líquido, desaparece. Preciso es que nosotras chupemos del interior de los miembros de tu cuerpo vivo la roja ofrenda [...] Ahora será el momento de la aniquilación que acarrearán unas leyes nuevas, si llega a triunfar el derecho y la culpa de este matricida. Este hecho va a acostumbrar a todo ciudadano a la licencia [...] Quién que ten la luz de su corazón no alimente un continuo temor -sea ciudad o un simple mortal, para el caso es igual- podría ya venerar a Justicia?”

13 Atenea le dice al respecto: “[...] Pero, ya que este asunto se ha presentado aquí, para entender en los homicidios, elegiré jueces, que a la vez que sean irreprochables en la estimación de la ciudad, estén vinculados por juramento, y los constituiré en tribunal para siempre. Citad vosotros testigos que aporten las pruebas y, juramentados, vengan en auxilio de la justicia. Cuando yo haya seleccionado a los mejores de mis ciudadanos, vendré con ellos, para que juzguen en este proceso con toda verdad, sin transgredir su juramento, sin dejarse llevar de pensamientos que no sean justos”.

14 El corifeo canta: “Entonces, comprueba los hechos y dicta una recta sentencia”; igualmente, Atenea le dice a Orestes: “Extranjero, ¿que quieres decir contra esto en el turno que te corresponde? [...] Di, primero, tu tierra, tu raza y los sucesos en que tomaste parte. Defiéndete, luego, de los cargos que estas te imputan; puesto que, confiado en la justicia, estás sentado ahí...” (p. 515).

colectivo que representa a la comunidad política. Atenea crea un tercero imparcial, para solucionar los conflictos, tal y como Hobbes y Locke lo hacen. Atenea se compromete con una institución democrática: el jurado (ESQUILO, 1960, p. 416). La justicia la administran los mismos ciudadanos, en representación de la colectividad. Hobbes y Locke se comprometen con una entidad de mayor abstracción: el Leviatán, que puede ejercer sus competencias de diversas maneras dentro de los tres modelos políticos que discuten estos autores: la monarquía absoluta, la monarquía constitucional y la democracia.

Esto no significa, sin embargo, que el arribo de los juicios elimine la violencia para solucionar los conflictos o el miedo para disuadir a los ciudadanos de cometer delitos. La violencia sigue presente pero monopolizada por los jurados, así como por el Estado y los dioses que respaldan sus decisiones (KITO, 1960, p. 85). La violencia legítima que se ejerce por propia mano por quien aplica la ley de la venganza es reemplazada por la violencia legítima que ejerce la comunidad política mediante sus representantes, como en la teoría del contrato social. Del mismo modo, el miedo sigue estando presente en la comunidad política. El miedo al castigo disuade a los posibles criminales¹⁵. No obstante, la causa del miedo muta con la transición de la venganza al juicio. El miedo no lo causa ya el vengador, las erinias o la familia de las víctimas, sino el Estado y sus representantes; el miedo lo genera la posibilidad que tienen estos para ejercer violencia de manera legítima como consecuencia de la verdad a la que se llegó racionalmente dentro del juicio (KITO, 1960, p. 85-86).

Paradójicamente, el paso desestabilizador que se da entre la venganza y el juicio, el cambio entre las formas de comprender y administrar justicia, termina en Las Euménides reafirmando una parte importante del orden establecido: el patriarcado como fundamento tanto de la vida privada como de la pública en Atenas. La justificación de la decisión de los jurados que libra a Orestes de toda responsabilidad confirma la centralidad de lo masculino en la familia y en la política. Atenea, argumenta que, aunque Orestes mató a su madre, Clitemnestra había matado a Agamenón (ESQUILO, 1960,

15 Atenea: “[...] Aquí, el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia, tanto de día como de noche, mientras que los propios ciudadanos no hagan innovaciones en las leyes... Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues, ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada?”.

p. 527)¹⁶. El padre, en la interpretación de Atenea, vale más que la madre tanto en la familia como en el reino. El padre es el rey de la familia y el rey es el centro de la comunidad política. Los dos asesinatos son cuestionables pero el crimen de Clitemnestra es más grave que el crimen de Orestes, por tanto, este debe ser liberado de toda culpa.

EL PACTO CON DIOS Y EL JUICIO FINAL

Las discontinuidades entre el relato bíblico del pacto con dios y el juicio final, de un lado, y la teoría del contrato social, del otro, como se hará explícito en esta sección del escrito, son mayores que las continuidades. Sin embargo, hay dos importantes continuidades que muestran la relevancia del pacto, el derecho y el acceso a la justicia en la construcción de la comunidad política tanto en el cristianismo como en el contractualismo moderno: (i) el pacto entre los sujetos, y entre estos y la autoridad político-religiosa que los gobierna; y (ii) el juicio presidido por un tercero imparcial divino o humano que determina las violaciones de la ley, castiga a los responsables y mantiene el orden social y religioso. La administración de justicia está en el centro de los relatos del cristianismo y del contrato social. Las violaciones de la ley divina o humana ponen en cuestión al reino de Cristo y al reino del Leviatán. Estas dos aristas del relato cristiano se estructuran alrededor de las siguientes oposiciones conceptuales: autonomía/heteronomía; seguridad/inseguridad; ley divina/ley humana; pacto/desacuerdo; castigo impuesto como consecuencia de un juicio/castigo impuesto por decisión unilateral divina.

La comunidad político-religiosa en el cristianismo se crea mediante el pacto del monte Sinaí (ÉXODO 19, 3-7)¹⁷. El pueblo de Israel se compromete

16 Atenea señala: “[...] No tengo madre que me alumbrara y, por todo mi corazón, apruebo siempre lo varonil, excepto el casarme, pues soy por completo de mi padre. Por eso, no voy a dar preferencia a la muerte de una mujer que mato a su esposo, al señor de la casa. Vence, por tanto, Orestes, aunque en los votos exista empate. Jueces a quien esta misión os esta encomendada, sacad pronto los votos de las urnas”.

17 Los israelitas llegaron al desierto del Sinaí el mismo día que llegó la Luna Nueva. O sea, durante el tercer mes de su viaje. Viajaron desde Refidín hasta el desierto de Sinaí y acamparon en el desierto, frente al monte. Moisés subió al monte y el Señor le dijo:

– Diles todo esto a los israelitas, los descendientes de Jacob: “Ustedes ya vieron lo que le hice a Egipto y que a ustedes los levanté como sobre alas de águila y los traje aquí, frente a mí. Ahora bien, si en verdad ustedes me escuchan y me obedecen, yo los trataré a ustedes como mi propiedad preferida. O sea, si de veras cumplen mi pacto, aunque todos los pueblos del mundo me pertenecen, de entre todos ellos a ustedes los trataré como mi pueblo. Ustedes serán un reino de sacerdotes, una nación santa”. Eso es lo que les dirás a los israelitas”.

a obedecer y adorar a Dios únicamente; Dios se compromete a proteger al pueblo de Israel y a considerarlo su pueblo, el pueblo elegido. Este pacto, además, se sella por medio de la ley divina. Obedecer y honrar a Dios pasa por obedecer y honrar su derecho: los diez mandamientos (ÉXODO 20, 1-21). El pueblo que Dios escoge y salvaguarda se identifica por su compromiso y obediencia de las dos tablas que Dios le dicta a Moisés. Dios le había entregado directamente la ley divina a Moisés (ÉXODO 24, 12; 31, 18). No obstante, este rompe las tablas que la contienen al volver del monte Sinaí y ver que su pueblo adora a otros dioses (ÉXODO 32, 15-19). En el segundo encuentro en el mismo monte, Dios le dicta a Moisés los mandamientos y este los escribe en las tablas que había preparado por orden divina (ÉXODO 34, 1-28). Moisés se las entrega al pueblo de Israel y les indica a sus miembros cuáles son las condiciones para llegar a un acuerdo con Dios (ÉXODO 34, 29-34)¹⁸. El pueblo, luego de oír estas condiciones, sus costos y beneficios, las acepta.

El pueblo puede llegar a un acuerdo porque Dios lo había liberado de la esclavitud a la que Egipto lo tenía sometido. Es libre para tomar una decisión. La libertad, en el relato cristiano, es una precondition para la creación del pueblo político-religioso elegido. La ley divina no se les impone a los individuos. Reconocer y obedecer el derecho y, por tanto, constituirse como una entidad colectiva particular, es una consecuencia del ejercicio de su autonomía. El pacto mediado por el derecho crea la nueva comunidad político-religiosa. Israel existía como entidad sociológica, claro. No obstante, Israel, el pueblo elegido, se construye con el acuerdo del monte Sinaí. La colectividad se define jurídicamente; los miembros de la colectividad también lo hacen. Ahora bien, este pacto no solo tiene una dimensión vertical, Dios-Israel, sino también una horizontal, israelita-israelita. Los miembros del pueblo elegido se comprometen entre sí a reconocer y respetar la ley divina.

18 “El Señor le dijo a Moisés: Escribe estas palabras, porque ellas son la base de la alianza que yo hago contigo y con los israelitas. Moisés se quedó allí con el Señor cuarenta días y cuarenta noches, sin comer ni beber. Allí escribió sobre las tablas las palabras de la alianza, es decir, los diez mandamientos. Después bajó Moisés del monte Sinaí llevando las dos tablas de la ley; pero al bajar del monte no se dio cuenta de que su cara resplandecía por haber hablado con el Señor. Cuando Aarón y todos los israelitas vieron que la cara de Moisés resplandecía, sintieron miedo y no se acercaron a él. Pero Moisés los llamó, y cuando Aarón y todos los jefes de la comunidad volvieron a donde estaba Moisés, él habló con ellos. Poco después se acercaron todos los israelitas, y Moisés les dio todas las órdenes que el Señor le había dado en el monte Sinaí. Luego que terminó de hablar con ellos, se puso un velo sobre la cara.”

El fresco de la capilla sixtina sobre el pacto del monte Sinaí pintado por Cosimo Roselli una obra icónica del catolicismo, cristaliza los elementos constitutivos del relato bíblico. La pintura se estructura alrededor de tres personajes que interactúan en tres momentos distintos. Por un lado, aparecen dos sujetos individuales, uno divino (Yahvé) y otro humano (Moisés), y dos sujetos colectivos, el pueblo de Israel y el pueblo elegido de Israel. Por el otro lado, los tres sujetos interactúan en tres momentos distintos; los tres eslabones que al unirse construyen la cadena narrativa del pacto del monte Sinaí. En la parte superior derecha del cuadro, el sujeto divino le entrega la ley al sujeto humano. El sujeto colectivo está implícito en esta primera escena. Moisés es solo un mediador entre la divinidad y el pueblo de Israel (ÉXODO 19, 7-15)¹⁹. La ley no tiene la pretensión de gobernar a un individuo sino a una colectividad. En el centro y en la parte izquierda de la pintura, Moisés rompe las tablas que contienen los mandatos divinos al evidenciar, luego de bajar de la cima del monte, que su pueblo (no todavía el de Dios) adora un carnero de oro. El pueblo sabía que había sido salvado de la esclavitud por gracia divina y sabía que no debía adorar otros dioses. El pacto no puede darse entre Dios y un pueblo idólatra.

19 Moisés fue, reunió a los ancianos líderes, y les dijo todo lo que el Señor le había ordenado. Todo el pueblo respondió al mismo tiempo:

– Vamos a hacer todo lo que el Señor dijo.

Entonces Moisés regresó a la montaña y le contó al Señor lo que el pueblo había dicho.

El Señor le dijo a Moisés:

– Voy a ir en una nube densa a donde tú estás para que el pueblo me escuche hablar contigo y así siempre te crean lo que les digas.

Luego Moisés le contó al Señor todo lo que el pueblo le había dicho.

El Señor le dijo a Moisés:

– Ve a donde está el pueblo, haz que hoy y mañana sean días santos y diles que laven sus ropas. Deben estar listos para el tercer día porque ese día, a la vista de todo el pueblo, el Señor vendrá al monte Sinaí. Diles que no se acerquen a la montaña. Establece un límite y no dejes que el pueblo lo cruce porque el que llegue a tocar el monte será ejecutado. Nadie deberá tocar al que haga eso y lo matarán lanzándole piedras o disparándole una flecha. Tendrá que morir, sin importar si es un ser humano o un animal. El pueblo podrá subir al monte sólo cuando suene la trompeta.

Entonces Moisés bajó del monte y fue a donde estaba el pueblo, los santificó y ellos lavaron sus ropas. Luego les dijo:

– Estén listos para pasado mañana y no tengan relaciones sexuales durante estos tres días. (ÉXODO 19, 7-15)



Le Tavole della Legge, de Cosimo Rosselli, tomado de: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Cosimo_Rosselli_le_Tavole_della_Legge.jpg.

En la parte inferior derecha aparece Moisés entregando al pueblo de Israel la ley divina e indicándole las condiciones del pacto, y a este mirando y discutiendo ambos asuntos. El sujeto todopoderoso aparece representado en las dos tablas que Moisés tiene en sus manos. El pueblo de la izquierda, sin embargo, no es el mismo pueblo de la derecha. El de la izquierda, al pactar con dios, se convierte ahora en una comunidad político-religiosa particular: el pueblo elegido, el pueblo de Dios. El pueblo de la izquierda es un pueblo infiel que niega al Dios único y verdadero de la narrativa cristiana; es otro pueblo. El elemento central de la imagen, sin embargo, no son los sujetos individuales o colectivos. Más bien, es el elemento que los une: la ley divina. En las tres escenas el vínculo entre los sujetos explícitos o implícitos son los mandatos de Dios.

El derecho, aceptado voluntariamente, es el que da forma al pacto y, por tanto, el que permite que el nuevo sujeto colectivo emerja. El pacto, además, genera beneficios recíprocos. Dios será adorado exclusivamente y el pueblo elegido no sufrirá más de la inseguridad que vivió en Egipto, en el desierto huyendo de los egipcios y en los otros espacios donde fue perseguido y atacado. La supervivencia del pueblo, como en el contractualismo, está

garantizada por el acuerdo de voluntades entre los miembros del pueblo elegido y entre este y la divinidad (ÉXODO 34, 10-17)²⁰. Mientras que en la teoría del contrato social el pacto social crea el Leviatán, el Dios mortal, en el relato bíblico el pacto con dios crea la comunidad político-religiosa elegida. Mientras que en el contractualismo el pacto permite neutralizar la inseguridad que los seres humanos viven en el estado de naturaleza, en el relato bíblico el pacto neutraliza la inseguridad que vive el pueblo de Israel como consecuencia de los ataques de otros pueblos.

Asimismo, tanto en la biblia como en la teoría del contrato social y la Orestíada, el derecho creado o aceptado autónomamente es interpretado como la unidad constitutiva y ordenadora de la comunidad política. El derecho positivo, aplicado por el Leviatán, configura una comunidad política particular (con unos compromisos jurídicos específicos) y garantiza su paz y su seguridad; el derecho divino “verdadero” distingue a Israel de otras comunidades político-religiosas y garantiza su protección frente a los ataques de otras comunidades políticas; y el derecho vengador o el del juicio de la Orestíada caracterizan a Atenas y rompen con el ciclo de violencia, el caos, que genera la venganza. En el estado civil, aunque religión y Estado conviven, hacen parte de dos esferas distintas de la comunidad política; en el relato bíblico y en la Orestíada, en contraste, la colectividad política que se crea o se reafirma toma la forma de una teocracia.

20 El Señor dijo:

“Pongan atención: yo hago ahora una alianza ante todo tu pueblo. Voy a hacer cosas maravillosas que no han sido hechas en ninguna otra nación de la tierra, y toda la gente entre la que ustedes se encuentran verá lo que el Señor puede hacer, pues será maravilloso lo que yo haré con ustedes.

Cumplan lo que les he ordenado hoy, y yo arrojaré de la presencia de ustedes a los amorreos, cananeos, hititas, ferezeos, heveos y jebuseos.

No hagan ningún pacto con los que viven en el país al que van a entrar, para que no los hagan caer en sus redes. Al contrario, derriben sus altares y destrocen por completo sus piedras y troncos sagrados.

No adoren a ningún otro dios, porque el Señor es celoso. Su nombre es Dios celoso.

No hagan ningún pacto con los que viven en esa tierra, no sea que cuando ellos se rebajen a adorar a sus dioses y les presenten ofrendas, los inviten a ustedes y ustedes coman también de esas ofrendas, o casen ellos a sus hijas con los hijos de ustedes, y cuando ellas cometan inmoralidades al adorar a sus dioses, hagan que los hijos de ustedes también se rebajen a adorarlos.

Jamás se hagan ustedes ídolos de metal fundido.” (ÉXODO 34, 10-17)

El pacto de dios con Israel se amplia luego, en el relato bíblico, a todos los creyentes con la llegada de Cristo. La biblia habla de una segunda alianza, un segundo pacto. El criterio que determina la membrecía a la comunidad no es ya étnico-religioso; se pertenece al cuerpo político y religioso de Cristo cuando se cree y se acepta el derecho divino de manera libre (ROMANOS 9, 25-26; 2 CORINTIOS 3, 3-6; 1 CORINTIOS 11, 25; JEREMÍAS 31, 33; EZEQUIEL 11, 19; LUCAS 22, 20)²¹. Los diez mandamientos, que son el corazón de la ley natural, pueden ser aceptados universalmente, aunque apliquen de igual manera a los no creyentes. El derecho natural se aplica a todas las creaturas del Señor. La ley divina se aplicará en un juicio a todos los mortales, creyentes y no creyentes (APOCALIPSIS 20, 11-15)²². Un Dios todopoderoso, omnipresente y justo absolutamente podría legítimamente aplicar sumariamente su derecho a todas sus creaciones (HEBREOS 10, 26-28)²³. Sin embargo, Dios determina que es en un juicio, el juicio final, donde se determinará para la eternidad los castigos y las recompensas que recibirán los seres humanos como consecuencia de su acatamiento o violación del derecho divino (CORINTIOS 5, 10)²⁴.

Las estructuras conceptuales que constituyen al Juicio Final se cristalizan de manera vigorosa en una pintura icónica de uno de los representantes más importantes de la Escuela de Potosí (1700-1790) en el barroco colonial latinoamericano: Melchor Pérez de Holguín.

-
- 21 "Llamaré pueblo mío al que no era 'mi pueblo', Y a la no amada, 'amada'". Y en el lugar donde se les dijo: "Vosotros no sois pueblo mío", allí serán llamados "hijos del Dios viviente"; Pablo habla de una nueva alianza "escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de corazones de carne" (2 Cor 3,3; ver Jr 31,33; Ez 11,19); y afirma que "nuestra capacidad nos viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una alianza nueva: no de la letra sino del Espíritu; pues la letra mata, mientras que el Espíritu da vida" (Cor 3,5b-6; ver vv.7-11). En la última cena Jesús señala: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis en memoria mía" (1 Cor 11,25; ver Lc 22,20).
- 22 "Y vi un gran trono blanco y al que {estaba} sentado en él, de cuya presencia huyeron la tierra y el cielo, y no se halló lugar para ellos. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono, y {los} libros fueron abiertos; y otro libro fue abierto, que es {el libro} de la vida, y los muertos fueron juzgados por lo que estaba escrito en los libros, según sus obras. Y el mar entregó los muertos que estaban en él, y la Muerte y el Hades entregaron a los muertos que estaban en ellos; y fueron juzgados, cada uno según sus obras."
- 23 "Porque si continuamos pecando deliberadamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda sacrificio alguno por los pecados, sino cierta horrenda expectación de juicio, y la furia de un fuego que ha de consumir a los adversarios. Cualquiera que viola la ley de Moisés muere sin misericordia por el testimonio de dos o tres testigos."
- 24 "Porque todos nosotros debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para que cada uno sea recompensado por sus hechos estando en el cuerpo, de acuerdo con lo que hizo, sea bueno o sea malo."



Juicio Final, de Melchor Pérez de Holgúin, 1706, tomado de: <http://52.183.37.55/artworks/2185>.

La composición de esta obra se configura alrededor del Dios-juez, que se sienta sobre un arcoíris. A su alrededor está la corte celestial, entre otros, Moisés, la virgen María y algunos de sus santos y arcángeles, así como algunos indígenas (GISBERT; DE MESA, 2011, p. 30-31) (el cielo está abierto para todos los fieles que cumplan con los mandatos divinos). El Dios-juez preside un juicio en donde se procesan a todos los seres humanos. Frente a la divinidad aparecen los ángeles que con sus trompetas anuncian el final de los tiempos. Debajo de Él aparecen un ángel y un demonio con los libros de pruebas abiertos. En ellos está registrados todos los actos, positivos o negativos, que cada ser humano materializó durante su vida. El proceso judicial incluye la presentación de evidencias que demuestran la relación que cada ser humano ha tenido con la ley de Dios – una relación de acatamiento o de trasgresión (HECHOS 17, 31)²⁵. En la parte central inferior del cuadro pueden verse los muertos que resucitan y esperan la decisión divina. En la parte derecha de la pintura se representa el infierno, el espacio donde terminan quienes violan la ley divina. En la parte inferior derecha se pueden apreciar los castigos que los demonios les imponen a quienes cometen alguno de los siete pecados capitales (MATEO, 13, 39-43)²⁶. En

25 “[...] porque Él ha establecido un día en el cual juzgará al mundo en justicia, por medio de un Hombre a quien ha designado, habiendo presentado pruebas a todos los hombres al resucitarle de entre los muertos.”

26 “[...] y el enemigo que la sembró es el diablo, y la siega es el fin del mundo, y los segadores son los ángeles. Por tanto, así como la cizaña se recoge y se quema en el fuego, de la misma manera será en el fin del mundo. El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que son} piedra de tropiezo y a

la parte inferior derecha aparece el purgatorio, en donde quienes han violado el derecho natural deben recibir el castigo pertinente y preexistente, aunque sepan que luego de ello podrán entrar en el reino de los cielos. Finalmente, en la parte derecha del cuadro aparecen las legiones de los justos, organizadas marcialmente, que se alistan a entrar por la puerta de los cielos; su acatamiento de la ley divina es recompensada con una vida en el cielo, junto a la divinidad.

La estructura espacial del cuadro reproduce la estructura espacial de cualquier corte nacional de la modernidad clásica o de cualquier tribunal internacional de la modernidad tardía. El juez, en el centro, preside el proceso. A la izquierda, el defensor, el ángel que quiere absolver (y premiar) al sindicado; este ha respetado la ley divina. A la derecha, el fiscal, que quiere condenar al procesado; este ha violado el derecho natural. En este caso, sin embargo, Dios ya conoce la Verdad. Él, que todo lo sabe, conoce ya quién debe ser enviado al cielo o al infierno. No obstante, quiere que su decisión sea legítima y que cada uno de los seres humanos sepa porqué se le premia o se le castiga. En el Juicio Final no hay obstáculos para acceder a la justicia; esta es universal y obligatoria. Dios la impone, no requiere petición de parte. El juicio último, finalmente, reestablece el orden y la seguridad para la eternidad. Los pecados cometidos afectaron negativamente no solo la vida de cada individuo sino también a la vida social. Los conflictos que generaron causaron desorden e inseguridad en la órbita privada y en la esfera pública. Con la decisión de Dios en este juicio, el orden se reestablece y se garantiza por todos los tiempos. El pacto entre Dios y los seres humanos determina la ley aplicable; el juicio final su aplicación perpetua. El tercero imparcial que aplica un derecho preexistente, como en la teoría del contrato social y la Orestíada, es el que protege a los sujetos individuales y colectivos.

CONCLUSIONES

El acceso a la justicia es un componente central de la imaginación jurídico-política de la modernidad. El acceso a la justicia justifica la creación del Estado y el derecho modernos; es la razón por la cual, en el contractualismo, los sujetos autónomos y racionales deciden restringir su libertad y transitar del estado de naturaleza al estado civil. Estructuras

los que hacen iniquidad; y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos, que oiga.”

conceptuales análogas aparecen también en el corazón de productos culturales emblemáticos de la cultura occidental: la Orestíada y la biblia. El contractualismo clásico, la Grecia clásica y el cristianismo están todos comprometidos con categorías como “pacto”, “autonomía”, “derecho”, “comunidad política”, “orden” y “seguridad”. El análisis de las continuidades y discontinuidades entre el contractualismo, la Orestíada y el la biblia permiten comprender mejor el papel que tiene el acceso a la justicia en las sociedades contemporáneas. El acceso a la justicia no es solo un derecho humano o un derecho fundamental. El acceso a la justicia es también, y principalmente, un elemento discursivo y práctico medular en los esfuerzos por configurar y fundamentar el Estado en la modernidad tardía.

REFERENCIAS

- 1 CORINTIOS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- 2 CORINTIOS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- APOCALIPSIS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- BACKHOUSE, C. What is access to justice? In: BASS, J.; BOGART, W. A.; ZEMANS, F. H (eds.). *Access to Justice for A New Century: The Way Forward*. Canadá: Law Society of Upper Canada, 2005.
- BOND, J. Under Color of Law. *Journal of Law in Society*, v. 16, n. 1, 2014.
- BONILLA, D.; CRAWFORD, C. Introducción. In: BONILLA, D.; CRAWFORD, C. *El acceso a la justicia: teoría y práctica desde una perspectiva comparada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2019.
- BONILLA, D. El derecho al acceso a la justicia: su arquitectura conceptual. In: BONILLA, D.; CRAWFORD, C. *El acceso a la justicia: teoría y práctica desde una perspectiva comparada*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2019.
- DWORKIN, R. *Ética privada e igualitarismo*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.
- DWORKIN, R. Liberalism. In: NIDA-RÜMELIN, J.; VOSSENKUHL, W. (eds.). *Ethische und Politische*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- ESQUILO. *Tragedias*. Traducción: Bernardo Perea Morales. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- ÉXODO. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- EZEQUIEL. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- GARTH, B.; CAPPELLETI, M. Access to Justice: Newest Wave in World-wide Movement to Make Rights Effective. *Buffalo Law Review*, v. 27, n. 181, p. 183-186, 1978.

- GISBERT, T.; DE MESA, A. Los grabados, el “juicio final”, y la idolatría indígena en el mundo andino. In: FUNDACIÓN VISIÓN CULTURAL/SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. *Entre cielos e infiernos*. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. Pamplona: GRISO-Universidad de Navarra/Fundación Visión Cultural, 2011.
- GURUSWANY, M.; ASPATWAR, B. El acceso a la justicia en la India: la jurisprudencia y la autoprotección del Tribunal Supremo. In: BONILLA, D. (ed.). *Constitucionalismo del sur global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015.
- HAWK, D. Violent Grace: Tragedy and Transformation in the Oresteia and the Deuteronomistic History. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 28, n. 1, p. 73-88, 2003.
- HECHOS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- HOBBES, T. *El Leviatán*. Traducción: Antonio Escotado. Buenos Aires: Losada, 2003.
- JEREMÍAS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- KAHN, P. W. *Legitimacy and History: Self-Government in American Constitutional Theory*. Yale: Yale University Press, 1992.
- KANT, E. *The Metaphysics of Morals*. Indiana: Hackett, 1999.
- KITO, H. D. F. *Form and Meaning in Drama*. Nueva York: University Paperbacks, 1960.
- KYMLICKA, W. The Social Contract Tradition. In: SINGER, P. *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Traducción: George Edward Moore. Bogotá: SKLA, 2012.
- LUCAS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- MATEO. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- MEIER, C. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- MENKE, C. *Por qué el derecho es violento (y debería reconocerlo)*. 1. ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2020.
- NADER, L. Processes of Constructing (no) Access to Justice (for Ordinary People). *Windsor Y.B. Access Justice*, v. 10, 1990.
- NEIDLEMAN, J. The Social Contract Theory in a Global Context. *E-International Relations*, 2012.
- PORTER, D. Aeschylus’ “Eumenides”: Some Contrapuntal Lines. *The American Journal of Philology*, v. 126, n. 3, p. 301-330.

- RHODE, D. *Access to Justice*. Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- ROMANOS. *Biblia de Jerusalén*. 4. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.
- ROSE, P. W. *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- ROUSSEAU, J. -J. Perpetual Peace. In: MASTERS, R. D.; KELLY, C. *The Collected Writings of Rousseau*. Nuevo Hampshire: Dartmouth College Press, v. 11, 2005.
- SANDEFUR, R. Access to Civil Justice and Race, Class and Gender Inequality. *Annual Review of Sociology*, v. 34, p. 339-358, 2008.
- TELÒ, M. Between Emotion and the Emetic: Francis Bacon and the Tragic Body at the Margins of the Oresteia. *Literary Imagination*, v. 22, n. 2, p. 109-120, 2020.

Sobre o autor:

Daniel Bonilla Maldonado | E-mail: dbonilla@uniandes.edu.co

Professor titular da Faculdade de Direito da Universidade dos Andes em Bogotá, Colômbia.
Doutor e Mestre em Direito pela Universidade de Yale, Estados Unidos. Título de Advogado na Universidade dos Andes.

Artigo convidado.