



¿ES NECESARIO HERIR? TORTURA Y VERDAD EN LOS TRIBUNALES ATENIENSES Y EN *PROMETEO ENCADENADO*

Eirene Visvardi

[Wesleyan University]
[evisvardi@wesleyan.edu]

ORCID: 0000-0001-8812-3539

Resumen: Este artículo examina las cuestiones afectivas, emocionales e ideológicas que plantea la práctica de la tortura como medio de prueba (*basanos*) entendida como necesidad (*anangké*). Propone que las ideas contrapuestas sobre su valor de verdad en la oratoria forense ateniense reflejan un grado de ambivalencia suficiente para indicar que los atenienses reconocen -o pueden reconocer- la falta de fiabilidad inherente del cuerpo y la mente atormentados del esclavo para revelar la verdad. En *Prometeo encadenado*, la tortura de Prometeo se dramatiza como una brutal coerción por parte del estado autoritario de Zeus y se contrapone a la 'coerción' ejercida por los lazos de parentesco y apego emocional. Como tal, engendra una cólera insoportable en ambas partes y no consigue coaccionar a Prometeo para que hable. La yuxtaposición de los dos géneros establece la falta de fiabilidad de la tortura para extraer información junto con el reconocimiento de que los criterios de exclusión para hacer que los cuerpos sean capaces de ser torturados son arbitrarios, al igual que los derechos que ayudan a mantener en aras del excepcionalismo ateniense. La adopción plena de estos reconocimientos requeriría una nueva política de asistencia y una reorganización fundamental de la comunidad cívica para ampliar el 'parentesco' y los vínculos que obligan al reconocimiento mutuo y a la inclusión política. El artículo concluye recurriendo al uso de la tortura por parte de la CIA en el contexto de la guerra estadounidense contra el terrorismo para dilucidar la persistencia de los discursos de la necesidad en la política contemporánea de la cólera justa y pone de manifiesto reconocimientos erróneos similares en aras del excepcionalismo estadounidense.

Palabras clave: *basanos*; tortura, *anangké*; *Prometeo encadenado*; técnicas de 'enhanced interrogation'

Need to Hurt? Torture and Truth in the Athenian Courts and in *Prometheus bound*

Abstract: This paper examines the affective, emotional, and ideological questions raised by the practice of evidentiary torture (*basanos*) as necessity (*anangké*). It proposes that competing ideas about its truth-value in Athenian forensic oratory reflect a degree of ambivalence sufficient to indicate that the Athenians (can) recognize the inherent unreliability of the slave's tormented body and mind to reveal the truth. In *Prometheus Bound*, the torture of Prometheus is dramatized as brutal coercion by Zeus' authoritarian state and set against the 'coercion' exercised by the bonds of kinship and emotional attachment. As such it engenders unbending anger on both sides and fails to coerce Prometheus to speak. The juxtaposition of the two genres establishes the unreliability of torture for extracting information along with a recognition that the criteria of exclusion for rendering bodies torturable are arbitrary, as are the rights they help maintain in the interest of Athenian exceptionalism. Fully embracing these recognitions would necessitate a new politics of care and fundamental reorganization of the civic community to expand 'kinship' and the bonds that compel mutual recognition and political inclusion. The paper closes by turning to the use of torture by the CIA in the context of the American war on terror to elucidate the persistence of discourses of necessity in contemporary politics of righteous anger and brings forth similar misrecognitions in the interest of American exceptionalism.

Keywords: *basanos*; torture; *anangké*; *Prometheus bound*; enhanced interrogation techniques



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons 4.0 Internacional (Atribución - No Comercial - Compartir Igual) a menos que se indique lo contrario.

IRCC N° 26/2 / 2022 / pp. 93-122

Hace unos quince años, uno de los principales expertos en torturas e interrogatorios gubernamentales sugirió que vivimos “*in a world in which torture is returning to a role it had in ancient Greece, inducing civic discipline [...], conferring identities, [and] shaping a finely graded civic order*”.¹ Lo que constituye el orden cívico y las prácticas legítimas, qué movimientos del cuerpo se consideran legítimos, y qué cuerpos y voces garantizan la libertad y la autodeterminación son cuestiones que han reaparecido con insistencia especialmente, pero no exclusivamente, en los EE.UU., a través del movimiento *Black Lives Matter* y las recientes decisiones de la Corte Suprema sobre los derechos reproductivos y de las armas, entre otros. En lo que respecta específicamente a la tortura, los juicios que se están celebrando en Guantánamo contra presuntos terroristas cuyos testimonios se obtuvieron bajo la tortura dirigida por la CIA en sitios clandestinos nos recuerdan que la demarcación de los derechos y la integridad personal están supeditados a enfoques controvertidos de la ley, la transparencia y las medidas ‘necesarias’ para la seguridad nacional y la colaboración internacional. Las preguntas recurrentes hoy en día no se centran en “*whether torture is compatible with democratic life but*

how it is compatible with democratic life”.² ¿Por qué persiste la tortura, a pesar de la atroz e ilegal violación de los derechos humanos que representa, y de las abrumadoras pruebas, provenientes de diversas fuentes, de que no produce información fiable o que de lo contrario no pudiera disponerse de ella?³ Sugiero que una vuelta a la Atenas clásica aportará conocimientos a través de las prácticas y los discursos en una forma temprana de democracia radical en la cual la tortura era legal.

Mi investigación se centra en la tortura para la obtención de información, no en la tortura en general. Me interesa el efecto de la tortura en el estado mental y emocional del sujeto, tal y como se refleja en el lenguaje –ya sea a través del habla o de la elección de permanecer en silencio–, así como las condiciones y creencias que hacen que el uso de la tortura para la búsqueda de la verdad sea permisible y deseable. ¿Cómo se concibe y justifica la tortura, qué verdad(es) revela y a qué tipo de necesidad sirve –o se alega que sirve–? En otras palabras, en lugar de buscar emociones particulares como quintaesencia de la experiencia de la tortura, intento más bien cartografiar los aspectos del más

1 REJALI (2007: 59–60). Mi agradecimiento a Richard Martín y Andy Szegedy-Maszak por sus ideas y sugerencias sobre este artículo.

2 REJALI (2011: 28).

3 Estas fuentes incluyen el trabajo de los comités gubernamentales –especialmente el Informe del Comité Selecto del Senado sobre el Estudio del Comité de Inteligencia acerca del Programa de Detención e Interrogación de la Agencia Central de Inteligencia (2014)– y amplios informes de investigación e investigaciones académicas.

amplio paisaje afectivo, emocional e ideológico de esta práctica.⁴

Como estas cuestiones no pueden abordarse aquí de forma exhaustiva, este estudio se centra selectivamente en los discursos jurídicos y dramáticos.⁵ En la sección I, analizo la tortura de esclavos para que testifiquen en los tribunales atenienses. Observo cómo los oradores presentan la verdad y la necesidad de la tortura, y lo que revelan sobre su eficacia y objetivos, así como las demarcaciones del estatus y las capacidades mentales que la ‘recomiendan’. Es revelador que la emoción está, en su mayor parte, ausente de estos casos, debido al estatus de los sujetos torturados. En la sección

4 Al incluir tanto el afecto como la emoción, intento aportar respuestas psicósomáticas diferentes, aunque no siempre fáciles de distinguir. Para aclarar mi uso de los términos: mientras que el afecto es anterior o está fuera del razonamiento y lleva intensidad a través del cuerpo, la emoción incorpora la sensación corporal y el pensamiento, un tipo de evaluación de la situación en cuestión que se convierte en el fundamento de la respuesta emocional general. Esta concepción de la emoción sigue el llamado enfoque cognitivista, que cuenta con numerosos defensores a lo largo del tiempo y que se ha considerado que se originó en Aristóteles. Véanse, por ejemplo, FORTENBAUGH (2002); KONSTAN (2006). Para el “giro afectivo”, véanse, por ejemplo, MASSUMI (2002) y las contribuciones de CLOUGH y HALLEY (2007) y GREGG y SEIGWORTH (2010).

5 Un estudio más amplio se beneficiaría con la incorporación de la comedia, por ejemplo, un género clave para las cuestiones pertinentes, tanto como las fuentes forenses y dramáticas sobre la tortura penal que está relacionada con la testificación. En un trabajo próximo, examinaré esto último en la *Orestía* de Esquilo y en la *Hécuba* de Eurípides.

II, paso a la tragedia griega, concretamente a *Prometeo encadenado*. Esta obra ofrece una vívida dramatización de la tortura como experiencia psicósomática, de sus efectos sobre el cuerpo y la mente junto con las conexiones emocionales y las prioridades políticas que la sustentan. Mi hipótesis de trabajo es que la yuxtaposición de la oratoria forense y la tragedia puede ayudarnos a calibrar algunas de las dinámicas emocionales, las normas ideológicas y las creencias sobre la tortura como medio de prueba que son fundamentales para la psicología moral de los ciudadanos y, por tanto, a dilucidar su función y su persistencia. Concluyo examinando la tortura como medio de prueba en el contexto más amplio de la cultura ateniense y su uso de la esclavitud, y tomo en consideración si su persistencia en la democracia ateniense puede influir en cómo la vemos hoy.

Los sufrimientos necesarios y sus verdades: La tortura como medio de prueba en el discurso forense

La esclavitud, como es bien sabido, es legal y omnipresente en la democracia ateniense, así como la amenaza y el uso real de la violencia física contra los esclavos.⁶ Aun así, la justificación de la necesidad de torturar a los esclavos para extraer testimonios para los juicios no es obvia, como tampoco lo son las razones de

6 Véanse, por ejemplo, HUNTER (1994: cap. 3 y 6); HUNT (2016).

por qué y cómo persiste esta práctica. Un recuerdo de la propia práctica ayudará a enmarcar el debate. El sistema jurídico ateniense no cuenta con abogados expertos y los ciudadanos se representan a sí mismos tanto cuando acusan como cuando se defienden. Una peculiaridad bien conocida del procedimiento de los juicios es que el único testimonio admisible de parte de los esclavos es el que se obtiene mediante la tortura.⁷ Cuando un litigante desea presentar el testimonio de un esclavo –ya sea el suyo propio o el de su oponente–, ofrece un desafío judicial (*proklêsis*) a su oponente para que someta al esclavo a un interrogatorio bajo tortura (*basanos*). La tortura “como medio de prueba” –que debe distinguirse de la tortura penal– tiene lugar fuera del tribunal, es bilateral (se espera que ambos litigantes estén presentes) y las preguntas que se harán se acuerdan de antemano. Lo peculiar de este proceso no es solo la exigencia de la tortura. En los discursos que han sobrevivido, el desafío se presenta unas cuarenta y dos veces. Solamente en dos casos se acepta, aunque posteriormente no se lleva a cabo. En los cuarenta casos restantes se rechaza. Este ‘no uso’ plantea un problema para pensar en la *basanos*, que abordaré después de considerar las pruebas relevantes en esta sección, así como en la sección final de este trabajo.

Ante esta evidencia, tanto la cuestión de si la tortura como medio de

prueba tiene lugar realmente en la época de los oradores cuanto la justificación de esta práctica han sido ampliamente debatidas. A los efectos de este trabajo, ofrezco brevemente las dos principales líneas de abordaje, sin transitar el debate en detalle:⁸ o bien a) la tortura como medio de prueba, cuando se utiliza, conduce a la resolución del caso fuera de los tribunales, lo que explica la ausencia de más información en los discursos que nos han llegado; o bien b) en la época de nuestras evidencias “*the interrogation of slaves is neither the main purpose nor the normal manifestation*” de la tortura como medio de prueba. La proposición de la tortura es más bien una “*legal fiction*”: independientemente de que se produzca de vez en cuando un interrogatorio por *basanos*, la *basanos* está concebida “*as a procedure for introducing the evidence of slaves in court by means of a rejected challenge*”.⁹

Dado que nuestras pruebas no son concluyentes, mi posición se sitúa en un punto intermedio entre estos dos enfoques: aunque es probable que la tortura como medio de prueba

7 Sin embargo, Antífonte, *Sobre el coreuta* 23, parece permitir algunas excepciones.

8 El debate se remonta a HEADLAM (1893), que defendió la *basanos* como procedimiento alternativo en lugar de un juicio, y a la respuesta de THOMSON (1894) en sentido contrario, proponiendo que el testimonio de los esclavos proporcionaría pruebas que se presentarían en el tribunal, así como al amplio estudio de THÜR (1977). MIRHADY (2000), que apoya la función de la resolución extrajudicial de la *basanos*, ofrece una discusión detallada del debate y la bibliografía pertinente.

9 GAGARIN (1996: 14).

conduzca ocasionalmente a la resolución de los casos antes de que lleguen a los tribunales, dicha resolución no es su uso principal, especialmente porque los casos de resolución nunca se mencionan en nuestras fuentes.¹⁰ Los litigantes, sin embargo, tienden a rechazar el desafío. Aunque no iría tan lejos como para sugerir que el interrogatorio de los esclavos no era el objetivo principal de la *basanos*, estoy de acuerdo con Michael Gagarin en que ofrece una estrategia jurídica útil y maleable, independientemente de que tenga lugar. Dado el rechazo recurrente de la *proklêsis*, los litigantes parecen haber desarrollado una estrategia retórica para incorporar en sus discursos las pruebas que buscan, aunque sea como conjeturas, y mantenerlas así plenamente bajo su control y en apoyo de su caso: apuntan al rechazo del desafío o propuesta y aportan ellos mismos la información que, alegan, habrían dado los esclavos, de haber sido aceptada.

En el contexto de esta estrategia, la capacidad de la tortura para obtener información se edifica en torno a un discurso de *anangkê*, un término que abarca las nociones de necesidad, fuerza, coerción, compulsión. La tortura se presenta, de este modo, indiscutiblemente con la capacidad de obligar a declarar, de hacer hablar al esclavo. Sin embargo, la veracidad y, por lo tanto, la fiabilidad de la in-

formación a la que obliga esta fuerza siguen siendo objeto de escrutinio.

En apoyo a la capacidad de la tortura para inducir a la información veraz, los oradores presentan la *basanos* como un *ergon*, un acto. Cuando Licurgo demanda a Leócrates por traición y lo presenta como un ciudadano indigno y antipatriota que erosiona las leyes en su totalidad, también recurre al hecho de que su oponente rechazó la *proklêsis*:

(...) quien rehúye la prueba procedente de los conocedores de los hechos, reconoce la verdad de la acusación. Porque, ¿quién de vosotros no sabe que, en los casos controvertidos, cuando unos esclavos o esclavas saben lo que es preciso, parece mucho más justo y democrático (δικαιότατον και δημοτικώτατον) interrogarlos y someterlos a tortura, y creer más en los hechos (τοις ἔργοις) que en las palabras [los discursos: ἢ τοις λόγοις], sobre todo cuando se trata de asuntos generales, importantes y de interés para la ciudad?¹¹

De conformidad con la ideología democrática, que da prioridad a los actos (*erga*) sobre las palabras (*logoi*),¹² la *basanos* se presenta como un acto o hecho que ofrece una fuente de información más fiable que los

10 Sobre por qué la “*basanos may at times have led directly to an out-of-court settlement but it cannot have done so every time*”, véase, por ejemplo, GAGARIN (1996: 5).

11 Licurgo, *Contra Leócrates*, 29. [N. del T.: para Licurgo se reproduce la traducción de José Miguel García Ruiz (*Oradores menores. Discursos y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2000), con leves modificaciones en caso necesario].

12 Un *locus classicus* del valor de los actos sobre las palabras es la oración fúnebre de Tucídides.

argumentos (sus *logoi*) y, en algunos casos, incluso que el testimonio (*logoi*) de los hombres libres. Los oradores también caracterizan la práctica como la “demostración más precisa” (ἀκριβέστατον ἔλεγχον) que induce a los esclavos a proporcionar pruebas verdaderas y acertadas: “ninguno de los que han sido sometidos a tortura se ha demostrado jamás que no haya dicho la verdad, a causa de las torturas” (τῶν δὲ βασανισθέντων οὐδένες πῶποτε ἐξηλέγχθησαν ὡς οὐκ ἀληθῆ ἐκ τῶν βασάνων εἰπόντες).¹³ Tal afirmación invita al escepticismo, dado que los esclavos no son sujetos de derecho y, por tanto, no pueden ser procesados por falso testimonio,¹⁴ mientras que se ‘ha comprobado’ que algunos de los *basanisthentes* (los que han sido torturados) cambian de opinión, como veremos. Aun así, desde esta perspectiva la tortura de los esclavos como prueba o *ergon* no permite otra alternativa que la verdad, cuando, por el contrario, los hombres libres “han parecido no dar testimonio verdadero”, precisamente por la ausencia de coerción.¹⁵

13 Iseo, *Sobre la herencia de Cirón* 12. La declaración se reproduce casi literalmente en Demóstenes, *Contra Onétor* I, 37. [N. del T.: para Iseo se reproduce la traducción de María Dolores Jiménez López (*Iseo: Discursos*. Madrid: Gredos, 1982), con leves modificaciones en caso necesario].

14 Véase también TODD (1990: 35), con comentarios sobre la contribución de Thür al debate. Esta lectura no se sostendría, si “condenado” (ἐξηλέγχθησαν) se refiriera a la tortura posterior y no al enjuiciamiento, pero no está claro cómo funcionaría.

15 TODD (1990).

Licurgo desarrolla aún más el argumento de la fuerza fidedigna de la tortura. Se pregunta con insistencia:

¿A quiénes era imposible seducir con la destreza y los artificios del discurso? Los esclavos y las esclavas, sometidos a tortura, habían de decir, naturalmente (κατὰ φύσιν), toda la verdad (πάσαν τὴν ἀλήθειαν) sobre todos los crímenes. (...) ¿Y a quiénes parece posible cautivar [literalmente conducir sus almas: ψυχαγωγῆσαι] con las palabras y mover a compasión con las lágrimas su ternura de corazón (καὶ τὴν ὑγρότητα αὐτῶν τοῦ ἤθους τοῖς δακρῦοις εἰς ἔλεον προαγαγέσθαι);? A los jueces.¹⁶

La fuerza de la tortura trabaja en conjunto con la naturaleza de los esclavos para producir la verdad y nada más que la verdad. El orador contrasta el control que el *logos* engañoso ejerce sobre las almas de los ciudadanos con la fuerza de la tortura sobre los cuerpos de los esclavos. Los argumentos pueden suscitar la simpatía de los jueces pensantes, mientras que el ‘hecho’ de la tortura evita por completo la emoción y garantiza la producción de pruebas verdaderas y objetivas. Los términos del compromiso potencial son especialmente reveladores para la construcción de la eficacia de la tortura. Las lágrimas hacen aflorar la indulgencia –literalmente “la humedad” (τὴν ὑγρότητα) y, por tanto, la ductilidad– de los jueces a través de

16 Licurgo, *Contra Leócrates* 32-33. Véase también la sección 150, en la que las lágrimas y la piedad se oponen a la salvación de las leyes y del *demos*.

lo que parece ser un afecto contagioso entre los conciudadanos cuando se combina con la argumentación engañosa para completar el acto de la manipulación emocional.¹⁷ La capacidad psíquica de los ciudadanos, en otras palabras, puede hacerlos extrañar porque sus reacciones afectivas (lágrimas) y sus emociones (piedad) se sintonizan entre sí a través del poder del *logos* que apunta al componente evaluativo de su compromiso general y, así, influencia sus juicios finales. Los esclavos, en cambio, parecen ser vistos como meros cuerpos que carecen de este refinamiento.¹⁸ La tortura de los privados de derechos elimina así los riesgos del compromiso emocional. Ni las emociones de

los sujetos sometidos a tortura ni las reacciones afectivas o emocionales de los ciudadanos testigos en el lugar de la tortura interfieren en modo alguno. Esta ausencia de compromiso es la clave de la verdad ‘necesaria’ de la tortura y volveremos sobre ella.

Por último –y en contra de la admisión de Licurgo de que los hombres libres pueden mentir– se propone en otro lugar que los esclavos no pueden tener ninguna consideración pura de la justicia y, por tanto, ningún motivo para proporcionar información verdadera libremente. Tal consideración es exclusivamente del dominio de los hombres libres: que interroque “a los hombres libres como se debe a quienes, como tales, en razón de sí mismos y de la justicia (ἐνεκα καὶ τοῦ δικαίου) referirían la verdad de lo sucedido”.¹⁹ De este modo, las diferentes ideas sobre la psicología del ciudadano y del esclavo justifican la tortura de los

17 HOLMES (2021) discute la noción de afecto contagioso cuando tiene lugar la tortura de esclavos examinando los pseudo-aristotélicos *Problemata* 7.7. La oratoria forense no da cabida a estas consideraciones, pero sí el *Prometeo encadenado*, como veremos.

18 Como quedará claro en el resto del trabajo, esta es solo ‘una’ forma de pensar sobre los esclavos. Aristóteles, por ejemplo, es bien conocido por su creencia en la esclavitud natural –una forma de esclavitud que debe diferenciarse de la esclavitud forzada resultante de la guerra– y por su visión de los esclavos como propiedad, instrumentos animados que carecen de la parte deliberativa del alma. Véase especialmente *Política*, Libro I desde, por ejemplo, FRANK (2004); PELLEGRIN (2013); LANGFORD y BRYAN (2018: 329-330), quienes señalan que, para Aristóteles, “the absence [in slaves] of the deliberative capacity for the use of reason removes the potential to direct, guide and shape emotion. [...] The philosophical comprehension of the slave as coextensive with the household, and subject to the rule of the master, defines the necessarily limited relationship of the slave to reason, emotion, and law”.

19 Antífonte, *Sobre el coreuta* 23. Resulta interesante que también el testimonio de los testigos ciudadanos se presente como fiable (“por el bien de la justicia”) o cuestionable a voluntad. Aun así, cualquiera de las dos opciones apoyaría la ideología democrática, la primera articulando la actitud ideal del ciudadano libre, la segunda poniendo de manifiesto los riesgos de la libertad democrática. Estos riesgos merecen ser mantenidos dentro del sistema legal, ya que hay leyes adicionales a disposición de los ciudadanos, si desean emprender acciones legales para contrarrestarlos, es decir, a través de la persecución del falso testimonio. En cualquier caso, no hay coacción. [N. del T.: Para Antífonte se reproduce la traducción de Jordi Redondo Sánchez, (*Discursos y fragmentos. Antífonte y Andócides*. Madrid: Gredos, 1991), con leves modificaciones en caso necesario].

esclavos como el rumbo “mucho más justo y democrático”. Como institución, “*it supports the societal norms of the Athenian democracy by confirming the status distinctions between Athenian citizens and their slaves*”.²⁰ También permite el uso activo de los ‘recursos’ privados, es decir, los cuerpos esclavizados, para el bien común. La retórica de *ergon* vs. *logos*, además, presenta el cuerpo sometido al dolor como ‘capaz’ de revelar la verdad de forma natural, directa y precisa, cerrado como está a los afectos –ya sean propios o de los testigos–. Pasa por alto el hecho de que el producto de la *basanos* –las respuestas de los esclavos extraídas fuera del espacio del tribunal– solo llegaría a los jueces al ser incorporado en la elaborada retórica de los litigantes, el propio *logos* que ejerce un poder emocional y persuasivo potencialmente engañoso. Esto se hace especialmente evidente cuando la *basanos* no tiene lugar y los litigantes aportan, sin embargo, el testimonio de los esclavos, como ocurre en la mayoría de los testimonios conservados.

En el lado opuesto del argumento, la imposición del dolor físico se presenta como una especie de *anangkê* que afecta a la mente de forma adversa: coacciona el testimonio pero obstruye la verdad. Antifonte presenta el argumento que nos resulta más familiar de las discusiones contemporáneas sobre la falta de fiabilidad de la tortura, cuando habla de los testimonios contradictorios del mismo sujeto. Para citarlo en su totalidad:

Tomad también muy en cuenta que al principio, antes de subir a la rueda, este hombre apelaba a la verdad (ἀληθεία ἐχρητο) hasta que se ejerció una presión extrema (μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀνάγκης), de suerte que me absolvía de toda culpa. Pero tan pronto como subió a la rueda, obligado por la necesidad [adhiriéndose literalmente a la *anangkê*: τῇ ἀνάγκῃ χρώμενος] mentía ya contra mí porque quería verse apartado del interrogatorio. Ahora bien, en cuanto dejó de ser torturado ya no dijo más que yo hubiera llevado a la práctica ninguno de esos hechos; al contrario, al final se lamentó muy de veras tanto por mí como por él mismo porque habíamos sido injustamente perdidos, no como congraciamiento para conmigo –¿cómo, pues?, ¡él, que mintió en mi perjuicio!–, sino porque se sentía obligado por la verdad (ἀναγκαζόμενος ὑπὸ τοῦ ἀληθοῦς), pues reafirmaba como verdadera la primera declaración efectuada.²¹

La rueda –el propio instrumento de tortura– funciona como una especie de “necesidad” brutal (*anangkê*), una fuerza que obliga a decir cualquier cosa para que cese el dolor. Para Antifonte, la propia verdad y la percepción de la injusticia también ejercen una *anangkê* competitiva en la mente –incluso en la mente de un esclavo–. Sin embargo, como reiterará el orador, la necesidad de la verdad queda eclipsada bajo la fuerza de la tortura.²²

20 MIRHADY (2000: 60).

21 Antifonte, *Sobre el asesinato de Herodes* 40-41.

22 Véase Antifonte, *Sobre el asesinato de Herodes* 43: ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ ἀληθεία.

De este modo, se observa que la tortura se apoya o se impugna a voluntad, dependiendo de las necesidades retóricas del orador –lo que refleja el reconocimiento de que su verdad es precaria–. Esta precariedad también se aborda explícitamente en las obras teóricas, que asocian la fuerza de la tortura con la apariencia de la verdad, más que con la verdad misma. En un conocido pasaje, Aristóteles atribuye el carácter irresistible de la tortura a “una cierta *anagkê*” que está “unida a ella”.²³ *Anangkê* apuntaría probablemente al dolor físico forzado pero, dado que *anangkê* obliga de diversas maneras en el imaginario cultural griego, la vaguedad de Aristóteles parece estudiada.²⁴ Esta *anangkê*, postula, hace que la tortura parezca (δοκοῦσι) portadora de verdad. Así, instruye a los futuros oradores sobre cómo argumentar a voluntad que esta *anangkê* hace que la evidencia sea veraz o no, dependiendo de lo que haga avanzar su caso.²⁵ Cualquiera de los

dos argumentos, sugiere Aristóteles, puede ser igualmente convincente.

Mucho más tarde, Cicerón apuntará en la misma dirección al presentar la necesidad como “creadora de confianza” (*facit etiam necessitas fidem*). Su definición incluye tanto la coerción física como mental: “Porque lo que los hombres dicen cuando han sido desgastados por los azotes, el potro y el fuego, ‘parece ser’ dicho por la verdad misma; y lo que dicen bajo la tensión mental –la pena, la lujuria, la cólera o el temor– presta autoridad y convicción, porque estas emociones ‘parecen’ tener la fuerza de la necesidad”.²⁶ Los dos tipos de *necessitas* se pueden asignar a la coerción de los esclavos y de los libres, respectivamente, de una manera que recuerda a la distinción de Antifonte comentada anteriormente. Para Cicerón, sin embargo, ambos tipos de coerción son poco fiables. En cuanto a la tortura en particular, al igual que en el caso de Aristóteles, lo que define la necesidad o coerción de la tortura es su capacidad de crear la ‘apariencia’ de verdad. Como señala Zinsmaier, “As an authoritative, prescriptive discourse [the legal discussion of torture] provides no information on whether, or when, testimony derived from torture is ‘true’; it merely provides guidelines on whether, or when, such testimony is ‘believable’”.

23 Véase *Retórica* 1376b31: “Las confesiones bajo torturas constituyen una cierta clase de testimonios y parecen tener algún crédito puesto que llevan implícita alguna necesidad” (αἱ βάσανοι μαρτυρίαι τινές εἰσιν, ἔχειν δὲ δοκοῦσι τὸ πιστόν, ὅτι ἀνάγκη τις πρόσεστιν).

24 El papel de la *anangkê* ha sido examinado por los estudiosos en géneros u obras individuales. Para un examen del concepto a través de los géneros y registros antes del 400 a.C., véase GREEN (2012).

25 Véase *Retórica* 1376b34-1377a5: “si (las confesiones) son favorables, cabe ampliar su valor (diciendo) que ellas son los únicos testimonios verídicos. En cambio, si son contrarias y están de parte del adversario, se las puede refutar declarando lo que

es verdadero para todo género de torturas: pues, efectivamente, los que están forzados (ἀναγκαζόμενοι) no dicen menos mentiras que verdades, ya sea resistiendo con obstinación para no decir la verdad, ya sea engañando fácilmente para acabar más deprisa”.

26 *Tópicos a Cayo Tribacio*, 74.

Por lo tanto, no debemos confundir [estas] afirmaciones con aseveraciones epistemológicas.²⁷

La coexistencia de ideas contrapuestas sobre el valor de la verdad de la tortura como medio de prueba milita, a mi juicio, contra cualquier afirmación inequívoca de que los atenienses creían en la eficacia de la tortura para la extracción de información. Basándonos en nuestras pruebas, la verdad de la tortura es ciertamente discutible. Aunque solo sea una conjetura, esta puede ser una de las razones por las que la *proklêsis* a la *basanos* es a menudo rechazada. Lo que sigue siendo incontestable es la fuerza de la tortura. La posible falta de fiabilidad de la tortura se expresa así abiertamente y se manipula. La pregunta que permanece es por qué persiste la retórica contraria en torno a la *proklêsis*, por muy infrecuente que sea la propia práctica de la *basanos*.

El discurso de la *anangkê* implica un deslizamiento, una falsa equivalencia: la tangibilidad del cuerpo en el dolor visible (o imaginado) obliga a su testigo a percibir la información que comunica como igualmente 'presente' y, por tanto, real, ineludible e incontestable –a pesar de la evidencia de lo contrario–. En su obra seminal sobre el cuerpo torturado, Elaine Scarry señala además que “*the physical pain is so incontestably real that it seems to confer its quality of 'incontestable reality' on the power that has brought it into being*”.²⁸ En el caso de

los atenienses, dicho poder pertenece al ciudadano que transforma la realidad del dolor físico en una prueba en apoyo de sus argumentos jurídicos. Lo que parece estar en juego, entonces, es la negociación de ese poder, más que la verdad misma.

Esta negociación opera tanto verticalmente (entre ciudadanos y esclavos), como han señalado numerosos estudiosos, como horizontalmente (entre ciudadanos). Parece que los ciudadanos con derecho a voto y los sujetos esclavizados ‘deben’ aportar pruebas de maneras correspondientemente libres y no libres para que su estatus sea inequívoco y se mantenga. Es esta distinción, como hemos visto, la que hace que la tortura como medio de prueba sea una práctica “muy democrática”. En la formulación de Victoria Wohl, “*the basanos as a fetish of truth thus occludes the violence that the basanos as a practice (real or imaginary) enacts, the violence by which juridical discourse decides whose pain matters*”.²⁹ La *anangkê* que impone al cuerpo torturado para que produzca un testimonio para el uso del amo en el tribunal afirma la inviolabilidad del propio cuerpo del ciudadano y su derecho a la libre expresión en las instituciones democráticas.³⁰ El

29 WOHL (2010: 89).

30 Sobre la inviolabilidad del cuerpo del ciudadano como principio central de la ideología democrática, véanse, por ejemplo, HALPERIN (1990); WINKLER (1990), centrado en el género y los actos sexuales, y HUNTER (1992), centrado en el castigo corporal y la oposición entre libre y esclavo.

27 ZINSMAIER (2015: 216).

28 SCARRY (1985: 27).

lenguaje institucional enfatiza la autonomía del deseo ciudadano como libre impulsor de la voluntad y la acción política y jurídica: la asamblea ateniense comienza sus sesiones con la pregunta *τίς ἀγορεύειν βούλεται*; “¿quién quiere hablar?” La pregunta formal encierra la invitación a la activa participación a todo aquel que desee participar en el debate público, a la vez que da a entender la opción igualmente libre de permanecer en silencio; *ὁ βουλούμενος* (“el que quiera”) es el lenguaje oficial del derecho de todo ciudadano a actuar en el tribunal –cuando lo desee–.³¹ La autonomía corporal y emocional del ciudadano asegura así su libertad deliberativa y afirma su estatus.

La negociación del estatus también funciona de forma horizontal. En los juicios, a menudo se produce una acalorada impugnación del estatus de ciudadano entre iguales. El acceso a los esclavos de un litigante puede percibirse como un tipo de acceso controlado a la casa de un ciudadano, a su privacidad.³² Así, la *pro-*

klêsis a una *basanos* tiene el potencial de aumentar el alcance de los ciudadanos en la vida de los demás, ofreciendo un método para interrogar acerca de la legitimidad de las reclamaciones de los demás, incluyendo el estatus de ciudadano. Lo que está en juego es quién merece permanecer en el cuerpo político, un cuerpo colectivo que se define a través de estrictas reglas de descendencia y parentesco político, cuya pertenencia reafirma, a su vez, las ideas de excepcionalismo ateniense.³³

Es la exclusión de facto de los esclavos de ese parentesco lo que permite el discurso de la *basanos* como *anangkê* sin abordar los fundamentos psíquicos y éticos de su uso. En el discurso jurídico, no hay un continuo cuerpo–mente que se tenga en cuenta para aquellos privados de personería jurídica. Llamando a esto la “*casual cruelty of the basanos*”, Wohl sugiere que la práctica ni

nerability is the body of his slave, which can be compelled not to lie, can be forced to produce the truth”. Apoyando que la *basanos* llevaba a la resolución de los casos antes de que llegaran a los tribunales, MIRHADY (2000: 60) ve el papel del ámbito privado desde un ángulo diferente: “*By making the challenge to evidentiary basanos, the litigant also invited his opponent into the sphere of private settlement, almost as if the two men were deciding their dispute within the same household*”.

33 La legislación sobre la ciudadanía de Pericles, las normas sobre la introducción de los ciudadanos en las fraternías de Atenas y el registro en sus demos, y las subsiguientes *dokimasiai* (escrutinios oficiales) para el ejercicio de los cargos establecieron el marco legal y social de la inclusión. Véase, por ejemplo, KAMEN (2013: cap. 10).

31 Véase también WOHL (2010: esp. 116-118) sobre el enjuiciamiento voluntario como “*akin to engaged citizenship*” y “*the prosecutorial will [as] civic and democratic will*”.

32 DuBois (1991: 66) muestra cómo operaría dicho acceso basándose en la lógica de Aristóteles, según la cual el esclavo, como cuerpo, pertenece a su amo y, por tanto, es una extensión de este: “*The slave’s truth is the master’s truth; it is in the body of the slave that the master’s truth lies, and it is in torture that his truth is revealed. [...] The master can conceal the truth, since he possesses reason and can choose between truth and lie, can choose the penalty associated with false testimony. His own point of vul-*

siquiera se reconoce como violencia: “*what is perhaps most disturbing to modern readers about the basanos is how little the ancient texts seem to be disturbed by it*”.³⁴ Esta nivelación del discurso legal y político presenta la *basanos* como algo evidente, lógico y no emocional, lo que permite a los autorizados infligir lesiones a voluntad y afirmar su estatus.³⁵ Tenemos que mirar fuera de la oratoria forense para calibrar diferentes dimensiones del paisaje emocional, ético y político de la tortura y su *anankê*.³⁶

34 WOHL (2010: 88).

35 Extraído de la discusión de Angela DAVIS (2005) sobre el vocabulario de G.W. Bush que, “*pretend[ing] to express complicated ideas in the most simple and unsophisticated terms, is both seductive and frightening. It is seductive because it appears to require no effort to understand; it is dangerous because it erases everything that really matters. [...] This leveling of political discourse to the extent that it is not supposed to require any effort to understand –that it appears self-evident, incontrovertible, and logical– enables aggression and injury*”.

36 WOHL (2019:110-111) argumenta de forma interesante que incluso la oratoria forense lo permite. Ciertos discursos como Antifonte 1, que incluyen narraciones de violencia física en la práctica de la *basanos*, apuntan –propone la autora– “*toward a more expansive definition of justice*”: “*even as forensic oratory works to construct, authorize, and delimit a judicial world, securing the boundaries between inside and outside, it also preserves a trace of that outside within: not only the echo of outlaw violence within legitimate force but also the specter of an alternate justice implicit, though never fully realized or realizable, ‘within the law’*”.

La violencia necesaria frente a los vínculos que obligan: el continuo cuerpo-mente en *Prometeo encadenado*

Cuando volvemos la mirada a la tragedia, un medio que refleja e informa acerca del temperamento social y los valores colectivos, la tortura para la obtención de información se inflige a los libres. *Prometeo encadenado* dramatiza el compromiso de la inviolabilidad del cuerpo libre como un intento de ‘romper’ la mente y negociar la posición social en el proceso.³⁷ En este contexto, la fiabilidad de la tortura se somete a escrutinio al mismo tiempo que el discurso de la *anankê* contribuye a un complejo paisaje de vínculos y emociones en competencia, que arroja luz sobre la multivalencia de la ‘necesidad’ de la tortura.

Prometeo encadenado se desarrolla literalmente en torno al cuerpo de Prometeo bajo tortura. La única acción que tiene lugar durante la obra

37 La inusual ambientación de la obra y el conjunto de personajes son algunas de las razones que han dado lugar a un largo debate sobre la autoría, la datación y el lugar de producción de *Prometeo encadenado*. Yo considero que la obra es de Esquilo y se sitúa en una etapa tardía de la carrera del dramaturgo (posiblemente posterior a la *Orestía*, producida en el año 458 a.C.), pero la autoría en sí no influye en mi análisis. También asumo que se representó en Atenas, independientemente de la autoría. Para diferentes posturas que incluyen visiones generales del debate, véanse, por ejemplo, HERINGTON (1970); GRIFFITH (1977); (1983: 31-5); CONACHER (1980: Apéndice 1); PODLECKI (2001: Apéndice 1).

se produce en la primera escena, en la que Hefesto clava a Prometeo en un peñasco lejano, parte por parte del cuerpo. Durante el resto de la obra, diferentes personajes visitan y reaccionan ante el dolor de Prometeo y la razón de su castigo. Al final de la obra, Hermes, el mensajero de Zeus, llega para anunciar los nuevos tormentos que se infligirán a Prometeo en el futuro inmediato: el confinamiento en las profundidades del Tártaro hasta que sea devuelto a la luz para ser encadenado una vez más y que el águila de Zeus consuma su hígado a diario.

Puesto que la tortura para obtener información sigue siendo mi objetivo, es importante reconocer que el tormento de Prometeo en el peñasco constituye un castigo por lo que se llama su “propensión a amar a los seres humanos” (φιλόανθρωπος τρόπος).³⁸ Desafiando la voluntad de Zeus, Prometeo salvó a los mortales de la extinción dándoles el fuego y concediéndoles inteligencia, artes, oficios, ciencia e incluso esperanza, volviendo la vida humana civilizada y digna de ser vivida.³⁹ Así, desde el principio de la obra, la razón de ser de la tortura estatal se explica por la designación por parte del Estado de alianzas aceptables, construidas mediante actos delibera-

dos de cuidado (*philia/ philein*).⁴⁰ Al mismo tiempo, la tortura penal en el caso de Prometeo también se presenta como el inicio de sus posteriores tormentos, el medio para extraer la información que Zeus necesita para permanecer en el poder.⁴¹ Al ver ambas cosas conectadas, me baso en el trabajo de Karen Bassi; ella sostiene que la creación de un *continuum* entre tortura como castigo y tortura para la obtención de información sirve para hacer de la primera un pretexto para legitimar la segunda.⁴² En este *continuum*, persiste el discurso de la violencia de la tortura como *anangkê* que vimos en la sección anterior. También se amplía y se contrapone a las fuerzas que compiten entre sí: la *anangkê* de la autoridad de Zeus –la violencia de su régimen y los grilletes literales de la tortura– se opone a la *anangkê* derivada del parentesco y los lazos de la comunidad.⁴³

38 Véanse vv. 11, 28, como también v. 23: φιλότητα βροτῶν; se sigue la ed. de SOMMERSTEIN (2009). [N. del T.: Para Esquilo se reproduce la traducción de Bernardo Perea Morales (*Esquilo: Tragedias*. Madrid: Gredos, 1986), con leves modificaciones en caso necesario].

39 Véanse vv. 442 y ss.

40 Los trabajos sobre el funcionamiento de la *philia* en los distintos ámbitos de la vida griega y las ‘reglas’ de amistad y amor que se reflejan en los distintos géneros son amplios. Para estudios que se mueven a través del tiempo y los géneros, véase, por ejemplo, KONSTAN (1997; 2018).

41 Prometeo sabe de antemano que Tetis dará a luz a un hijo más poderoso que su padre, por lo que los dioses acabarán casándola con el mortal Peleo. Es una innovación de esta obra que Prometeo sea quien conozca esta información. Véase GRIFFITH (1983: 5-6).

42 BASSI (2010: 86).

43 Zeus ha llegado recientemente al poder y es identificado como un tirano cruel. Véase GRIFFITH (1983: nota al v. 35). Para una lectura que considera la postura de Prometeo en la obra como una rebelión que desafía la autoridad política de Zeus, véase ALLEN (2000: 25-35).

A través de esta oposición, sugiero que en el centro de la obra está la cuestión de la propia definición de parentesco y de los vínculos ideológicos y emocionales que ‘obligan’ a compartir información y apoyo entre los miembros de una comunidad.⁴⁴ En otras palabras, ¿quién tiene voz para decidir los criterios de trato humano e igualitario y de reconocimiento mutuo y cómo deberían (re)negociarse? En el contexto de esta exploración, la obra refleja ideas sobre el *continuum* entre el cuerpo y la mente –sentir, expresar sentimientos y pensar– en la experiencia de la tortura.

El marco de las presiones conflictivas de la *anangkê* está claramente establecido desde el principio de la obra por Hefesto, que debe ejecutar la orden de Zeus de clavar a Prometeo en un peñasco. Llega para hacerlo bajo la supervisión de Kratos (Fuerza) y Bía (Violencia). A pesar de que Prometeo es designado como traidor,⁴⁵ Hefesto expresa su angustia por tener que torturar a uno de los suyos. Compara los grilletes de metal que está clavando alrededor de su involuntaria víctima con la restricción ejercida sobre sí mismo por las órdenes que está siguiendo involuntariamente (ἄκοντά σ' ἄκων). Esto lo llama “una necesidad (*anangkê*) que tiene que soportar” (v. 16).⁴⁶ Hefesto insiste en el poder com-

petitivo de su vínculo con Prometeo: “Tiene mucha fuerza el parentesco al que se une el trato amistoso” (τὸ ξυγγενές τοι δεινὸν ἢ τῷ ὀμίλῳ, 39,) a pesar del hecho de que la *anangkê* le exige completar su tarea (δοῶν ταῦτ' ἀνάγκη, 72). Cuando Océano visita a Prometeo, también presenta el parentesco como el vínculo que impone (su) *simpatía* –un compartir el dolor– con la fuerza de la *anangkê*: “Sufro contigo, sábelo bien, por tu infortunio, pues el parentesco –así lo creo– me fuerza a ello, (ταῖς σαῖς τύχαις, ἴσθι, συναλγῶ/ τό τε γάρ με, δοκῶ, ξυγγενές οὕτως/ ἐπαναγκάζει”, 288-290).⁴⁷ La doble naturaleza de la compulsión se pone así de manifiesto a través del acto violento de sujetar a Prometeo y a través de las exigencias del parentesco que ahora entran en conflicto con las exigencias de la alianza política.

imposibles de desatar a esta roca alejada de los seres humanos” (ἀκοντά σ' ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασιν / προσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ, 19-20) y “Pero yo carezco de audacia para encadenar con violencia a una deidad que es mi pariente a este precipicio tempestuoso. No obstante, es forzoso (*anangkê*) de todo punto que yo tenga arrojado para realizarlo” (ἐγὼ δ' ἄτολμός εἰμι συγγενῆ θεὸν / δῆσαι βία φάραγγι πρὸς δυσχειμέρω- / πάντως δ' ἀνάγκη τῶνδ' ἐμοὶ τόλμαν σχεθεῖν, 14-16). Prometeo habla más tarde de esta “degradante esclavitud” (δεσμὸν ἀεική, 97) como de las *anankai* que lo atan (ἀνάγκαις ταισδ' ἐνέζευγμαί τάλας, 108) y reflejan “el poder indiscutible de la necesidad” (τὸ τῆς ἀνάγκης ἀδήριτον σθένος, 105).

47 Prometeo también le pregunta si ha venido a compartir el dolor de sus males: ξυνοσχάλων κακοῖς (303). Océano, al igual que Prometeo, pertenece a la generación más antigua, preolímpica, de divinidades.

44 Una de las innovaciones de la obra es que Prometeo es un Titán y un tío de Zeus. Véase GRIFFITH (1983: 5).

45 Para un castigo similar a los traidores en Atenas, véase GRIFFITH (1983: 88); BONNER y SMITH (1938: 279 ss.).

46 Véase: “aunque ni tú ni yo lo queramos, voy a clavarte con cadenas de bronce

El poder del Estado y el poder de los vínculos preexistentes parecen, por tanto, obligar de forma contrapuesta. El impacto de los vínculos desarrollados en el parentesco (τὸ ξυγγενέες) a través de una vida compartida y de interacciones estrechas (ὀμιλία) conlleva su propia ferocidad (δεινόν) y tiene la fuerza de la *anangkê*. Esta fuerza parece requerir una empatía casi visceral que se refleja en el lenguaje del dolor compartido (συναλγῶ) y una resistencia emocional –una falta de voluntad– compartida entre el torturador y el sujeto de la tortura (ἄκοντά σ’ ἄκων). Compartir el dolor suscita una expresión de piedad por parte de los espectadores de Prometeo que se contrapone a la crueldad de Zeus. Kratos reprende más de una vez a Hefesto por su piedad que será en vano.⁴⁸ Sin embargo, a pesar de compartir el dolor y el poder afectivo del parentesco, ningún personaje actúa en base a su piedad por Prometeo, a excepción del coro, las hijas de Océano, cuyo acto se limita a su decisión de no abandonarlo al final de la obra.⁴⁹ Aunque ven el comportamiento de Zeus como cruel y excesivo, los allegados a Prometeo comparten la evaluación de la culpa de Zeus: “has dado a los seres humanos honores, traspasando los límites de la justicia” (30), anun-

48 Véanse vv. 36-7; 67-8.

49 Leo la posición de las Océánides como una decisión de permanecer con Prometeo mientras la tierra se abre, pero estoy de acuerdo con Griffith en que Prometeo es arrastrado antes de que puedan unirse a él o abandonarlo. Véanse GRIFFITH (1983: 274) y BASSI (2010: 82).

cia Hefesto, al mismo tiempo que se siente atormentado por la *anangkê* del parentesco.⁵⁰ Si aceptamos la definición de Aristóteles de la piedad como una emoción basada en la evaluación del sufrimiento inmerecido,⁵¹ el hecho de respaldar la postura de Zeus hace que la piedad por Prometeo sea limitada e ineficaz.⁵² Hefesto y Océano se convierten en cómplices del poder de Zeus y de los lazos literales (δεσμὰ, πένδαξ) de la tortura; los grilletes asegurados, con insoportable detalle, sobre las manos, las piernas, el pecho y el cuello de Prometeo sustituyen a los lazos de parentesco y a una comunidad solidaria de iguales. La alianza política con Zeus –y el miedo a este– anulan la empatía y la piedad y provocan el aislamiento de Prometeo. Su pérdida de comunidad se resume en la localización de su tormento, que se denomina repetidamente *apanthrôpos* (“desolado”, literalmente “lejos de los hombres”) y que solo se intensificará con sus futuros tormentos.

Es significativo que sean los actos de Prometeo relativos al cuidado de los mortales los que se interpreten como traición y justifiquen la tortura más dura –en una obra que es, por supuesto, para un público humano–.

50 ALLEN (2000: 27-28) ve, por el contrario, las observaciones de Hefesto como una valoración de que el castigo de Prometeo es demasiado grande para su ofensa e inmerecido.

51 Véase *Retórica* 1385b14–1386a41.

52 KONSTAN (2001: 73) sostiene que el propio Prometeo “*associates pity with the privileged position of the bystander, and is quick to suspect contempt or at least a bemused detachment*”.

La triangulación de la *anangkê* apunta a los tipos de vínculo que están en tensión en la obra: con el objetivo de controlar las relaciones dentro de su nuevo orden político, la violencia de Zeus se dirige tanto a las exigencias del parentesco divino de larga data como a las exigencias del parentesco recién construido de la alianza humano-divina hecha posible por Prometeo. El propio Prometeo contrasta la despiadada tortura que sufre con la piedad que mostró por los mortales: “Por ello, estoy sometido a estos sufrimientos, dolorosos de padecer, compasibles cuando se ven. Yo, que tuve compasión de hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infamante”.⁵³ En uno de los casos en que las Océánides expresan su propia simpatía, también cantan la simpatía de los mortales que sufren con Prometeo (συγκάμνουσι, 399). Sin embargo, se preguntan: “¿No te fijaste en la endeblez carente de fuerza, semejante a un sueño, a que está encadenada la ciega raza de los humanos (ἐμπεποδισμένον)!” (547-550). La simpatía de Prometeo por los mortales salva la distancia entre las razas divina y mortal, representada esta última como perteneciente a una clase fundamentalmente servil a través de la metáfora de los grilletes de

la esclavitud. El acto libre y transgresor de Prometeo llama así la atención sobre la arbitrariedad de los criterios que motivan el apoyo a los otros y pueden delimitar las comunidades. La tortura infligida como castigo estatal ejemplifica un tipo de violencia que define el comportamiento traidor desde la estrecha perspectiva del nuevo rey autoritario. Utilizada en un intento de controlar el dolor de quien merece compasión –ya sea el de los mortales o el de Prometeo–, apunta a la ingeniería política de la inclusión y el ‘parentesco’ en sí mismo. Al hacerlo, también expone la jerarquía de dioses y mortales en el ámbito cósmico como modelo de la jerarquía de amos y esclavos en el ámbito mortal.

La cuestión del parentesco como reconocimiento mutuo de la igualdad y como cuidado y dependencia mutuos persiste, cuando el acceso a la información se convierte en el centro de la impugnación. El cuerpo de Prometeo permanece en el centro de esta impugnación a través de su continua tortura. Al final de la obra, Hermes anuncia los implacables asaltos que le esperan a Prometeo: su largo encierro en el Tártaro “en el abrazo de las rocas” (πετραία δ’ ἀγκάλη, 1019) y la “carnicería codiciosa” de su cuerpo “en grandes jirones” (λάβρος διαρταμήσει σώματος μέγα ῥάκος, 1022-3) cuando es vuelto a la luz y visitado diariamente por el águila de Zeus. Al igual que Prometeo oculta la información que Zeus exige, su cuerpo será enterrado y el único ‘afecto’ que recibirá será el abrazo de las rocas que lo confinan. El control de Prometeo sobre su

53 Véanse vv. 237-241: τῶι τοι τοιαῖοδε πημοναῖσι κάμπτομαι, /πάσχειν μὲν ἀλγεῖναισιν, οἰκτραῖσιν δ’ ἰδεῖν. / θνητοὺς δ’ ἐν οἴκτῳι προθέμενος τούτου τυχεῖν / οὐκ ἤξιώθην αὐτός, ἀλλὰ νηλεῶς / ὧδ’ ἐρῶθμισμαι, Ζηνὶ δυσκλειῆς θεία.

propio discurso se encuentra con el control violento de su cuerpo pronunciado como una amenaza demasiado veraz por el portavoz de Zeus.⁵⁴

Aun así, Prometeo deja claro que la tortura brutal no funcionará. Más bien se volverá contra el propio torturador con la misma fuerza. Aunque es de esperar que se destaque el cuerpo que sufre, la terminología somática impregna la obra de una manera que comunica el *continuum* cuerpo-mente y complica la clara distinción entre ambos que encontramos en los discursos forenses. Bien al principio de la obra se presenta a Prometeo como hablando con una “boca” demasiado libre o demasiado feroz (ἄγαν δ’ ἐλευθεροστομείς γ’ οὐδ’ ἡσύχαζε μηδ’ ἄγαν λαβροστόμει, 180, 327) y una lengua temeraria (γλώσση ματαία, 329) que lanza “ásperas y punzantes palabras” (τραχεῖς καὶ τεθηγγμένους λόγους, 312), por la cual llegará a ser aquejado (literalmente ‘frotar contra’) con el castigo (ζημία προστριβεται, 329). Anuncia que ni los “hechizos de persuasión con lengua de miel” ni las “duras conminaciones” (στερεάς ἀπειλάς) lo encantarán antes de que Zeus lo libere de estas “feroces cadenas” (πρὶν ἂν ἐξ ἀγρίων δεσμῶν χαλάσῃ, 175). El propio Zeus, continúa Prometeo, es “duro”, pero será “destrozado” (ῥαίσθη, 189) por la resiliencia de su oponente y su resistencia a la tortura, al igual que antes intentó “destrozar” a la raza mortal y ahora intenta que-

54 Véanse los vv. 1032-3 de Hermes: “que la boca de Zeus (στόμα τὸ Δίον) no sabe mentir, sino que se cumple siempre su palabra”.

brar a Prometeo. Más bien tendrá que “ablandar” su mente u opinión (μαλακογνώμων, 188) y “nivelar su dura ira” (τὴν δ’ ἀτέρμωνον στορέσας ὀργήν, 190). Luego, Prometeo anuncia: “llegaré presuroso a la amistad y alianza conmigo, que también estaré pronto a ello” (εἰς ἀρθμὸν ἔμοι καὶ φιλότητα /σπεύδων σπεύδοντί ποθ’ ἦξει, 186-192). La conexión etimológica de ἀρθμός (“vínculo”) con ἄρθρον (“articulación”, “miembro”) crea un fuerte contraste con la violenta y prolongada desarticulación del cuerpo de Prometeo tanto al principio de la obra como a través de sus inminentes torturas anunciadas al final.⁵⁵ El vínculo con Zeus se basará en la liberación del cuerpo de Prometeo del dolor y la fragmentación y en la creación de una estrecha amistad, basada en el apoyo mutuo y la conexión emocional. Ayudará a superar las emociones feroces aportando la curación en el momento oportuno: el temperamento enfermo de Zeus (ὀργῆς νοσοῦσης, 378) será tratado a través del discurso (*logoi*), cuando “alguien procure apaciguar su corazón, en lugar de intentar desinflarlo cuando está hinchado por la pasión” (379-380).⁵⁶

La corporeidad del lenguaje resalta y realza tanto las condiciones emocionales como la experiencia psicoso-

55 Para la conexión etimológica, véase CHANTRAINE, s.v. ἀραρίσκω. Mi agradecimiento a Emiliano Buis por llamarme la atención sobre el término ἄρθρον, por sus posibles conexiones.

56 Para la metáfora médica, véase GRIFFITH (1983: 154).

mática de la tortura.⁵⁷ La ira de Zeus (*orgê* o *cholos*) expresada a través de la fuerza literal (*anankai*) de la tortura –una cólera inextricablemente conectada con su recién adquirido poder y su ferocidad contra la disidencia– se encuentra con la áspera cólera de Prometeo como respuesta. El dolor extremo infligido a su cuerpo se refleja en los efectos sobre su mente: hace que la disposición emocional, el pensamiento y el habla que produce sean igualmente excesivos y demasiado ásperos –una aspereza que cierra al objeto de la tortura en lugar de abrirlo–. La imposición de la rabia enfermiza de Zeus culmina en la tortura final, el ataque del águila al hígado, un órgano que ha sido visto como la sede de la emoción, especialmente de la cólera,⁵⁸ y destila este efecto de espejo: el tormento que pretende corroer la cólera de Prometeo solo crea un círculo vicioso de su renovación.⁵⁹ Este lenguaje también pone de

relieve la resiliencia de la mente bajo la tortura. Conserva su enfoque y se endurece como la tortura que sufre el cuerpo, en lugar de doblegarse bajo su fuerza. De este modo, prolifera la áspera ira y el temperamento enfermizo del torturador y la vuelve contra él –hasta que, como vimos, este permite la curación y un tipo diferente de vinculación–.

¿Cómo puede la representación de Prometeo en el estado (autoritario) de Zeus dar cuenta de las consideraciones sobre la *basanos* como medio de prueba en el estado democrático ateniense –y el uso de la tortura para la obtención de información en las democracias más ampliamente–? Una aproximación a la resistencia de Prometeo sostiene que el Titán podría ser interpretado como el ciudadano libre idealizado que tiene la fuerza de permanecer inflexible incluso bajo el dolor extremo y que, por lo tanto, refuerza la línea entre el esclavo y el libre, una posición muy probablemente adoptada por ciertos miembros del público.⁶⁰ Sin embargo,

57 Véase también CAIRNS (2016): “*in terms of the development of emotional concepts, there is no wedge to be driven between the body, on the one hand, and language and culture on the other*”. Más bien, prestar atención a todos los aspectos del lenguaje de las emociones “*not only accords due recognition to the role of embodied experience but can also provide better evidence of a culture’s phenomenology of emotion, getting us as close as we can get to a culture’s attempt to encapsulate subjective emotional experience in language*”. <http://acrh.revues.org/7416>; DOI: 10.4000/acrh.7416

58 ALLEN (2000: 33).

59 Para la opinión de que Prometeo está sometido “*to an uninterrupted, linear rather than cyclical process of consumption or corrosion –which implies that he remains sleepless*”,

presenting mythical torture “in notably naturalistic terms”, véase BEAUMONT (2021: 16).

60 MIRHADY (2000: 69): “*In Athens Prometheus would be the Greek male, who ideally has a Promethean understanding of his lot and is thus steadfast against torture, like the free man in Antiphon 5. The ideology thus declares that Athenian citizens are not tortured both because it would be uncivilized (athetós 150) and because they can successfully resist it*”. MIRHADY (2021: 217 y *passim*) argumenta además que, como un avatar del hombre libre (de élite) que se enfrenta a la opresión tiránica, Prometeo “*not only represents an elite man but, like a Cleisthenes or an Aristogeiton, also a cham-*

si mi lectura en la sección anterior se mantiene, el mundo de la obra profundiza la ambivalencia en torno a la eficacia de la tortura como medio de prueba en su conjunto y la política de exclusión en la que se basa, incluso en el contexto de una democracia.

La resistencia de Prometeo transmite la complejidad psicológica de la experiencia de la tortura y la imprevisibilidad de sus resultados. Está claro que la tortura para la extracción de información en este caso no funciona. Aunque el conocimiento previo de Prometeo es clave para su capacidad de resistir, su sufrimiento extremo es incuestionablemente real. Su estatus de igualdad con respecto a los demás dioses se ve desafiado al verse obligado a ocupar, en la medida de lo posible, la condición ‘encadenada’ de los mortales a los que ayudó.⁶¹ La violencia sobre su cuerpo, sin embargo, no logra sintonizar la mente y la lengua con la voluntad del torturador y coaccionar la complicidad. Por lo tanto, no se puede predecir la relación entre el cuerpo dolorido y la resiliencia de la mente o, dicho de

otro modo, no se puede esperar un resultado ‘necesario’ de la imposición del dolor.

Este fracaso se integra al discurso de la *anangkê* en la obra, que dramatiza tipos de necesidad que compiten entre sí y expone la construcción de la propia necesidad: la violencia de Zeus como *anangkê* literal se contrapone a la *anangkê* ejercida por los vínculos establecidos a través del parentesco y el afecto –*sungenes, homilia y philotês*. Los grilletes de la tortura y los lazos de cercanía –construidos a partir de las relaciones de sangre, la igualdad y el ‘parentesco’ ideológico– son claramente incompatibles y están en negociación. Esta oposición no solo muestra a la tortura como un medio de exclusión violenta, sino que también pone de relieve la arbitrariedad de los criterios de inclusión. Como vimos, Prometeo declara que compartirá la información que oculta cuando la mente de Zeus se ablande y se conecten ansiosamente en un estrecho vínculo de afinidad política (*philotês*). La falta de voluntad mutua (*akôn akontî*) será sustituida por un afán de conexión (*speudôn speudonti*) y reciprocidad positiva.⁶² Circunscribiéndose al amor ‘injusto’ de Prometeo y a la simpatía por los mortales, los intereses compartidos se convertirán en la base de la renovación de la “cercanía” (*arthmos*) que cultiva su propio tipo de afecto a través del reconocimien-

pion and victim on behalf of others, the underclass of mortals, and, by extension, anti-tyrannical, democratic ideology in general”.

61 Véase también BEAUMONT (2021: 10), que ve el castigo de Zeus como un intento de reducir a Prometeo a un “cuerpo dócil” foucaultiano: “*In a sense, the aim of Zeus’s punishment is to reduce Prometheus to the mental and physical state that humans, no different in the first instance from all the other animals, experienced before he fatally enfranchised them with fire and reason*”. Parte de lo que hace que el castigo de Prometeo sea demasiado humano, según Beaumont, es el insomnio.

62 Término de BELFIORE (2000) para referirse a la reciprocidad en el contexto del parentesco biológico y en las relaciones formales de no parentesco que a su vez se asimilan a él; véase BELFIORE (2000: 6-8).

to de la dependencia mutua y de una reconsideración de quién debe ser considerado como pariente valioso. A medida que la ingeniería política detrás de la ‘necesidad’ de la tortura se hace transparente, también lo hace el hecho de que las distinciones de estatus no son ni necesarias ni naturales. Al igual que la posición de Prometeo hacia los mortales ‘esclavizados’ y los dioses compañeros señala la variabilidad de los vínculos que obligan, el reconocimiento de los vínculos de parentesco y de comunidad refleja y refuerza las decisiones políticas de quiénes es la *anangkê* que importa. Lo que está en juego en la política de la tortura en el estado de Zeus –y en cualquier otro– es la capacidad que puede o debe tener la *philotês* y quién tiene el poder y los medios para negociarla.

Reflexiones finales: actos de necesidad y política democrática

La multivalencia de la *anangkê* y de la coerción que activa a través de múltiples campos en el pensamiento griego apunta a su importancia ética y política, ya que sustenta las opiniones sobre los marcos de acción ‘necesarios’ tanto a nivel individual como colectivo. Su funcionamiento en el contexto de la tortura como medio de prueba que aquí se examina está inextricablemente ligado a la condición de la esclavitud, que en sí misma constituye una *anangkê* de las más difíciles que ‘necesita’ la violencia sobre el cuerpo esclavo y la

voluntad al erradicar la autodeterminación. La *Hécuba* de Eurípides, producida probablemente en la década de 420, dramatiza el continuo abuso de las mujeres troyanas esclavizadas en el período inmediatamente posterior a la guerra. Ha sido considerada de especial actualidad por su relevancia “*to contemporary debates about the potential violation by the US of international laws of war in the torture of prisoners at Guantanamo*”, entre otras cuestiones.⁶³ El coro de mujeres esclavizadas observa: “es aterrador, sobrecogedor (δεινόν), cómo las leyes determinan *tas anankas*, haciendo amigos a los mayores enemigos y convirtiendo en enemigos a los que antes estaban bien dispuestos”.⁶⁴ Los críticos se han mostrado preocupados por estos versos, planteando que, o bien se debería invertir el orden entre necesidades y leyes, o bien se debería enmendar *anangas* por *anankaious* para referirse a “nuestros vínculos más estrechos”.⁶⁵ Sin embargo, la visión coral está articulada en una obra

63 Foley (2015: 9-10).

64 Traducción de la autora de los vv. 846-9: δεινόν γε, θνητοῖς ὡς ἅπαντα συμπίπτει, καὶ τὰς ἀνάγκας οἱ νόμοι διώρισαν./φίλους τιθέντες τοὺς γε πολεμιοτάτους/ἐχθροὺς τε τοὺς πρὶν εὐμενεῖς ποιοῦμενοι. Como a menudo, δεινόν parece comunicar asombro, maravilla y miedo, todo al mismo tiempo. [N. del T.: Para *Hécuba* de Eurípides, se reproduce, si no se indica lo contrario, la traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férrez (*Eurípides: Tragedias*, vol I. Madrid: Gredos, 1983)].

65 KOVACS (1995) traduce τὰς ἀνάγκας como “closest ties”. BATTEZZATO (2018: 186) se opone a esta lectura, escoge καινὰς ἀνάγκας y traduce “the laws determine

que dramatiza repetidamente la arbitrariedad del trato cruel y las designaciones de estatus. Al solicitar la ayuda de Agamenón, por ejemplo, Hécuba aprovecha “los abrazos amorosos” de su nueva concubina –su hija Cassandra– y le pide que la trate como a una esposa y que honre así las obligaciones que se derivan del parentesco familiar.⁶⁶ Y lo que es más revelador, mientras está rodeado de mujeres que anticipan una vida de cruel esclavitud en tierras extranjeras, Agamenón le pregunta antes a Hécuba “¿Qué cosa buscas? ¿Acaso liberar tu vida? Pues fácil es para ti.” (754-5). Parece, pues, que el coro acierta en el orden: los que hacen o hacen cumplir las leyes hacen *tas anankas* también. Asignar estatus, parece afirmar Agamenón, es fácil, siempre y cuando exista la voluntad política.

Como es sabido, en el siglo V se endurecen los requisitos de ciudadanía en Atenas. La legislación sobre la ciudadanía de Pericles (451/450 a.C.) exige que ambos progenitores sean atenienses –el padre como ciudadano y la madre como hija de un padre ciudadano– y se vuelve a promulgar en 403/2 a.C. Al mismo tiempo, los atenienses proyectan una visión de sí mismos como nacidos de la tierra y honran legítimamente sus excepcionales orígenes míticos. La retórica de la autoctonía “*forges strong ideological support for the democracy*”⁶⁷ por

new [or unexpected] obligations”. Véanse también sus notas sobre este verso.

66 Véanse los vv. 828-833.

67 BLOK (2009: 154, 169), citado en KASIMIS; cf. la próxima nota.

parte de sus ciudadanos con plenos derechos, ya que aspira a establecer sus “*common origins above and beyond differences in wealth and family background and naturalizes the[ir] legal equality*”.⁶⁸ La combinación de la legislación y el discurso mítico “*ensure[s] that the purity and scrutiny of blood becomes a legal and political necessity*”.⁶⁹ Esta necesidad hace esencial la inviolabilidad del cuerpo del ciudadano. El ‘parentesco’ político establece así poderosos vínculos y obligaciones mutuas que han de proteger la inviolabilidad del cuerpo político. No obstante, el mito de la autoctonía constituye la ‘noble mentira’ ateniense, “*a decidedly unorganic founding as a political machination with strategic effects*”⁷⁰ que los atenienses deben reconocer como tal. Al mismo tiempo, el propio teatro ofrece un espacio para proyectar y comprometerse colectivamente con las tensiones políticas y éticas que impregnan la realidad ateniense, incluida la esclavitud. “*Although no abolitionist movement emerged in classical Athens*”, el teatro planteaba con frecuencia la cuestión “*often from the slave’s perspective, ex-*

68 KASIMIS (2018: 17). La política de la autoctonía ha sido ampliamente analizada. Véanse, por ejemplo, ROSIVACH (1987); LORAUX (2000: esp. 16-27); BLOK (2009); y más recientemente BARBATO (2020) y CLEMENTS (2021), enfocados en la representación iconográfica.

69 KASIMIS (2018).

70 KASIMIS (2018: 177). KASIMIS ofrece un amplio análisis de la ‘noble mentira’ en la *República* de Platón y la luz que puede arrojar sobre la función del mito de la autoctonía.

ploiting the tension between slavery as natural and slavery as unjust”.⁷¹

Es en este contexto cultural en el que debemos situar las percepciones relativas al funcionamiento emocional y político de la tortura como medio de prueba que se proponen en este estudio. Al afectar al estado físico, mental y emocional, la tortura obliga y tiene el potencial fundamental de alienar a la víctima dolorida. La paradoja es que la tortura ejerce una fuerza visceral tan adversa en nombre de la colaboración por el bien de la comunidad. Las pruebas del corpus forense que se conserva, así como de los trabajos teóricos sobre retórica, reflejan, según he sugerido, un grado de ambivalencia suficiente para indicar que los atenienses reconocen o pueden reconocer esta paradoja y la inherente falta de fiabilidad de la mente dolorida para revelar la verdad. También reconocen (o pueden reconocer) que los criterios para calificar ciertos cuerpos como torturables son arbitrarios, al igual que los derechos políticos que ayudan a mantener. Podemos preguntarnos –y esto solo puede quedar en el plano de la especulación– si la *proklêsis* tiende a ser rechazada precisamente por el reconocimiento no solo de que la *basanos* es poco fiable, sino también de que su necesidad es una estratagema. No estoy sosteniendo que ningún ateniense

crea en la esclavitud natural y en la eficacia de la tortura. Más bien, cuando lo hacen, eligen (con diferentes grados de autoconciencia) no comprometerse con las tensiones éticas y políticas en torno a la supuesta ‘necesidad’ de estas prácticas y las formas en que sustentan el excepcionalismo ateniense y, por tanto, sus propios privilegios.⁷²

Este tipo de cuestionamiento pondría bajo escrutinio categorías emocionales, éticas y políticas que están estrechamente entrelazadas. Si la tortura como medio de prueba conlleva intrínsecamente una dimensión de castigo, también conlleva intrínsecamente el potencial de exceso en la manifestación de la cólera ciudadana. Como ha sostenido *in extenso* Danielle Allen, la cólera (*orgê*) es “*a central term in the ethical discourses that produced Athenian definitions of the good citizen, justice, and just behavior*” y opera como “*an authoritative ethical and psychological norm, one with enough suasive power to structure political action*”.⁷³ La *orgê* masculina correctamente constituida es, pues, necesaria para la vida pública. Cuan-

71 REHM (2002: 185). REHM (2002: 184-5) también discute cómo los sofistas, populares desde mediados del siglo V a.C., defendían la unidad natural de la raza humana y desafiaban la ideología de la esclavitud natural con puntos de vista anticipados por Anaximandro y Anaxágoras.

72 Véase, por ejemplo, WILLIAMS (1993: 128-9): “*The institution of slavery in the ancient world involved a very conspicuous and important social role. Most people were no doubt disposed to think that it was ‘natural’ just in the sense that the best development of social life required it, but few thought that it was natural in the sense most closely associated with nature and with these interpretations, namely, with regard to the ways in which the role was allocated. Few, that is to say, seriously thought of it as a necessary identity, a role dealt out to an individual by nature speaking a social language*”.

73 ALLEN (2004: 77-8).

do, por ejemplo, los que no tienen derecho a voto intentan ‘pasar’ como ciudadanos, la amenaza a la inviolabilidad del cuerpo político ‘debe’ incitar la justa cólera de los ciudadanos, y a los jueces de los tribunales se les pide a menudo que compartan esa cólera y la expresen a través de sus sentencias.⁷⁴ La impug nación de la inflexible

74 Por ejemplo, en Demóstenes, *Contra Eubúlides*, Euxiteo señala la cólera de los ciudadanos cuando se invaden ilegalmente los demos y cuando los ciudadanos son privados injustamente de sus derechos: “teniendo presente que una triste suerte, la más lamentable de todas, nos acontecería a los que hemos sufrido la injusticia si, aun siendo de los que según derecho podrían imponer castigo junto con vosotros, llegáramos a estar entre quienes lo expiasen y fuéramos víctimas de una iniquidad conjunta por la ira que suscita el tema” (3); “[...] mas cuando toda la ciudad, irritándose con quienes insolentemente habían irrumpido en los demos, había llegado al paroxismo, entonces comenzó a intrigar contra mí” (49). Esta es una expresión del tipo de cólera que a menudo se presenta como necesaria –que deben compartir los ciudadanos legítimos que argumentan sus casos y los jueces que los sentencian, si quieren salvaguardar colectivamente tanto sus derechos individuales como su polis y sus leyes–. Sobre el papel de la cólera en la legitimación del castigo y la autoridad en los tribunales y en la regulación de la conducta social y política, véase ALLEN (2000); (2004); RUBINSTEIN (2004: 192) sostiene que la apelación a la cólera compartida se emplea específicamente en casos públicos y en casos privados en los que la pena podría ir “*beyond mere payment or restitution*” o que abordan un comportamiento antisocial que podría considerarse fácilmente como potencialmente problemático para toda la comunidad. [N. del T.: Para Demóstenes se reproduce la traducción de José Manuel Colubi Falcó (*Demóstenes: Discursos privados II*. Madrid: Gredos, 1983)].

orgê de Zeus en *Prometeo encadenado* dramatiza los efectos potenciales de la cólera excesiva, al tiempo que pone de manifiesto el artificio del estatus y la política de exclusión del Estado. He sugerido en otro lugar que las obras que dramatizan el testimonio tras la tortura penal también apuntan en una dirección similar, aunque de forma más indirecta.⁷⁵ En *Euménides* de Esquilo y en *Hécuba* de Eurípides, por ejemplo, la cólera en la tortura penal se vuelve excesiva hasta el punto de que amenaza con desorientar o endurecer a sus sujetos –Orestes y Poliméstor, respectivamente–. De este modo, se subrayan los peligros del testimonio bajo coacción. Cabe destacar que, aunque estas obras ponen en escena la tortura de los libres, su cuestionamiento a los estatus ‘necesarios’ hace que su representación de los mecanismos de la tortura sea de vasto alcance.

El encuentro con el cuerpo dolorido en el drama plantea, al mismo tiempo, la cuestión del efecto de la simpatía en el público del teatro, independientemente de si se tematiza explícitamente dentro de las obras, como es el caso de *Prometeo encadenado*. La preocupación de Susan Sontag sobre nuestras respuestas a las fotos de la guerra –otro medio profundamente convincente– son especialmente pertinentes:

So far as we feel sympathy, we feel we are not accomplices to what caused the suffering. Our sympathy proclaims our innocence as well as our

75 VISVARDI (en prensa).

impotence. To that extent, it can be (for all our good intentions) an impertinent –if not an inappropriate– response. To set aside the sympathy we extend to others beset by war and murderous politics for a reflection on how our privileges are located on the same map as their suffering, and may –in ways we might prefer not to imagine– be linked to their suffering, as the wealth of some may imply the destitution of others, is a task for which the painful, stirring images supply only an initial spark.⁷⁶

Hemos visto cómo los espectadores en escena del sufrimiento de Prometeo fracasan en actuar sobre su dolor y simpatía compartidos (*oiktos*), planteando la cuestión de la pertinencia y el papel de la simpatía para todos los espectadores. En la vida real, la tortura como medio de prueba parece persistir –en la retórica de la *proklêsis* rechazada, al menos– obviando los reconocimientos habilitados tanto en el espacio teatral como en los tribunales. Aceptarlos plenamente requeriría una nueva política de la cólera y la simpatía y una reorganización fundamental de la comunidad cívica para ampliar el ‘parentesco’ y los vínculos que obligan al reconocimiento y el cuidado mutuos (*philein*).

La variabilidad del papel de la *anangkê* en el orden de la causalidad y en su relación con la ley –es decir, su posición cambiante como causa o efecto en la toma de decisiones individuales y colectivas– refleja la variabilidad de su papel en la vida ética y política. Apunta a auténticas indaga-

ciones sobre la responsabilidad del hombre en un universo que no puede controlar tan a menudo como llama la atención sobre calculadas justificaciones de la ingeniería política. Con respecto a la tortura para recabar información, en particular, es especialmente preocupante que sea esta última la que persiste en diferentes momentos históricos, incluso cuando la ineficacia de la tortura ha sido histórica y sistemáticamente corroborada.⁷⁷ En el uso más reciente y altamente controvertido de la tortura, las llamadas “técnicas de interrogatorio mejoradas” (“enhanced interrogation techniques”, o TIE) empleadas por la CIA en la guerra contra el terrorismo en los Estados Unidos, la necesidad proporcionó la justificación para el abuso de los derechos humanos y la evasión de la acción penal. En la película *The Report*, la legalidad de la tortura se resume en una línea memorable: “*it is legal, if it works*”. Articulando de forma concisa una inversión corrupta de la racionalidad para justificar una práctica ya en uso y transmitiendo una refundición moderna de la *anangkê*, la línea resume amplias pruebas sobre la confianza de la CIA en las doctrinas de la necesidad y la autodefensa anticipada. La información desclasificada muestra que “los abogados de la CIA declararon que “*CIA attorneys stated that ‘a novel application of the necessity defense’ could be used ‘to avoid prosecution of U.S. officials who tortured to obtain*

76 SONTAG (2003: 102).

77 Véase, por ejemplo, REJALI (2007).

information that saved many lives”⁷⁸. En otras palabras, la prohibición penal de la tortura podría suspenderse legalmente a través de la defensa de la necesidad, según la cual la tortura ofrecería el único medio disponible para una revelación oportuna de la información “to prevent imminent, significant, physical harm to persons”, el llamado escenario de la bomba de relojería.⁷⁹ Consideraciones similares sobre la necesidad de la tortura están detrás de la (in)famosa propuesta de Alan Dershowitz sobre las órdenes judiciales de tortura.⁸⁰

A pesar de la defensa de la necesidad, sin embargo, la información obtenida por la CIA era inexacta o

estaba de otro modo disponible.⁸¹ Estudios exhaustivos han demostrado también que el escenario de la bomba de relojería es una invención, no aplicable a las circunstancias de la vida real.⁸² Incluso puede ser una invención literaria de una novela de 1960 ambientada en Argel.⁸³ “The whole point of the ticking bomb scenario is to ‘engender’ a sense of necessity” pero “the ‘necessity’ that gives thought experiments their force is something that cannot characterize the real case” (el énfasis es mío).⁸⁴ Además, el uso de la tortura en los centros clandestinos ha contribuido a detenciones indefinidas que continúan hoy en día en Guantánamo, porque ha producido testimonios que no pueden utilizarse en los tribunales y ‘personas’ que no encajan en las categorías legales establecidas y que, por tanto, sufren una pérdida continua de vida y dignidad.⁸⁵ Es revelador que la necesidad

78 SENATE SELECT COMMITTEE ON INTELLIGENCE (2014: 5).

79 SENATE SELECT COMMITTEE ON INTELLIGENCE (2014: 33 y 180).

80 DERSHOWITZ (2001); (2002a: 470-77); (2002b) propone que en los casos de bombas de relojería, es decir, en los casos en los que ‘tenemos’ que torturar, debería existir un proceso para que los jueces emitan órdenes de tortura, de modo que los torturadores actúen dentro de la ley y la tortura sea coherente con los valores democráticos. Véase, por ejemplo, (2002b) <https://www.sfgate.com/opinion/openforum/article/Want-to-torture-Get-a-warrant-2880547.php>: “An application for a torture warrant would have to be based ‘on the absolute need’ to obtain immediate information in order to save lives coupled with probable cause that the suspect had such information and is unwilling to reveal it” (el entrecorillado es mío) Curiosamente, Dershowitz aboga por este proceso legal porque acepta la necesidad de torturar en determinadas circunstancias y argumenta que se abusa de las reclamaciones sobre la necesidad de torturar precisamente debido a la falta de dicho proceso.

81 Véase, por ejemplo, SENATE SELECT COMMITTEE ON INTELLIGENCE (2014: xi-xxviii), “Findings and Conclusions”.

82 La bibliografía sobre el tema es amplia. Véanse, por ejemplo, DORF (2006), REJALI (2007: cap. 22 y 23), BRECHER (2007; 2020).

83 Jean Larteguy’s *Les Centurions*. Véase REJALI (2007: 545-550).

84 BRECHER (2020: 426, 427).

85 La mayoría de los hombres retenidos en Guantánamo (27 de 39 a principios de 2022), todos musulmanes, están detenidos sin haber sido acusados. Sobre la creación de diferentes ‘sujetos’ en estas dinámicas, véase, por ejemplo, WILCOX (2011), que ve cómo se ejerce tanto el poder soberano (encarcelamiento y tortura) como el poder biopolítico (alimentación forzada) sobre los detenidos. Si bien las técnicas en sí han cambiado, Wilcox considera que el

de una guerra ‘dura’ contra el terrorismo para defender el modo de vida estadounidense justificara tanto la expresión abierta de la cólera justa como el uso encubierto de la tortura, que de otro modo estaría prohibido. Ambas cosas han resultado excesivas e ineficaces, lo que ha llevado a la retractación y al arrepentimiento oficiales. Y, sin embargo, el reciente aumento de los movimientos nacionalistas de extrema derecha ha recuperado la creencia en la ‘necesidad’ de la tortura en una búsqueda furiosa de la política de exclusión, planteando de nuevo la cuestión de lo lejos que hemos llegado a partir de una democracia que aprobaba la esclavitud.

Conviene concluir con las observaciones de Bernard Williams sobre las concepciones liberales modernas de la justicia social, que siguen siendo actuales. Williams sostiene que mantener que la esclavitud era necesaria permitió a los griegos libres mantener una vida política, social y cultural de la que disfrutaban, sin abordar a menudo su injusticia. Por otro lado:

Modern liberalism already stands at some distance from the ancient world not only in rejecting altogether the idea of a necessary identity, but in setting this problem. It has given itself the task of constructing a framework of social justice to control necessity and chance, in the sense both of mitigating their effects on the individual and of showing that what cannot be

uso de la tortura “to produce and sustain hierarchies of political subjectivities” opera de manera similar en la antigua Grecia y en Guantánamo (WILCOX 2011: 109).

mitigated is not unjust. It is a distinctively modern achievement to have set the problem. However, we shall not know how great our distance really is from the ancient world until we are in a position to claim, not merely that there is this task, but that we have some hope of carrying it out.⁸⁶

El recurrente giro a la ‘necesidad’ de la tortura, a pesar de su ilegalidad y de las sólidas pruebas de su falta de fiabilidad, sigue ejerciendo presión sobre tales afirmaciones a través de las complejas negociaciones emocionales, éticas y políticas que contribuye a configurar, tanto en la antigüedad como en la actualidad.

Ediciones y traducciones

- BATTEZZATO, L. (2018). *Euripides: Hecuba*. Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOVACS, D. (1995). *Euripides: Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba*. Loeb Classical Library 484. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SOMMERSTEIN, A. H. (2009). *Aeschylus, Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus Bound*. Loeb Classical Library 145. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bibliografía citada

- ALLEN, D. S. (2000). *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.

86 WILLIAMS (1993: 128-9).

- ALLEN, D. S. (2003). "Angry Bees, Wasps, and Jurors: The Symbolic Politics of οργή in Athens", en BRAUND, S y MOST, G. (eds.). *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press; 76–98.
- BARBATO, M. (2020). "Athenian Identity and the Ideology of Autochthony: an Institutional Approach", en FILONIK, J., GRIFFITH-WILLIAMS, B. y KUCHARSKI, J. (eds.). *The Making of Identities in Athenian Oratory*. Londres: Routledge; 83-101.
- BASSI, K. (2010). "Making Prometheus Speak: Dialogue, Torture, and the Power of Secrets in *Prometheus Bound*", en BASSI, K. y EUBEN, J. P. (eds.). *When Worlds Elide: Classics, Politics, Culture*. Lanham, Md: Lexington Books; 77-109.
- BEAUMONT M. (2021). "Standing Upright, Unsleeping: Sleeplessness, Wakefulness and Watchfulness in *Prometheus Bound*", *Textual Practice*. Disponible en: [URL: <https://doi.org/10.1080/0950236X.2021.1900370>].
- BELFIORE, E. S. (2000). *Murder Among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- BLOK, J. A. (2009). "Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth", en WALDE, C. y DILL, U. (eds.). *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Fritz Graf zum 65. Geburtstag. Berlin: De Gruyter; 251–75.
- BONNER, R. J. y Smith, G. (1938). *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Vols. I y II. Chicago: University of Chicago Press.
- BRECHER, B. (2007). *Torture and the Ticking Time Bomb*. Oxford: Blackwell.
- BRECHER, B. (2020). "Justifying Too Much: Utilitarianism as a Moral Theory", en BARELA, S. J., FALLON, M., GAGGIOLI, G. y OHLIN, D. J. (eds.) (2020). *Interrogation and Torture: Integrating Efficacy with Law and Morality*. Oxford: Oxford University Press; 419-434.
- CAIRNS, D. (2016). "Mind, Body, and Metaphor in Ancient Greek Concepts of Emotion": *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 16. Disponible en: [URL: <http://acrh.revues.org/7416>; DOI: 10.4000/acrh.7416].
- CLEMENTS, J. H. (2021). "The Gift of Identity: (Re)Presenting Autochthony in Classical Athens": *Ramus* 50.1&2; 189–209.
- CLOUGH, P. T. y Halley, J. (eds.). (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- CONACHER, J. D. (1980). *Aeschylus' Prometheus Bound: A Literary Commentary*. Toronto: University of Toronto Press.
- DAVIS, A. Y. (2005). *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*. New York: Seven Stories Press.
- DERSHOWITZ, A. M. (2001). "Is There a Torturous Road to Justice?": *Los Angeles Times*. Disponible en: [URL: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2001-nov-08-me-1494-story.html>].
- DERSHOWITZ, A. M. (2002a). *Shouting Fire: Civil Liberties in a Turbulent Age*. Boston: Little, Brown and Co.
- DERSHOWITZ, A. M. (2002b). "Want to torture? Get a warrant": *SFGate*. Disponible en: [URL: <https://www.sfgate.com/opinion/openforum/article/Want-to-torture-Get-a-warrant-2880547.php>].
- DORF, M. C. (2005). "Renouncing Torture", en GREENBERG, K. J. (ed.). *The Torture Debate in America*. Cambridge: Cambridge University Press; 247-252.

- DUBOIS, P. (1991). *Torture and Truth*. London: Routledge.
- FOLEY, H. P. (2015). *Euripides: Hecuba*. London: Bloomsbury.
- FORTENBAUGH, W. W. (2002^o). *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth.
- FRANK, J. (2004). "Citizens, Slaves, and Foreigners: Aristotle on Human Nature": *American Political Science Review* 98.1; 91-104.
- GREEN, A. C. (2012). *The Concept of Ananke in Greek Literature before 400BCE*. ProQuest Dissertations Publishing.
- GREGG, M. y SEIGWORTH, G. J. (eds.) (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.
- GRIFFITH, M. (1977). *The Authenticity of Prometheus Bound*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRIFFITH, M. (1983). *Aeschylus, Prometheus Bound: Text and Commentary*. Cambridge University Press.
- HALPERIN D. (1990). "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens", en *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge; 88-112.
- HEADLAM J. W. (1893). "On the πρόκλησις εἰς βάσανον in Attic Law": *Classical Review* 7; 1-5.
- HERINGTON, C. J. (1970). *The Author of the Prometheus Bound*. Austin: University of Texas Press.
- HOLMES, B. (2021). "Pain, Power, and Human Community: Empathy as a 'Physical Problem' in Pseudo-Aristotle and Beyond", en LU HSU, K., SCHUR, D. y POWERS, B. P. (eds.). *The Body Unbound: Literary Approaches to the Classical Corpus*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; 13-56.
- HUNT, P. (2016). "Violence against Slaves in Classical Greece", en RIESS, W. y FAGAN, G. G. (eds.). *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*. Ann Arbor: University of Michigan Press; 136-161.
- HUNTER, V. (1992). "Constructing the Body of the Citizen: Corporal Punishment in Classical Athens": *Echos du monde classique: Classical views* 36. n.s. 11.3; 271-291.
- HUNTER, V. (1994). *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.* Princeton: Princeton University Press.
- KAMEN, D. (2013). *Status in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- KASIMIS, D. (2018). *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KONSTAN, D. (2001). *Pity Transformed*. London: Bloomsbury.
- KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Berlin: De Gruyter.
- KONSTAN, D. (2018). *In the Orbit of Love: Affection in Ancient Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- LANGFORD P. y BRYAN, I. (2018). "The Place of Slavery in the Aristotelian Framework of Law, Reason and Emotion", en HUPPES-CLUYSENSAER, L. y COELHO, N. (eds.). *Aristotle on Emotions in Law and Politics*. Berlin: Springer; 313-333.

- LORAUX, N. (2000). *Born of the Earth: Myth and Politics in Athens*. Trans. S. Stewart. Ithaca: Cornell University Press.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- MIRHADY, D. (2000). "The Athenian Rationale for Torture", en HUNTER, V. y EDMODSON, J. (eds.). *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press; 53-74.
- MIRHADY, D. (2021). "The Torture of Prometheus", en MARKANTONATOS, A., LIOTSAKIS, V. y SERAFIM, A. (eds.). *Witnesses and Evidence in Ancient Greek Literature*. Berlin: De Gruyter; 215-228.
- PELLEGRIN P. (2013). "Natural Slavery", en DESLAURIERS, M. y DESTREE, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press; 92-116.
- PODLECKI, A. (2001). *Aeschylus: Prometheus*. Oxford: Aris and Phillips.
- REJALI, D. (2011). "What Now?", en BISWAS, S., MAGNUSON, B. y ZALLOUA, Z. (eds.). *Torture: Power, Democracy, and the Human Body*. Seattle: University of Washington Press; 25-45
- REJALI, D. (2007). *Democracy and Torture*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSIVACH, V. J. (1987). "Autochthony and the Athenians": *Classical Quarterly* 37.2; 294-306.
- SCARRY, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- SENATE SELECT COMMITTEE ON INTELLIGENCE (2014). *Report of the Senate Select Committee on Intelligence Committee Study of the Central Intelligence Agency's Detention and Interrogation Program together with Foreword by Chairman Feinstein and Additional and Minority Views*. Disponible en: [URL: <https://www.intelligence.senate.gov/sites/default/files/publications/CRPT-113srpt288.pdf>].
- SONTAG, S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador.
- THOMSON (1894). "Slave Torture in Athens": *Classical Review* 8; 136.
- THÜR, G. (1977). *Beweisführung vor den Schwurgerichtshofen Athens: Die Proklesis zur Basanos*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch- Historische Klasse, Sitzungsberichte, vol. 317.
- TODD, S. (1990). "The Purpose of Evidence in Athenian Courts", en CARTLEDGE, P., MILLETT, P. y TODD, S. (eds.). *Nomos: Essays in Ancient Law, Politics, and Society*. Cambridge: Cambridge University Press; 19-39
- WILCOX, L. (2011). "Dying Is not Permitted: Sovereignty, Biopower, and Force-Feeding at Guantánamo Bay", en BISWAS, S., MAGNUSON, B. y ZALLOUA, Z. (eds.). *Torture: Power, Democracy, and the Human Body*. Seattle: University of Washington Press; 101-128.
- WILLIAMS, B. (1993). *Shame and Necessity*. Los Angeles: University of California Press.
- WINKLER, J. J. (1990). "Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens", en HALPERIN, D. M., WINKLER, J. J. y ZEITLIN, F. I. (eds.). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press; 171-210.
- WOHL, V. (2010). *Law's Cosmos: Juridical Discourse in Athenian Forensic Oratory*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZINSMAYER T. (2015). "Truth by Force? Torture as Evidence in Ancient Rhetoric and Roman Law", en AMATO, E., CITTI, F. y HUELSENBECK, B. (eds.). *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*. Berlin: De Gruyter; 201-218.

Recibido: 01-07-2022
Evaluado: 09-08-2021
Aceptado: 10-08-2022

