

**Medea, la extranjera:
lo segregado amenazante en la tragedia de la ficción
jurídica (*)**

**Medea, the foreigner:
the threatening segregation in the tragedy of legal
fiction**

Oswaldo R. Burgos¹

Sumario: 1. Introducción. Cuestiones en disputa. 2. Los ojos de lo (in)justo. 3. La marca de Caín. 4. Los juramentos, los com/promisos, las exigencias. – Posdata.

“Por mi salvación, has recibido más de lo que has entregado. Me explicaré: en primer lugar, habitas tierra griega y no extranjera, y conoces la justicia y sabes utilizar las leyes sin dar gusto a la fuerza. Todos los griegos saben que eres sabia y te has ganado buena fama; en cambio, si vivieses en los confines de la tierra, no se hablaría de ti.”
(535)

(*) Recibido: 19 octubre 2019 | Aceptado: 26 octubre 2019 | Publicación en línea: 28 octubre 2019.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

¹ Jurista. Argentina.
osvaldo@burgos-abogados.com.ar

1. Introducción. Cuestiones en disputa.

He querido iniciar estas líneas –y, en este gesto arbitrario y discrecional, dar inicio, inaugurar, hacer lugar, *abrir el tratamiento* del tema que nos ocupará durante los próximos minutos- con este argumento de Jasón.

Es un desvergonzado, Jasón. Y eso es lo mínimo que podemos decir de él, a la vista de este convencimiento que expresa -aun cuando no sepamos si de verdad lo tiene- aunque desconozcamos la historia. Pero la historia la conocemos; y sea en estos nombres o en otros, la hemos visto, nos ha llegado, hemos tenido noticias de ella más de una vez.

Repasémosla juntos: al mando de una selección de héroes, un grupo de elite, un *dream team* que la mitología griega no volvería a reunir hasta la siguiente generación, en la que una pandilla de héroes juramentados iría hasta Troya a rescatar de su propia decisión a una mujer enamorada –y todavía esta equiparación es bastante discutible, podríamos aceptar que resulta notoriamente forzada, forzosa- Jasón llegó al país de Eetes, hijo del sol, padre de Medea, a robarse –literalmente a robarse, remarquémoslo- el vellocino de oro.

Estamos hablando de los límites del mundo conocido, el confín de lo que puede ser imaginado, simbolizado y luego intuido como real.

Más allá de la Cólquide, terror y temblor. Lo impensable.

Pues bien; Medea se enamora perdidamente del extranjero –a quien sus extraordinarios compañeros llevan hasta allí, pero allí lo dejan solo frente a su exigencia de heroísmo, sin intervenir, sin quitarle mérito, sin hacer nada que pudiera opacarlo ni facilitarle las cosas- pero, cosa de bárbaros, más propia de hechizados que de hechiceros, extrema ese ardor amoroso hasta lo indecible. Y en esa pura acción, puro presente del enamorado y del loco –del fanático, del subyugado, ¿del muerto?–:

- a) Cumple para su amado las condiciones incumplibles que su padre le había puesto -a él- para entregarle el vellocino.
- b) Pergeña y facilita el robo cuando Eetes se niega a la entrega pacífica que había com/prometido, confiado en la imposibilidad de cumplimiento humano de las condiciones resolutorias a las que había sometido esa entrega.
- c) Mata a su propio hermano para detener a los barcos de su padre, que perseguían, en su huida, a los héroes ladrones del Argo.

- d) En un lecho improvisado se entrega a Jasón, para no ser devuelta a la casa paterna, con juramentos de eterna fidelidad.

La tragedia de Eurípides nos sitúa años después de esos hechos. Narra otros:

1. Medea y Jasón ya están en Corinto, ya tienen dos hijos en edad suficiente como para concurrir al gimnasio.
2. Jasón acaba de acordar con el rey Creonte unas nuevas nupcias: se unirá a la princesa, el rey lo recibirá en su familia como esposo de su hija; Medea estalla de furia.
3. Cuando le reprocha su falta a los juramentos que los unían, él intenta explicarle que todo lo que hizo fue por el bien de ella y de sus hijos, sacrificándose al tomar a la joven mujer que se le ofrece. Hizo un negocio, digámoslo así. Un cálculo.
4. Luego, puestos a repasar los hechos, afirma que todo lo que ella hizo por él no lo hizo ella misma, sino *Cipris, Afrodita, Venus*, que decidió cegarla con sus lazos. No hubo voluntad humana ahí, hubo designio divino: eso es lo que dice Jasón.
5. Y agrega que él –quien sí habría actuado por su humana voluntad- hizo por ella mucho más de lo que *eros* pudo haber hecho por él mismo: le mostró la civilización –su civilización-, la rescató del imperio de la *ley de la fuerza* para hacerle conocer la *fuerza de ley*, la hizo nacer al mundo.

Gracias a él, ella está entre la gente; es gente. Y no es una más, todos la tienen por sabia. ¿Pero quiénes son *esos* todos? Los corintios, los griegos, los suyos. Los que importan.

¿Es un desvergonzado, o no, Jasón?

Sí, es un desvergonzado, un calculador. Y como todo calculador, calcula mal, calcula poco, corta demasiado pronto el alcance de sus decisiones, no puede ver más allá de los beneficios inmediatos que –exactamente igual que la pasión a Medea- lo ciegan: debió saber que el mismo comportamiento sin límites del que se valió para cumplir su misión heroica y escapar, la misma abnegación extrema, terminaría destruyéndolo al volverse contra él.

De algún modo lo sabía, pero lo olvidó. No lo tuvo presente. Ella se había tomado, además, el trabajo adicional de ofrendarle la venganza contra su ambicioso tío Pelias, causa de la desgracia y del suicidio de Esón, su padre - hechizando a sus primas, las peliades, y obligándolas a descuartizarlo-. Él no tuvo tampoco que cumplir con ese mandato familiar impostergable,

imperioso. Se desentendió, se desprendió, incluso, de semejante exigencia. Solo estuvo ahí y, como siempre, alguien más se ocupó.

Heracles lo había puesto al mando del Argo –y rescató la expedición cuando estuvo a punto de perderse por la eternización del goce sexual en Lemnos, antes de que lo perdieran a él-, los héroes de su tripulación lo llevaron a destino, Medea se ocupó de lo demás. Todo calculador es, en definitiva, un cómodo.

Pero calcular es, también, jugar con el destino. Y jugar con el destino es apostar una y otra vez, extremar la apuesta. El final es previsible; en ese hábito del extremo, en algún momento, todo jugador tensa la cuerda de más, tienta la suerte, llama a su propia desgracia, apuesta contra sí mismo: arrastra a los suyos en su caída hacia la ruina.

Volvamos ahora al argumento justificatorio, exculpatorio, del inicio: claramente creo que es uno de los momentos más logrados de toda la obra trágica conservada; superior a los mejores momentos de *Antígona* e, incluso, a los versos más esclarecedores de *los dos Edipo*.

¿Qué puede haber más trágico que una mujer desechada, abandonada, sola con sus hijos en un país extranjero y expulsada con ellos al destierro, obligada a la errancia, porque su esposo ha conseguido un matrimonio “mejor” –ha hecho un cálculo más rentable- y el poder de la casa real, a la que el padre de sus hijos se ha unido, le teme?

El temor del poder a la venganza pasional de unas bodas desechas, de unos juramentos incumplidos, difumina cualquier frontera entre lo público y lo privado, reconoce explícitamente –ya desde el inicio- que en política no es el cálculo ni la razón lo que sostiene las decisiones sobre la vida y los bienes de la gente. Es el miedo, la atracción sexual, el *alma apetitiva*, en los términos platónicos.

Estamos, desde siempre, sujetos a los vaivenes del deseo. Y desde allí es desde donde intentamos fundar, hacer irrumpir, dar lugar a un orden jurídico que torne más previsible nuestra vida en común. Si eso fuera una apuesta, claramente su destino sería el fracaso. Pero no lo es. Es un empeño, un afán, un continuo incesante que nos recuerda cada tanto que la tarea nunca estará terminada pero que, quizás por eso mismo, jamás puede resignarse.

La ficción del ordenamiento jurídico –la idea de que hay un sistema que funciona, el convencimiento acrítico de su previsibilidad y de su coherencia- presenta una dinámica de equilibrio precario. No puede terminar en un fracaso, porque no termina.

Leamos, otra vez, las razones de la sinrazón jasoniana. Son patéticas. Pero no más que las razones de la sinrazón con las que todos los inquilinos del poder expresan a cada momento, en sus actos, en su indiscriminada recurrencia a performativos que difícilmente cumplen su función de per/formar -juramentos en los que nadie cree, promesas que no inauguran com/promiso alguno- el velado temor a los ánimos, a la *animosidad*, del pueblo que los ha designado para pasar una temporada en su sillón supremo. Pueblo que no existe como unidad conceptual, ánimos manipulables, *animosidad* que los *líderes* intenta prevenir con/venciendo a los subordinados dueños del sillón de que debieran estarles infinitamente agradecidos por sus esfuerzos, posicionándose sobre ellos, presentándose y representándose como salvíficos.

“Haced (no solo dejad) que los niños vengan a mí. O bien, “siganme”, en cuanto:

- a) Gracias a mí están acá (*yo los rescaté*).
- b) Estando acá, conocen un orden justo (*que es este, en el que me entronizan y que por mi propia persona les garantizo*).
- c) En el orden justo que conocen gracias a mí, salen del salvajismo de la *ley del más fuerte* para ingresar al espacio legítimo de *la fuerza de ley* (*que mi criterio impone*).
- d) Viviendo en el respeto de la ley, son plenamente humanos, pueden ser re/conocidos (*en tanto yo, por mi gracia, permito que los reconozcan*).
- e) *“Antes y después de mí; la nada”* (la nada de ustedes, la nada del pueblo, la añoranza de mí)

Este razonamiento se abre hacia cada uno de los temas que Eurípides trata y que, lentamente, con paciencia, vamos a intentar volver a pensar, reflexionar, desenvolver de sus capas y capas de discurso, de frustraciones asentadas y anotadas, de expectativas inconfesables, de vacío.

¿Cuánto de venganza hay en cada pretensión e imposición de justicia? ¿Cuál es la justicia que puede escribirse en el derecho? ¿Qué es lo que se jura, lo que se promete, en el com/promiso de actuar según la ley? ¿Hay ley antes de ese com/promiso?

Y más específicamente aún; ¿Hay ley para el extranjero, para la mujer, para la mujer extranjera –a la lengua del derecho, al espacio de legitimidad, a la “patria” de padres que nunca son los nuestros-? ¿Qué es lo que estamos obligados a probar, de qué hay que dar fe, para que nuestra presencia acá – en el lugar al que llegamos o en el que nacimos- deje de ser una amenaza?

Se ha escrito mucho sobre Medea, demasiado. Desde Séneca hasta acá –y antes, mucho antes, también- hay algunos libros maravillosos que se anuncian con su nombre. Y hay otros, muchos otros, despojados de toda maravilla; se la ha llevado al teatro, al cine. Medea ha sido por veces innumerables la filicida, la bruja, la militante de un feminismo del terror, la madre incomprensible. La que ha parido y mata. La que impone por su mano propia la acción directa, la brutalidad del castigo sin límite.

Por eso, hoy vamos a tratar de salir de esas lecturas canónicas, iteradas. Vamos a intentar eludir las, aunque nos rocen -el rozamiento seguramente será inevitable-. Medea; maga, hechicera, traicionada, asesina, temible, será aquí “la que está jugada”, la que porta el miedo. La cara, *notoriamente otra*, extraña, de la inseguridad.

¿Qué se puede esperar de quienes nadie espera nada? ¿Qué pueden esperar aquellos de quienes nada se espera?

He aquí los límites de nuestra aproximación a la figura cumbre de Eurípides y, tal vez –esto resulta tan discrecional y arbitrario como las afirmaciones del inicio- de la tragedia. E incluso, del mito.

2. Los ojos de lo (in)justo

“Es evidente que la justicia no reside en los ojos de los mortales cuando, antes de haber sondeado con claridad el temperamento de un hombre, odian solo con la vista, sin haber recibido ultraje alguno” (220)

Dejemos, por un rato, a Jasón y a su acrítica desvergüenza de incluido, de sujeto *con* derechos, de cuerpo jurídicamente marcado, sujetado en la *per/sona* a través de la que actúa, ejerce, dirige, más o menos ilusoriamente, su zona de libertad permitida –y no es ocioso recordar que *per/sona* es precisamente *lo que suena a través*, la voz amplificada detrás del artilugio, del ardid, del mecanismo que ya en el viejo aire de Atenas garantizaba a los actores la posibilidad de hacerse oír, de llegar con sus dichos, de ser escuchados, de improvisar variaciones sobre el texto que aprendían y no podían dejar de repetir-.

Concentrémonos por una vez en el resto, en lo otro, en lo que queda afuera de esa marcación que legitima *a priori* lo que hay para decir, lo que se hace.

Hablemos de lo que queda suelto y también, de lo que siempre está a punto de soltarse. De lo segregado, de lo que se libera por desprecio y después, por seguridad, se tacha.

Dirijamos la atención, al menos en esta parte del relato, hacia los que *a simple vista* están *flojos de papeles* y hacia aquellos que ven, diariamente, debilitarse sus lazos con el resto de legitimidad que todavía les queda. A los

que en uno y otro caso portan, al fin de cuentas, la misma cara incriminatoria –cara, es decir, no rostro- acechante, invisible.

Hablemos de los marginados y de los marginales.

Esto es; de los excluidos y de los incluidos desventajosamente, en esa sujeción-*sujetación* (si se me permite el neologismo) que hace de un cuerpo o de un ente una per/sona –y digo aquí que toda persona, en tanto nacida primero de una decisión y de una imposición, de una anotación, de un asentamiento del nombre y garantizada, después, por el continuo incesante del derecho en el que se construye, será necesariamente jurídica, tenga apariencia visible o no, *porte o no porte* un cuerpo-.

Veamos qué tienen para decir y qué callan, qué musitan, que resienten esos a quienes -como Eurípides hace decir claramente a Medea en una observación que ha resistido los milenios- nos acostumbramos a odiar por precaución, *solo con la vista*, antes de cualquier ultraje.

Preguntémonos, sin miedo:

- 1) ¿Qué juramentos nos ligan, que verbo nos com/promete, qué exigencias nos re/unen con esos que son visible, manifiestamente, otros?
- 2) ¿Cuáles son los límites de esa juramentación, de esa promesa compartida, de esa exigibilidad?
- 3) ¿Hay –siempre y en cualquier caso-, debe haber, un límite?

Medea dice: “*es evidente que la justicia no reside en los ojos de los mortales*”. Y eso está bien, creo. Lo contrario implicaría la clausura de cualquier conversación sobre lo justo, sea por innecesaria (porque la justicia visible sería una, dogmática e inmutable) o por imposible (porque habría tantas justicias como mortales hubiera). Ninguna de las dos opciones parece recomendable: la primera es el totalitarismo; la segunda la digresión.

Por un lado, la problemática es clara: una sola voz –la del líder- es ninguna voz, la imposición del silencio. Y, por otro, si cada uno determinara ante cada ocurrencia lo que entiende por justo según lo que ve –y recordemos a Nietzsche, acá, en aquello de que *no se conoce solo lo que se ve sino que solo se ve lo que se conoce*- cada quien tendría igualmente el válido derecho de dar la vida o de dar muerte a quien perciba, sienta, intuya ocasionalmente como digno o indigno de su piedad, como amistoso o acechante. Sería, simplemente, una cuestión de fe; la generalización de los *a priori* y la entronización – a veces concurrente, a veces agonística- de dogmas personales.

Así las cosas, en el mejor de los casos, el resultado previsible será una sociedad de delación con comportamientos sobreinterpretados *ad infinitum*, sin principio de inocencia que valga.

La historia nos ha mostrado algo de eso; lo hemos visto. De tanto en tanto, las cruzadas y las inquisiciones retornan. O más bien –en nuevos rostros, con el mismo fervor, con su justificación proyectada sobre la sombra de distintos objetos- retornan las inquisiciones exigiendo la replicación de las cruzadas, para que el fuego no cese.

Te veo como un reo; sos un reo; tenés que serlo. Es preciso que lo seas, porque para mí ya lo sos.

De todos los mecanismos de defensa, la proyección quizás sea el más obvio. En su alegato pasional de mujer abandonada, Medea viene a denunciar el estigma; ha perdido su país, no tiene dónde volver. Pero esa misma estigmatización, esa misma condena *a priori* la lleva a escandalizarse, a denunciar, a lamentar la falta en los otros de *eso* que *la* ha perdido.

Añora mesura enarbolando el emblema de sus excesos.

Antes, mucho antes, *de haber sondeado con claridad el temperamento de Jasón*, ella se cegó por él. Completamente. No fue lo que le pasó a Jasón, ya lo sabemos. Tampoco a los habitantes de Corinto –incluido el rey Creonte y su familia- cuando lo vieron regresar con ella.

Ellos se detuvieron a mirarla, la juzgaron sabia, la respetaron por un tiempo, le temieron. Ahora la expulsan, por ese mismo temor a lo que ella pueda hacer, antes de que lo haga.

La destierran, *sin haber recibido* de su parte *ultraje alguno*, todavía. Y lo hacen porque saben –y saben porque la han visto- que ese ultraje vendrá, que *es lo que viene*. Los hechos que siguieron hacen pensar que estaban en lo cierto. Pero, ¿de verdad lo estaban?

Creonte acepta que se arrepentirá, en el mismo momento en que, cediendo a las súplicas de la condenada, le concede un día más. Y lo lamenta. Pero –y acá la tentación del *¿qué hubiera pasado sí?* deviene irrefrenable- ¿son precisamente los hechos que siguieron efectos de ese aplazamiento o de la misma condena previa, incausada, dictada por puro y manifiesto temor, que se aplaza?

La dinámica es circular. La imposición de lo injusto –y más aún, su naturalización como inapelable decisión de justicia- invoca la venganza, le abre camino. La venganza es, en sí misma, un exceso de lo injusto que pretende instaurarse como justicia final. Muy pocas veces lo logra, sin embargo.

Pues bien: lo trágico no es la imposibilidad de saber si el odio o el amor –y en ellos, la posesividad, el ansia, los miedos- están antes o después de una imposición jurídica.

Lo trágico es que estén, que la signen, que la sostengan. Que, en exceso incluso de lo que ya se tiene por impensable, decidan *el sentido de su sentido*. Y eso, exactamente eso –más allá de la función paradigmática y pedagógica del mito- es lo que determina cada acto de juzgamiento como un regreso de lo indecible. Y ahí, como un salto al vacío, un a/justiciamiento, una instancia suprema de locura.²

Sabemos a quienes condenamos, tanto en las condenas como en las absoluciones. Lo que ni siquiera podemos imaginar es a qué los estamos condenando.

Un hombre que pierde el trabajo; ¿qué más pierde?

Una nena que duerme con su madre en un colchón tirado en la vereda, ¿cómo sigue?

Los hijos de una madre encerrada, en la más cotidiana y habitual de las formas modernas del destierro, ¿dónde van?

Las complejidades son virtualmente infinitas; la simple enumeración de sus posibles, también. Pero en algún momento, y en algún sentido, hay que decidir. Urge hacerlo.

Si es evidente que *la justicia no está en los ojos de los mortales*, también lo es que no está tampoco en *la boca de los jueces*. Y menos, todavía, en *la mano de los legisladores*.

Así como la primera de estas tres reducciones habituales conduce necesariamente hacia una sociedad de delación que, más tarde o más temprano, deriva en el fanatismo que la pérdida del principio de inocencia supone –es lo que venimos diciendo hasta aquí-; la segunda instauro la arbitrariedad de lo imprevisible y la tercera impone la desidia del formalismo y de la negación.

En el primer caso el texto de la ley se avasalla. En el segundo se manipula. Y en el tercero, su absurda pretensión de suficiencia excluye absolutamente la consideración de todo lo que, por muy grande o por demasiado pequeño, no ha ingresado en su esquema.

² En el sentido en que, para KIERKEGAARD, cada instancia de decisión es una locura, por la imposibilidad fáctica de considerar todos los antecedentes y todas las consecuencias de cada opción disponible, conocida o no, antes de decidir.

Ya lo apuntamos antes: la venganza se jura, la justicia se promete, el derecho parte de la asunción de un com/promiso –de la formulación y aceptación de una promesa compartida- de respetar su vigencia.

Pero detrás de ese compromiso, antes incluso de aquella promesa, en el inicio del inicio de la huella del nos/otros en la que cada yo inscribe su rastro y aspira a ser re/conocido como un *otro de nos* por esos que juzga como “*los suyos*”, “*los propios*” -los que pueden *hablar con propiedad* porque en alguna instancia de la historia *se han apropiado del habla* pero, también, aquellos *de los que hay que apropiarse para hablar*, los situados y sitiados en el lugar desde el que se significa- detrás, abajo, antes de todo eso, digo, siempre hay un juramento. Y un juramento, en cuanto tal, porta en sí mismo una sospecha, inaugura un espacio latente de traición, invoca la autoridad inmovible de un testigo omnisciente.

Desde Atenas hasta aquí, el extranjero es el extraño a la lengua de la patria.

El que creció en tierra de otros padres –y de otras madres también, aprendiendo y aprehendiendo otras canciones de cuna- aquel cuya lealtad, por más que jure, estará siempre a prueba, será siempre provisoria, nunca terminará de ser creíble, creída.

¿Por cuánto tiempo más? Nunca *lo* sabe.

3. La marca de Caín.

Está sujeto a prueba, el extranjero, *es* objeto de prueba. La historia de una patria es, entre otras cosas, el relato de sus deportaciones. Ninguna hospitalidad es infinita. Pero, ¿adónde van, hacia dónde se deportan, a qué lugar se expulsan los que no tienen ningún país al que volver?

Frente a la persistencia iterada de esta incógnita, parece necesario, imperioso, *de rigor*, remarcar ahora, en trazo grueso, algunas consideraciones previas:

- a) El extraño a la lengua de la patria es, antes que nada, el extraño a la lengua del derecho.

Eso lo dijo el mismo Sócrates, según Platón, en la defensa más ineficaz que la literatura filosófica occidental pudiera haber imaginado nunca.

- b) El extraño a la lengua del derecho pudo haber nacido en cualquier lado. También ahí, claro, en el mismo lugar en el que se lo juzga.

Es el que desconoce la *justicia*, el que *no sabe utilizar las leyes*. O, más bien, aquel a quien la justicia utiliza, toma como cliente, cosifica en su andamiaje

instrumental. Y el cuerpo al que las leyes de *sujeción-sujetación* de los derechos, suelen desconocer.

- c) Sujeto y objeto del *no ha lugar*; lo propio del extranjero será -en el juego agonístico de las significaciones y de las significancias del derecho- la impropiedad de habitar un tiempo inapropiable, indisponible, ajeno.

Los plazos corren en su contra. Ha sido urgido, aplazado, emplazado. Y ahí está, por ahí anda, rondando las fronteras de legitimidad, sin rostro, *flojo de papeles*, obligado a *dar las gracias* y a rendir cuentas, sospechoso, acechante. Es, al fin y al cabo, *antes aun de todo ultraje*, el evidentemente otro. Y, en la exacerbación de ese gesto polisémico que asume, ocurre siendo el otro-de-sí-mismo, *un* otro que impropriamente se le impone aún en su propia imagen de sí, *un residuo de nos*.

Repasemos ahora, pre-sentado lo dicho, las inaceptables excusas absolutorias-autoafirmatorias de Jasón, con las que nos dábamos lugar en el inicio:

“Por mi salvación, has recibido más de lo que has entregado. Me explicaré: en primer lugar, habitas tierra griega y no extranjera, y conoces la justicia y sabes utilizar las leyes sin dar gusto a la fuerza. Todos los griegos saben que eres sabia y te has ganado buena fama; en cambio, si vivieses en los confines de la tierra, no se hablaría de ti.”

Ya hemos considerado el corpus argumental, las consideraciones, los *considerandos* de este hablar sentencioso –usual, de práctica, en la práctica forense- por el que la absolución se explica a través de la entronización, en el que se apela al *per-don* exponiendo razones para el convencimiento. En el teatro y en los estrados –pero no únicamente ahí- vencer es convencer.

Detengámonos ahora en sus extremos, en sus *vistos*, en las *certezas* que, como *decisorio*, impone:

- 1- *“Por mi salvación, has recibido más de lo que has entregado”*, comienza diciendo el héroe que calcula –y esto es interesante, porque lo propio del héroe es el exceso y Jasón solo se excede en la desvergüenza de sus cálculos; aún en esta instancia límite en la que omite el “*me*” que debió preceder al “*has entregado*”, en la que evita decir, re/conociendo “*me has entregado a mí*”-. Pero:
- a) ¿Qué *le ha entregado* Medea? Ni más ni menos que su vida; a costa, incluso, de la vida y la entrega de los suyos; de todos los suyos. No es suficiente.

b) ¿Y de qué la ha salvado él? De la minusvaloración en la mirada de los griegos, del desconocimiento de los sujetos *con* derechos, del des/precio de los hombres y de las mujeres de ley, *por* ley.

2- “*Si vivieses en los confines de la tierra, no se hablaría de ti*”, agrega al fin de la cita.

Ahora se habla de ella, porque vive entre los incluidos. No es una igual, claro. Pero es sabia y se le teme, por eso se la expulsa. *Siendo quien* (creemos que) *sos, tal vez puedas vivir entre nosotros; pero no sin garantes, no sola.*

Esta inclusión diferencial y provisoria –luego, revocada- vale, a juicio de Jasón, mucho más que lo que vale el padre de Medea –un rey, un hijo del sol, no está de más recordarlo aquí- infinitamente más que la vida de su hermano. Absurdamente más que la ofrenda incondicional de la propia vida de ella; más incluso que la de los hijos que concibió con él.

Nada de lo que pueda o haya podido hacer Medea equipara, a los ojos de Jasón, la gracia del *permitirle habitar* (con garantías) entre su gente. Quien tiene el poder de decidir *decide lo indecible*: hacer no hace ser. En su delimitación y demarcación de lo legítimo, el orden jurídico segrega. Luego, invisibiliza y legitima. Invisibiliza *para* legitimar; legitima instaurando la invisibilización.

Para quien nace fuera del espacio de legitimidad –y el peligro hoy es la tendencia del poder a la retracción de lo legítimo, a la liberación estratégica de zonas como fuente espuria de recursos económicos que permiten contener las exigencias políticas, a la replicación y multiplicación de las fronteras internas- las cartas están echadas: probablemente su vida valga menos que otras o, quien sabe, tal vez no valga en absoluto. Más que probablemente su muerte no importe.

La segregación supone la jerarquización de las vidas. Y la jerarquización de las vidas exige una clasificación de las muertes. He ahí lo trágico.

Medea reprocha a Zeus: “*¿Por qué concediste medios claros a los hombres para distinguir el oro falso y, en cambio, no imprimiste en el cuerpo ninguna huella natural con la que distinguir al hombre malvado?*” (515). La marca de Caín, que tanto desveló a los criminólogos lombrosianos de la primera época es, en términos lacanianos, *un significante flotante*. Su ambigüedad permite encontrarla allí donde se decida situarla. Pero una vez impuesta, aunque pueda eventualmente esconderse, enmascararse, –y hasta, una que otra vez, difuminarse en otras marcas que irrumpen ocupando provisoriamente su espacio- difícilmente se borra.

El extranjero es el extraño y permanece afuera, aunque sea “*de aquí*”. Nadie le dio permiso a andar sin rostro, a plantar cara, a ostentar gorra. A portar la amenaza entre *gente de bien*.

4. Los juramentos, los com/promisos, las exigencias.

Vamos terminando, ya. El problema más obvio que plantea la tragedia de Eurípides es el alcance de los juramentos. La cuestión más acuciante a resolver en los órdenes jurídicos actuales, son los límites del com/promiso, la completitud de la promesa compartida, la optimización de la práctica de *sujeción-sujetación* a una ley y, en teórica consecuencia, el goce relativo, condicionado, autónomico, de ciertos espacios de libertad que su imperio y respeto debieran garantizar.

Y digo expresamente debieran porque de hecho no lo hacen.

Por elementales razones, el orden de derecho no garantiza la vida. Pero por razones menos elementales y mucho más discutibles, tampoco suele reconocer como justificación de su existencia la posibilidad de una vida digna. No es que fracase en su búsqueda de una Justicia General –que siempre está por/venir y entonces, es siempre irrealizable, nunca definitiva, no se inscribe jamás en el registro de lo fáctico- sino que ni siquiera la emprende. Se desentiende, se exime, se pone al margen de lo que debiera tener y tener/*se en y por* su centro.

Así, la pregunta genérica de ¿para qué se sometería alguien a un sistema jurídico que se desinteresa, se despreocupa de la aspiración a la evitación de los daños –y a la minimización del impacto negatorio de su inscripción en el entramado social-? deriva hacia la particularización inmediata de ciertas incógnitas subsecuentes:

- a) ¿Por qué respetaría el derecho alguien a quien el derecho le dice que su daño no importa, que no interesa, que es sistemáticamente irrelevante en la conversación plural sobre lo justo?

Y, luego;

- b) ¿Por qué respetaría el valor de la vida de los otros, aquel a quien continuamente se le deja bien en claro –desde el desinterés, desde la negación, desde la imposibilidad- que su vida es despreciable, que molesta, que no vale?

La primera pregunta se inscribe en el orden del principio de completitud (la promesa jurídica de minimización de los daños y evitación de sus consecuencias desvaliosas debe llegar a todos –y si no llega a todos, probablemente llegará un día en el que no llegue a nadie-) y la segunda, en

la huella del principio de optimización (todos deben estar convencidos de que el derecho que se tiene es el mejor que puede tenerse, dado el momento en el que rige –y si así no fuera, los que no comparten esa creencia común, estarán fuera del derecho que articula-).

“*Se ha esfumado el encanto de los juramentos*” afirma la Antistrofa (440). “*Se ha desvanecido la confianza*”, ratifica Medea (490) justo antes de poner en marcha su plan de venganza filicida.

Juro ser fiel, prometo no traicionar, me comprometo al respeto. No hay equiparación posible entre las relevancias de estas fórmulas.

Puedo aceptar, o no, el com/promiso. Puedo elegir si creo, o no, en la promesa. Pero en el juramento, la aceptación, la elección, la posibilidad de creer o no, me es vedada. El juramento es incondicional. La familia, la patria, el dios por el que juro vendrán, tarde o temprano, a demandarme, a enrostrarme su frustración, si los defraudo. El mundo de los que juran está dividido en guetos; a un lado los leales, al otro los traidores. Pero a uno y a otro lado no se ven más que rehenes.

“*Matadlos a todos; dios reconocerá a los suyos*”, dicen que dijo Arnaldo Almaric (o Almeric, o Amaury) enviado del papa, en el sitio de Béziers, durante la cruzada albigense.

Por eso el juramento está fuera del orden del derecho. Y sin embargo, subyace en el inconsciente de su actualización. Jurar, se jura venganza; la justicia se exige. Pero a veces –y siempre que se trata del notoria / del evidentemente otro, con el que *jamás hubo un encanto, hacia el que únicamente hay desconfianza*- se exige como ajusticiamiento.

Después, dios podrá, o no, reconocer a los suyos. Pero antes, si quiere subsistir como derecho, el derecho debiera extender hacia todos los que hacen y se hacen en el no-todo de su espacio de vigencia, la promesa común de evitar los daños, de minimizar el impacto de las consecuencias desvaliosas, de sostener la posibilidad de articular un proyecto de vida digno. Dicho esto ya estamos, para concluir, en condiciones de retomar las tres preguntas que habíamos dejado suspendidas:

- 1) ¿Qué juramentos nos ligan, qué verbo nos com/promete, qué exigencias nos re/unen con esos que son visible, manifiestamente, otros? La justicia.

El reconocimiento de una cierta idea general de lo justo, huella en la que cada decisión jurídica inscribe la particularidad de su rastro y disminuye o refuerza la credibilidad sistémica que con/forma.

2) ¿Cuáles son los límites de esa juramentación, de esa promesa compartida, de esa exigibilidad? Los derechos.

Y la ponderación, en su ejercicio, de los principios de completitud y de optimización que deben regir el sentido de sus decisiones particulares.

3) ¿Hay –siempre y en cualquier caso- debe haber, un límite? Claro que sí; la vida, *cada vida*.

En el *todo-no todo* de las intersubjetividades en tensión de las que, en cada caso, se trata, el límite es el igual reconocimiento de lo singular subjetivo. Es decir, el respeto a lo que cada uno decida ser y hacer de sí mismo -desde el espacio autonómico de libertad y en la igual *sujeción-sujetación* de su per/sona- sin jerarquizaciones ontológicas a priori.

Y en el final, volvemos al principio del principio. Una vez más:

“Por mi salvación, has recibido más de lo que has entregado. Me explicaré: en primer lugar, habitas tierra griega y no extranjera, y conoces la justicia y sabes utilizar las leyes sin dar gusto a la fuerza. Todos los griegos saben que eres sabia y te has ganado buena fama; en cambio, si vivieses en los confines de la tierra, no se hablaría de ti.”

Es un desvergonzado, Jasón. Definitivamente. Pero, ¿hay algún “salvador” que no lo sea?

Si esos son los parámetros, el mundo es un lugar de bárbaros, la tierra entera solo tiene confines. En una u otra medida, extraños a la lengua del derecho somos todos –incluso Sócrates, incluso los abogados y los juristas, también los especialistas, aun los doctores-. Nadie *conoce del todo la justicia*, nadie sabe *utilizar todas las leyes*, en cualquier ocasión, en cualquier momento, en cualquier lugar. Y aun cuando existiera alguien –un superdotado, una máquina, un *más-que-humano*, un algoritmo encarnado entre las *hiancias* del verbo- que sí supiera hacerlo, tampoco podría: todo sistema jurídico es un *como sí*, en el que concurren mandatos y principios contrapuestos que no resistirían su optimización conjunta ni su aplicación concurrente.

Hacemos *como si* hubiera un –y solo un- sentido del derecho, *como si* ese sentido del derecho expresara irrevocablemente una –y solo una- idea de lo justo. Es una creencia infantil. Sin embargo es lo que permite que el sistema *de sujeción-sujetación* a los lazos de convivencia social persista.

¿Qué pasará cuando lo segregado se desencante de la ilusión que lo segrega?
¿Qué, cuando los hijos de *la desvergüenza y lo que sobra*, sepan que van a morir? Quizás ya no haya tiempo para un *acto de justicia* entonces. Y frente a la áurea ficción de lo perdido –el *sujeto de derecho*, la *igualdad ante la ley*, la *absurda imposición de hacer justicia*- el acto final de esta tragedia nuestra, sea el silencio.

Posdata.

“Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, antes de dar a luz una sola vez.” (245)

Tal vez este “*dar a luz*” que Medea viene a exponernos en su más iterada cita sea, en una lectura no lineal, la imposición de “*darse a luz*” cada día; desde la denigración, desde el desprecio. Tal vez no se trate aquí de escudos ni de lanzas, sino pura y peligrosamente de comodidad, de cálculo –y ahí estamos, otra vez, en Jasón; somos de nuevo, en cuanto “*sujetos-sujetados-incluidos*”, una y otra vez él-. Es decir; del necio cálculo de interés que, en la desvergonzada alegación del discurso de la inseguridad como *vacío o agujero* estructurante, nos lleva a replicar continuamente las fronteras interiores –y *apropiándonos* de la totalidad improbable del peligro, a sustituirlas, a derribarlas y re/emplazarlas acercándolas y cercándonos- en la incesante *reducción* del nos/otros legítimo y con la pretensión ilusoria de no *sentir* las llamadas del dolor, que nos llegan y nos llegan desde *afuera*.