

En búsqueda del eslabon perdido: El hombre Griego

Gallejo, Julian -† Lewkowicz, Ignacio

Primer -

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

1996, 29 - 147-167

Artículo



EN BUSQUEDA DEL ESLABON PERDIDO: EL HOMBRE GRIEGO

por

Julián Gallego - Ignacio Lewkowicz

Universidad de Buenos Aires

“Digo que convenía dividir a la especie pedestre, distinguiendo el bípedo frente al cuadrúpedo, y al ver que el género humano concurre ya sólo con el volátil, repartir a su vez el rebaño bípedo en implume y plumoso; dividido aquél y, puesto ya entonces en claro el arte de apacentar hombres...”

PLATON, *El político*

“Definimos... al hombre como un animal que tima. Si Platón hubiera dado con esto, se hubiera ahorrado la afrenta del pollo desplumado. A Platón le preguntaron, muy pertinentemente, por qué un pollo desplumado, que respondía a la condición de ‘bípedo implume’, no entraba en su definición de hombre... El hombre es un animal que tima y, fuera de él, no existe ningún animal que lo haga. Para invalidar esta afirmación haría falta todo un gallinero de pollos pelados”.

“E.A. POE, *El timo*

I

Siglos y siglos de análisis y definiciones, y todavía nos seguimos preguntando qué es el hombre. Efectivamente, entre la clasificación platónica y la definición literaria de Poe, pero también antes de aquélla y después de ésta, hallaremos una cantidad casi inabarcable de múltiples intentos, siempre renovados, que procuran dar con el elemento clave para la determinación de la esencia humana. Una recolección sumaria de estos intentos nos permite escribir nuestro propio *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, unas páginas remotas en las que los hombres se clasifican en: a) bípedos

implumes, b) animales políticos, c) amigos e iguales, d) animales o plantas, e) animales sociales, f) imágenes de Dios, g) seres contemplativos, h) animales racionales, i) seres contractuales, j) económicos, k) animales que *timan*, l) de carne y hueso, m) antes y después del ajuste, n) etcétera¹.

Así, si un Miguel de Unamuno² puede proponer al suyo como al verdadero hombre, el de carne y hueso, muy distinto del objeto de desarrollos más o menos científicos o filosóficos, tales como el bípedo implume de la fábula de Platón y del *zôon politikón* de Aristóteles, pero también diferente del hombre que emerge del contrato social de Rousseau, del *homo oeconomicus* moderno, del *homo sapiens* de Linneo, es porque lo que presentan esos tratados son teorías sobre la naturaleza humana. Y, sin embargo, el de Unamuno es un hombre como cualquiera de los que se diferencia, puesto que la suya es una concepción que se inscribe en la misma serie de la que se quiere apartar: su hombre de carne y hueso sólo existe, en principio, en sus creencias, en su libro, en su práctica intelectual...

Claro que la serie no es única. De manera arbitraria podemos seleccionar dos posturas que tienen todavía hoy sus adeptos. Una de ellas, por ejemplo, trata de percibir la vigencia y la continuidad del tema del hombre a lo largo de la historia occidental hasta llegar a su significación presente, recorriendo el itinerario que va del período antiguo a la época actual, pasando por la edad media, el renacimiento y la modernidad, itinerario a lo largo del cual las alusiones incidentales y las referencias indirectas se van condensando para dar lugar en el presente al tema del hombre casi como preocupación exclusiva de la filosofía. Otra postura, en cambio, sólo se propone dar cuenta de algunas de las distintas teorías sobre el hombre, para lo cual -y dado que su preocupación no es únicamente filosófica-, intenta llevar a cabo un enfoque pluridisciplinario, trabajo que recorre senderos diferentes de los de la primera, ya que no se trata de la mera agregación de incidencias sino de la puja conflictiva entre teorías con vigencia actual, pero que muestra, a la vez, la multiplicidad de enfoques posibles sobre la cuestión. Y lo anterior es sólo una muestra ínfima con respecto a la enorme cantidad de trabajos sobre la cuestión del hombre en el mundo occidental, cantidad que se amplía si tomamos en cuenta las reflexiones sobre la idea de hombre en las culturas orientales, desarrollos que, de todos modos, no carecen de influencias provenientes de las preocupaciones occidentales³.

¹ Casi no haría falta, a no ser por un prurito de dar referencias exhaustivas, decir que estamos parafraseando la sorprendentemente bella clasificación que JORGE LUIS BORGES cita -atribuyéndola a una cierta enciclopedia china- en "El idioma analítico de John Wilkins", *Otras inquisiciones*, en *Obras Completas (1923-1972)*, Buenos Aires, Emecé Ed., 1974, pp. 706-709, en p. 708.

² *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1964. Véase especialmente el capítulo I: "El hombre de carne y hueso", pp. 7-22.

³ Acerca de la primera postura señalada puede verse J. MARIAS, *El tema del hombre*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1986. Sobre la segunda posibilidad, véase la obra de L. STEVENSON, *Siete teorías de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Cátedra, 1980. Respecto de las concepciones acerca del hombre en la cultura oriental existe una importante serie de trabajos que incluye reflexiones sobre las teorías judía, china, india e islámica acerca del hombre, artículos que han sido compilados por S. RADHAKRISHNAN y P. T. RAJU, *El concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica. Cfr. asimismo para una visión de los problemas que comporta en la actualidad el abordaje del concepto de hombre para la antropología filosófica, M. MOREY, *El hombre como argumento*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987.

Pero hay algo que resulta engañoso en los distintos trabajos acerca del hombre: aun cuando se reconozca la historicidad del ser del hombre, el hecho de que se construyan series que intentan rastrear y poner en relación temporal las diferentes concepciones sobre el tema denuncia un punto insoslayable: la existencia de un afán genético que intenta encontrar el anclaje originario de lo que tenemos ante nuestros ojos. Tal el intento de matriz hegeliana que concilia de ese modo la alteridad integrando las diferencias en el devenir de lo mismo: el hombre europeo. Sin embargo, lo que se impone antes bien, es tanto una arqueología como una genealogía del pasado en términos de presente; y es de esta manera cómo Foucault puede llegar a la conclusión de que el hombre no resulta ser el problema más viejo y más constante que se le haya planteado al saber humano. Una vez reconocido esto último, se percibe entonces que se trata de una invención de reciente aparición que tiene relación con el surgimiento durante el siglo XIX de las ciencias humanas, las cuales se proponen, a través del conocimiento positivo del hombre, liberarlo de sus alienaciones, de sus determinaciones, de todo lo que no controla⁴.

La creencia subyacente ha sido que, tomando al hombre como objeto de su conocimiento, las ciencias humanas harían posible que el hombre se convirtiera en sujeto de su propia libertad y de su misma existencia. Lo implícito en la actitud que ha envuelto el desarrollo de las ciencias humanas y sociales es que, dado que la ontología no ha podido determinar metafísicamente qué es el hombre, entonces la recolección y el estudio sistemático de todas sus obras, del conjunto universal de su experiencia, permitiría arribar al ser del hombre por medio de un estudio positivo⁵. A su vez, este desarrollo del saber -que podemos ver por medio de una arqueología de nuestro pensamiento-, no está desligado de la estructuración también durante el siglo XIX de nuevas formas de ejercicio del poder que aún hoy día determinan muchas de las configuraciones políticas. Lo que se percibe entonces es la articulación de un complejo científico-institucional en el que el conocimiento acerca del hombre está puesto al servicio de un mejor control sobre la vida de la población en todos los órdenes posibles: evidentemente, un bio-poder⁶.

Nuestra insistencia en este último punto no es gratuita, pues si otorgamos tanto crédito a las conclusiones de Foucault es porque ningún planteamiento sobre el hombre está al margen de la forma en que lo ha venido concibiendo la modernidad, tanto de manera filosófica, como científica o políticamente. De aquí que cualquier intento por definirlo sin una crítica de aquello que pasa por ser el fundamento, la esencia de la naturaleza humana, resulte una tarea estéril. Del mismo modo, la construcción de series

⁴ Cfr. "Foucault responde a Sartre", entrevista aparecida en *La Quinzaine Littéraire*, 46 (1968), pp.20-22, recogida ahora en M.FOUCAULT, *Saber y verdad*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1991, pp.39-46.

⁵ Una muestra acabada de esta actitud, que no por tener sus comienzos en el siglo XIX deja de actuar durante nuestra época, puede verse en el libro de M.HERSKOVITZ, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁶ Véase M.FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Ed., 1976.

históricas sobre las concepciones del hombre, bien desde un punto de vista filosófico o pluridisciplinario o como se quiera, conllevan igualmente la remisión a un fundamento que se manifiesta en la búsqueda del tan ansiado núcleo originario. De manera evidente, pues, la problemática a desconstruir es la del hombre mismo tal como la heredamos de la modernidad, y tal como aparece -en general, sin mediación de crítica- en los distintos abordajes que se han intentado sobre la consabida cuestión. La sentencia parece clara⁷: las ciencias humanas que debían constituir al hombre, al final han terminado por disolverlo.

Sin embargo, cabría esperar que una mirada historiadora aportara de manera distinta al punto que nos convoca. Y como nuestro oficio es el de historiador, lo más indicado es que nos dirijamos entonces hacia los enunciados históricos. Puesto que la historia ha tendido a destacar los cambios contrastándolos sobre el fondo de las permanencias, y dado que hace tiempo ya que el discurso histórico parece haber dejado de lado las esencias teleológicas inmutables, esperamos estar a buen cobijo para protegernos de los sustancialismos que han marcado las reflexiones sobre el hombre. Pero como no se trata de hablar de la naturaleza humana así, en general, nos limitaremos a estudiar el tipo humano que suele ponerse en el origen del hombre occidental: *el hombre griego*. Buena excusa para ello es la reciente aparición en lengua castellana de un libro con ese nombre que recoge una serie de trabajos de varios de los más destacados helenistas de la actualidad, en una edición a cargo de uno de los historiadores más importantes de las últimas décadas: Jean-Pierre Vernant⁸.

Pero esta preocupación posee sus antecedentes en la historiografía antigua. Puesto que no es el caso recorrer exhaustivamente la bibliografía sobre la temática, quizás sirva como ejemplo el ambicioso libro de Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, publicado hace ya casi cinco décadas. En ocasión de su traducción al italiano quince años después de haber aparecido el original en alemán⁹, Mondolfo intentó exponer detalladamente en una reseña crítica los desarrollos de la obra de Pohlenz siguiendo meticulosamente el plan de la misma¹⁰. Así, como en un caleidoscopio, vemos desfilar ante nosotros las numerosas facetas del personaje reflejado simétricamente por el juego especular: el hombre griego y su sentimiento del yo, del mundo y de la naturaleza,

⁷ Véase M.FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI Ed., 1967, especialmente pp. 295-375.

⁸ J.-P. VERNANT y otros, *El hombre griego*, Madrid, Alianza Ed., 1993, en versión española de Pedro Bádenas de la Peña (Introducción, caps. I,II,III y revisión técnica), Antonio Bravo García (caps. VI,VII y VIII) y José Antonio Ochoa Anadón (caps. IV,V y IX), obra traducida de la edición original italiana aparecida en 1991, Gius, Laterza & Figli Spa., Roma-Bari, trae al final las referencias más importantes acerca del itinerario académico de los autores. Es necesario destacar que cada capítulo cuenta, por lo general, con una bibliografía sumaria pero importante para la puesta al día y la profundización de los problemas abordados.

⁹ M.POHLENZ, *L'uomo greco*, Firenze, La Nuova Italia Ed., 1962, VIII + 888 páginas. El texto original en alemán había sido publicado en 1947.

¹⁰ R.MONDOLFO, "El hombre griego según Pohlenz", en *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1964, pp.99-148.

o bien su relación con el destino y la divinidad; también su inserción en la comunidad, su rol político, su vida cultural y el despliegue de su individualidad, o de su deseo de saber a través de la ciencia, la filosofía y el arte; asimismo su búsqueda del bien y su espíritu agonista, sin que tampoco falten sus formas de vida ligadas a la economía, la familia, el matrimonio, la mujer, los esclavos; finalmente una ponderación de la humanidad del espíritu griego.

II

Volvamos a nuestro libro. ¿Tiene algún rasgo en común con la búsqueda de Pohlenz? Partamos de algunas constataciones. No es una obra aislada sino que forma parte de un plan editorial que viene publicándose bajo el título general de "El hombre europeo". Importantes historiadores de cada período han sido convocados para dirigir cada uno de los ejemplares, a la vez que destacados investigadores han llevado a cabo los distintos capítulos de cada libro¹¹. Esto de por sí constituye todo un índice del trabajo que vamos a abordar. Pero digamos ya algo de la economía interna de la obra, hecho que nos permitirá contestar el interrogante planteado: el hombre griego, siendo el nombre general del volumen, forma parte implícita o explícitamente del título de cada capítulo. Claramente pues, *el hombre griego es, ante todo, el ciudadano*, miembro con plenos derechos para participar en la vida institucional, cívica y religiosa, pero también en la vida cultural, militar y económica de la *pólis*.

Recorramos de manera breve los contenidos de los diferentes capítulos que componen la obra. En un primer plano, nos encontramos con la economía¹². Nos preguntamos si esta "apertura económica" se debe a una lógica interna de la obra o si obedece a otras razones que se nos escapan, porque la impresión inmediata que se recibe es que la base de todo el desarrollo social radica en los procesos económicos, y entre ellos la producción rural en primer plano. Efectivamente, la propiedad de la tierra y el trabajo agrario ocupaban en las ciudades griegas un lugar preponderante, destacándose en este contexto, por un lado, el rol de los campesinos y el de los terratenientes, y, por el otro, los lazos políticos y religiosos de los ciudadanos con la tierra. Sin embargo, no se dejan de lado las artesanías y el comercio, actividades que adquieren una importancia cada vez mayor, así como tampoco los problemas de la banca y la tributación¹³.

Seguidamente, es necesario abordar el problema de la guerra¹⁴, cuestión que resulta básica cuando se estudia el mundo griego, y que constituye una forma muy habitual

¹¹ A JEAN-PIERRE VERNANT se suman SERGIO DONADONI, "El hombre egipcio"; ANDREA GIARDINA, "El hombre romano"; JACQUES LE GOFF, "El hombre medieval"; EUGENIO GARIN, "El hombre del Renacimiento" ...

¹² CLAUDE MOSSE, "El hombre y la economía", *op.cit.*, pp.33-63.

¹³ Es de destacar que la reflexión se centre básicamente en la Atenas clásica, cuestión que, en general, también ocurre en los demás capítulos.

¹⁴ YVON GARLAN, "El militar", *op.cit.*, pp.65-99.

de relación intercomunitaria. De esto resulta, en una buena parte, que el griego sea, en tanto miembro de una ciudad, un soldado. Las causas de la guerra, en una sociedad en que riqueza y poder van de la mano, son por lo general económicas, debiendo tenerse en cuenta la importancia de la presión extra-económica en los procesos productivos. La organización de los ejércitos, sus jerarquías, se hallan de acuerdo a la situación social de sus componentes. En la época clásica se es soldado en la medida en que se es ciudadano, y el modelo hoplita es entonces el marco en el que la destreza militar del combatiente se desarrolla. El contexto de toda la actividad militar es la vida política de las ciudades, pues claramente la inscripción de su sentido viene dada por el lugar de la guerra en un mundo de ciudades autónomas.

Pero para llegar a ser soldado se requería una instrucción determinada que marcaba el paso de la niñez a la adultez¹⁵. Destaquemos de entrada la importancia de este proceso, ya que hacerse hombre no es otra cosa que hacerse ciudadano. Este desarrollo está limitado en la *pólis* a aquellos que acrediten por nacimiento la condición de ser ciudadanos. Pero el camino no está exento de dificultades para los futuros hombres. Una vez abolida la venta de niños como esclavos, la alternativa de los más pobres fue la exposición de hijos. Sin embargo, salvo en circunstancias extremas, la exposición no afectaba al primogénito. La educación de los niños era el paso siguiente. Toda una pedagogía se montaba en función de esta formación, educación que tenía una base homoerótica destacable, con un acentuado carácter militar. La relación entre un adulto y un muchacho servía para transmitir a éste modelos de conducta en torno a su capacidad de mandar y ser mandado. No existía una oposición entre relación homosexual y heterosexual: mientras aquella se delimitaba en una función claramente pedagógica a través de la formación moral e intelectual de los jóvenes, ésta tenía que ver con la gestión del *oikos* y la reproducción de la vida.

Ahora bien, hablar de la casa y la perpetuación de la vida nos conduce evidentemente a lo doméstico¹⁶. Bajo la hegemonía de una imagen abrumadoramente política y pública de la vida griega, se puede, de todos modos, trazar el lugar de la idea de lo doméstico en la ciudad-estado. Se trata de una idea que hay que rastrear a partir de indicios fragmentarios, en la medida en que la ausencia de documentos al respecto halla sus razones en el rechazo de la *pólis* de la domesticidad como tal. Los griegos no dejaron historias de amor. Todo lo ligado con el matrimonio tiene un carácter más político e institucional que doméstico y amoroso. En este contexto, la familia asegura la herencia y la transmisión de un orden cultural, para que perviva tras la muerte de los individuos. La mujer reproduce ciudadanos; el matrimonio resulta de una transacción entre varones libres. La tragedia es el núcleo privilegiado para leer esta sutil relación entre el rechazo y la necesidad de un orden doméstico en el corazón de la racionalidad política. El poder femenino deriva del poder sexual. La positividad del matrimonio radica entonces en que desvía ese poder sexual hacia fines compatibles con el orden político. Así, lo privado está oculto, pero se lee desde sus efectos en lo público. La condición de ciudadano

¹⁵ GIUSEPPE CAMBIANO, "Hacerse hombre", *op.cit.*, pp.101-137.

¹⁶ JAMES REDFIELD, "El hombre y la vida doméstica", *op.cit.*, pp.175-210.

se traduce en el derecho de aparecer y participar en la esfera de lo público. Mujeres, esclavos y niños permanecen en el interior de las casas, en el exterior necesario del orden político.

Este orden político de la comunidad de varones libres que constituyen el cuerpo cívico, está organizado por relaciones de solidaridad, que a su vez, están recorridas por las de rivalidad y competencia en el campo del honor. Y, en este contexto, el reconocimiento en la vida pública proviene de lo que se ve y de lo que se escucha¹⁷. Conseguir reconocimiento público es llegar a ser un objeto especial de visión, destacarse en la multitud. En la tradición literaria, el rey, el guerrero, el atleta, constituyen espectáculos de gloria, valor máximo en ese mundo de viriles competidores. En la *pólis*, a partir de la escritura, pero sobre todo desde la institución de la tragedia, los privilegios del conocimiento visual se imponen sobre el auditivo. La tragedia es la experiencia de la apariencia engañosa de las cosas, pero también la de la salida a la luz de su esencia oculta. El teatro condensa la experiencia del mundo propia del *polítes*: ver, escuchar, pensar en lo público y en un público de semejantes.

Sin embargo, las relaciones de solidaridad, rivalidad y competencia entre varones no son el único modo de sociabilidad¹⁸. La historia de los estudios sobre la organización social griega es la de los esfuerzos por separarse de la imagen pura y exclusivamente política de la sociedad heredada de Aristóteles. Ser hombre es ejercer a pleno las facultades humanas. Pero estas determinaciones varían si se considera el hombre heroico, el agonal, el político o el cosmopolita -o, lo que es lo mismo, si se considera la humanidad instituida en los tiempos oscuros, en la era arcaica, en la *pólis* clásica, o en el mundo helenístico-. Instancia privilegiada para la observación del problema, el *sympósion* o banquete es una práctica estratégica en la definición tanto del tipo de hombre pertinente como del modelo de relaciones sociales apropiadas entre los hombres. Los ritos de comensalía son núcleos y signos de una lógica social muy precisa, que varía según las épocas consignadas. La condición necesaria es la existencia de un excedente regular, que se redistribuye mediante banquetes y fiestas religiosas. Los productos más importantes son la carne -alimento sagrado- y el vino -droga social-, que se consumen en ocasiones particulares, mediante ritos también particulares. Esta peculiaridad de ocasiones y ritos distinguen al civilizado del bárbaro, que bebe vino sin mezcla de agua y fuera del contexto social adecuado.

La ritualidad es, al mismo tiempo, religiosidad¹⁹. Ciertamente, la cercanía y la accesibilidad de los dioses en cada momento de la existencia privada y social marca el carácter universal y difuso de la experiencia griega de lo sagrado. Este carácter determina una "religión" sin dogma ni Iglesia -es decir, sin Libro y sin la correlativa necesidad de un cuerpo especializado de intérpretes-. Religión entre comillas, pues no hay término griego que designe dicho ámbito. El más aproximado es el de *eusébeia*, cuidado que los hombres tienen para con los dioses. Este cuidado no radica tanto en

¹⁷ CHARLES SEGAL, "El espectador y el oyente", *op.cit.*, pp.211-246.

¹⁸ OSWYN MURRAY, "El hombre y las formas de sociabilidad", *op.cit.*, pp.247-287.

¹⁹ MARIO VEGETTI, "El hombre y los dioses", *op.cit.*, pp.289-321.

una creencia doctrinaria cuanto en un respeto escrupuloso de las prácticas de culto. Esta tensión entre credulidad e incredulidad, entre el temor y la desenvoltura ante los dioses, define el tono griego de la religiosidad. La *pólis* sistematiza y ordena el culto de los dioses olímpicos. La presencia política del rito se transparenta en los cien días anuales organizados desde la *pólis* misma -asegurando así la cohesión del cuerpo de ciudadanos-.

Por otra parte, la rusticidad es otro asunto importante²⁰, que se articula con los últimos cuatro aspectos desarrollados. La rusticidad del salvaje describe un recorrido que lo modifica según se modifica la pauta de civilización. En la *Odisea*, Polifemo representa aquello de lo que hay que separarse para constituir la civilización. Tifón, símbolo de la rusticidad, pasa de ser -según nos muestra Hesíodo- un adversario de Zeus a un ingenuo arruinado en su condición pastoril. Sin embargo, el ingenuo es el heredero lógico del monstruo cosmogónico. Es un mediador que obliga a redefinir constantemente la posición del hombre respecto de los dioses y los animales. La fecha clave en esta inflexión es el año 431. El traslado de la población del Atica hacia el interior de las murallas determina una ruptura en el imaginario antiguo. El centro se sitúa de hecho en la *pólis*, en el *ásty*, en detrimento de la *agroikía*. Este nuevo centro resignifica entonces la *agroikía*, que pasa a encarnar los valores tradicionales. En estas circunstancias nace la oposición campo/ciudad. Las casas lujosas, que hasta entonces se hallaban fuera de las murallas, dispersas en la llanura, se desplazan hacia la ciudad, que hasta entonces había estado poblada de casas medianamente homogéneas. Desde fines del siglo V la sociedad evoluciona hacia una negación política del rústico.

Hemos dejado para comentar en último lugar la definición de ciudadano²¹, dado que, en forma evidente, resulta ser la figura central que define al personaje cuyo rostro se completa a través de todas las demás facetas que hemos recorrido hasta aquí. En efecto, es el ciudadano el que es militar o desarrolla alguna actividad económica, el que educa a sus hijos para que ellos también sean ciudadanos, el que tiene una vida doméstica en el *oikos*, el que profesa los cultos religiosos de la ciudad o asiste a los espectáculos teatrales, o participa de los banquetes y las comensalías con sus pares, o, incluso, es rústico o aristócrata. Sin embargo, esta delimitación del ciudadano y sus distintas facetas no debe hacernos perder de vista que su definición es básicamente política. En efecto, el ciudadano lo es en tanto y en cuanto participe de los asuntos de la ciudad. Pero esto no impide que el manejo del estado pueda ser ejercido por determinados miembros de la élite que instauran una concepción personal del estado. Por otra parte, la ciudadanía es diferente -en cuanto a los derechos efectivos que otorga- según se trate de una democracia o de una oligarquía. De allí que en ciertos autores antiguos la primera aparezca asociada con la libertad y la segunda con la tiranía e incluso la esclavitud.

²⁰ PHILIPPE BORGEUAD, "El rústico", *op.cit.*, pp. 323-338.

²¹ LUCIANO CANFORA, "El ciudadano", *op.cit.*, pp.139-173.

III

El hombre griego, el ciudadano, un ser político. Llama la atención en este contexto que Canfora sostenga que la idea de que los griegos inventaron la política se trata de una idealización y un lugar común entre los historiadores²². Basa su idea en el “debate constitucional” ocurrido, según Heródoto (III, 80-82), en Persia a la muerte de Cambises. En esa oportunidad, Otanes, Megabiza y Darío -apoyando, respectivamente, la democracia, la oligarquía y la monarquía- tuvieron oportunidad de considerar la hipótesis de poner en común la política dejando al pueblo ejercer el poder (*isonomía*). Aceptamos su pedido, aunque con reservas, de que se le crea a Heródoto. Lo que no aceptamos para nada es su interpretación. Porque Heródoto habla de un “debate” entre líderes acostumbrados a gobiernos de ante-cámaras, sin participación popular, “debate” donde se discute la idea de una democracia pero no se piensa ninguna forma de realización práctica. En definitiva, la cuestión importante no es si la idea existía o no antes de que los griegos la “inventaran”, sino cómo se instauró de modo práctico y concreto.

La invención no es una cuestión de ideas meramente, sino un complejo de prácticas del que la invención mental participa, pero que no se agota en eso. En este sentido, es claro que, por ejemplo, los atenienses, con Clístenes, pusieron las bases para efectuar sus prácticas políticas democráticas y no únicamente sus ideas, sin preocuparse demasiado por la paternidad de las mismas. Se trata, evidentemente, no sólo de una invención de la política sino, sobre todo, de una política inventada. Ya Moses Finley²³ había advertido que la diferencia primordial entre la política pre-griega y la griega radicaba en el hecho de que aquélla se trataba de una política de ante-cámaras en la que los súbditos sólo tenían que obedecer, mientras que el invento griego implicó el desarrollo de una política de cámaras, es decir, pública y abierta al conjunto de los ciudadanos. Es sintomático que buscando la definición de lo que constituye la especificidad del hombre griego, esto es, el derecho de ciudadanía y todas sus implicancias prácticas de orden social y cultural, termine por diluírsele en una serie más amplia que se extiende entonces hasta los mismos bárbaros.

Dejando de lado esto último, a través del recorrido emprendido el hombre griego ha quedado constituido, o casi. A través de todos estos aspectos, hemos visto desfilar paulatinamente los distintos rostros que conforman al hombre griego, al ciudadano. Ante cada grupo de prácticas de diversa índole que abordamos, se detecta la permanencia esencial del hombre griego. Pero aún no hemos analizado el contexto general que establece la introducción de Vernant a la obra en cuestión, ya que es por sus propias palabras que nos enteramos qué imagen del hombre griego obtendremos luego de la lectura del libro: “el personaje que se nos perfila al final del estudio presenta, más que

²² Ibidem, pp.144-145.

²³ *El nacimiento de la política*, Barcelona, Ed. Crítica, 1986, pp.73-76. Cfr. asimismo idem, “Política”, en *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Ed. Crítica, 1983, pp.33-48.

una imagen unívoca, una figura que brilla con una multiplicidad de facetas donde se reflejan los diversos puntos de vista que los autores han preferido primar²⁴. Pero no sólo vemos al personaje al fin delimitado. Lo que también se deja ver es la compatibilidad de todos los puntos de vista de cada uno de los autores, porque en rigor ninguna visión se contrapone sino que se complementa, haciendo que la compilación sea el juego de la diversidad en la unidad. Y ello no sólo por los imperativos de una publicación colectiva, sino sobre todo por la imposición aparentemente natural del punto de vista del autor, imposición que nada tiene de inocente toda vez que desde Platón para acá sirve para poner a funcionar el principio de no-contradicción²⁵. Es que se trata, podríamos decir, de una “lógica de agregados” a través de la cual se compila el conjunto de la experiencia humana, porque ante los límites del relativismo cultural se imponen dos opciones: o bien reintegrar la diversidad herética en la unidad gloriosa del Padre, o bien un relativismo ontológico que ya no busque la garantía de la esencia absoluta para lo que es precario, contingente, históricamente condicionado -que es la posición que intentaremos sostener aquí-.

Ahora bien, aquello que unifica y que, en un plano esencial, permite compatibilizar los diferentes puntos de vista, es el ojo que ocupa el vértice a partir del cual se conforma el cono de lo visible, ese ojo fundado, en nuestro caso, por las ideas del humanismo iluminista que dan sustento aún hoy al cuerpo de supuestos que sostienen a las ciencias humanas y sociales. Esta mirada humanista está claramente situada en el centro de este proyecto editorial en torno al “hombre europeo” que busca llevar a cabo un compilado de la experiencia humana. Podemos entonces contestar aquí el interrogante que dejáramos planteado: el empirismo actual está ordenado también a hacer grandes síntesis, unificación total, pero sin el rigor dogmático de los Grandes Relatos como el

²⁴ J.-P. VERNANT, “Introducción: El hombre griego”, *op.cit.*, pp.9-31, cita en p.11.

²⁵ La cuestión resulta ser muy importante, porque con Zenón y Parménides el principio de no-contradicción era tan fuerte que cualquier contradicción llevaba a una paradoja. El movimiento no podía ser, porque implicaba el paso del no-ser al ser. El principio de no-contradicción era tan fuerte que impedía pensar el ser de toda una serie de cosas. Según GADAMER (*La dialéctica de Hegel*, Madrid, Ed.Cátedra, 1992), lo que Hegel ve en Platón es que éste introduce la cuestión del punto de vista para atenuar el principio de no-contradicción. La contradicción no se daría ya en la esencia sino desde un punto de vista. Para Platón hay contradicción si se da desde el mismo punto de vista, y eso es lo que está prohibido. Algo no puede ser y no-ser desde el mismo punto de vista a la vez. La idea de punto de vista sugiere ya la idea de un lugar, sin metáfora: es el lugar desde donde se mira y se simetriza. Dos cosas no pueden ser contradictorias desde el mismo punto de vista; si pueden ser complementarias desde diferentes puntos de vista. De este modo, queda borrada la posibilidad de contradicción en la cosa misma por medio de una propuesta en la que prima la complementariedad de los puntos de vista. El pensamiento (ya no desde el en-sí de las cosas, sino desde el punto de vista, y, por lo tanto, situado) permite que lógicamente se postulen las relaciones complementarias. Entonces, lo que allí se establece es el concepto como algo no contradictorio: ¿desde qué punto de vista alto y bajo se vuelven complementarios? Desde el concepto de altura. Es la mirada establecida a partir del concepto de altura -que aparece como tercero excluido-, la que vuelve complementarios lo alto y lo bajo.

de Pohlenz. Se nos podría objetar que, en realidad, el libro que analizamos (y, por ende, la colección), está dirigido a un público de no especialistas, o, en todo caso, a estudiantes que quieran introducirse en los problemas de la historia griega, a lo cual diremos lo siguiente: 1) si así fuera, a qué publicar entonces una reseña crítica en una revista especializada; 2) si así fuera también, la cantidad y la calidad de los trabajos compilados muestran entonces la clara función ideológica que se le asigna a la historia. El discurso histórico, llamado a sostener un plan en el que la esencia de lo humano, es cierto, ya no está dada por Dios siendo el hombre una imagen de Aquél, permite definir por medio de un estudio positivo constantes universales de un comportamiento humano que se presenta bajo múltiples rostros diferentes.

Existen dos acotaciones más que debemos hacer. Claro que, en parte, las cuestiones que señalaremos a continuación se encuentran condicionadas por “los documentos de que se dispone [que] han llevado a centrar la investigación en el período clásico y a enfocar nuestra atención en Atenas la mayoría de las veces...”²⁶. Sin embargo, consideremos lo siguiente: Atenas no es Grecia, y la época clásica (básicamente el siglo V a.C) no es la historia griega. Pero por una extraña alquimia que no podemos desentrañar en este lugar, Atenas se ha convertido -aunque no sólo en esta colección sobre el hombre europeo- en la imagen de lo griego, y su período de esplendor, en la época en que debe mirarse la sociedad (espejarse casi diríamos) si quiere rescatar algo de los helenos²⁷. Vidal-Naquet ha mostrado que el iluminismo burgués construyó historiográficamente una Atenas a su imagen y semejanza²⁸. No es ésta la situación hoy día, pero, igualmente, Atenas sigue generando cierta identificación cada vez que se considera la experiencia ateniense como el comienzo del mundo occidental, y se van a buscar allí los orígenes de la democracia actual o aquello que ésta no ha conservado de la antigua democracia pero que debería incorporar²⁹.

Pero además, lo que hace de Atenas el paradigma a imitar es que sea un clásico. Es que no se trata sólo de la Atenas del siglo V a.C. -cómoda fórmula para situarse espacial y temporalmente-, sino sobre todo de la Atenas clásica, ciudad que por su brillo político,

²⁶ J.-P. VERNANT, “Introducción...”, *op.cit.*, p.11.

²⁷ Cabría preguntarse también por qué extraña alquimia, así como el ateniense pasa por ser la principal referencia para hablar del hombre griego en general, así también el hombre egipcio forma parte del hombre europeo.

²⁸ Véase P. VIDAL-NAQUET, “La formación de la Atenas burguesa: ensayo de historiografía 1750-1850”, en *La democracia griega, una nueva visión*, Madrid, Akal Ed., 1992, pp.129-176; cfr. también *Ibidem*, pp.177-228. Ante esto, la visión de la sociedad espartana siempre estuvo teñida de un cierto extrañamiento, o en todo caso, pasó a ocupar el lugar de privilegio detentado por la *pólis* ateniense sólo en aquellas visiones ideológicas que destacaban como algo imitable su extremado orden y militarismo. Obviamente, esto también generó su propio espejismo.

²⁹ Véase, por ejemplo, C.CASTORIADIS, “La *pólis* griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Ed.Gedisa, 1988, pp.97-131; cfr. la rigurosa comparación entre la democracia moderna y la ateniense de M.I.FINLEY, *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ed.Ariel, 1980.

desarrollo social y producción cultural, por su “verdadero milagro”, debe servirnos de guía. Porque si bien es cierto que nadie sostendría hoy “la pretensión ‘clasicista’ de convertir en características étnicas universales y permanentes de los griegos, formas y cualidades propias de un momento y ambiente históricos particulares”³⁰, también es cierto que hablar del *hombre griego*, reconociendo explícitamente las limitaciones en tiempo y lugar de los documentos, constituye un desplazamiento subrepticio.

Este corrimiento, si bien es verdad que obedece a un “modelo construido por los historiadores” no meramente como “una sucesión de ensayos yuxtapuestos sino [como] un conjunto de elementos que se entremezclan y completan” para poner de manifiesto “los grandes sectores de la vida colectiva”, implica, por otra parte, que aquello que da en llamarse “singularidad griega”, en realidad sólo refleje el modo griego particular “de aplicar prácticas tan universalmente extendidas como las relacionadas con la guerra, la religión, la economía, la política o la vida doméstica”³¹. Ya no se trata ciertamente, de trazar generalizaciones acerca de la naturaleza humana. Pero a cambio de ello, encontramos que la preocupación del historiador en torno al hombre se centra ahora en la existencia de *prácticas humanas universales*. Paradójica singularidad la griega, que antes que por la fuerza propia con que se autoafirma, resulta ser una forma original de aplicación de constantes universalmente extendidas por doquier. Entonces, o sólo se trata de un caso particular, o tendremos, en definitiva, que coincidir con Unamuno, para quien “lo singular no es particular, es universal”³². Concedamos de todos modos que, tal como lo expresa Vernant, “el hombre es siempre un hombre, [que] la ilusión es tenaz”³³. Pero el hecho de que reconozcamos junto con Vernant la dificultad señalada no debe tornarnos cómplices de los gestos de esta obra colectiva.

IV

Como puede apreciarse, la idea de “el” hombre griego presenta una serie de dificultades. Trataremos de plantearlas señalando la lectura del problema que nos resulta más activa. En primer lugar, si hablar del hombre griego tiene algún sentido para nosotros, es a condición de poner de entrada el tema de la comunidad como significación central, primaria, es decir, como el imaginario social en el que se sostiene la experiencia humana en tanto experiencia con sentido. Y esa comunidad en la Grecia antigua es la *pólis*. Esto no es nada novedoso, y los autores que participan en la publicación colectiva que estamos comentando lo conocen bien. No es tampoco que no exista una “forma-hombre”, pero lo que no existe es una esencia humana que pueda encontrarse en los griegos, más adelante en los romanos, luego en el hombre medieval,

³⁰ R. MONDOLFO, *op.cit.*, p.99.

³¹ J.-P. VERNANT, “Introducción...”, *op.cit.*, p.12.

³² *Del sentimiento trágico...*, ed.cit., p.16.

³³ “Introducción”, *op.cit.*, p.13.

y así de seguido, como de hecho lo asume este proyecto editorial al proponer una colección sobre "el hombre europeo". Porque si podemos considerar al ser viviente "hombre" en tanto que fuerzas (supongamos que ellas son todas las capacidades que naturalmente posee en tanto se trata de una región de lo existente), su determinación histórica singular resulta del encuentro de esas capacidades o fuerzas indeterminadas -porque nunca existen en estado de naturaleza determinable de modo preciso- con las fuerzas históricas, a saber: las prácticas y los discursos sociales³⁴.

Entonces, los atributos que el libro en cuestión le asigna al hombre griego son, en realidad, atributos de la comunidad que *a posteriori* son asignados a aquellos seres que aparecen como sus partes: se trata de atributos "prestados", proyecciones de las propiedades comunitarias. Es la *pólis* la que es guerrera, o ciudadana, o religiosa; y todo ser viviente que pueda definirse como hombre adquiere sus caracteres de guerrero, ciudadano, religioso, en definitiva, de griego, a partir de su pertenencia a dicha comunidad. Porque, hablando con propiedad, sólo se puede definir al hombre en función de lo que *es* en la comunidad, es decir, de su inserción en ese complejo de prácticas y discursos que sostienen la ficción de lazo social imaginario con el que está tramado el poder y sus redes.

A raíz de lo anterior, debemos distinguir entre lo que es propio del imaginario griego y lo que pertenece a la conceptualización científica acerca de la relación hombre-comunidad. Y puesto que estamos contra aquellas posturas que pretenden dar cuenta de las esencias de lo social a través de ideas o conceptos universales, es necesario que aclaremos que no partimos de un modelo general asentado en una relación "dual" entre el individuo y la comunidad, modelo que estaría presente en las sociologías más triviales y vulgares. En efecto, nos parece que este modelo general que sostiene la existencia de una supuesta tensión individuo-comunidad conduce a sustancialismos. No se trata pues de aplicar esta sociología general del conocimiento, sino de comprender los modos históricos de institución de lo imaginario social vigentes en la inmanencia de las prácticas. Se trata entonces de ver si existe algo así como el individuo en el imaginario griego.

Según nuestro argumento, no puede decirse que exista el hombre aislado en el imaginario social de la Grecia del siglo V a.C.; y sí cabe sostener que existe el hombre aislado como fundamentación ideológica de la mentalidad burguesa contemporánea. Las robinsonadas son imposibles para el imaginario griego, mientras que en el mundo burgués resultan ser el modo ideológico inmediato de abordar la realidad. El marxismo académico parece haber olvidado el planteo marxiano acerca de los procesos de individuación, según el cual el individuo maduro sólo emerge en forma plena con el advenimiento de la sociedad burguesa. Por lo tanto, se percibe que anteriormente las prácticas sociales no eran abordadas bajo la noción de individuo; la pauta principal parece ser la de la comunidad, de lo cual da cuenta Marx en las *Formen* cuando intenta desentrañar de qué modo surgió el individuo, el Robinson Crusoe como hombre aislado

³⁴ Véase G.DELEUZE, *Foucault*, Buenos Aires, Ed.Paidós, 1987, pp.159-170, a propósito de los análisis de Foucault en *Las palabras y las cosas*.

desligado de la comunidad y las condiciones por ella establecidas, una vez disueltos los lazos comunales que constreñían a los hombres a unos vínculos locales y arcaicos³⁵. De todas maneras, lo que nos interesa a nosotros es discutir la posibilidad del hombre griego, aunque bien vale la pena señalar que quizás gran parte del asunto tenga que ver con el olvido del marxismo.

Ahora bien, la pertenencia a la comunidad y la propia comunidad son, en cada caso, previas al hombre griego, pues ha sido a partir de los distintos actos legislativos fundantes de cada comunidad griega -sin que importe demasiado aquí si se trata de actos míticos o históricos- que quedaron establecidas las pautas que darían sentido a la existencia de todos los hombres que se hallaban bajo sus condiciones. Ser era, para los griegos, formar parte de la comunidad, pertenecer a la misma. El ser viviente desde el punto de vista biológico está, desde esta perspectiva, absolutamente vacío de significación social. Este ser que la ciencia biológica actual define como *homo sapiens*, cobra sentido históricamente en la medida en que se encuentra bajo los efectos de ciertas significaciones que sólo son lo que son en tanto prácticas sociales, prácticas que en nuestro caso se presentan como prácticas de la *pólis*, o sea, prácticas políticas comunitarias. Es claro pues, que se trata del imaginario social sobre el que se sostiene la propia existencia de la comunidad. Aceptemos para el caso griego, aunque más no sea provisoriamente, el silogismo aristotélico que propone que dado que la *pólis* es una *koinonía politiké* o comunidad política, el hombre es entonces un *zôon politikón* o animal político que, como tal, únicamente puede existir si forma parte de aquélla; de manera evidente, la conclusión no es válida si está separada de las premisas³⁶. Por otra parte, a partir del ya citado planteo de Marx en cuanto a que el hombre maduro, el individuo pleno, sólo se presenta en el mundo burgués, podríamos pensar que en la Grecia clásica el principio de individuación era fuerte no en torno al hombre sino alrededor del problema de la comunidad; de ahí el celo con que las ciudades griegas buscaban conservar su autonomía y su soberanía, su libertad y su independencia políticas.

En segundo lugar, si en la lógica explícita del argumento de Aristóteles el punto de partida es la comunidad y no el hombre, a su vez, toda comunidad lo es siempre de un modo singular. Esto significa que no existe una comunidad universal griega de la cual se derivarían los distintos casos particulares. Dicho de otra manera: Atenas, Esparta, y todas las demás ciudades griegas, no son diferentes manifestaciones de una esencia universal griega oculta tras las apariencias particulares de cada una de ellas. Se trata de singularidades sin derivación posible ni a partir de una esencia originaria, ni unas de otras, puesto que cada ciudad griega conoce una emergencia histórica que le es propia, por más que sus devenires se encuentren o desencuentren a través de guerras, alianzas, hegemonías, dominaciones imperialistas, ligas, etc.

³⁵ K.MARX, "Formas que preceden e la producción capitalista", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, México, Siglo XXI Ed., t.I, 1971, pp.433-477. Cfr. también K.MARX y F.ENGELS, *Manifiesto del partido comunista*, Buenos Aires, Ed.Anteo, 1974, pp.35-37.

³⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Política*, I, 2, 1252b 27 - 1253a 7.

Entonces, dado que una "forma-hombre" se conforma sólo a partir de un conjunto de prácticas sociales instituidas en una comunidad singular e históricamente delimitada capaz de devenir y, por lo tanto, modificarse, hablar pues de "el" hombre griego es una *contradictio in adjectio*: el individuo es un subproducto, un derivado, y no la fundamentación imaginaria de la comunidad política. Así pues, podríamos concluir que, en rigor, la sistematización que Aristóteles ha podido realizar de manera retrospectiva, no se confunde con las singularidades históricas, y que lo concretamente existente han sido la comunidad ateniense, la espartana, etc. Ciertamente, las ciudades no estaban esencialmente definidas, y Aristóteles lo sabía perfectamente cuando sostenía que "si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma, del mismo modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma de su composición"³⁷.

Por lo tanto, la generalización en torno al hombre griego esconde tras de sí que todo hombre ha sido o bien ateniense, o bien espartano, o bien corintio, o lo que fuere, según lo que esto pudiera significar en cada ciudad en determinadas épocas, y no así en otras. No debe olvidarse en este contexto que la teoría cínico-estoica acerca de una *kosmópolis*, si bien se trataba de una utopía, no dejaba de ser también un chiste, un buen chiste sobre la situación peculiar de la *pólis* clásica y la implícita contradicción existente entre lo singular de cada ciudad y lo general de un orden cósmico universal³⁸.

Queda claro, pues, que así como no existe un modo de ser universal del hombre griego del cual se derivaría cada caso particular, tampoco existe una comunidad griega universal y luego una definición derivada de ésta para cada comunidad particular. Lo que da vida a una comunidad determinada es la institución de unas prácticas y unas significaciones singulares, las que, a su vez, instituyen los modos de pensar, decir y practicar el *ser* de tal comunidad. Entonces, en el mismo acto en que se instaura una comunidad singular, se instituye también qué significa ser en dicha comunidad, es decir, de qué manera se es hombre en tal *pólis* o en tal otra. Cada sociedad practica a su modo qué es ser hombre, sin que exista una delimitación anterior, independiente y exterior a ese proceso instituyente. Todo el problema de la búsqueda de una esencia de la comunidad sólo surge históricamente cuando se desarrolla la reflexión filosófica sistemática griega acerca del ser universal: búsqueda de los rasgos esenciales del ser de la comunidad. A partir de esta operación, las comunidades, de singularidades que eran, son transformadas en casos particulares del modelo universal.

Esto es lo que se ve en la paradigmática definición aristotélica del *zôon politikón*, que aunque es posterior a la vigencia de la *pólis* misma -puesto que es formulada

³⁷ *Política*, III, 3, 1276b 1-8.

³⁸ A propósito de esta cuestión, ver los análisis de G. PUENTE OJEA, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI Ed., 1974, pp.79-105.

cuando la política antigua, tanto la oligárquica como la democrática o cualquiera otra, está en crisis-, de todos modos nos muestra que la definición es posible sólo por mediación de la *pólis*. Porque lo que Aristóteles estudia es sobre todo esa comunidad especial que es la *koinonía politiké*; y así, los distintos tipos de comunidades (la doméstica, la aldeana) van a estar subordinados a la *pólis* que les otorgará sus respectivos lugares como partes de la comuna civil. A partir de esta argumentación Aristóteles estará en condiciones de definir al hombre como animal político, como ser destinado a vivir en la ciudad, pues el hombre también es parte subordinada a la ciudad: si vive en *pólis*, entonces es *pólis*, por lo tanto es hombre; la ciudad hace ser a sus hombres, los produce como subjetividades.

Sin embargo, esta definición nada dice acerca del modo singular en que es política, por ejemplo, la comunidad de los ciudadanos atenienses o la de los espartanos, ni de qué manera son seres que viven en *pólis* éstos o aquéllos. No es que Atenas y Esparta no sean ciudades, pero ambas practican y enuncian de manera distinta la idea. Y esto es así porque no existe una definición previa de la idea sino que la misma adquiere su sentido social concreto en las prácticas que la significan: las prácticas de la *agogé*, del *syssítion*, de la *homoiótes*, etc., articulan un sentido social que define de un modo concreto la idea espartana de *pólis*; las prácticas de la *ekklesía*, de la *heliaía*, de la *isonomía*, etc., articulan un otro sentido social, ateniense, de la idea en cuestión³⁹. Siendo así, no se puede hablar de una idea de *pólis* común a ambas ya que cada ciudad está definida según sus predicados, esto es, sus instituciones, sus prácticas y sus discursos. O quizás habría que decir que se puede hablar de una idea en común, pero o bien esto es ya una operación de racionalización *a posteriori* de los propios pensadores griegos -pues para Aristóteles, por ejemplo, las diferentes *póleis* son iguales entre sí en su ausencia, en su sustracción, al nivel del pensamiento-, o bien es producto de los análisis de los historiadores modernos que proceden por comparación estableciendo correspondencias, hecho sólo posible desde el agotamiento de la experiencia.

Entonces, instituir la *homoiótes* o la *isonomía* era instituir de manera singular, respectivamente, la comunidad espartana o la comunidad ateniense del siglo V a.C.,

³⁹ Se ha señalado que desde la época de Homero existía ya una diferencia entre *íson*, que designa la igualdad cuantitativa, y *hómoion*, que señala la igualdad de figura. Cfr. K. VONKRITZ, "Gleichheit, Kongruenz und Aehnlichkeit in der antiken Mathematik bis auf Euklid" (1959), en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971, pp.430 ss., esp. p.474 (citado en C. EGGERS LAN, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Buenos Aires, Eudeba, 1995, p.29, n.22). Esta cuestión, obviamente, es la que retoma PLATON cuando argumenta que la democracia es anárquica porque en ella impera la igualdad aritmética, y prefiere entonces una forma de gobierno más bien oligárquica en la que se impone una igualdad geométrica (cfr. *República*, VIII 10-13, 557a-562a; también ARISTOTELES, *Política*, VI, 2, 1317b 2-7, y 1318a 3-10). P. VIDAL-NAQUET ha llamado la atención sobre el término *homoioi* que se aplicaba a los ciudadanos espartanos, proponiendo que se debe renunciar traducirlo como "los iguales" y adoptar la idea de "semejantes" o "pares"; véase *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península Ed., 1983, p.111 (y n.2)

porque no había una forma vacía comunidad que se llenaba en cada caso. En una hermenéutica de los significados la *homoiótes* espartana y la *isonomía* ateniense podrían tomarse casi como sinónimos, ya que denotan igualdad o semejanza. Sin embargo, las instituciones sociales marcan una intraducibilidad radical al nivel de sus sentidos respectivos; los historiadores, por su parte, aunque más no sea en forma implícita, jamás aceptarían equipararlo⁴⁰. Si de hecho cada ciudad es singular, y cada acto legislativo fundante de una comuna política es también una singularidad (la *eunomía* del mítico Licurgo es distinta de la de Solón), la construcción posterior de la imagen del legislador como el que crea la Grecia de las ciudades es sólo una generalización del historiador que consiste en equiparar los distintos actos subjetivos singulares transformándolos en casos particulares. Se llega así a la formulación de un movimiento general de la Hélade como esencia de un proceso que se va manifestando de manera particularizada⁴¹. Pero esto es para nosotros un imposible de base porque no hay nada que permita establecer una igualdad entre actos singulares, ya que ellos son cualitativamente heterogéneos entre sí; por tanto, no existe una medida común a la cual se los pueda reducir, so pena de caer en la consabida fórmula de la esencia única y las múltiples formas aparienciales. Consecuentemente, no se trata del mismo hombre cuando se está ante el *hómoios* lacedemonio o ante el *isonómos* ateniense, ya que “el que es ciudadano en una democracia a menudo no lo es en una oligarquía”⁴²; de lo cual se sigue que el ciudadano en tanto que *zôon politikón*, no es el mismo en todas partes: *el hombre no es hombre del mismo modo en las distintas ciudades griegas*.

Agreguemos aquí que tanto la idea del hombre griego como la de la ciudad griega, planteados de un modo general, son “confusiones” que surgen a partir de Platón y, sobre todo, de Aristóteles que sistematiza el punto al hablar de las ya comentadas ideas de comunidad política y animal político. En rigor, como hemos tratado de demostrar, no es simplemente cuestión de referirse a la *pólis* en general, sino que habrá de tomarse

⁴⁰ Véase el reciente trabajo de L. SANCHO, “*Homoiótes*. Los *hómoioi* de Esparta”, *Gerion*, 8, 1990, pp.45-71, un buen trabajo que, no obstante, adolece de la intención manifiesta de querer inscribir la “igualdad” espartana en un marco más general, griego, en el que se verificaría una serie de rasgos compatibles con las características peculiares de la ciudad espartana. Sobre Atenas, véase IDEM, “*Tò metékhein tês póleos*. Reflexiones acerca de la pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles”, *Gerión*, 9, 1991, pp.59-86, en el que también procede, aunque en menor medida, por comparación y generalización. Cf. la nota 38.

⁴¹ Cfr. M.I. FINLEY, *La Grecia primitiva: la Edad del Bronce y la Era Arcaica*, Barcelona, Ed. Crítica, 1984, pp.105-124, que ha hablado de la existencia de un movimiento histórico general de la Hélade durante la era arcaica. Aunque es necesario que contraponamos esta referencia a otra afirmación del propio autor, en la que (como ha destacado P. VIDAL-NAQUET, “Economía y sociedad en la Grecia Antigua: la obra de Moses I. Finley”, en AA.VV., *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 1977, pp.33-77, ahora también en P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega*, ed.cit., pp.39-73) evita hacer afirmaciones prematuras: “Así fueron las cosas en Atenas. En otras ciudades, la evolución siguió líneas distintas: la desigualdad del desarrollo... seguiría siendo una característica de la historia griega de todas las épocas”, *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Ed.Labor, 1966, p.47.

⁴² ARISTOTELES, *Política*, III, 1, 1275a 3-5.

en cuenta la forma en que se identificaba cada comunidad. En este sentido, la *homoiótes* como característica fundamental de la comunidad espartana implica que no se pueda reducir la *pólis* espartana al modelo ideal de la sistematización filosófica del siglo IV a.C.; del mismo modo ocurre con el hombre espartano pensado como un *hómoios* que no se deja tomar exhaustivamente por la generalidad del concepto de *zôon politikón*, por más que esta idea tenga algo que ver con la manera de vivir política y socialmente en una *pólis*. También en la Atenas clásica se puede percibir que la *isonomía* resulta ser la manera singular de definir la *pólis* ateniense, y ello tampoco puede ser capturado enteramente por la idea filosófica acerca de la ciudad, así como el *isónomos*, el hombre ateniense, no es un caso particular del hombre griego.

De todos modos, aunque Aristóteles haya sido el más efectivo en el “trabajo” de reducir a un fundamento único y último el ser de la *pólis*, metodológicamente hablando, el elemento clave para entender de qué modo las singularidades quedaron reducidas en el pensamiento occidental a casos particulares de una esencia única resulta ser la invención platónica de dos mundos: por un lado, la idea pura, la ciudad ideal; por el otro, la idea encarnada, Atenas, Esparta, copias imperfectas, corruptibles, del modelo puro. La creencia es que existe algo previo, eterno e inmutable, que le da sustancia a cada comunidad particular. El trabajo posterior de Aristóteles sistematiza esto postulándolo como abstracción de distintos rasgos particulares. Mediante este paso, Aristóteles niega las singularidades colocando un universal del cual toman su esencia los distintos casos⁴³. De esta forma, se opera una transformación en el pensamiento a través de la cual las singularidades se convierten en casos concretos de una comunidad universal esencial, operación resultante de una invención metafísica que prescinde de los nombres propios que denotan tales singularidades (los atenienses, los lacedemonios) para transformarlos en nombres comunes que especifican y particularizan (aunque de manera deformada) la idea de comunidad en general. Así, una vez definida la esencia de la comunidad política, los casos particulares son tomados como adecuaciones más o menos desviadas de las normas ideales.

Sin embargo, de manera práctica y concreta, la idea de comunidad jamás ha existido desligada de algún predicado que activamente le daba su sentido en una situación histórico-social determinada; por consiguiente, la voz comunidad por sí sola nunca constituyó el nombre propio de ninguna entidad histórica real. Entonces, es necesario referirnos a las diversas ciudades a través de sus nombres propios, tomando a éstos como “sustantivos compuestos” tales como “comunidad-espartana” o “comuni-

⁴³ De todos modos, hay que tener en claro que la idea de *ousía* en Aristóteles es más sutil, ya que puede verse a la *ousía* primera como la singularidad, y la remisión a la *ousía* segunda, más platónica, como la más metafísica. Igualmente, lo más fuerte desde Aristóteles es pensar la idea de comunidad política como un todo al que se le subordinan las partes; en ese contexto el *zôon politikón* aparece como parte de ese todo, pues recibe su ser en tanto que es en ese todo encarnado por la *pólis*. Suele decirse que uno de los “grandes cambios” que se producen en la metafísica es cuando Cicerón traduce *ousía* por sustancia. La otra “distracción” se da cuando Séneca traduce *zôon politikón* por *animal socialis*, tema que luego es retomado por Santo Tomás del mismo modo. Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p.37-48.

dad-ateniense”, y no como el sustantivo comunidad modificado *a posteriori* por distintos adjetivos. Estas comunidades no tuvieron una configuración dada de una vez y para siempre; las diversas revoluciones les otorgaron configuraciones diferentes de acuerdo a la instauración de distintos complejos de prácticas que eran los que donaban sentido efectivo a esos sustantivos singulares en cada situación dada. Nos parece que ésta es la interpretación que debe hacerse del hecho de que se llamaran o fueran llamados *hoi Athenáioi* o *hoi Lakedaimónioi*, ya que en rigor nunca se hablaba de Esparta o de Atenas, puesto que estos nombres sólo hacían referencia a sitios geográficos. La importancia de estos nombres que mencionan colectivos políticos se halla en el hecho de que constituyen las huellas de las singularidades que las susodichas comunidades han sido, pues ese parece ser el modo en que se autonominaban o eran nombradas por los demás⁴⁴.

Resulta sintomático en este contexto percatarse de que la sistematización aristotélica acerca de la política -que aparece como una abstracción previa a los casos particulares, a los que, por tanto, viene a dar sentido- es consecuencia de un estudio minucioso de más de un centenar y medio de constituciones políticas de ciudades. Este análisis meticuloso no parte de una esencia previa verificable en cada caso investigado sino que se atiene a dar cuenta de las características constitutivas de cada *polis*, tal como lo muestra la *Athenaíon politeía* atribuida a Aristóteles, o al menos a su escuela. El trabajo de recolección de los rasgos, su sistematización y la formulación de la esencia del fenómeno son operaciones posteriores que fijan los elementos comunes y constituyen el universal *pólis* griega que luego aparece como esencia previa e inmutable de todas sus manifestaciones fenoménicas. En rigor de verdad, son sólo estas manifestaciones las que existen en tanto producto de prácticas sociales concretas, y como tales no responden a sustancia alguna por tratarse de singularidades, heterogeneidades cualitativas irreductibles entre sí y con respecto a una tercera instancia.

Si por comodidad hablamos habitualmente de Esparta o de Atenas, no es como entidades en sí, abstractas e intemporales, sino según el sentido que adquiere la idea de comunidad cuando se privilegia una formulación que busca connotar el modo singular en que los atenienses o los espartanos practicaban sus respectivos regímenes políticos. Esto se aprecia claramente en las fórmulas que aparecen en los decretos que daban a conocer las decisiones tomadas por los cuerpos colegiados, y que muestran que nunca era Atenas la que había tomado tal resolución sino los atenienses quienes habían decidido, así como tampoco era Esparta la que había resuelto efectuar tal ataque sino los lacedemonios quienes así lo habían hecho. Por otra parte, si cada *pólis* era una singularidad, sólo lo era en virtud de aquello que lo hacía posible: su organización como comunidad política de acuerdo a su peculiar *politeía*. En este contexto solo tiene

⁴⁴ Véase respecto de esta cuestión V. EHRENBERG, *The Greek State*, Oxford, Basil Blackwell, 1960, esp. pp.89-92. Cfr. C. EGGERS LAN, “Ensayo preliminar. El *Critón* y la *pólis* ateniense”, publicado en su traducción del *Critón* de PLATÓN, Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp.1-127, esp. pp.2-11.

sentido hablar de Esparta si asociamos su nombre con la *Lakedaimonion Politeia*, es decir, el complejo de prácticas que organizadas bajo las normas de la *agogé* permitían socializar a los “in”-existentes humanos como hombres lacedemonios, conformándolos como *hómoioi* dedicados a la guerra. Bajo esta misma óptica, Atenas será la *Athenaion Politeia* bajo cuyas reglas los “in”-existentes humanos serán instituidos como hombres atenienses, *isónomoi* que desarrollan sus cualidades en la práctica de la democracia directa.

De este modo, *Athenaion Politeia* o *Lakedaimonion Politeia* son sustantivos que definen, o mejor aún, nominan a dichas comunidades como singularidades, y no como casos particulares de un supuesto universal existente. De igual modo, cuando se habla de “los atenienses” o de “los lacedemonios”, se da por sentada la existencia de las distintas singularidades aludidas ya que aquéllos son nombres propios de los colectivos comunales. No se trata entonces de pensar a “los lacedemonios” como la sumatoria de un individuo más otro, más otro, etc., sino de analizarlo como el conjunto a partir del cual se predica la existencia de seres que se definen según las propiedades que delimitan a esa comunidad. Y lo mismo puede argumentarse en torno a “los atenienses”.

De aquí que resultara tan terrible la exclusión de la propia comunidad -sea de manera temporaria o permanente, a través del ostracismo, el destierro, la degradación, etc.-, porque lo que hoy denominamos como “los griegos” no tuvo ninguna inscripción real, y cualquiera que perdiera en forma involuntaria sus vínculos con su comunidad aparecía como un desarraigado, un alienado, es decir, un extraño, cosa que se percibe bien por medio de la idea de *xenós*, extranjero, por más que éste pudiera asentarse en otra parte de Grecia. Cualquiera que hoy recibiera una ostra no le encontraría ningún significado político, pero sabemos que para un ateniense significaba el comienzo de una tragedia personal quizás indescriptible para nosotros, puesto que dejaba de pertenecer a su “universo espiritual”. Algo similar puede decirse en torno al espartano, para quien la pérdida del estatuto de *hómoios* -a través de un conjunto de mecanismos que implicaban la degradación de su condición- lo convertía en un *hypomeion* (desclasado socialmente), o en un *móthakes* (temblante, falta de valor guerrero), o en cualquier otra cosa que implicara perder la ciudadanía y, consecuentemente, la pertenencia al cuerpo de los *hómoioi*. Lo que se perdía en esos casos era el *ser* mismo, ya que ser espartano, ser ateniense, eran modos singulares de vivir en *pólis*; lo que se perdía era la humanidad misma y, por consecuencia, sus atributos ligados a la pertenencia -siempre concreta y práctica, nunca universal- a una comunidad determinada. Recuérdese que el drama de Edipo no fue perder los ojos sino Tebas...

V

Establezcamos algunas conclusiones. Nuestro recorrido nos ha conducido a la disolución del modo universal de ser hombre (empresa muy cara a la metafísica) según tres diferencias básicas: el hombre griego como distinto y subordinado a la comunidad; la definición práctica singular de ser hombre en cada comunidad como diferente del hombre griego en general; la individuación vigente en el imaginario griego al nivel de

la comunidad como distinta de la individuación al nivel del hombre en la ideología burguesa. El desafío de la historiografía actual consiste pues en continuar con un planteamiento no sustancialista, aunque sin renunciar al pensamiento ni recaer en empirismo. Todas estas cuestiones no son puntos explícitos en el libro analizado sino que más bien actúan de forma implícita en el gesto editorial. Siendo así, quizás halla llegado el momento de preguntarse explícitamente acerca de las dificultades que sobrevienen con la inscripción de un texto en determinados lugares de producción y circulación cultural, y establecer en ese terreno las responsabilidades implicadas en ello fuera del régimen de las coartadas vigentes.

En 1995 se cumplen diez años del fallecimiento de Pierrota Aruadi. En colaboración con su hijo, el profesor Federico Melis, el "Istituto Nazionale di Studi Economici Pierrota Aruadi" en el año 1994 y cuya sede se encuentra en la ciudad toscana de Prato, editó el libro que nos ocupa, dedicado a la institución.¹

Prato es una ciudad situada en el valle medieval del NO de Florencia. Su industria textil comenzó a tomar forma a principios del siglo XVIII y no sigue siendo en nuestros días "En 1992 se celebró el centenario del nacimiento de Pierrota Aruadi, primer separador de la florentina". Pierrota Aruadi, fue uno de los grandes industriales prateses que publicó en su tiempo una serie de artículos sobre el desarrollo de su desarrollo no sólo comercial y mercantil sino también cultural.²

El libro que nos ocupa es el resultado de un trabajo de investigación del XXV Congreso anual de la Asociación de Economistas Italianos que tuvo lugar en Prato en agosto de 1994.³

¹ Vide MARINIS, *Prato. Storia e cultura* (Prato, 1994), pp. 100-101. Este libro editado por la Universidad de Bari y el "Istituto Nazionale di Studi Economici Pierrota Aruadi" de Prato, editado por el Instituto Italiano di Studi Economici, Prato, 1994.

² Vide MARINIS, *Prato. Storia e cultura* (Prato, 1994), pp. 100-101. Este libro editado por la Universidad de Bari y el "Istituto Nazionale di Studi Economici Pierrota Aruadi" de Prato, editado por el Instituto Italiano di Studi Economici, Prato, 1994.

³ Citamos a modo de ejemplo los trabajos de los autores en algunas semanas de estudio de años anteriores: "La smacchia italiana (sec. XII-XVIII)", "Produzione e tecnologia" (sec. XII-XVIII), "La smacchia italiana (sec. XII-XVIII)", "A partire dalla XXI settimana di Studi (sec. XII-XVIII)", "La smacchia italiana (sec. XII-XVIII)", el libro programado para la XXVIII semana "Produzione e tecnologia della lana (sec. XII-XVIII)", etc.