



La dignidad y la moral como preconceptos que evolucionan a través del sentimiento, ejemplificados en las tragedias de Eurípides

Clara Inés Ríos Acevedo*

La dignidad y la moral como preconceptos que evolucionan a través del sentimiento, ejemplificados en las tragedias de Eurípides

El artículo precisa y relaciona los conceptos dignidad, moral y aniquilación moral, a propósito de la evolución desde su estado de preconceptos en el contexto de la guerra de Troya, literariamente recreada en dos tragedias de Eurípides. Además, destaca la importancia de la educación de la capacidad de sentir y del respeto a la dignidad humana y al derecho en el proceso de evolución de la humanidad.

Palabras clave: dignidad, moral, aniquilación moral, autoestima, derecho, política, educación de la capacidad de sentir, tragedias de Eurípides, guerra de Troya.

Dignity and moral as pre-concepts that evolve by means of feelings, exemplified in the dramas by Euripides

This article defines and analyzes the concepts of dignity, moral, and moral annihilation, based on their evolution from their state of pre-concepts in the context of the war of Troy, literally recreated in two dramas by Euripides. It also underlines the importance of education in the capacity of feeling and respecting human dignity and laws in the process of human evolution.

Key words: Dignity, moral, moral annihilation, self-esteem, law, politics, education of the capacity of feeling, dramas by Euripides, war of Troy.

La dignité et la morale comme préconcepts qui évoluent à travers le sentiment, exemplifiés dans les tragédies d'Euripide.

L'article précise et rattache les concepts de dignité, morale, et anéantissement moral, par rapport à leur évolution depuis son état de préconcepts dans le contexte de la guerre de Troie, recrée littérairement dans deux tragédies d'Euripide. En plus, il souligne l'importance d'éduquer la capacité à sentir et du respect de la dignité humaine et du droit au processus d'évolution de l'humanité.

Mots clés: dignité, morale, anéantissement moral, auto-estime, droit, politique, éducation de la capacité à sentir, tragédies d'Euripide, guerre de Troie.

* Profesora titular Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Doctora en Filosofía.
Correo electrónico: riosaclara@gmail.com

Los objetivos esenciales de la vida están presentes en cada persona. En cada una hay cierto anhelo de dignidad humana, de integridad moral, de libre expresión del ser y un sentido de la trascendencia por encima de un mundo de existencia

Václav Havel¹

Friedrich Schiller, en su libro *Sobre la gracia y la dignidad* (1993), establece la diferencia entre la belleza y la gracia utilizando el mito de las Gracias, las diosas de la belleza, a quienes los griegos atribuyen el don de influir sobre el espíritu para poder agradar, aun cuando no se posea suficiente belleza. En este relato, Schiller se refiere al proceso por el que se lleva a cabo el nacimiento de un concepto metafísico, intangible, a partir del advenimiento de un sentimiento que se constituye en su *preconcepto* y que solo más tarde deviene en concepto.

Es importante advertir que en este texto el vocablo "preconcepto" se lo debe entender en su connotación más literal, es decir, como haciendo parte de un proceso, en el sentido de sentimiento necesario y anterior o previo al concepto metafísico propiamente dicho, a partir del cual se intelectualiza dicho sentimiento.

En este sentido, en el proceso de evolución histórica, las dos tragedias de Eurípides a las que se hace referencia en el presente texto se han constituido en fuente de expresión y testimonio de los progresos espirituales de la humanidad. A través de ellas se expresan sentimientos que son *preconceptos* que solo mucho más tarde se condensaron en palabras, como neologismos que alcanzaron la categoría de *conceptos* en un lento proceso de

evolución semántica. Dicha evolución muestra que la conceptualización, respecto a la eclosión del sentimiento, es una forma de intelectualización mucho más tardía, más abstracta y más compleja, tal como lo vio Schiller cuando, a propósito del mencionado mito de las Gracias, puntualiza que fue el "sentimiento de los griegos" el que distinguió

[...] lo que todavía la razón no era capaz de precisar, y en procura de una expresión, tomó de la fantasía imágenes, dado que el entendimiento no podía ofrecerle aún conceptos (Schiller, 1985: 10).

Hay que advertir que los neologismos no solo se refieren a conceptos metafísicos, intangibles, sino también a objetos tangibles y a procesos nuevos que emergen al son del avance de la ciencia y de la técnica, y aun de las vivencias decantadas por la tradición, de modo tal que los neologismos van ingresando en el acervo lingüístico para hacer parte del mundo sensible y, por tanto, tangible, o del mundo metafísico, suprasensible e intangible, al que pertenecen los sentimientos, como la dignidad y el sentimiento moral.

Hay que decir, además, que la eclosión del *sentimiento* como preconcepto metafísico que precede a su intelectualización y a su condensación en una palabra que remite a un concepto, no solo se la encuentra en el ámbito literario, sino también en la vida cotidiana, como una vivencia que acontece cuando de la magnitud de ciertos hechos hasta entonces inéditos se dice con asombro que "eso no tiene nombre", queriendo significar que lo sucedido se sale de todo lo conocido y vivenciado, hasta el punto de que aún no puede ser nombrado porque no existe una palabra en la que se condense ese nuevo sentimiento.

La inexistencia de una palabra para nombrar algo hasta entonces inédito, en el caso del

1 Citado por Fukuyama (1992: 238).

mundo sensible en el que todo lo nombrado es tangible, se vive, por ejemplo, a propósito de nuevos descubrimientos en el campo de las ciencias naturales o de la técnica, como en los casos de la astrofísica o la biología, en los que los nuevos cuerpos celestes y seres vivos descubiertos reciben un nombre con el que ingresan al universo que el ser humano ha venido poblando con palabras, y a partir de ese nombre adquieren reconocimiento.

La facultad y, a la vez, la necesidad humana de nombrar todo lo que ingresa en el mundo de la experiencia como nuevo está ya reconocida en el legendario mito cosmogónico del Génesis, donde Yavé dio a Adán la capacidad de poner nombre a todo cuanto había creado. Según este relato, “puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo” (Génesis: 2, 20), portando este mito una verdad de suma relevancia para la comunicación humana: todo aquello que no puede ser sentido o que no puede ser nombrado carece de existencia.

Pero en el caso del mundo suprasensible, en el que todo lo nombrado es intangible, es lento y difícil el ingreso de nuevos sentimientos al universo de las palabras. En la vida cotidiana, esta dificultad se expresa como una vivencia que acontece cuando en ciertas situaciones no queda más remedio que expresar “no encuentro la palabra”, “cómo pudiera decirlo”, y apelar, en consecuencia, a los ejemplos, a las analogías, a la descripción y a los gestos, para intentar transmitir y de paso suplir el vacío lingüístico que crea la existencia de un sentimiento inédito que busca una palabra para adquirir reconocimiento. También los sentimientos que carecen de nombre se expresan en actitudes espontáneas que, por portar sentimientos inéditos, mueven al asombro y al reconocimiento como una cualidad que por el hecho de ser innombrable no deja de producir efecto.

El fenómeno de la inexistencia de una palabra para nombrar un sentimiento es reconocido por Aristóteles. Cuando en la *Ética nicomáquea* trata el problema de la virtud como una posición intermedia entre el exceso y el defecto, encuentra que

[...] con relación a los miedos y osadías, la valentía es la posición intermedia; [pero] de los que se exceden, el que lo hace por falta de temor no tiene nombre [...] y el que se excede en la osadía es temerario (Aristóteles, 1996: 24).

Y para abundar en ejemplos, dice además que “en la ira hay también exceso, defecto y medio, y casi ninguna de estas posiciones tiene nombre especial” (p. 24); pero afirma que “por más que estas disposiciones carezcan de nombre en su mayor parte, es preciso intentar forjarlo” (p. 25).

Es en este contexto en el que se abordarán la dignidad y la moral como preconceptos que se expresan a través de sentimientos, antes de objetivarse en un nombre y alcanzar la categoría de *conceptos*, apelando a las tragedias de Eurípides: *Hécuba* y *Las troyanas*. Pero para este propósito, es preciso tener en cuenta las características de la guerra de Troya y de la época en la que aconteció.

La aniquilación moral

El grado de aniquilación de Troya por los griegos poco después del año 1200 a. C. es evidente incluso allí donde su existencia fue puesta en duda, hasta cuando en 1872 los arqueólogos Heinrich Schliemann y Wilhelm Dörpfeld descubrieron sus ruinas, datadas del año 1600 a. C. (Durant, 1952: tomo 1, 55 y ss.), quienes de paso demostraron que la *Iliada* y la *Odisea* describen sitios y acontecimientos reales y de importancia para el estudio de la historia de la humanidad, en este caso correspondiente a una época en la que prevalecía la aniquilación entre grupos poblacionales,

como una forma de relación basada en el imperio de la fuerza. Además, las consecuencias, el impacto y la crudeza de la guerra de Troya quedan revelados en el hecho de que, a lo largo de los siglos, esta guerra fue el centro argumental de dramaturgos y poetas, como es el caso de Eurípides, quien todavía en el siglo v a. C. la convierte en su tema central, y mucho después Virgilio en el siglo I a. C., en su *Eneida*, la vuelve a contar, desde el punto de vista de los latinos, tenidos por descendientes de los troyanos vencidos.

Las excavaciones arqueológicas pusieron al descubierto, en lo que hoy es el noreste de Turquía, las ruinas de Troya como una ciudad “con magníficos edificios de piedra labrada, y guarnecida de una muralla de nueve metros con cuatro puertas” (Durant, 1952: tomo 1, 69). Su descubrimiento aportó pruebas contundentes de que la floreciente ciudad fue devastada por las llamas en la época en la que Homero narra el sitio y la destrucción de Troya por los griegos. Gracias a la obra de Homero, y tal como lo afirma Hannah Arendt, la guerra de Troya se revela como el ejemplo más primigenio conocido de una guerra de aniquilación (2007: 107).

Del grado de aniquilación de Troya da cuenta Eurípides en sus tragedias *Hécuba* y *Las troyanas*, a través de los personajes de las mujeres troyanas hechas esclavas, cuando se lamentan diciendo:

Ah, doloroso resto de la ciudad de Troya, mujeres desoladas. [...] ¡Hummeante está ya Troya: alcemos el gemido! (Eurípides, 2003: 354).

Oh tú, oh patria troyana, ya no serás llamada ciudad entre las no devastadas. [...] Acabas de ser despojada de tu corona de torres y de arriba abajo estás recubierta de una lamentabilísima capa de cenizas. ¡Infeliz de mí! Ya no caminaré por ti (Eurípides, 1991: 478).

Y es que, después de años de asedio, la voz triunfante de los griegos se escuchó retumbar ante los troyanos vencidos:

[...] doy orden a los jefes de escuadrón a quienes se dio mandato de prender fuego a la ciudad de Príamo que no permanezcan ociosos con esa antorcha en la mano. ¡Vamos, hacedla arder, y convertidla en ruinas, desarraigada desde sus cimientos! (Eurípides, 2003: 378).

Además de ser incendiada, los hombres fueron asesinados o huyeron despavoridos, y las mujeres muertas o hechas esclavas, desde cuya condición se lamentan diciendo: “llena de llamas tu patria sucumbe. [...] Así van llorando, unas a sus esposos, a sus padres otras; otras a sus ancianas madres” (p. 368), con la certeza de que “Troya cayó para siempre bajo el poder griego” (p. 369), de que “¡la gran ciudad ya no existe entre las ciudades! ¡Ya no hay Troya en el mundo!” (p. 378), ante lo cual Hécuba, la reina vencida, se lamenta diciendo: “¡Troya, mísera Troya, periciste! Desdichados son los que te dejan, ya por la muerte, sea por el destierro, aún siendo vivos” (p. 354). Y este inútil lamento no encuentra eco ante su “ciudad destruida por el incendio, que ahora se da a conocer sólo por el humo que de sus ruinas sube” (p. 374).

La guerra de Troya aconteció en una época caracterizada por la inexistencia de leyes jurídicas como instituciones políticas y, por tanto, hace parte de aquel mundo en el que reinaba el imperio de la fuerza y el derecho internacional era un impensado. Hay que reconocer, sin embargo, que los grupos poblacionales acordaban débiles convenios y tratados, forzados por el sentimiento de temor ante el poder devastador de la guerra, que no por decisiones políticas.² Este sentimiento hacía las veces de preconcepto moral, toda vez que im-

2 Para Arendt, “La noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o Estado es de origen exclusivamente romano” (2007: 129), siglos después de la guerra de Troya.

pulsaba la génesis de estos convenios y tratados basados en supersticiones y en creencias mitológicas que muchos siglos más tarde, tras largos procesos, incluso bélicos, condujeron, en detrimento del imperio de la fuerza, a la concepción y cada vez mayor valoración de las leyes y del respeto por la dignidad y por la vida humana, y se fueron transformando en cuerpos de leyes jurídicas cuyo acatamiento, cada vez más autónomo, haría cada vez más posible la convivencia interna e internacional por autonomía moral.

Pero para la época de la guerra de Troya, las fortificadas murallas suplían la inexistencia de leyes jurídicas que, como instituciones políticas, regularan las relaciones internacionales, y justo la fortaleza de las murallas de Troya fueron las que soportaron el sitio, por años, de los griegos. Pero Troya, finalmente vencida, saqueada e incendiada, pudo ingresar, gracias a Homero, en el registro de la historia, y grandes obras de literatura de griegos y latinos transmitieron su tragedia y conservaron su recuerdo.

Troya no solo fue destruida físicamente, pues sus habitantes fueron objeto de un grado absoluto de *aniquilación moral*, concepto este necesario de precisar.

En el marco de la teoría kantiana, la *moral*, concepto eminentemente laico, comprende, por un lado, las leyes éticas o principios internos que orientan las decisiones, reprimiendo, por la vía de la autoacción, aquellos comportamientos que de acuerdo con los propios principios y valores se creen incorrectos; y por otro lado, las leyes jurídicas externas, que mandan con carácter de obligación su estricto cumplimiento, y que crean, para el caso de su incumplimiento, los distintos tipos de delitos y sanciones. Estas dos clases de legislación se complementan, pues allí donde la autoacción falla, entra la ley jurídica a sancionar.

Las leyes morales, éticas internas y jurídicas externas, en contraste con las leyes naturales —como la ley de la gravedad, por ejemplo,

que es una ley física preexistente—, tienen la particularidad de ser creaciones humanas perfectibles y cambiantes, sometidas a la evolución, de acuerdo con sentimientos morales que se van esculpiendo en valores que, a su vez, se van decantando como los más altos, y que hechos principios internos pugnan por alcanzar la categoría de ley jurídica.

Las funciones de las leyes morales son, en primer lugar, limitar el comportamiento de las personas, en aras de la convivencia social; en segundo lugar, reunir a las personas dentro de un marco legal que define, a su vez, el ámbito de sus competencias, y dentro de este ámbito, las libertades, las obligaciones y los derechos que permiten crear, a través del derecho, las condiciones para una convivencia interna, en donde prime la seguridad y la no violencia; en tercer lugar, delimitar un espacio geográfico para asegurar la convivencia interna dentro de su propio marco legal y desde este marco legal poder crear mecanismos jurídicos tendientes a regular las relaciones externas, mediante leyes jurídicas que garanticen la seguridad y la no violencia en las relaciones internacionales en general y con los vecinos en particular.

Lo anterior significa que, por ejemplo, traspasar las fronteras de un Estado es ingresar en otro marco legal que puede contener libertades, obligaciones y derechos similares, pero también radicalmente diferentes, cuya violación se constituye en delito. Invadir un Estado o dar un golpe de Estado es anular la vigencia de sus leyes y, por tanto, anular las libertades, las obligaciones y los derechos que las leyes habían definido para los ciudadanos, y, en consecuencia, perder totalmente la autonomía legal y con ella la posibilidad de decidir sobre las reglas que deben regir la convivencia interna.

Pues bien, aniquilar moralmente a un Estado y, en consecuencia, a las personas que lo integran, consiste en anular la validez de las leyes vigentes, y por tanto, impedir que rijan, regulen y protejan a sus ciudadanos. Como lo

dice Eurípides a través de Hécuba, la *aniquilación moral* consiste en que, mediante leyes distintas a las propias, los aniquiladores obligan a los aniquilados “a utilizar modales no de acuerdo con su criterio” (Eurípides, 1991: 476), e incluso impiden que los ciudadanos recurran a sus principios éticos para tomar autónomamente sus propias decisiones acordes con los valores y las leyes vigentes.

Decir que Troya fue moralmente aniquilada es afirmar que fue destruida moralmente, en un grado tal que sus leyes, que en esta época eran solo preconceptos morales basados en supersticiones y en creencias mitológicas alentadas por el temor, perdieron su vigencia y los supervivientes quedaron a merced de las leyes y los designios de los griegos, pues la legislación moral de esta época, en su precario estado de preconcepto, no tenía ninguna ley jurídica limitativa políticamente concebida que regulara las relaciones entre los grupos poblacionales, por más que algún tratado se hiciera en nombre de los dioses.

No hay que olvidar que para esta época imperaba el politeísmo, y que los dioses, por cuyos imaginarios y contradictorios designios, dadas sus rivalidades, se hacía y se ganaba o se perdía la guerra, eran una especie de proyección del ser humano, quien se representaba el origen de sus dioses a partir de un cruel combate. Como lo cuenta Hesíodo entre mitos y leyendas, el origen de los dioses de esta época, concebidos como divinidades inmortales provistas de las mismas pasiones y rivalidades humanas, se deriva de la lucha a muerte y sin mediación por el poder entre los dioses Titanes y los dioses hijos de Cronos, liderados por Zeus y finalmente vencedores por el imperio de la fuerza:

Ya hacía tiempo que luchaban sopor-
tando dolorosas fatigas enfrentados
unos contra otros a través de violentos
combates, los dioses Titanes y los que
nacieron de Cronos; aquellos desde la
cima del Otris, los ilustres Titanes, y
éstos desde el Olimpo, los dioses da-

dores de bienes a los que parió Rea de
hermosos cabellos acostada con Cro-
nos. [...] Un impresionante bochorno
se apoderó del abismo y pareció verse
ante los ojos y oírse con los oídos algo
igual que cuando se acercaron Gea
y el vasto Urano desde arriba. Pues
tan gran estruendo se levantó cuan-
do, tumbada ella, aquél se precipitó
desde las alturas. [¡Tanto estruendo
se produjo al chocar los dioses en
combate!] (Hesíodo, 1990: 99, 103).

Insertos en esta visión cosmogónica, sin una legislación jurídica que como institución política actuara como tercero regulador en los conflictos entre los grupos poblacionales, no se podía esperar menos que la aniquilación, física y moral, como consecuencia de la guerra entre las poblaciones. No es de extrañar entonces que, ante la derrota, los supervivientes de Troya, hechos esclavos unos y dispersos y desterrados otros, perdieran el cobijo de sus leyes, y así Troya no hubiera sido incendiada, la mera invasión era ya suficiente para quedar moralmente aniquilada, pues ahora eran los griegos quienes imponían sus leyes, despojando de vigencia las que antes obedecían los troyanos, sin que existiera ningún límite, distinto a la propia fuerza, que griegos y troyanos pudieran acatar.

El grado absoluto de aniquilación moral de Troya se refleja, pues, allí donde la invasión griega no solo destruyó la ciudad y anuló todas las vidas posibles, sino también a sus precarias leyes que, entre mitos y tabúes, preludiaban las leyes morales, al obrar como preconceptos que si bien no regulaban las relaciones entre los grupos poblacionales, sí permitían la convivencia de cada grupo en particular, en tanto limitaban la violencia interna. Es este grado de aniquilación moral el que está relatado con claridad extrema en las citadas tragedias de Eurípides.

La situación de aniquilación moral se ve claramente reflejada en el relato de Andrómaca,

la esposa de Héctor, el héroe troyano abatido, cuando cuenta que

[...] ya caída en el cautiverio de los vencedores, luego el hijo de Aquiles puso en mí los ojos y quiso hacerme suya. ¡Una esclava iba a ser del hogar del mismo que mató a mi esposo! (Eurípides, 2003: 365).

Y como si fuera poco, como si la situación de ser esclava y obligada a ser la amante del hijo del asesino de su esposo no fuera suficiente, el heraldo de los griegos le comunica: “Van a matar a tu hijo. [...] que no había que dejar que se criara hijo de tan valiente padre. [...] Y será precipitado de las torres de Troya” (p. 366), pretendiendo con este acto aniquilar incluso la valentía posible de heredar por los descendientes de los muertos, decisión a la que Andrómaca, en su condición de esclava, no puede oponerse, porque ya ni las leyes ni la fuerza de los hombres de Troya pueden protegerla.

Y como si ser esclava, estar obligada a ser la amante del hijo del asesino de su esposo y tener que padecer el asesinato de su hijo, por el mero hecho de ser el hijo del valiente héroe troyano, no fuera más que suficiente, el heraldo le agrega:

[...] no resistas [...]. Si algo dices que encolerice al ejército, ni tumba tendrá el niño, ni tendrá compasión nadie de él. Si callada toleras esta muerte, no quedará insepulto (pp. 366-367).

Esta amenaza se encuadra en las creencias de una época en la que la sola insinuación de la insepultura era motivo de horror, pues quedar insepulto era estar condenado a ser devorado por las fieras y a no ingresar en el Hades, el mundo de los muertos, razón por la cual los

supervivientes se ocupaban con esmero de llevar a cabo las honras fúnebres y la sepultura de los muertos, y por la cual la mera idea de que su hijo quedara insepulto condenó a Andrómaca al silencio.³

Pero como si esto no fuera mucho más que suficiente, Andrómaca fue obligada a partir con su amo, el hijo del asesino de su esposo, rumbo a Grecia, sin que se le permitiera hacerle las honras fúnebres y darle sepultura a su hijo, por lo cual no le quedó más remedio que recurrir a Hécuba, su suegra, para que rindiera los últimos honores y diera sepultura al infante muerto. Como se ve, el grado de aniquilación moral llegó hasta el extremo de que Andrómaca “no pudo oponerse a la prisa de su nuevo esposo. No pudo ya ella misma dar al niño sus postreras honras funerales” (Eurípides, 2003: 375).

El caso de Andrómaca, así narrado por Eurípides, es un claro ejemplo de lo que se ha nombrado como *aniquilación moral* de un Estado, que trae como consecuencia la aniquilación moral de sus integrantes, traducida en el hecho de que no pueden recurrir ni a sus leyes, ni a sus principios, ni a sus criterios, y que tiene como ejemplo más primigenio la guerra de Troya, pero que ha acontecido muchas veces a lo largo de la historia de la humanidad.

También Eurípides muestra a Hécuba, la esposa del rey, esclava, sin trono, “sin hijos, sin marido, sin ciudad, del todo destruida” (Eurípides, 1991: 665), encarnando todo el dolor humano que puede llegar a engendrar una guerra de aniquilación, pues Hécuba debió soportar el destierro de su hija Casandra, que debió partir como esclava del rey griego Agamenón, y de su nuera Andrómaca, el asesinato de su nieto —apenas un infante—, la muerte de su hijo menor, la muerte del rey Príamo, su esposo, y la muerte de su hijo, el

3 Por el temor a la insepultura, Aquiles dice al agónico Héctor: “A ti los perros y las aves te despedazarán ignominiosamente. [...] Con lánguida voz respondió Héctor: [...] ¡No permitas que los perros me despedacen y devoren junto a las naves aqueas! Acepta el bronce y el oro que en abundancia te darán mi padre y mi veneranda madre, y entrega a los míos el cadáver para que lo lleven a mi casa, y los troyanos y sus esposas lo entreguen al fuego” (Homero, 1972: 396).

valiente guerrero Héctor, a manos de Aquiles, muertes a las que se sumaron la pérdida de su posición de reina y su consecuente esclavitud, que indiscutiblemente la ubicaron en una posición de indignidad, así la palabra “dignidad” todavía no existiera.

La dignidad

Estas no fueron las únicas consecuencias, derivadas de la aniquilación moral de Troya por parte de los griegos, que la anciana Hécuba debió soportar. En su momento, la reina esclava recibió la siguiente notificación de Ulises: “ha parecido bien a los aqueos degollar a tu hija Polixena junto al empujado túmulo del sepulcro de Aquiles” (p. 453). Y mientras la actitud de Hécuba fue recurrir a la súplica, sugiriendo a Polixena: “póstrate en plan conmovedor ante las rodillas de Ulises, aquí presente, y persuádele [...] de modo que podría compadecerse de tu suerte” (pp. 657-658), aquella se yergue y le dice a él: “Te voy a seguir de acuerdo con la necesidad, y porque deseo morir. Si no quiero, resultaré cobarde y mujer amante de la vida” (p. 458).

Este argumento de Polixena es acorde con la tradición de la época y con la interpretación del concepto griego de la *libertad* de Hannah Arendt, según el cual era libre sólo “quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande” (Arendt, 2007: 72), y a Polixena le sobró coraje para encarnar este valor, pues ante la decisión de los griegos de degollarla en honor a Aquiles, respondió:

[...] Llévame, pues, Ulises, y mátagame
[...] Madre, tú no seas en nada un
obstáculo para nosotros, ni de palabra
ni de obra. Exhórtame a morir antes
de encontrar un trato vergonzoso
(Eurípides, 1991: 458-459).

Así, antepone Polixena su sentimiento de dignidad ante la perspectiva de la pérdida de la vida, en una época en la que la dignidad era apenas un preconcepto y, por tanto, tal palabra todavía no había nacido para nombrar este sentimiento.

Y cuando el hijo de Aquiles, encargado de degollarla,

[...] les hizo señas a los jóvenes escogidos para que sujetaran a la doncella, ella [...] exclamó [...]: ¡Oh argivos que destruisteis mi ciudad! Moriré voluntaria. Que nadie toque mi cuerpo, pues ofreceré mi cuello con corazón bien dispuesto. Matadme, pero dejadme libre, para que muera libre, por los dioses. Pues, siendo una princesa, siento vergüenza de que se me llame esclava entre los muertos (p.465).

Fue tal el impacto de su actitud sobre el ejército griego congregado en torno al ritual que ofrendaba a su héroe Aquiles la vida de Polixena, que como empujados por una fuerza oculta, guiados solo por su sentimiento de reconocimiento y admiración,

[...] unos cubrían a la muerta con hojas traídas en sus manos, otros completaban una pira trayendo ramas de pino; y el que no traía era criticado de la siguiente manera por el que traía: ¿Te estás quieto, oh malvadísimo, sin tener en tus manos un peplo ni un adorno en honor a la joven? ¿No vas a ir a dar algo para la en extremo animosa y extraordinaria de alma? (p. 466),

olvidando de pronto que era una esclava enemiga, y reconociendo así su grandeza.

Lo que más importa destacar con el caso de la actitud de Polixena no es solo el hecho de que su muerte sea un ejemplo más de las consecuencias de la aniquilación moral de Troya y de la desgracia de Hécuba, sino también el sentimiento de dignidad con el que asume su propia muerte, en una época en la que la dignidad era apenas un preconcepto.

Para ubicar y precisar en este contexto el sentimiento de la dignidad como preconcepto, hay que recurrir a Eros, al amor, como un sentimiento que además de proyectarse y generar vínculos con los otros, se vierte sobre el sí mismo, en un movimiento narcisista que viene a configurar los niveles de *autoestima* en los que se basa el amor propio, que es el fundamento de la dignidad y que va evolucionando en el sentido de que se va fortaleciendo en el proceso de desarrollo espiritual de la humanidad.

En la medida en que la autoestima es el Eros volcado sobre sí mismo, como valoración narcisista que conforma los niveles del amor propio, esta se constituye en el primer límite y baremo, a la vez que en la condición fundamental necesaria para exigir del otro respeto por la propia dignidad, por lo cual su fortalecimiento es fundamental no solo para la educación, sino también para la evolución del derecho que está llamado a velar y a proteger el respeto a la dignidad y en el que se traduce la evolución espiritual de la humanidad.

El Eros volcado sobre sí mismo como autoestima, en lo que se traduce el amor propio, es, en suma, la dosis de orgullo y de valoración personal sin la cual no hay dignidad, y sin la que resultaría imposible superar la guerra de aniquilación, pues en última instancia la dignidad tiene una dimensión política, allí donde es la fuente de la que se nutre la capacidad de exigir respeto, de respetar y, por tanto, de inhibirse de agredir a los demás. No se indigna pues, y con base en esta indignación no se rebela o se yergue altivo a pesar de la impotencia sino aquel que siente pisoteado su amor propio y, por ello, siente que tiene dignidad. Tal como lo dice Fukuyama, solo quien siente que tiene dignidad puede sentirse indignado y estar

[...] dispuesto a caminar delante de un tanque o a hacer frente a una línea de soldados. Y sin esos pequeños actos de valor en respuesta a pequeños actos de injusticia, nunca se iniciará la

sucesión de grandes acontecimientos que conduce a cambios fundamentales en las estructuras políticas y económicas (Fukuyama, 1992: 252),

que pasan, indiscutiblemente, por el fortalecimiento del sentimiento de la dignidad.

El Eros como amor propio es el sentimiento narcisista que salva al individuo de la muerte simbólica que el otro le puede propiciar con el desprecio. Despreciar es asumir que el otro carece de valor, y por esta razón se lo puede matar o ignorar, que es en esencia matarlo simbólicamente. Y por ello el desprecio duele, con un dolor que bien puede nombrarse como dolor moral, no solo porque la dignidad es un sentimiento moral que expresa la valía de sí mismo, sino porque con el desprecio el otro transgrede la ley moral, es decir, el principio interno por el cual la persona despreciada se concede a sí misma un valor de dignidad.

La autoestima, que implica el respeto por sí mismo y que es la base de la dignidad y de la autoinhibición para agredir a los demás, es pues la dosis de amor propio que en las relaciones interpersonales exige un reconocimiento que puede ser o no otorgado, y cuyo desconocimiento provoca efectos y reacciones diferentes en cada persona, dependiendo de los umbrales de su dignidad.

El desprecio duele más o duele menos o no duele, dependiendo de los umbrales, por lo demás imprecisos, de la dignidad. En los dos límites extremos de los niveles imprecisos de la dignidad, en un primer caso el desprecio duele menos o no duele, cuando una elevada autoestima puede sentirse insusceptible o casi insusceptible ante el desprecio de los demás; en un segundo caso el desprecio duele más o no duele, cuando una muy baja o inexistente autoestima puede sentirse muy susceptible, casi insusceptible o insusceptible ante el desprecio de los demás. Este extremo de la poca conciencia del sentimiento de la dignidad abonó el terreno de las incontables guerras de aniquilación que se han vivido en

el transcurso de la historia, y su fortalecimiento es el motor que ha jalonado la evolución de los sistemas políticos y de gobierno, y con ellos del derecho, que se constituye en la prueba más tangible de la evolución espiritual de la humanidad.

Como se lo puede deducir del ejemplo de Polixena, una elevada dosis de amor propio puede preferir la muerte antes que la indignidad, pues a una elevada autoestima no solo le pueden importar las condiciones y razones que salvaguardan su existencia, sino que frente a la pérdida de la dignidad, la conservación de la vida puede ser un precio insuficiente, ya que la muerte puede importar y valer menos que el dolor moral y la muerte simbólica que comporta el sentimiento de la indignidad. En este contexto puede explicarse no solo la opción voluntaria de Polixena por el degollamiento, sino también la opción de Giordano Bruno por la hoguera.

Polixena eligió el camino de la muerte; su amor propio prefirió la muerte antes que la indignidad que traía consigo la elección de la existencia, y que implicaba intentar evadir la muerte a través de la degradación de sí misma que conllevaba la condición de suplicante. Esto significa que para Polixena la alternativa no era elegir entre la vida y la muerte, sino entre la vida y el sentimiento de su dignidad, pues la muerte, a la que la vida se resiste y niega, no desafía en este caso a la vida como existencia, sino a la vida como valor moral, y la defensa de la vida no como existencia, sino como valor moral, que puede traer como consecuencia la pérdida de la existencia, pero puede incluso garantizar la vida eterna, la gloria, que se traduce en la trascendencia y en la perduración en el recuerdo, allende los límites de la muerte.

Es, pues, este sentimiento de la dignidad el que lleva a Polixena al degollamiento como una opción que salvaguarda a la dignidad antes que a la vida misma, revelada en su actitud y en una época en la que la palabra "dignidad" no existía todavía, pues era apenas un

preconcepto que anidaba en el sentimiento, pero que aún no tenía nombre ni había alcanzado la categoría de *concepto*.

Los estudios históricos muestran que, en Occidente, los orígenes de la palabra "dignidad" hunden sus raíces en el Imperio romano, muchos siglos después de la guerra de Troya, aunque la palabra en sus orígenes no abarca todo el contenido que hoy comprende este concepto. Uno de estos estudios (García, 1997) muestra que la *dignitas* romana está directamente relacionada con la posición política y social, pues apunta a un valor excluyente concedido a quienes hacen parte del mundo de la política y de la aristocracia, y aunque tiene características de lo que siglos después se configurará en el concepto *dignidad* como un valor universal de la humanidad, la *dignitas* romana, lejos de esta universalidad, admite rangos y asume que hay personas que no tienen dignidad.

En general, para el Imperio romano, el hacer parte de la nobleza, el descender de "héroes troyanos, reyes o —como César— una diosa, confiere aun más brillo a esa dignidad, [...] lo que es distintivo del carácter aristocrático de la sociedad" (García, 1997) y de su concepto de *dignidad*, que en este caso no es el reconocimiento de un valor moral que hace iguales a todas las personas, y por el cual y solo por el cual toda persona merece respeto. En consecuencia, para la sociedad romana de esta época, aristocrática y estratificada, los esclavos carecen de dignidad.

Según este estudio, la *dignitas* de esta época es objeto de reconocimiento y se obtiene por merecimiento, lo que hace que pueda "defenderse, aumentarse, rebajarse, perderse y restituirse" (García, 1997), de acuerdo con cualidades, actitudes y valores que se espera que observen los actores políticos y las personas aristocráticas, y que en su conjunto fundamentaban la grandeza de Roma; aunque, como se ha dicho, se basaban en la creencia de que hay personas que no tienen dignidad. En la Roma de esta época, "el que posee

dignitas debe mostrar grandeza y disciplina, debe controlar lo animal y emocional” (García, 1997), además de manifestar magnanimidad, cuya expresión en la vida política vale citar en extenso, entre otras razones, porque deja claro el contraste entre dos épocas:

Impresionante testimonio de lo que exige la dignidad romana es el discurso de César en Salustio, discurso en que aquel rechaza la pena capital para Catilina. Dice que la dignidad y el odio son irreconciliables y que la dignidad obliga a prescindir de todo el rigor de la ley. Así, la *dignitas* no solo no está en contradicción con la *humanitas*, sino que, por el contrario, la incluye. La pena de muerte, como dice César en el mismo discurso, no es romana: *la sentencia no me parece cruel sino ajena a nuestra República* (Sall. Cat. 51, 17). Asimismo dice Cicerón que la sola mención de la pena capital es indigna del ciudadano romano y del hombre libre (Cic. Rab. 16). [...] Todo lo que daña el *decorum*, todo lo que suprime la consideración del prójimo, su dignidad, todo lo carente de tacto, de gusto, todo lo exagerado, artificioso, agresivo, bajo, malicioso contradice la dignidad romana. *Dignitas* exige ante todo guardar la recta medida (García, 1997).

Sin embargo, a pesar de la carencia de universalidad, el concepto romano de *dignidad* está asociado a un sentimiento de autoestima y de valía de sí mismo y, por tanto, a valores que se expresan como cualidades y que se ponen en evidencia en comportamientos, actitudes y maneras de ser cuyo reconocimiento hoy hace parte del concepto moderno de *dignidad*, al que se arribó, en la época de la Ilustración, y con el telón de fondo de la Revolución francesa, en el proceso de desarrollo de la humanidad.

Hoy el concepto de *dignidad* recoge todos los atributos que tenía en la época del Imperio

romano. No obstante, en una connotación mucho más abarcante, se entiende como un valor intrínseco y absoluto por el cual toda persona, por el solo hecho de ser persona, merece respeto.

Sin embargo, arribar a este concepto de *dignidad* ha implicado a la humanidad un sinnúmero de luchas políticas que han presionado la evolución del derecho, mediante la reivindicación de una legislación jurídica que reconozca libertades y derechos civiles y políticos, y que decreta por ley la abolición de la esclavitud. Todas estas luchas políticas y las transformaciones jurídicas de ellas derivadas y que se seguirán derivando, han puesto en evidencia el lento, pero decisivo fortalecimiento del sentimiento de la dignidad en el que se evidencia el progreso espiritual de la humanidad.

Este progreso espiritual tomó cuerpo en la época de la Ilustración cuando, a partir de la Revolución francesa, se llevó a cabo la Declaración de los Derechos del Hombre y la revolución política que implicó la transformación paulatina de los regímenes monárquicos imperantes por los Estados de derecho basados en los sistemas de gobierno democráticos, que son sus más directos herederos.

Si se trae con Eurípides el caso de Polixena como ejemplo del preconceito de la dignidad, es porque no puede menos que calificarse la actitud que Eurípides le atribuye, como una manera de reaccionar ante su condena a muerte desde los umbrales más profundos de su sentimiento de autoestima y de valía de sí misma que hoy se nombra como *dignidad*, muchos siglos antes de que deviniera en un concepto que la define como el valor absoluto que posee una persona por el cual, por el mero hecho de ser persona, exige respeto, merece respeto y su vida debe ser respetada.

Cuando Polixena acepta su muerte antes que postrarse ante su aniquilador, hace una elec-

ción que no es precisamente entre la vida y la muerte, sino entre su vida y su sentimiento de dignidad, y es justo su sentimiento de dignidad el que vence, pues finalmente es Polixena quien con su digna actitud postra al ejército griego a sus pies, recibiendo de sus enemigos los honores merecidos por su "extraordinaria alma", logrando así vivir en el recuerdo de griegos y troyanos, y alcanzando por esta vía la trascendencia y la inmortalidad.

Es este sentimiento de la propia valía y autoestima el que, a través de los siglos, se va abriendo camino, en la medida en que se va universalizando, hasta que en la época del Imperio romano, cuyos fundadores, dicho sea de paso, se consideraban descendientes de los troyanos, alcanza reconocimiento mediante un nombre: la *dignidad*, que sigue en lucha abierta su pretensión de adquirir universalidad a través de la legislación jurídica, como un valor absoluto por el cual toda persona, sin discriminación alguna y por el solo hecho de ser persona, merece respeto.

No hay que olvidar que, mirado desde la perspectiva histórica, el desarrollo del sentimiento de la dignidad ha mostrado tener una función política fundamental, en las luchas y las revoluciones a través de las cuales la humanidad ha buscado garantías jurídicas en la reivindicación de los derechos humanos y de las libertades políticas y civiles, y desde esta perspectiva, ha sido un medio de moralización de la política misma. Esto justifica que el fortalecimiento del sentimiento de la dignidad sea objeto de preocupación de la *educación*, tanto en el ámbito político como institucional, entre otras razones porque su fortalecimiento abre la vía por la cual, a partir de la crítica, el ejercicio de la política es presionado a crear condiciones para que sea posible una vida con dignidad y una convivencia cada vez más pacífica, tanto a nivel estatal como interestatal.

La crítica, fundada en el fortalecimiento del sentimiento de la dignidad, permite desear y

proponer nuevas y mejores formas de ejercer y aceptar la autoridad, formas mediatizadas siempre por la conciencia de la necesidad de limitar el poder, e históricamente materializadas en las revoluciones políticas con las que la humanidad ha buscado avanzar en el ejercicio del poder para ser gobernada según nuevos principios, objetivos y procedimientos. Como ejemplo es suficiente recordar el avance en el ámbito político que generó la Revolución francesa.

Hay que tener en cuenta, además, que al ritmo que se fortalece y que se universaliza el sentimiento de la dignidad, hasta el punto de concretarse en un concepto y continuar su proceso de fortalecimiento, el imperio de la fuerza va siendo superado en el transcurso de la historia y reemplazado por una legislación moral, ética y jurídica, en la que muy lentamente ha venido ganando espacio el derecho internacional. Esto se lo puede corroborar cuando se observa que apenas en 1945 fue fundada la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, cuya legislación, que pretende agrupar a todos los Estados del planeta con el fin de evitar las guerras, apela al reconocimiento y al respeto de la dignidad.

En este concepto de la *dignidad* como un valor absoluto por el cual toda persona merece respeto, fundó Immanuel Kant su tesis de que era posible y necesario, para evitar las guerras, la conformación de un Estado civil cosmopolita, basado en una legislación internacional cuyo principio rector y condición limitativa de la libertad humana, de los fines humanos y de toda legislación jurídica fuera el respeto a la dignidad (Kant, 1995: 21).

En el esfuerzo por crear un organismo internacional que evitara las guerras entre Estados, es de destacar la Asamblea de los Estados Generales, traída por Kant como ejemplo de un intento de asociación entre algunos Estados de Europa acorde con las formalidades del derecho, y con el fin de conservar la paz, a la cual se refiere diciendo que una asocia-

ción de estas características tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVIII

[...] en la *Asamblea de los Estados Generales de la Haya*; allí los ministros de la mayor parte de las cortes europeas, e incluso las repúblicas más pequeñas, se quejaron de las agresiones que habían recibido unos de otros, y así se imaginaron a Europa entera como un solo Estado federal, que aceptaron —por así decirlo— como árbitro en aquellos sus conflictos públicos (Kant, 1993: 191).

Pero dice Kant que

[...] en lugar de esto, el derecho de gentes ha quedado después únicamente en los libros, ha desaparecido de los gabinetes, o ha sido confiado en forma de deducciones a la oscuridad de los archivos, después de haber hecho ya uso de la fuerza (p. 191).

Sin embargo, hoy es un hecho la promulgación de una legislación internacional que se ha venido perfeccionando, no precisamente como un acto de reconocimiento a la pertinencia de la tesis de Kant, sino como consecuencia de los estragos de las guerras, y muy especialmente de la segunda guerra mundial.

El lugar del sentimiento de respeto al derecho y a la dignidad en la evolución de la humanidad

Que la moral y la dignidad hayan sido pre-conceptos en la forma de sentimientos que mucho más tarde devinieron en conceptos, no significa que arribar a la categoría de *conceptos* invalide su influencia sobre el comportamiento en la forma de sentimientos, sino que, al contrario, es por la vía del sentimiento como la dignidad y la moral siguen produciendo efecto. Ante la objeción de que el derecho mantiene su eficacia gracias al castigo, hay que decir que si bien el castigo por la transgresión es necesario, cierto es también

que las sociedades en las que priman bajos índices de impunidad y altos índices de calidad de vida y de orden social, deben estas características no solo a la eficacia en la aplicación de la sanción, sino también a los elevados niveles de vida y bienestar que favorecen los altos grados de introyección de valores y principios que, esculpidos en las maneras de ser, se traducen en sentimientos de rechazo a un cada vez mayor número de comportamientos que están penalizados y que por esta vía hacen cada vez más innecesario el castigo.

Por ello se puede afirmar que el verdadero progreso humano se evidencia en la transformación espiritual y se pone de manifiesto en la expresión de sentimientos que se traducen en valores y principios que se constituyen en garantes del acatamiento de las leyes jurídicas.

Además, el progreso se evidencia en la transformación espiritual y se manifiesta mediante la expresión de sentimientos que se traducen en valores y principios que, a través de la crítica, portadora de propuestas acordes con el deseo de una mayor calidad de vida y de cualificación de la sociedad, jalona la transformación y la evolución del derecho, en el que finalmente se objetiva el progreso de la humanidad.

Dicho en otras palabras, los valores y los principios preceden y dan fundamento al ordenamiento jurídico que regula la convivencia al interior de una sociedad y es garante del respeto a la dignidad, en cuya calidad, efectividad y pertinencia se pone en evidencia el grado de evolución espiritual de una sociedad.

En este contexto, el *progreso humano* se lo entiende entonces como la creación, por la política, de condiciones dignas para la sociabilidad y el entendimiento humano, mediadas por leyes jurídicas en las que se objetiva el progreso de la humanidad. Esta idea del progreso exige fomentar, por un lado, mediante la educación, la conciencia de que es una imperativa necesidad respetar la dignidad humana y la dignidad de la ley, y por otro,

el sentimiento de corresponsabilidad con las generaciones del futuro, en el sentido de preparar para ellas un mundo en donde sea posible la convivencia, en los ámbitos nacional e internacional.

Lo anterior implica para la educación promover la conciencia de que el mundo es una creación humana cuyas posibilidades de convivencia social dependen de la capacidad de respetar la dignidad humana y la dignidad de la ley, según Kant (1980: 90-93), dos valores absolutos que finalmente vienen a constituirse en los garantes del orden moral y, por tanto, social.

Además, es importante también tener en cuenta que la posibilidad de que el respeto al derecho y a la dignidad humana se vaya universalizando, radica en el hecho de que la dignidad humana y el orden moral son objeto de valoración estética, es decir, a través del sentimiento, tal como en el caso de la dignidad lo pone en evidencia Eurípides cuando por su admirable actitud hacia la muerte, el ejército griego rinde honores a Polixena, aun cuando ella pertenece al bando de los enemigos.

A la capacidad que tiene el ser humano de valorar estéticamente, es decir, mediante el sentimiento de placer, el orden moral, se refiere Schiller afirmando que

[...] allí donde el sentimiento moral halla satisfacción, no quiere sufrir menoscabo el sentimiento estético. [...] Por muy severamente que la razón reclame una expresión de la moralidad, no menos inexorablemente reclaman los ojos belleza (Schiller, 1985: 35),

en una concordancia entre lo bello y lo moral que para el caso de las sociedades Kant nombró como "bello orden social" (Kant, 1994: 50), en el que la moralidad se simboliza y se expresa como belleza, tal como lo expuso en la *Crítica del juicio* (1991: §59, 317).

Lo anterior significa que el fortalecimiento del sentimiento de la dignidad y el sentimiento de valoración y de respeto al derecho, en la medida en que generan el orden social, provoca la valoración estética de ese orden social e induce la comprensión de que el respeto a la dignidad del ser humano y de las leyes jurídicas es la garantía de la aminoración de la violencia y del progreso de la humanidad hacia una meta ideal nunca consumada, desde la cual paulatinamente se lleva a cabo el reconocimiento del ser humano como un fin en sí mismo y obra de sí mismo, al interior de un orden social por él ideado y puesto en marcha.

Ahora bien, en el incremento de la capacidad de valorar estéticamente el orden social como resultado de la valoración del respeto al derecho y a la dignidad, que se va universalizando en el devenir de las generaciones, la educación desempeña un papel fundamental. Pero la educación de la sociedad es una responsabilidad que no solo le compete a las instituciones educativas, sino que también la política, en su ejercicio, tiene una dimensión educativa, si por política se entiende, en sentido práctico, la libre deliberación que, bajo un sistema de gobierno, se lleva a cabo entre actores sociales con puntos de vista diversos e intereses distintos, con el fin de intentar discernir directrices generales que posibiliten la concepción y el acercamiento al logro de objetivos igualmente generales, que permitan crear condiciones para la convivencia y alcanzar finalidades sociales. Desde esta perspectiva, la práctica política está llamada a crear las condiciones educativas, económicas y jurídicas para una vida con dignidad, en la que los bajos niveles de impunidad, la ilustración de la sociedad y la satisfacción de las necesidades básicas sean garantes de la seguridad y del bienestar de la sociedad, y se traduzcan en orden social.

Por su parte, la educación institucional está llamada a fortalecer la conciencia de que la dignidad humana y la dignidad de las leyes

jurídicas son constructos humanos indispensables para la creación de condiciones que permitan a la sociedad una vida con dignidad en igualdad de derechos y oportunidades, para que sea posible una convivencia social que, por la vigencia y el respeto a las leyes internas e internacionales, limitadas por el principio del respeto a la dignidad humana, sienta cada vez más alejado el fantasma de la guerra de aniquilación.

Así pues, mientras la práctica política, en su función educativa, crea las condiciones para la seguridad, el bienestar y la dignificación de la sociedad, la educación institucional, en su intento de formar para la convivencia social por medio de la comprensión y de la capacidad argumental que genera la claridad conceptual, puede incidir en la transformación del ser humano mediante la modificación de los intereses de la razón, y esta transformación generalizada hace comunidad a partir de la incorporación de un saber que incluso deja de ser una pertenencia individual, para transformarse en una manera de ser admirada, compartida y capaz de ver belleza en el orden social, a la manera como placen y se comparten los encuentros con lo bello, porque es innegable que es bello y digno de admiración un orden social basado en el reconocimiento y el respeto a la dignidad de la ley y del ser humano.

El reconocimiento de las razones antropológicas por las cuales es necesario el respeto a la dignidad del ser humano y de las leyes morales, que se traduce en argumentos y en una claridad conceptual respaldada por unas condiciones de vida dignas, puede llegar a trascender incluso su función de razón y de argumento, para transformarse en vivencia como comunidad de sentimiento, de ideales y de pensamiento, sobre los puntos de vista y las perspectivas de la vida más esenciales que, por esenciales, pueden llegar incluso a trascender la conciencia de la necesidad de respetar el derecho y la dignidad humana, cuando al inscribirse en el sentimiento se transforman

en cualidades, en actitudes y en maneras de ser que portan los valores más altos decantados por la humanidad.

No se puede, pues, más que dar razón a Hécula cuando frente a la decisión de asesinar a su nieto, el hijo de Héctor y Andrómaca, exclamó: “¡Aqueos valientes en las armas, como nadie; nada valéis en cuanto a sentimientos!” (Eurípides, 2003: 375). Es en este sentido en el que Schiller abogó por “la educación de la capacidad de sentir”, argumentando que

[...] la educación de la capacidad de sentir es, pues, la más urgente necesidad de la época, no simplemente porque es un medio para hacer efectiva una comprensión mejor de la vida, sino, incluso, porque despierta la comprensión para el perfeccionamiento (Schiller, 1993: 109).

En efecto, para que los procesos intelectuales y racionales promovidos por la educación afecten la vida misma, tienen que transformarse en comprensión, y la comprensión solo es verdadera comprensión cuando se inscribe en el sentimiento y se devela como ampliación de los niveles de solvencia estética y moral, y una vez inscrita en el sentimiento y develada como solvencia estética y moral, se difunden a través del sentimiento como un valor decantado e inscrito en lo más profundo de los propios principios que, paulatinamente, se van transmitiendo de generación en generación, en el lento proceso de la búsqueda, inalcanzable como absoluto, del perfeccionamiento humano.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah, 2007, *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós.
- Aristóteles, 1996, *Ética nicomáquea*. Política, México, Porrúa.
- Dekonski, A. et ál., 1966, *Historia de la antigüedad. Grecia*, México, Grijalbo.

La dignidad y la moral como preconceptos que evolucionan a través del sentimiento...

Durant, Will, 1952, *La vida de Grecia*, 2 tomos, Buenos Aires, Suramericana.

Eurípides, 1991, *Hécuba*, en: *Tragedias*, Madrid, Gredos.

_, 2003, *Las troyanas*, en: *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa.

Fukuyama, Francis, 1992, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.

García Moreno, Francisco, 1997, "El concepto de dignidad como categoría existencial. Un recorrido del concepto a la largo de la Historia de la Filosofía", *El Búho*, Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía, Huelva.

Hesíodo, 1990, *Teogonía*, en: *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos, pp. 69-113.

Homero, 1972, *Ilíada*, Barcelona, Bruguera.

Kant, Emmanuel, 1994, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en: *Filosofía de la historia*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel, 1980, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe.

_, 1991, *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe.

_, 1993, *La metafísica de las costumbres*, Barcelona, Altaya.

_, 1995, *La paz perpetua*, México, Porrúa.

Schiller, Friedrich, 1985, *Sobre la gracia y la dignidad*, Barcelona, Icaria.

_, 1993, "Acerca de las fronteras de la razón", en: *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* Madrid, Tecnos, pp. 107-109.

Referencia

Ríos Acevedo, Clara Inés, "La dignidad y la moral como preconceptos que evolucionan a través del sentimiento, ejemplificados en las tragedias de Eurípides", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. 24, núm. 62, enero-abril, 2012, pp. 231-246.

Original recibido: junio de 2011

Aceptado: diciembre de 2011

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.
