

Bia y los inicios de la teoría de los derechos humanos: religión griega y utopía platónica

PP. 45 - 71

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE

Resumen

El propósito del presente texto es hacer hincapié en que las utopías clásicas estuvieron interesadas en los temas de la violencia y los derechos humanos.

Los antiguos griegos pensaban que la guerra y la violencia eran naturales e inevitables. Sin embargo, Platón pretende fijar límites a la violencia y en tal sentido, según postulo, implica parte de la primera teoría relativa a los “derechos humanos”. Sucintamente, sugiere controlar la violencia tanto como sea posible, y en ese sentido dio a luz a la primera versión de la “teoría de los derechos humanos”. ¿Acaso no es todavía el “concepto de derechos humanos” nuestra propia y contemporánea utopía?

Palabras clave: violencia, religión, derechos humanos, Platón, utopía.

Bia and the beginnings of the theory of human rights: greek religion and platonic utopia

Abstract

The aim of this paper is to enhance that the classics utopias were concerned about the issue of violence and human rights.

Ancient Greeks thought that violence and war were natural and inevitable. However, Plato pretends to fix limits to violence and in that way, I postulate, implies part of the first theory of human rights.

In brief, ancient utopia suggest controlling violence as far as it is possible, and in that way gave birth to first versions of “human rights” theory. Isn’t the “human rights concept” still our own contemporary utopia?

Keywords: violence, religion, human rights, Plato, utopia.

Bía y los inicios de la teoría de los derechos humanos: religión griega y utopía platónica

VÍCTOR HUGO MÉNDEZ AGUIRRE
Investigador Titular Definitivo
Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México - México D. F.
mendezaguirre@unam.mx

1. Planteamiento del problema y estado de la cuestión: ¿existió un concepto de “dignidad” y “derechos humanos en la antigua Grecia?

“Dignidad” y “Derechos humanos” son conceptos de ética social destacados en los últimos siglos. El primero de dichos términos gravita en torno de un origen múltiple. *Génesis* (1, 27) explica que los seres humanos, tanto mujeres como hombres, son dignos debido a que han sido creados a imagen y semejanza de Dios¹. También se predica la dignidad del ser humano en función de su autonomía y racionalidad. Las teorías de los derechos humanos frecuentemente conjugan ambas concepciones de dignidad; pero también se encuentra literatura especializada que sólo toma en cuenta una de ellas. Adicionalmente a lo que ocurre en las grandes teorías de Occidente, los derechos humanos han estado asociados a lo largo de la historia tanto a la creación de normas jurídicas como a las grandes revoluciones de finales del siglo XVIII, la americana y la francesa principalmente. Su evolución, por ende, ha sido azarosa en más de un sentido y los historiadores de las ideas debaten sobre su origen.

¹ JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem. Carta apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano*, San Pablo, Santiago de Chile, 2003, p. 18.

Por una parte, están quienes consideran que se trata de categorías consolidadas tardíamente. Diego Gracia, entre ellos, postula que “con Kant la dignidad adquiere el sentido de propiedad inherente a todo ser humano, con independencia de su condición social, teologal o de cualquier otro tipo”². Este autor hace hincapié en que el término “dignidad” en el conjunto de la literatura antigua carece de las connotaciones que asociamos a las teorías contemporáneas de los derechos humanos:

El ser humano está entre los dioses y los animales. Ésa es su *dignitas*, es decir, su nivel jerárquico. La dignidad de los seres humanos, su rango social, es superior al de los animales e inferior al de los dioses. Dignidad sigue significando, en esos casos, rango más que una propiedad ontológica inherente a la naturaleza humana. Quien no intente asemejarse a los dioses mediante sus obras, caerá al nivel de los animales y perderá toda su dignidad. De hecho, muchos seres humanos son semejantes a animales, bien porque pertenecen a los estratos inferiores de la sociedad, como los esclavos, bien porque llevan una vida indecorosa, poniéndose al nivel de los animales. No, la dignidad no es característica propia e inherente de todos los seres humanos³.

Por otra parte, se ubican los helenistas que sí encuentran antecedentes evidentes de los conceptos en cuestión en diversas fuentes antiguas⁴. Los derechos humanos suelen ser remontados a “las leyes no escritas de los dioses” que aparecen reiteradamente en algunos de los textos más representativos de la Grecia clásica. La confianza en que el universo es un cosmos, un orden bello, en el cual la naturaleza o las deidades ofrecen un modelo objetivo a seguir, dio lugar a diferentes clases de iusnaturalismos ya en la antigüedad clásica misma. Pero junto a esto también se registraron enfoques calificables de iuspositivistas cuyo énfasis fue precisamente erigir normas que ofrecieran fundamento jurídico a ciertas pretensiones

² GRACIA, Diego, “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, en AUSÍN, Txetxu y ARAMAYO, Roberto R. (eds.), *Interdependencia: del bienestar a la dignidad*, Plaza y Valdés, Madrid, España (Colección Moral, Ciencia y Sociedad), 2008, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ “Será [...] en el mundo clásico, en la poesía trágica y la filosofía, donde emergerán diversas concepciones de la naturaleza y la dignidad humanas que, a pesar de nutrirse de la tradición mítica común se distancian de ella y se convierten en materia de un debate filosófico que se prolonga hasta el día de hoy”. TRUEBA ATIENZA, Carmen, “Algunos antecedentes de la noción de dignidad humana en la poesía y la filosofía griegas”, en ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), *II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. Una mirada al mundo clásico y su tradición. Memoria. Ciudad de México, 2009*. Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas/Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2010, p. 15.

morales⁵. David Konstan, cuya obra sintetiza la respuesta afirmativa en lo relativo a la existencia de los derechos humanos en la antigüedad, ha escrito recientemente:

¿Hubo, entonces, un concepto de la dignidad humana en el mundo clásico? Yo diría que sí, si no en términos estrictamente legales, es decir, como si los seres fueran en sí portadores de derechos, por lo menos en el sentido de un derecho al respeto, independientemente de nacionalidad o de cualquier otro factor –un derecho que es meramente consecuencia de considerar a todos los hombres por igual como entes o individuos racionales–⁶.

¿Hubo o no conceptos de “dignidad” y “derechos humanos” en Grecia clásica? Intentaré demostrar que ambos surgieron, cuando menos parcialmente, en el ámbito de las utopías clásicas que pretendían erigir sociedades justas. Y desde entonces una de las condiciones necesarias para que una sociedad sea justa es que respete un mínimo de derechos humanos. “Dignidad” y “derechos humanos” implican, entre otras características, resguardar a los seres humanos de violencias injustificadas. Y dicho mal social será la clave aquí elegida para postular que los diálogos platónicos merecen ser considerados el acta de nacimiento de la “utopía de los derechos humanos”, utopía originaria que sigue siendo un ideal por construir en las sociedades contemporáneas.

2. Bía, el concepto y el dios en Grecia

Bía, *Bíē*, suele traducirse por “violencia”. El concepto reviste cierta ambivalencia que ilustra los valores y los conflictos de las sociedades helenas de la antigüedad. Registra un claro sentido positivo cuando es atribuido a mortales e inmortales, en el caso de los primeros, “[...] como virtud heroica *fuereza corporal*”⁷. Una sociedad agónística que

⁵ Por ejemplo, Trueba considera que los griegos fueron pioneros en la creación de un derecho internacional en beneficio de los “refugiados” que bien puede considerarse un antecedente digno de las empresas contemporáneas sobre tal problema. Véase TRUEBA ATIENZA, Carmen, “El exilio en la tragedia y la filosofía. Una aproximación ética”, en ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), *Primer Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. Memoria*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Filológicas/Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2009, pp. 1-2; y GALAZ, Mariateresa, “La Protección Social en la Atenas Clásica”, *Crónica Legislativa* 6, H. Cámara de Diputados Poder Legislativo Federal, México D. F., 1995-1996, pp. 9-15.

⁶ KONSTAN, David, “¿Hubo un concepto de la dignidad humana en el mundo clásico?”, en AQUINO, Silvia y GALAZ, Mariateresa (eds.), *La fascinación de la palabra. Homenaje a Paola Vianello Tessarotto*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 293.

⁷ ADRADOS, Fco. R. (dir.), “*Bía*”, *Diccionario Griego Español (DGE) IV*, Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija»/Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 1994, p. 710.

cultivó valores heroicos y cuya primera gran poesía, cronológicamente al menos, es la epopeya, claramente valoró la violencia. Pero el mismo Homero ponderó las bondades de la paz. La violencia también denota un claro sentido negativo cuando alude al “abuso de la fuerza”⁸. El tándem violencia/poder ya aparece en la *Teogonía* de Hesíodo, donde *Biē* y *Krátos* son hermanos, hijos de Estigia y Palante.

Y Estigia, de Océano hija, parió, habiéndose unido a Palante
en sus moradas, a Celo y a Victoria de bellos tobillos,
y a Poder y a Fuerza (*kai Krátos edè Biēn*) procreó, hijos insignes.
De ellos no hay casa ni estancia alguna lejos de Zeus,
ni camino por el cual el dios no los guíe,
mas siempre al lado de Zeus gravitonante se asientan⁹.

Estigia y sus hijos, aliados de Zeus en su batalla por el poder, cuentan entre sus privilegios el mantenerse cerca de éste. De hecho, la *Teogonía* se aboca particularmente a la violencia en general, no tanto a su deidad identificada, que ejercen los dioses en el proceso de consolidación del gobierno cósmico final de Zeus.

3. La violencia en la religión Homérica/Hesiódica

3.1. La violencia fundacional: del caos al cosmos

Las culturas helenas de la antigüedad, a diferencia de otras que han existido y existen, no cuentan con una religión revelada¹⁰. Los antiguos helenos generaron diferentes explicaciones atinentes al origen del universo. Autores tales como Homero, Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides y algunos más, entre los que destacan autores “órficos” y filósofos arcaicos y clásicos, ofrecieron diferentes cosmogonías¹¹, la más antigua de las cuales se encuentra en el libro XIV de la *Iliada*¹².

La pareja divina primordial está conformada por Océano y Tetis, gracias a cuyo distanciamiento conyugal se han dejado de procrear

⁸ *Loc. Cit.*

⁹ HESÍODO, *Teogonía*, estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1978, vv. 383-388.

¹⁰ Véase VENTURA DA SILVA, Gilvan, “L’idea di tolleranza religiosa fra l’antiquità ed il Rinascimento”, en ÁLVAREZ SALAS, Omar (ed.), *Cultura Clásica y su Tradición. Balance y Perspectivas actuales. Vol. III*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, p. 256.

¹¹ Véase MARTÍNEZ NIETO, Roxana B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferécides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Trotta, Madrid, España, 2000, *passim*.

¹² Ya los mismos griegos de época clásica habían establecido la preeminencia de la cosmogonía de Homero sobre el resto. Véase ARISTÓTELES, *Metafísica. Segunda edición revisada*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, España, 1982 (c 1970), I, 3, 983 b 28 y ss.

deidades originarias. Homero los describe como “[...] Océano, linaje de los dioses, y [...] Tetis la madre [...]”¹³.

A pesar de que la cosmogonía acuática de Homero sea anterior a la *Teogonía* de Hesíodo, es en ésta donde se relata el tránsito del caos al cosmos.

Primeramente, por cierto, fue Abismo (*Kháos*); y después,
Gea de amplio seno, cimienta siempre seguro de todo
Inmortal que habita la cumbre del Olimpo nevoso,
y Tártaro oscuro al fondo de la tierra de anchos caminos,
y Eros, que es entre los inmortales dioses bellísimo,
que desata los miembros, y de todos los dioses y hombres
domeña la mente y la voluntad prudente, en el pecho.
de Abismo, Érebo y la negra Noche nacieron;
y de la Noche, luego, Éter y Hemera nacieron,
que ella concibió y parió, habiéndose a Érebo unido en amor.
Gea procreó primeramente, igual a sí misma,
a Urano estrellado, porque todo alrededor la cercara,
y fuera de los dioses beatos cimienta siempre seguro.
Y las altas Montañas procreó, amenas guaridas de diosas,
las Ninfas, que habitan en los montes de muchos senderos.
Ella parió aun al piélagos estéril, que furioso se hincha,
a Ponto, sin amor deleitoso [...]”¹⁴.

El significado originario de “caos” en la obra de Hesíodo, como es bien sabido, es “hueco” o “abertura”¹⁵. Sin embargo, independientemente de cuál sea el origen de las deidades helenas, éstas suelen verse en la necesidad de conquistar su dignidad. La *Teogonía* de Hesíodo puede leerse en buena parte como una obra dedicada a relatar el ascenso y caída de las sucesivas generaciones divinas hasta la estabilización del cosmos bajo el gobierno de Zeus. Se trata de una historia protagonizada por la violencia en varias de sus manifestaciones.

Gea, habiendo parido partenogénicamente a Urano, forma con él la primera de las tres parejas que rigen el cosmos según la versión de la *Teogonía* de Hesíodo. Urano se manifiesta como una deidad terrible que se regodeaba en dañar a sus descendientes desdeñando la voluntad de la tierra, la cual maquinó la manera de vengarse y salvar a los hijos de ambos.

¹³ HOMERO, *Iliada XIII-XXIV*, introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997, XIV, 201.

¹⁴ Hes. *Th.* 116-132.

¹⁵ Véase BERNABÉ, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Trotta, Madrid, España, 2004, p. 47; y MARTÍNEZ NIETO, *op. cit.*, p. 36.

En efecto, todos los que de Gea y de Urano nacieron, los más terribles de los hijos eran, y odiosos al padre desde el principio; y cada vez que uno de ellos apenas nacía, lo escondía -y no lo dejaba salir a la luz- en el seno de Gea, y se alegraba por su obra malvada, Urano; mas adentro gemía Gea la inmensa sintiéndose llena, y meditó una treta mala y dolosa.

En seguida, habiendo creado la especie del griseo adamante, fabricó una hoz y enseñóla a sus hijos, y dijo, animándolos, en su corazón afligida: 'Hijos míos y de un padre furioso, si obedecerme queréis, nos vengaríamos de la cruel injuria del padre vuestro; pues él primero maquinó obras indignas.' Así habló. Y a todos los invadió el miedo, y de ellos ninguno dijo palabra; mas, animándose, el gran Cronos tortuoso, en seguida, a la augusta madre respondió con palabras: 'Madre, yo podré -lo prometo- llevar a cabo esa empresa [...]'¹⁶.

Cronos, vengando las afrentas cometidas por su padre con el arma formidable proporcionada por su madre, emasculó a aquél y se erigió en el nuevo soberano divino.

Y los genitales, luego que, con el acero cortándolos, los echó de la tierra firme en el ponto agitado, fueron llevados así por el mar mucho tiempo; y, en torno, una blanca espuma del miembro inmortal manaba, y en ella se crió una muchacha; primero, a Citera divina acercóse, y luego, de allí, fue a Chipre del mar rodeada. Tomó tierra la bella diosa venerada y, en torno, la hierba bajo los pies suave brotaba; y a ella, Afrodita [diosa de la espuma nacida y Citerea de bella corona] la llaman dioses y hombres, porque en la espuma se crió; y también Citerea, porque llegó a Citera; y Chiprogena, porque nació en Chipre de mar agitado, o Filomeda, porque de los genitales vino a la luz'¹⁷.

Cronos y Rea, su hermana/esposa, forman la segunda pareja divina al mando del universo. Sin embargo, habiendo conquistado el poder violentamente, Cronos se hizo acreedor de la maldición de su propio padre y supo desde siempre que su destino era "[...] ser por un hijo suyo vencido [...]"¹⁸. Tratando de eludir lo inevitable Cronos engulló a cada

¹⁶ Hes. *Th.* 154-170.

¹⁷ Hes. *Th.* 188-200.

¹⁸ Hes. *Th.* 464.

uno de los hijos que tuvo con su hermana Rea –Hestia, Deméter, Hera, Hades, Poseidón y Zeus – conforme iban naciendo.

Nuevamente la madre agraviada, es en esta ocasión Rea, en complicidad con sus padres, Gea y Urano, urdió una estratagema que acabara con el suplicio que le infligía su esposo/hermano. Ellos tres se encargaron de evitar que Zeus fuera devorado por Cronos.

Y habiendo envuelto una gran piedra en pañales, la dio al Uranida, grande señor, rey de los dioses primeros; entonces, con las manos cogiéndola, la echó en su vientre el mísero, y no pensó en su mente que luego, para él, en lugar de la piedra, el hijo suyo invencible y seguro quedaba, quien pronto, con la fuerza y los brazos vencéndolo, lo echaría del poder, y él mismo reinaría entre los dioses¹⁹.

Cronos fue incapaz de evitar su derrota “vencido por las artes y la fuerza de su hijo”²⁰. La fuerza y la inteligencia, junto con pactos que supo establecer con otras figuras poderosas, conducirán a Zeus al poder.

Y desató a los tíos paternos de sus funestas cadenas, a los Uranidas, a quienes el padre amarró en su locura; y ellos le agradecieron por sus beneficios, y le dieron el trueno y el rayo encendido y el relámpago, que antes la inmensa Gea ocultaba; confiando en éstos, sobre mortales e inmortales domina²¹.

Las armas serán decisivas nuevamente en la defenestración del dios regente, en el caso de Zeus, como no podía ser de otra manera tratándose de una deidad celeste, su arma es el rayo. Este dios procedió a reclutar tantos aliados como pudo, ya con amenazas, ya con promesas.

Así, pues, decidió Estigia, la inmortal Océánide, el día en que el Olímpico fulminador llamó a todos los inmortales dioses hacia el prócer Olimpo, y dijo que a ninguno de los dioses, que con él combatiera a los Titanes, le quitaría sus fueros, mas el honor de antes entre los inmortales dioses, cada uno tendría; y aquel que por Cronos había estado sin honor y sin fueros, dijo que fueros y honor obtendría, como es justo. Entonces, llegó la primera al Olimpo Estigia inmortal, con sus hijos, según los consejos del padre; y Zeus la honró, y dones le dio extraordinarios: pues

¹⁹ Hes. *Th.* 485-491.

²⁰ Hes. *Th.* 496.

²¹ Hes. *Th.* 501-506.

dispuso que ella fuese el gran juramento de los dioses y que los hijos, para siempre, junto con él habitaran. Y asimismo cumplió enteramente, como había prometido, con todos; y él mismo grandemente reina y domina²². [Hes. Th. 389-403]”

Siguiendo la lógica del mito de ascenso y defenestración, la propia esposa trama la caída del dios gobernante, tanto en el caso de Urano como en el de Cronos. Gea fraguó el fin del imperio de su hijo y esposo, Urano; Rea, con la ayuda de Gea, condujo a su fin el reinado de Cronos. ¿Podría Zeus legítimamente esperar algo diferente de su propia esposa?

El mito del último de los adversarios de Zeus lo encontramos en diversas fuentes, entre las que destacan la *Teogonía* de Hesíodo, el *Himno homérico a Apolo* y la *Pítica I* de Píndaro.

Tifón, es hijo de la Tierra y del Tártaro según la versión contenida en la *Teogonía* de Hesíodo; pero en el *Himno homérico a Apolo* es hijo partenogénico de Hera. La esposa del dios supremo, encolerizada por el hecho de que éste parió por sí mismo a Atenea, decide, en reciprocidad, generar su propio vástago²³. La conspiración de la madre -la Tierra o Hera- en contra del padre a favor de uno de sus hijos falló en el caso de Tifón. Habiendo evitado que uno de sus descendientes lo removiera del poder de manera semejante a lo que él hizo con su propio padre, Zeus, erigido en una especie de tirano, procedió a castigar a los rebeldes; y en tan siniestra empresa no prescindió de los eficaces servicios de la violencia.

3.2. ¿El aspecto más siniestro de *Bía*?

La violencia es un tema recurrente en la tragedia clásica²⁴. Los hermanos *Bía* y *Krátos* reaparecen en el *Prometeo encadenado* de Esquilo. Una vez defenestrado Cronos, los Titanes fueron confinados “abajo del Tártaro”²⁵. Prometeo es encadenado precisamente por la violencia y el poder personificados, *Bía* y *Krátos*, auxiliares de Zeus. Hefesto, a quien Zeus también involucra en dicha empresa, colabora a regañadientes y describe el tormento de su pariente y amigo caído en desgracia:

¡Oh tú, muy inteligente hijo de Temis –autora de sabios consejos–, aunque ni tú ni yo lo queramos, voy a clavarte

²² Hes. Th. 389-403.

²³ Véase HOMERO, *O hino homérico a Apolo*, edição bilingüe Luis Alberto Macgado Cabral, Ateliê/Unicamp, Campinas, Brasil, 2004, vv. 312-336.

²⁴ LUTALO KIBUUKA, Brian Gordon, “A violência contra o inocente: a sabedoria prática na tragédia *Hécuba*, de Eurípides”, *Hypnos* 27, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2011, pp. 314-326.

²⁵ Véase *Il.* VIII 481 y XIV 279.

con cadenas de bronce imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos, donde ni voz ni figura mortal podrás ver, sino que, abrasado por la brillante llama del sol, cambiarás la flor de tu piel! [...] montarás guardia en esta zona desagradable, siempre de pie, sin dormir, sin doblar la rodilla. Muchos lamentos y muchos gemidos proferirás inútilmente, que es inexorable el corazón de Zeus y riguroso todo el que empieza a ejercer el poder²⁶.

Violencia, a diferencia de Hefesto que se compadece del Titán y manifiesta su compasión, realiza su terrible labor de manera silente.

Krátos es una personificación de un concepto, el de Poder; así como Bía, que le acompaña sin proferir palabra, es, paralelamente, otra personificación: la de la Violencia. Que Violencia sea un personaje mudo, un *kophòn prósopon*, según la terminología teatral griega, no es extraño, sino de lo más conveniente ¿para qué necesita la *violencia* expresarse con palabras, cuando ya se presenta en acto? Ambos, Poder y Violencia, son figuras nuevas sobre la escena trágica²⁷.

El Zeus recién ascendido al poder supremo se comporta como un tirano que no duda un instante en condenar a tormentos crueles a quienes se soliviantan en contra de él, como lo comprobó amargamente el Titán filantrópico que pagó con tortura el hurto del fuego realizado a favor de los humanos. “El reinado de los dioses griegos, ya sean descendientes de Zeus o pertenezcan a esas generaciones precedentes, está por tanto fundado, en el origen, sobre violencias que desembocan en una lucha sin piedad”²⁸.

Pero no sólo los enemigos declarados de Zeus que pretenden derrocarlo, como Tifón, o los rebeldes que lo desafían, como Prometeo, sufren su violencia, ni sus familiares directos se encuentran exentos de ella.

3.3. La violencia intrafamiliar en el Olimpo

Los regentes cósmicos suelen ser derrocados por alguno de sus hijos soliviantado por su propia madre. Pero no sólo los dioses deben temer a sus cónyuges; éstas siempre corrían algún peligro si se les oponían a sus maridos. Y el caso paradigmático es Zeus, quien conquista el poder supremo no sólo mediante la violencia ejercida en contra de sus adversarios, también lo conserva ejerciéndola en contra de sus propios familiares insumisos.

²⁶ ESQUILO, *Prometeo encadenado*, presentación de Francisco Rodríguez Adrados, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, España, vv. 16-37.

²⁷ GARCÍA GUAL, Carlos, *Prometeo: mito y literatura*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 2009, p. 86.

²⁸ DE ROMILLY, Jacqueline, *La Grecia antigua contra la violencia*, trad. Jordi Terré, Madrid, Gredos, 2010, p. 62.

¿Quién es la esposa de Zeus? La pregunta no admite ninguna duda: Hera. Sin embargo, no es la primera. Antes que ella su cónyuge fue Metis, cuyo segundo hijo estaba destinado a superar a su padre en todos los sentidos. Metis “[...] a un hijo, rey de los hombres y dioses, tenía que parir, de corazón muy soberbio”²⁹. ¿Qué hacer ante tal amenaza? ¿A qué consejero recurrir? Siguiendo la lógica del mito, Gea, de alguna manera, determina con sus consejos quién heredará el dominio del universo. Después de que Urano fuera emasculado ambos esposos, reconciliados, sumaron sus consejos. Zeus no dudó ni un instante en la estrategia sugerida por sus abuelos: impedir el nacimiento de ese heredero devorando a la madre, incorporándose con este acto de ginecofagia las potencias intelectuales de su desventurada consorte quien recibió como emolumentos a su cooperación en el entronamiento de Zeus el ser devorada por éste³⁰.

Hera también sufría violencia conyugal. En una versión del mito de Hefesto, en la que el herrero divino es hijo de Zeus y de Hera, ésta es amenazada por su cónyuge con motivo de los bandos que se formaron en el Olimpo debido a la guerra de Troya:

La violencia intrafamiliar, ya sea conyugal, filial o fraternal, es frecuente entre los dioses griegos. Ares, el mismo dios de la guerra, fue derrotado nada menos que por su hermana Atenea, quien se regodeaba en ponerlo en su lugar cada vez que le era posible.

[...] pues dio principio Ares que escudos orada, y se lanzó sobre Atenea el primero, la bronceína lanza teniendo, y habló un discurso injurioso:

‘¿Por qué aún, oh mosca perruna, arrastras a altercados a los dioses, audacia violenta teniendo, y tu gran alma te impulsa? [...]’

En diciendo así, la hirió en el escudo, espantoso, que ni aun el rayo de Zeus domaría; en él, sucio de matanza, con marna lanza Ares la hirió. Ella, retrocediendo, asió en la sólida mano una piedra yacente en el llano [...]; con ésta golpeó a Ares violento en el cuello [...]” [Il. XXI. 391-406]”

El dios de la guerra requirió ser rescatado por su propia esposa, Afrodita; pero ésta pagó cara su lealtad conyugal. Hera, al descubrir la acción de

²⁹ Hes. *Th.* 897-898.

³⁰ Véase AZUELA BERNAL, María Cristina, “La Metis griega y las imágenes textiles”, en AA. VV., *Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño. Treinta años del Instituto de Investigaciones Filológicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2005, pp. 295-305.

Afrodita, alertó a Atenea para que la detuviera: “Ay pues, hijita de Zeus que la égida lleva, Indomable: y aun esa mosca perruna, a Ares, plaga de los mortales, se lleva de la guerra enemiga, entre la turba; pero persíguela”³².

En la “batalla junto al río” Hera humilla nada menos que a Ártemis. La hermana de Apolo se refugia en el Olimpo y ante el interrogatorio paterno denuncia a la autora del agravio: “Me maltrató, padre, tu esposa de brazos cándidos, Hera, por quien altercado y contienda a los inmortales alcanza”³³. En resumen, como bien observa Jacqueline de Romilly:

La mitología griega está formada por un entramado de violencia sin número. La acción divina se presenta como una serie de intervenciones brutales y más o menos arbitrarias, y las obras literarias no dejan de reflejar el temblor de los hombres ante el pensamiento de esas violencias siempre posibles [...] La mitología griega es terrorífica. Lo es, sobre todo, en sus comienzos, lo que no es un dato desdeñable. Estos comienzos están expuestos en la *Teogonía* de Hesíodo, la primera obra literaria de Grecia tras el ciclo homérico. Esta obra, como su nombre lo indica, narra los comienzos y el nacimiento mismo de los dioses que precedieron el reinado de Zeus y de los Olímpicos. Se puede decir que las generaciones divinas rivalizan, de alguna manera, en el horror³⁴.

Zeus, después de haber suplantado a los dioses de la generación anterior, tuvo que seguir recurriendo a la fuerza, la violencia y la astucia con el propósito de conjurar las amenazas que siguieron presentándose durante su reinado. Sin embargo, una vez que ha alcanzado el poder supremo, a diferencia de sus antecesores, logra romper la dinámica de la violencia del más fuerte y astuto y estabilizar su gobierno sobre el cosmos erigiéndose como un dios de justicia, incluso se reconcilia con Prometeo. Este fenómeno se ha interpretado de diferentes maneras, por una parte están quienes, quizá inspirados en un paradigma biológico, perciben una “evolución” en la religión griega³⁵. Por otra parte, algunos helenistas encuentran una “doble teodicea”, cuyo origen es el mismo Homero, en la cual los dioses son representados algunas veces con todas las pasiones y vicios humanos, indiferentes a la moralidad humana, y en otras oportunidades como

³¹ *Il.* I. 568-581.

³² *Il.* XXI. 391-406.

³³ *Il.* XXI. 420-422.

³⁴ *Il.* XXI 512-513.

³⁵ DE ROMILLY, *op. cit.*, pp. 61-62.

garantes morales del orden cósmico³⁶. Sea como fuere, los principales filósofos clásicos, Sócrates, Platón y Aristóteles cuando menos, rechazan atribuir una conducta arbitrariamente violenta a los dioses.

4. Violencias legítimas e ilegítimas en la filosofía de Platón

4.1. La violencia natural y/o legítima

Como se señaló al inicio de este trabajo, *bía* en griego oscila entre un sentido positivo y otro negativo. Platón, autor cuyo pensamiento al respecto del tema de la violencia se examinará a continuación, estima que ésta constituye parte del mundo sensible; pero rechaza atribuir violencia arbitraria a los dioses y preconiza la necesidad de erradicarla de sociedades que aspiren a ser justas.

En primer lugar, Platón considera que cierta violencia es inherente a los seres humanos y a las *póleis*. La antropología filosófica tripartita, presente en los diálogos platónicos de madurez y senectud, postula que cada espécimen humano cuenta en su alma con un elemento racional, uno irascible y otro concupiscible. La agresión emana de la estructura psíquica y sirve, como milenios después volvería a postular Konrad Lorenz, para sobrevivir en un mundo donde lo que impera es la competencia que frecuentemente es despiadada. Lo idóneo es que el alma racional domine a los otros aspectos, generando personalidades y sistemas políticos justos; pero cuando la parte irascible se impone a las demás aparece el hombre y la ciudad timocráticos; por último, la exaltación de lo concupiscible genera, tanto a nivel individual como social, oligarquías, democracias y tiranías.

Conforme a la trifuncionalidad indoeuropea adoptada por Platón los guardianes/guerreros constituyen un elemento constitutivo imprescindible de la *pólis*. Sin embargo, los guardianes sólo tienen permiso de ejercer la fuerza en defensa de la ciudad cuando se ciernan sobre ella amenazas internas o externas y después de haber agotado, infructuosamente, todo diálogo. La violencia existe en alguna medida en todas las personalidades/sociedades en virtud de que la irascibilidad reside en el alma y es de utilidad para conservar la vida de los individuos. La violencia legítima, justa, sólo puede ser defensiva y proporcionada para contrarrestar una violencia injusta, ya sea en la guerra como en el castigo de los criminales.

En cuanto al tema de la tortura de Prometeo, el Titán filantrópico que hurtó el fuego divino para obsequiarlo a la humanidad, ésta es mencionada oblicuamente en el *Protágoras*: “[...] a Prometeo [a causa de

³⁶ *Ibid.*, p. 79.

Epimeteo], lo alcanzó más tarde, como se dice, el castigo por el robo”³⁷. ¿No es éste el proverbial escepticismo de Platón ante lo que considera las “mentiras de los poetas”, en este caso, la fase tiránica del Zeus recién arribado al poder? Sea como fuere, el filósofo retoma el tándem violencia y castigo. Y aprueba los castigos al servicio de la justicia, ya sean en este mundo o en el otro.

El castigo en ultratumba aparece en los diálogos como un medio para reestablecer el orden en el universo quebrantado por las personas injustas. Las descripciones del Hades en los diálogos de Platón, particularmente en el período que va de *Gorgias* a *República*, abundan en castigos horribles en contra de las personas que durante su vida en la tierra transgredieron lo correcto. Jueces justos e incorruptibles, como Eaco, Minos y Radamanto, avalan la corrección de las sentencias. El Tártaro descrito en la *República* es un buen ejemplo de que Platón aprueba la violencia siempre y cuando esté motivada por un castigo justo. Ahí, en el mito de Er, se relata que cada vez que un condenado pretendía fugarse:

[...] no se lo permitía la abertura, antes bien dejaba oír un mugido cada vez que uno de estos perversos incurables, o que no habían pagado por completo su pena, intentaba salir. Y unos hombres salvajes -decía- y de aspecto ígneo, que estaban allí y oían el mugido, apresaban a unos, cerrándoles el paso, y se los llevaban, mientras que a Ardieo [Tirano célebre por sus crímenes] y a otros les ataban las manos, los pies y la cabeza y, echándolos por tierra y degollándolos, les arrastraban por la orilla del camino y los desgarraban contra las espigas de los setos, dando a entender al mismo tiempo a cuantos pasaban por allí por qué y cómo los llevaban para precipitarlos en el Tártaro³⁸.

Zeus mismo ejerce su proverbial violencia en contra de comunidades enteras que han caído en la injusticia y la desmesura, como en el caso de la Atlántida. “El dios de dioses, Zeus, que gobierna con leyes, al poder ver todas estas cosas, comprendía que un linaje justo se comportaba de manera miserable y deseando imponerles una pena para que se volviesen más modestos y prudentes, reunió a todos los dioses en la residencia más noble de ellos, la que está en el centro de todo el universo y contempla todo lo que tiene generación, y, después de reunirlos, les

³⁷ CLAY, Jenny Strauss, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Rowman and Littlefield, Maryland, USA, 1997, pp. 213-239.

³⁸ PLATÓN, *Protágoras*, introducción, traducción y notas de Ute Schmidt, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, 322 a.

dijo... ”³⁹. El Zeus de Platón también castiga; pero lo hace con justicia y con el propósito de enderezar a aquellos que se han desviado del camino de la virtud.

Lo que distingue la violencia legítima de la ilegítima, por ende, gravita en torno de la justicia. La violencia a su servicio será adecuada; pero aquella que atente contra lo justo, no lo será.

4.2. La violencia ilegítima en la filosofía de Platón

Platón recupera algunas ideas existentes sobre el fenómeno de la violencia entre sus antecesores. Como en la tragedia de Esquilo, en la utopía de Platón la violencia al servicio de lo arbitrario es muda, soslaya lo propiamente humano, el lenguaje y la comunicación. El filósofo explícitamente incluye la palabra dentro de los rasgos definitorios de lo humano. Persuasión y humanidad no pueden divorciarse por lo que quien sólo confía en la coacción se denigra a la categoría de animal, se trata de un “[...] enemigo de la razón y de las musas. No recurre a la razón para convencer, sino que todo lo lleva a cabo, como una fiera, por la violencia y la brutalidad”⁴⁰.

La violencia es polimorfa. Aunque las utopías de Platón prevén la existencia de guerreros y/o policías que defiendan a la sociedad justa de sus enemigos, tanto de los externos como de los internos, este filósofo acusa a las formas de gobierno injustas de albergar manifestaciones ilegítimas de la violencia. Obviamente la timocracia, degeneración directa del gobierno de los filósofos reyes en donde el grupo militar se erige con el poder, tiende a la belicosidad; pero curiosamente serán las formas de gobierno donde impere lo concupiscible sobre el resto del alma/*pólis* donde mayor violencia ilegítima se registre. Quizá aquí se encuentren algunos ecos del debate entre oligarcas y demócratas. Sin embargo, la forma de gobierno más violenta en el sentido ilegítimo de esta manifestación es la tiranía. Platón acusa a sus conciudadanos de desealarla en secreto por considerar, equivocadamente, que el tirano es feliz.

[...] la que hace del injusto el más feliz de los hombres, y los más infelices a su vez, a quienes sobre ser víctimas de la injusticia, no consentirían tampoco en practicarla. Esta situación es la de la tiranía, que no por pasos contados, sino de un golpe, se apodera de todo lo ajeno por el fraude y la violencia, lo mismo de lo sagrado que de lo profano, del dominio privado como del público. Si un particular es cogido en la comisión

³⁹ PLATÓN, *República*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1971, 615 e-616 a.

⁴⁰ Pl. *Criti*. 121 b-c, en PLATÓN, *Íon. Timeo. Critias*, introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

de una cualquiera de estas injusticias, se le castiga y caen sobre de él los mayores oprobios; se le llama sacrílego, traficante de hombres, allanador de moradas, expoliador o bandido, de acuerdo con estas clasificaciones delictivas. Si, por el contrario, a más de despojar de sus bienes a sus conciudadanos, los reduce a estos mismos a la esclavitud en lugar de recibir él aquellos ignominiosos nombres, oye que le ensalzan como feliz y augusto [...] ⁴¹.

En las éticas griegas clásicas esta clase de violencia irracional y prepotente es censurada. No hay que olvidar que para estos autores es fundamental el problema de la legitimidad del poder y que ambos se dedican afanosamente a delimitar las formas de gobierno “buenas” de las que no lo son. Por lo anterior, Platón pretende erradicar en la medida de lo posible la violencia ilegítima de sus sociedades ideales. De hecho, quizá sea uno de los primeros autores en los que se registra antecedentes de un concepto de “dignidad” que abona en contra de la violencia injustificada.

5. ¿“Dignidad” y “derechos humanos” en las utopías?

5.1. Antecedentes de los conceptos en Platón

“Dignidad” es el concepto clave en torno del cual gravitan las teorías de los derechos humanos. Sin embargo, no existe un acuerdo unánime acerca de lo que tal término implica. Por una parte, la tradición principal de Occidente ha pensado durante milenios que la dignidad de los hombres y las mujeres se deriva de que ellos y ellas son imagen y semejanza de Dios. Por otra parte, otra tradición, para algunos filósofos asociada a la obra de Kant, plantea que la autonomía y la racionalidad es lo que determina la dignidad humana. Antecedentes de ambas acepciones de dignidad quizá ya se encuentren en la antropología filosófica de los diálogos de madures y senectud, aquellos que contienen las grandes utopías.

Nadie ignora que la religión griega fue antropomorfa y que los filósofos, a partir de Jenófanes, criticaron dicha concepción que atribuía a los seres divinos los errores y los vicios reprochables a los humanos ⁴². Sin embargo, los Olímpicos no sólo competían con los simples mortales en pasiones y vicios. Los antiguos griegos pensaban que existían ciertas circunstancias en las cuales ambos géneros se aproximaban estrechamente, al grado de que se podían señalar ocasiones en las que los primeros eran imágenes

⁴¹ Pl. *R.* 411 d-e.

⁴² Pl. *R.* 344 a-b.

de los últimos. Nietzsche, quien no admite ser incluido fácilmente en el censo de los autores de inspiración cristiana, así lo subraya en su obra *El culto a los dioses griegos*. “Incluso los sacerdotes debían someterse a la purificación y mantenerse puros en su trato continuo con la divinidad, pues eran templos vivientes e imágenes (*ágalma*) de la divinidad”⁴³. Desde Jenófanes hasta Aristóteles los teólogos naturales arcaicos y clásicos se mostraron escépticos en lo relativo a las pasiones y ambiciones de los Olímpicos y les atribuyeron facultades intelectuales superiores hasta llegar al grado de que para el Estagirita el Dios supremo, motor del universo entero, no es otra cosa que pensamiento del pensamiento.

La “ semejanza a Dios”, sobre todo para Platón, ocurre a través del ejercicio del intelecto y, por ende, de la virtud genuina; en los diálogos se reconoce explícitamente que esclavos y mujeres poseen facultades intelectuales. La igual racionalidad de hombres y mujeres en general, el énfasis en que las diferencias son individuales y no genéricas, reconoce iguales derechos políticos y cívicos a mujeres y hombres como ya lo apreciaron algunas discípulas de Platón como Axiotea o las romanas que reivindicaron sus derechos con la *República* de Platón entre las manos. En ese sentido, esta obra bien puede ser considerada, anticipando las aspiraciones de Olympia de Gouges y otras feministas, “la primera declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”, un hito en cuanto a derechos humanos en general. Sin embargo, creo que la teoría de la semejanza de Dios es más importante en los diálogos de senectud que en los de madurez. *Leyes* en particular arguye que los ancianos deben ser respetados y cuidados y que no deben ser violentados precisamente por esta razón, porque son “estatuas” o “imágenes” gratas a las deidades: “[...] cuando uno tiene en su casa, como un tesoro inmóvil y abatido por la edad, a su padre o a su madre o al padre o la madre de alguno de ellos, que nadie piense que ninguna estatua va a tener más valor para él que una tal imagen entronizada en su hogar; eso siempre que el poseedor atienda a ella rectamente y como es debido”⁴⁴. Las abuelas no son menos importantes que los abuelos, “[...] no se puede tener ninguna imagen más valiosa a los ojos de los dioses que un padre o un abuelo vencidos por la edad o una madre reducida al mismo estado; y que cuando uno les haga honras, la divinidad se complace en ello [...]”⁴⁵. Tal iconicidad fuerte se restringe a los

⁴³ Véase CASSIN, Barbara, “Dioses, Dios”, trad. María Inés Moretti, *Synthesis 15*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 2008, p. 158.

⁴⁴ NIETZSCHE, Federico, *El culto a los dioses griegos. Cómo se lega a ser filólogo*, estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca, Aldebarán, Madrid, España, 1999, p. 236.

⁴⁵ PLATÓN, *Leyes*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, 1960, 931 a.

ancianos, no se generaliza, rememora en parte la concepción de “las leyes no escritas de los dioses”; pero lo relevante aquí es que Platón sugiere que existen seres humanos, racionales por definición, que merecen respeto por ser “imágenes” asociadas de alguna forma a la divinidad. ¿No es esa la definición de dignidad –aunque sea en ciernes–? Sea como fuere, Platón explícitamente preconiza que ciertos seres humanos vulnerables deben de ser protegidos de la violencia ilegítima.

5.2. Protección contra la violencia intrafamiliar

Incluso si fuera cierto que en la obra de Platón preexisten antecedentes del concepto occidental de “dignidad”, eje gravitacional de los derechos humanos, ello no implicaría necesariamente que los diálogos también contuvieran antecedentes de estos últimos. En el caso de la violencia ilegítima, la pregunta puede ser: ¿proscribe Platón los tratos “cruels, inhumanos y degradantes”? Tal vez la respuesta sea afirmativa en algunos casos, y uno obvio es la protección a los ancianos de la violencia intrafamiliar.

Platón no es tolerante con la violencia ejercida hacia los progenitores. Los convictos del delito de violencia intrafamiliar contra sus progenitores reciben “[...] golpes y prisión cuando éstos sean jóvenes, es decir, hasta los treinta años si se trata de varones, y que las mujeres puedan seguir siendo sometidas durante diez años más a penas de esta clase”⁴⁶. El extranjero ateniense hace particular hincapié en la necesidad de proteger a las ancianas no menos que a sus congéneres varones. Se ha dicho que los aristocráticos integrantes de las 5040 casas de los Magnetes están exentos de los trabajos que impliquen prestar servicios a otros. Ellos sólo pueden ocuparse de tales labores en los casos de intercambios de hospitalidad, “[...] excepto si se trata del padre o de la madre o de aquellas generaciones que estén todavía por encima de éstos, o en general de cualquiera que sea más viejo que él [...]”⁴⁷. El Platón anciano se preocupa de los derechos al bienestar de los de su misma edad, sean del sexo que fueren. La mejor garantía de que los integrantes de la tercera edad recibirán el respeto que les es debido radica en su derecho a denunciar abusos ante autoridades de su misma edad. El senecto vejado por sus descendiente podrá comunicarlo “[...] bien personalmente o bien enviado alguno, ante tres de los guardianes de la ley, los más ancianos, y ante otras tres de las mujeres que se ocupan de los matrimonios. Y que ellos se cuiden de esto y castiguen a los delincuentes con golpes y prisión [...]”⁴⁸. El imperativo de que la sociedad garantice el bienestar de los ancianos y

⁴⁶ Pl. *Lg.* 931 d.

⁴⁷ Pl. *Lg.* 932 c.

⁴⁸ Pl. *Lg.* 919 d-e.

castigue empleando la fuerza pública a aquellos que se atrevan a agredirlos bien puede considerarse un antecedente de los derechos humanos.

Pero no sólo los integrantes propectos de la Ciudad de los Magnetes, por edad y rango social, son protegidos de la violencia ilegítima. Sus miembros más vulnerables también son considerados en alguna manera.

5.3. Abolición de la tortura y la categoría *hósios* en la utopía platónica

La declaración de los esclavos y esclavas en los tribunales atenienses aparentemente era aceptada en caso de haber sido obtenida mediante tortura⁴⁹.

Contra tal costumbre, si en verdad tal procedimiento era común en los tribunales de su *pólis*, el extranjero ateniense propone que “a la esclava, el esclavo o el niño séales lícito atestiguar en pro de una de las partes únicamente en procesos por asesinato y siempre que presenten una persona solvente que garantice que se quedarán para el proceso que pudiera nacer de una defensa contra ellos por falso testimonio”⁵⁰.

Dos mil doscientos años antes de la publicación de la obra clave de Beccaria, *De los delitos y las penas*, el autor de las *Leyes* aboga por la supresión de la tortura practicada contra uno de los grupos más desprotegidos en una sociedad esclavista. Ello marca un hito en la historia de los derechos humanos en general.

Abonando el tema de las “leyes no escritas de los dioses” como antecedentes de los derechos humanos, puede aducirse que el extranjero ateniense legisla que “todo el que quiera, con tal de que esté en su juicio, puede llevarse a su propio esclavo para emplearlo en lo que se le antoje dentro de lo que es moral (*hósia*) [...]”⁵¹.

Hósios, por supuesto, se refiere a lo “ordenado por el derecho divino y natural”⁵². Se trata de una legalidad que protege a los más vulnerables y que fija límites a lo que es lícito o no hacer. En el caso de Platón, como se ha visto, pretende proteger a los esclavos de sus amos. Aristóteles emplea el mismo concepto para orientarse al respecto del espinoso tema de los que no han nacido y aplica su propio hylemorfismo para determinar si existen casos en que resulte “*hósios*” abortar⁵³.

⁴⁹ Pl. *Lg.* 932 b-c.

⁵⁰ Antipho I, 20, en ANTIFONTE y ANDÓCIDES, *Discursos y fragmentos*, ANTIFONTE, *Contra su madrastra por envenenamiento* (I), *Tetralogía primera* (II), *Tetralogía segunda* (III), *Tetralogía tercera* (IV), *Sobre el asesinato de Herodes* (V), *Sobre el coreuta* (VI), *Fragmentos*, ANDÓCIDES, *Sobre los misterios* (I), *Sobre su regreso* (II), *Sobre la paz con los lacedemonios* (IV), *Contra Alcibiades* (IV), *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Jordi Redondo Sánchez, Gredos, Madrid, España, 1991.

⁵¹ Pl. *Lg.* 937 b.

⁵² Pl. *Lg.* 914 e.

⁵³ MEYER, Thomas y STEINTHAL, Hermann, *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, traducción y adaptación Pedro C. Tapia Zuñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1993, p. 77.

Así pues, el carácter icónico fuerte, grato a la divinidad, es privilegio de los ancianos que se encuentran en el “umbral de la vejez”. Diego Gracia tiene razón cuando señala que los antiguos carecían de un genuino concepto generalizado de dignidad independiente de cualquier otra consideración que pertenecer al género humano. Sin embargo, matizando ligeramente tal percepción, más cercano a algunas de las ideas de David Konstan y Carmen Trueba, entre otros, me parece que las fuentes sí permiten encontrar antecedentes importantes de los conceptos “dignidad” y “derechos humanos” en Grecia clásica. Y “*hósios*” aplica incluso a los esclavos y los que aún no han nacido. ¿Se podría esperar una evidencia más clara de cierta concepción extensa del tándem dignidad/derechos humanos entre los filósofos clásicos?

6. ¿Transposición de la religión griega en la utopía platónica?

Suele censurársele a Platón haber desterrado a los poetas de sus ciudades ideales. Ciertamente, el filósofo no se fatiga de criticar sus presuntas mentiras sobre los dioses, a las que considera falsas y perniciosas. En lo relativo a la violencia, Homero y Hesíodo ofrecen mitos plagados de ella. Sin embargo, ya sea por un proceso de evolución o en una de las líneas de la “doble teodicea”, Zeus termina convirtiéndose en un dios de justicia que garantiza el orden moral en el cosmos. Estos dioses justos interesados en las virtudes humanas sí que son del agrado de Platón, son invitados a hospedarse en las moradas de las Ideas y se les permite el libre acceso al lugar supraceleste. “Plato himself talks in the language of Hesiod, and frequently takes Hesiod as the reference point for his own position [...]”⁵⁴.

La religión de los griegos de épocas arcaica y clásica, compendiada principalmente en las obras de Homero y Hesíodo, es descartada sólo parcialmente por Platón, autor que incorpora parte no desdeñable de ésta en su propia filosofía. ¿Cómo interpretar tal situación, aparentemente contradictoria? Alberto Bernabé, uno de los máximos especialistas contemporáneos en religión y filosofía griegas, afirma que Platón: “[...] está interesado en basar sus nuevas ideas en alguno de los grandes nombres de la tradición griega; a menudo es Homero o Hesíodo, a veces es Orfeo. Los grandes nombres del pasado, sin embargo, sólo serán en sus manos un pretexto para construir edificios ideológicos mucho más complejos que los producidos por los autores que cita”⁵⁵.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Política*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. E., 1963, 1335 b 25.

⁵⁵ BOYS-STONES, G. R., “Hesiod and Plato’s History of Philosophy”, en G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold (eds.), *Plato & Hesiod*, Oxford University Press, New York, USA, 2010, p. 45.

Bernabé acuña la categoría “transposición”, inspirado en Diès, para referirse al “procedimiento de adaptación de ideas ajenas”⁵⁶ empleado frecuentemente por Platón. Quizá esté justificado concluir este trabajo recuperando esta categoría de Bernabé y señalando que las utopías platónicas elaboran transposiciones de los principales mitos helenos, descartando lo que consideran falso y/o pernicioso para la sociedad y recuperando sólo aquello que ponderan de utilidad; pero elaborándolo en clave filosófica.

A manera de conclusión: dignad y derechos humanos en las utopías de Platón

Los mitos griegos revelan parte de la realidad imperante en la sociedad que los engendró, en el caso de Homero la Edad Oscura. Entre las formas de la violencia conocidas en el Olimpo destacan la guerra, la tortura y la violencia intrafamiliar; pero los humildes mortales no las ignoraban. Los filósofos arcaicos y clásicos se preocuparon particularmente por el lugar de la violencia en la realidad; no se conformaron simplemente con las explicaciones míticas y ofrecieron las suyas propias, pero reelaborando algunas ideas de origen religioso relativas a los dioses como garantes de un orden cósmico justo. Entre ellos, Platón recupera cierta ambivalencia del término griego “violencia” y considera que en los seres humanos y las sociedades ésta necesariamente existe.

El hecho irrefutable de que Platón no excluya las guerras de sus utopías ha dado pábulo a que se le considere un pensador totalitario y belicista. Sin embargo, quizá sea justo reconocerle, como he tratado de demostrar, que su teoría sobre la violencia en general preconiza el control de las formas ilegítimas de la violencia y, en tal sentido, contiene parte no desdeñable de las primeras ideas occidentales sobre los derechos humanos en general y sobre el imperativo de evitar los tratos crueles, inhumanos y degradantes en particular.

El tema de la tortura, tormento de Titanes y esclavos por igual, no resulta de menor importancia en la utopía platónica. Es verdad que el autor de las *Leyes* no erradica la esclavitud de la Ciudad de los Magnetes. Sin embargo, que los esclavos puedan atestiguar en dicha *pólis* ideal sin la necesidad de ser torturados, a diferencia de lo aparentemente ocurrido en ciertos casos en Atenas, constituye un hito frecuentemente soslayado en la historia de los derechos humanos.

⁵⁶ BERNABÉ, Alberto, “Orfeo y la filosofía”, *Hypnos* 27, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2011, p. 192.

⁵⁷ BERNABÉ, Alberto, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, España, 2011, p. 233.

Sucintamente, Platón, como la mayoría de sus contemporáneos, opina que la violencia, la guerra y los castigos son naturales e inevitables; pero distingue entre usos los adecuados y aquellos que no lo son, esto es, postula una teoría “farmacológica” de dichos fenómenos. Son medicamentos cuando se encuentran orientados a preservar el imperio de la justicia y prescritos por los médicos/políticos competentes, ya se trate de guardianes calipolitanos, de los consejeros nocturnos magnesios o de las deidades, desde Zeus hasta las que juzgan las almas de los muertos en el Hades. La violencia es legítima, medicinal, en los casos de aplicación de sanciones, aquí o en ultratumba, a quienes infrinjan las normas jurídicas a pesar de haber sido instruidos en la obligación de respetarlas. Pero resulta ilegítima cuando es empleada con fines aviesos, ya sea para cometer delitos o para conquistar una tiranía. Corresponde al farmacapeuta/político procurar sus usos terapéuticos y restringir los toxicológicos; y el éxito en tal empresa genera una sociedad justa en la que se respetan algunos de los actualmente denominados derechos humanos.

Salvando las diferencias irreconciliables entre las democracias clásica ateniense y las contemporáneas, como el esclavismo, cabe la pregunta: ¿es esencialmente diferente la utopía antigua de la contemporánea en lo atinente al control de la violencia injusta?

Bibliografía

Fuentes

ANTIFONTE y ANDÓCIDES, *Discursos y fragmentos*, ANTIFONTE, *Contra su madrastra por envenenamiento* (I), *Tetralogía primera* (II), *Tetralogía segunda* (III), *Tetralogía tercera* (IV), *Sobre el asesinato de Herodes* (V), *Sobre el coreuta* (VI), *Fragmentos*, ANDÓCIDES, *Sobre los misterios* (I), *Sobre su regreso* (II), *Sobre la paz con los lacedemonios* (IV), *Contra Alcibiades* (IV), *Fragmentos*, introducción, traducción y notas de Jordi Redondo Sánchez, Gredos, Madrid, España, 1991, 338 pp.

ARISTÓTELES, *Política*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1963, XLVII+250 pp.

_____, *Metafísica. Segunda edición revisada*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, España, 1982 (c 1970), 830 pp.

ESQUILO, *Prometeo encadenado*, presentación de Francisco Rodríguez Adrados, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, España, 93 pp.

HESÍODO, *Teogonía*, estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello. Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1978, CDXV+34 pp.

HOMERO, *Iliada. I-XII*, introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1996, XCVII+225 pp.

_____, *Iliada. XIII-XXIV*, introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1997 LXI+239 pp.

_____, *O hino homérico a Apolo*, edição bilingüe Luis Alberto Macgado Cabral, Ateliê/Unicamp, Campinas, Brasil, 2004.

PLATÓN, *Íón. Timeo. Critias*, introducción, traducción y notas de José María Pérez Martel, Alianza Editorial, Madrid, España, 2004, 165 pp.

_____, *Protágoras*, introducción, traducción y notas de Ute Schmidt, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1994, XLIX+67 pp.

PLATÓN, *República*, introducción, traducción y notas de Antonio Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971.

PLATÓN, *Leyes*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, 1960.

Secundaria

ADRADOS, Francisco Rodríguez (dir.), “Bía”, *Diccionario Griego Español (DGE) IV*, Madrid, Instituto «Antonio de Nebrija»/Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, España, 1994, p. 710.

AZUELA BERNAL, María Cristina, “La Metis griega y las imágenes textiles”, en AA. VV., *Homenaje a Rubén Bonifaz Nuño. Treinta años del Instituto de Investigaciones Filológicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2005, pp. 295-305.

BERNABÉ, Alberto, “Orfeo y la filosofía”, *Hypnos 27*, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2011, pp. 183-204.

_____, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, España, 2011, 394, pp.

_____, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Trotta, Madrid, España, 2004, 208 pp.

BOYS-STONES, G. R., “Hesiod and Plato’s History of Philosophy”, en G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold (eds.), *Plato & Hesiod*, Oxford University Press, New York, USA, 2010, pp. 31-51.

CASSIN, Barbara, “Dioses, Dios”, trad. María Inés Moretti, *Synthesis 15*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, 2008, pp. 147-159.

CLAY, Jenny Strauss, *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*, Rowman and Littlefield, Maryland, USA, 1997, 268 pp.

CHANTRAINE, Pierre, “Bía”, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots. Nouvelle édition mise à jour*, Éditions Klincksieck, Paris, France, 1999 (c 1968), pp. 174-175.

DE ROMILLY, JACQUELINE, *La Grecia antigua contra la violencia*, Gredos, Madrid, España 2011, 153 pp.

GALAZ, Mariateresa, “La Protección Social en la Atenas Clásica”, *Crónica Legislativa 6*, H. Cámara de Diputados Poder Legislativo Federal, México D. F., 1995-1996, pp. 9-15.

_____, “La función de la parodia en la comedia política de Aristófanes”, en Lourdes Rojas Álvarez (ed.), *II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. Una mirada al mundo clásico y su tradición. Memoria. Ciudad de México, 2009*. Universidad Nacional Autónoma de México/Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2010, pp. 90-100.

GARCÍA GUAL, Carlos, *Prometeo: mito y literatura*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, España, 2009, 238 pp.

GRACIA, Diego, “¿Es la dignidad un concepto inútil?”, en AUSÍN, Txetxu y ARAMAYO, Roberto R. (eds.), *Interdependencia: del bienestar a la dignidad*, Plaza y Valdés, Madrid, España (Colección Moral, Ciencia y Sociedad), 2008, pp. 17-35.

JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem. Carta apostólica sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano*, San Pablo, Santiago de Chile, 2003, 122 pp.

KONSTAN, David, “¿Hubo un concepto de la dignidad humana en el mundo clásico?”, en AQUINO, Silvia y GALAZ, Mariateresa (eds.), *La fascinación de la palabra. Homenaje a Paola Vianello Tessarotto*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.285-293. 2001.

LÓPEZ EIRE, Antonio, “Introducción”, ARISTÓTELES, *Poética*, introducción, traducción y notas de LÓPEZ EIRE, Antonio, Istmo, Madrid, España, 2002, pp. 5-17.

LUTALO KIBUUKA, Brian Gordon, “A violència contra o inocente: a sabedoria prática na tragédia *Hécuba*, de Eurípides”, *Hypnos* 27, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2011, pp. 314-326.

MARTÍNEZ NIETO, ROXANA B., *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid, Trotta, 2000, 300 pp.

MEYER, Thomas y STEINTHAL, Hermann, *Vocabulario fundamental y constructivo del griego*, traducción y adaptación Pedro C. Tapia Zuñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 1993, 279 pp.

NIETZSCHE, Federico, *El culto a los dioses griegos. Cómo se lega a ser filólogo*, estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca, Aldebarán, Madrid, España, 1999, 300 pp.

TRUEBA ATIENZA, Carmen, “Algunos antecedentes de la noción de dignidad humana en la poesía y la filosofía griegas”, en ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), *II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. Una mirada al mundo clásico y su tradición. Memoria. Ciudad de México, 2009*, Universidad Nacional Autónoma de México/Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2010, pp. 1-17.

_____, “El exilio en la tragedia y la filosofía. Una aproximación ética”, en ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), *Primer Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. Memoria*, Universidad Nacional Autónoma de México/Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2009, pp. 1-15.

_____, “La noción de lo divino entre los antiguos griegos”, en ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (ed.), *III Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, A. C. La AMEC: a diez años de su fundación. Memoria*, Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, México D. F., 2010, pp. 59-68.

VENTURA DA SILVA, Gilvan, “L’idea di tolleranza religiosa fra l’antiquità ed il Rinascimento”, en ÁLVAREZ SALAS, Omar (ed.), *Cultura Clásica y su Tradición. Balance y Perspectivas actuales. Vol. III*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 249-259. 2001.