



Revista Facultad de Ciencias Económicas:
Investigación y Reflexión

ISSN: 0121-6805

economía.neogranadina@umng.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada
Colombia

Saavedra Mayorga, Juan Javier
Las ideas sobre el hombre en la Grecia antigua
Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión, vol. XV, núm. 2, diciembre,
2007, pp. 213-234
Universidad Militar Nueva Granada
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90915212>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LAS IDEAS SOBRE EL HOMBRE EN LA GRECIA ANTIGUA*

JUAN JAVIER SAAVEDRA MAYORGA**
UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

(Recibido: Septiembre 28 de 2007 - Aprobado: Octubre 30 de 2007)

Resumen

El presente artículo es el primero de una serie de documentos que tienen por objeto identificar el paradigma antropológico sobre el cual se ha construido el pensamiento administrativo, y su impacto en las prácticas administrativas contemporáneas. Para ello se parte de una perspectiva histórica, examinando las distintas concepciones que se han tenido acerca del hombre, y de qué modo ellas han influido el discurso y la práctica de la gestión. La investigación pretende averiguar si es cierta la hipótesis según la cual durante los últimos siglos habría tenido lugar un proceso de instrumentalización de la razón que ha concebido al hombre como un medio para el cumplimiento de fines, principalmente económicos, y el surgimiento de la administración sería una manifestación de dicho proceso. Este artículo se concentra en el estudio de las concepciones griegas a propósito del hombre.

Palabras clave: Hombre, trabajo, historia de la administración, teoría organizacional, Grecia antigua, antropología filosófica.

THE IDEAS ABOUT MAN IN ANCIENT GREECE

Abstract

This article is the first of a series of documents that aim at identifying the anthropological paradigm upon which managerial thinking has been built as well as its effect on contemporary administrative practices. To do so, we start from a historical perspective, by examining the different beliefs on man and work, and how they have exerted a major influence on the theory and practice of management. This research also aims at finding out whether the hypothesis that states that during the last centuries a process of instrumentalization of reason has conceived man as a means to meet ends – mainly economic ones – is, indeed, true. Also, this research tries to determine whether the upsurge of management would be a manifestation of such process. This first article focuses on the study of the Greek conceptions about man and work.

Key words: Human being, work, management history, organizational theory, ancient Greek, philosophical anthropology.

JEL: M14.

Saavedra, J. (2007). Las ideas sobre el hombre en la Grecia Antigua. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Militar Nueva Granada*, (XV)2.

* El artículo presenta algunos resultados del proyecto de investigación que el autor adelanta en el marco del Doctorat en Sciences de Gestion de las universidades París XIII y Rouen en convenio con la Universidad Nacional de Colombia.

** Administrador de Empresas, Universidad Nacional de Colombia; D.U. en Sciences de Gestion, Université de Rouen; Magister en Administración, Universidad Nacional de Colombia; estudiante del Doctorat en Sciences de Gestion, universidades París XIII y Rouen en convenio con la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de carrera de tiempo completo de la Universidad del Rosario y miembro del Grupo de Investigación en Perdurabilidad Empresarial de la Facultad de Administración. Correo electrónico: juan.saavedra49@urosario.edu.co

1. Introducción

La administración es una disciplina social relativamente joven que surge de las condiciones sociales y económicas de finales del s. XIX y comienzos del XX en lo que se ha denominado la “segunda revolución industrial”. Su especificidad temporal y su vocación inicial como instrumento de dominación social han influido de manera importante en el hecho de que haya evolucionado siguiendo una senda distinta de la que han seguido disciplinas sociales como la sociología, la antropología y la psicología, entre otras. Más que una ciencia, ha sido una práctica social destinada a lograr unos propósitos referidos a la eficiencia, rentabilidad, crecimiento, valor de la firma, etc. De esta forma, y para expresarlo en términos de una dicotomía ya superada por las nuevas teorías del conocimiento, en la administración el interés pragmático y la vocación por la acción han superado con creces el interés propiamente teórico, la construcción de conceptos y teorías que permitan comprender de manera integral un objeto de estudio.

Durante las últimas décadas, sin embargo, ha tenido lugar en administración, de manera complementaria a la discusión sobre los aspectos más claramente ‘prácticos’ del mercadeo, las operaciones, las finanzas, la estrategia y los sistemas de información, entre otros, una serie de debates relacionados con asuntos que en apariencia revisten un interés meramente teórico, pero que tras una mirada atenta se revelan como fundamentales para orientar la enseñanza y la práctica de la gestión de organizaciones. El primero se refiere al estatus epistemológico de la administración, esto es, al lugar que ocupa dentro del conjunto del conocimiento humano, a su objeto de estudio y a las implicaciones derivadas de dicha posición en términos de su método de trabajo y de los dispositivos de intervención apropiados a tal objeto. El segundo se refiere al lugar que ocupa el ser humano en las organizaciones y a la forma como las prácticas administrativas contemporáneas han influenciado la formación de una determinada cultura de trabajo en los individuos y los grupos en la organización.

Estos dos debates no se encuentran desvinculados: hacen parte de un movimiento que busca cuestionar las hipótesis sobre las cuales se ha construido el

discurso y la práctica de la administración, en procura de configurar una nueva aproximación que vaya más allá del paradigma que ha caracterizado tradicionalmente a la profesión.

El debate epistemológico (Le-Moigne, 1997) parte del reconocimiento de la necesidad de fundamentar el conocimiento administrativo desde una perspectiva que supere el enfoque reduccionista, parcial y simplificador que ha caracterizado la ciencia occidental durante los últimos cuatro siglos. Reconoce el surgimiento, a partir de la biología organicista, de la teoría general de los sistemas, de los adelantos de la física cuántica, de la psicología Gestalt y de la cibernética, entre otros (Capra, 1996), de un nuevo paradigma conocido como de la *Complejidad* (Morin, 2005; Etkin y Schvarstein, 1995). Señala que a partir de las nociones centrales de este nuevo paradigma puede concebirse la organización como una formación social compleja, no trivial, cuyas propiedades no pueden ser descritas apelando a la disyunción y la reducción, a la idea del orden como estado deseable y de causalidad lineal, y que no puede ser interpretada como una adición de partes componentes. De acuerdo en este enfoque, dichas nociones permitirían configurar dispositivos de acción que consideren la inclusión del observador/administrador en el fenómeno organizacional.

El segundo debate se enmarca en la preocupación contemporánea por la ética de las organizaciones y su responsabilidad social, y parte de la hipótesis de que muchas de las prácticas de gestión, principalmente las derivadas del enfoque anglosajón, incorporan una visión simplificadora del ser humano, se concentran únicamente en su dimensión productiva y económica y lo conciben únicamente como un instrumento para conseguir propósitos organizacionales. Ello se manifiesta, en lo externo, en la concepción del ambiente natural como una mera fuente de recursos para la organización y en el desinterés que muestran muchas empresas por el mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y culturales del ambiente en el que se desenvuelven, y en lo interno, en la existencia de prácticas inhumanas de trabajo y en una concepción instrumental de la cultura organizacional.

La pregunta por los efectos de la generalización del principio del egoísmo económico propio del capita-

lismo moderno, de la emergencia de una sociedad dominada por organizaciones y del 'funcionariado' como rol social y forma de vida, del surgimiento de una élite tecnocrática que maneja con espíritu corporativo los grandes centros de poder y decisión a nivel mundial, y en general por la influencia de las nuevas realidades económicas y sociales en el modo de vida de los miembros de la sociedad actual, ha sido un campo fructífero de reflexión y crítica que tiene en la obra de Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Economía y sociedad*) su principal precursor, pero que se extiende a lo largo de diversas disciplinas en autores que van desde Herbert Marcuse (*La agresividad en la sociedad industrial avanzada, El hombre unidimensional*) y Max Horkheimer (*Crítica de la razón instrumental*), hasta William Whyte (*El hombre organización*), Harry Braverman (*Trabajo y capital monopolista*) y John Saul (*Los bastardos de Voltaire, La civilización inconsciente*).

Las escuelas de gestión, fieles a su vocación, han abordado el tema desde una perspectiva un tanto diferente a la de los autores mencionados, una perspectiva que podríamos calificar de "más pragmática que crítica". Su preocupación por el hombre ha estado siempre precedida por su preocupación por el cumplimiento de los objetivos de la organización, y éste es un elemento que, más allá de sus singularidades, equipara enfoques como el de relaciones humanas, el comportamiento, la calidad, la cultura empresarial y, más recientemente, la excelencia. Según algunos autores (Aktouf, 1999 citado en Rojas, 2003), su preocupación por enfocar de otra manera el problema del hombre y su trabajo en la organización se debe más al reconocimiento de la ineficacia de los métodos disciplinarios de control, que a una genuina preocupación por el bienestar de los trabajadores. Otros (Rojas, 2003) incluso acusan a estos enfoques de incurrir en un humanismo de fachada o un humanismo truncado.

En este estado de cosas, ha surgido con gran fuerza durante los últimos años una escuela de gestión (*Humanismo y Gestión del HEC de Montreal*) cuyo enfoque pretende superar el pragmatismo y solipsismo que a propósito de este tema ha caracterizado el discurso administrativo, y cuyos trabajos proponen re-pensar la interacción ser humano - organización

a la luz de las llamadas ciencias de la vida y de la gestión. Se trata de explorar los fundamentos de la psicología, la sociología, la antropología, la biología y la filosofía, en busca de construir para la administración una concepción integral del hombre que persiga su realización y libertad (Chanlat, 2002). A partir de una postura humanista radical, denuncia la existencia de prácticas administrativas inhumanas y propone, entre otros, la redistribución del poder y de las utilidades en la organización, así como un debate a fondo del esquema actual de división del trabajo.

Para los trabajos producidos en esta escuela, y para uno de sus émulos más notables, el grupo *Nuevo Pensamiento Administrativo* de la Universidad del Valle (Colombia), la administración se ha hecho partícipe de un paradigma de inhumanidad, que consiste en la recurrencia sistemática a la violencia como forma de expresión del descontento y en la negación del otro, en su pequeña diferencia, concibiéndolo como una amenaza a la propia identidad (Cruz, 2003). El carácter inhumano de dichos discursos se encuentra en la base de muchas de las prácticas laborales contemporáneas, cuyos efectos solo pueden ser revertidos mediante la humanización de las relaciones de trabajo, esto es, la consideración de que el ser humano es el sujeto y fin de toda acción económica, y no su medio u objeto (Muñoz, 2000).

En este marco de sentido se inscribe la investigación, cuya primera parte se presenta en este artículo. La intención fundamental es tomar, como una hipótesis, la afirmación categórica formulada por estas dos escuelas de investigación, las cuales acusan al proyecto mismo de la modernidad, y particularmente a las teorías administrativas contemporáneas, de incurrir sistemáticamente en una serie de "prácticas inhumanas", esto es, prácticas por medio de las cuales se niega al otro en la diferencia.

Desde nuestro punto de vista no se puede hablar de inhumanidad, de prácticas inhumanas, sin que se defina primero qué es el hombre, cómo ha sido concebido históricamente y en qué medida el surgimiento del discurso y la práctica de la administración han transformado la concepción moderna acerca del ser humano. Por esa razón, el objetivo de investigación es identificar las distintas concepciones que, a lo largo de

la historia, se han tenido acerca del hombre y del trabajo, y su impacto en las prácticas organizacionales. En otras palabras, se trata de indagar el estado de la cuestión acerca del hombre y el trabajo en el momento en que el discurso y la práctica administrativa hacen su aparición dentro del marco de la modernidad, y concretamente examinar en qué medida el concepto de hombre asumido por el discurso administrativo es tributario del paradigma antropológico propio de la modernidad, y en qué medida su irrupción transforma la concepción moderna del hombre y el trabajo.

Las preguntas que motivan la investigación son, fundamentalmente, dos:

- ¿Cuáles han sido, a lo largo de la historia, las concepciones que se han tenido en Occidente a propósito del hombre y el trabajo?
- ¿El surgimiento del discurso de la gestión puede considerarse como una manifestación del proceso de instrumentalización del hombre?

La hipótesis de trabajo, relacionada con esta última pregunta y cuya verosimilitud se pretende valorar, es la siguiente: durante los últimos siglos ha tenido lugar un proceso de instrumentalización de la razón que ha concebido al hombre como un medio para el cumplimiento de fines, principalmente económicos, y el surgimiento de la administración es una manifestación de dicho proceso.

2. Metodología

La investigación está sustentada en varias elecciones de carácter metodológico. La primera de ellas se refiere a la ubicación disciplinaria: a partir del objeto de estudio (el concepto de hombre a lo largo de la historia), la investigación se ubica en los márgenes de la antropología filosófica, entendida como la disciplina que se ocupa de estudiar el hombre, su naturaleza y atributos¹. ¿Por qué se dice que *en los márgenes*,

en la periferia de la antropología filosófica, más no en su centro? Porque el problema concreto de dicha disciplina, su pregunta fundamental es “¿qué es el hombre?”, y nuestro objeto de investigación no es propiamente determinar el ser del hombre en general; ni siquiera el ser del hombre a lo largo de la historia, sino la manera como ha sido percibido históricamente ese ser del hombre.

Se trata de examinar de qué manera se ha transformado la idea que el hombre ha tenido de sí mismo, y si el surgimiento del discurso y la práctica de la administración han jugado o no un papel en dicha transformación. Es por ello que el problema de investigación no se ubica directamente dentro de la antropología filosófica, como tampoco dentro de la administración, la sociología, la economía y otras disciplinas afines. Por el contrario, se ubica en el punto de intersección de todas ellas. Durante el transcurso del trabajo se tendrá ocasión de abordar aspectos relativos a la imagen del hombre, pero también a las distintas concepciones acerca del trabajo, de la vida en comunidad, de la sobrevivencia material y también de la vida espiritual de algunos pueblos a lo largo de los últimos dos mil años.

A la luz de las anteriores consideraciones, las elecciones metodológicas más importantes del trabajo son las siguientes:

- *Ubicación disciplinar.* Como se mencionó, la investigación responde a una problemática interdisciplinaria y por lo tanto el decurso mismo del trabajo tocará los referentes teóricos y metodológicos de diversas disciplinas.
- *Mirada histórica.* Se ha elegido una perspectiva histórica para abordar el objeto de estudio, ya que resulta claro para el investigador que toda pregunta por el hombre, por su ser, su psicología, su actuar, su condición, es siempre una pregunta histórica en tanto está enmarcada por

¹ La antropología filosófica fue fundada por Max Scheler, con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* (1929), y ha tenido diversos exponentes y enfoques, entre los que podemos mencionar las aproximaciones antropobiológicas (a partir de los trabajos en biología y etología de Lorentz), culturalistas (Rothacker, Ortega y Gasset, Cassirer), psicológicas (Lersch), sociológicas (Marcuse), etnológicas (Levi-Strauss) y teológicas (Moltmann, Pannenberg), además de los enfoques existencialista (Heidegger, Sartre), estructuralista (Foucault, Derrida) y marxista (Fromm, Althusser) (Ortiz, 1991, p.7).

un conjunto de condiciones de tiempo y lugar. Al margen de las definiciones aportadas por las distintas escuelas historiográficas, en la presente investigación se concibe la historia como el marco espacio-temporal en el que el hombre y los grupos humanos se desarrollan, actúan, sienten y padecen. Las etapas históricas abordadas en la investigación son las siguientes:

- Grecia antigua.
 - Imperio romano y edad media.
 - Renacimiento.
 - Modernidad.
- *Propósito hermenéutico.* Si bien planteó una mirada histórica, la investigación no busca hacer un recuento de ideas, eventos y personajes. Su propósito es hermenéutico, no descriptivo: busca interpretar el significado que algunos discursos y prácticas han tenido en la formación y expresión de una determinada idea del hombre y del trabajo a lo largo de la historia.
 - *Carácter sintético:* Para cumplir el objetivo de la investigación se hizo una síntesis de dos perspectivas complementarias: En primer lugar la perspectiva de los filósofos: se examinó qué dijeron quienes han pensado el problema del hombre, o que han tratado problemas relacionados a partir de los cuales pueda inferirse una respuesta al problema del hombre. En segundo lugar, la perspectiva de lo que puede inferirse a partir de las narraciones sobre la vida cotidiana de los hombres y la forma como se han asumido históricamente los diversos ámbitos del quehacer humano. A este respecto los autores a los que se hace referencia son aquellos que dan cuenta, desde diversas disciplinas, de dichos imaginarios y prácticas.

La investigación propuesta se clasifica de la siguiente manera:

- *De acuerdo con la finalidad, la investigación fue interpretativa (hermenéutica).* Partió del reconocimiento del carácter artificial, construido, de las imágenes y representaciones del mundo, y por consiguiente pretende interpretar, hasta donde le permiten los conocimientos al uso y los condi-

cionamientos de tiempo y lugar, tales imágenes y representaciones, en función de un propósito específico: comprender la relación que existe entre la formación de una determinada idea del hombre y del trabajo en el mundo moderno, y el surgimiento del discurso y la práctica de la administración.

- *De acuerdo con el enfoque, la investigación fue cualitativa:* por cuanto reconoce que toda investigación es por fuerza parcial, incompleta, intencionada y subjetiva, lo cual le otorga una ventaja sobre el enfoque cuantitativo para la comprensión de los fenómenos humanos, impredecibles y ambiguos y por lo tanto complejos.
- *De acuerdo con los medios utilizados, la investigación fue documental.* Se revisaron tres tipos de trabajos: 1) Los que presentan la ideas del hombre como un problema histórico y filosófico; 2) los que presentan, de una manera explícita, una postura particular con respecto a la naturaleza y condición del ser humano; y 3) los textos filosóficos representativos de escuelas de pensamiento que han contribuido a la formación de una determinada idea o concepción acerca del hombre.

Habiendo hecho estas precisiones metodológicas, a continuación se ilustran los resultados de la investigación en la primera de las etapas históricas consideradas: la Grecia Antigua. Los resultados de las etapas subsiguientes serán publicados con posterioridad.

3. Resultados: Las ideas de hombre en la Grecia antigua

Cuando un hijo de la moderna civilización occidental se pregunta por los orígenes de la percepción contemporánea del mundo, el hombre y el trabajo, le resulta imprescindible referirse a la forma como tales conceptos fueron concebidos por una de las más grandes civilizaciones de la antigüedad, sin duda aquella cuya influencia en la tradición cultural de Occidente ha sido más decisiva y duradera: la Grecia antigua.

Es realmente vasta la producción bibliográfica alrededor de los griegos y su legado cultural, cuya im-

portancia no puede exagerarse, hasta el punto de poder afirmar que casi todos los temas que han tratado las distintas vertientes culturales, artísticas, filosóficas y científicas occidentales a lo largo de los últimos 2.000 años, no son otra cosa que variaciones de los temas griegos: “no hay en la tradición intelectual de occidente un solo elemento que no dé testimonio de la obra de los griegos. Tanto en la literatura y en el arte como en la religión, la filosofía y la ciencia, los hombres cultos de occidente han pensado, al menos hasta cierto punto y a menudo en lo fundamental, del mismo modo que pensaban los griegos. Por esto puede decirse que los griegos determinaron la tradición intelectual superior de occidente” (Turner, 1948, p. 499).

Pero además del carácter seminal que la obra de los griegos ha tenido en la tradición cultural de occidente, resulta particularmente importante su estudio en el presente trabajo en cuanto fueron ellos, antes que cualquier otra cultura, quienes se plantearon por primera vez, de manera sistemática y reflexiva, el problema del hombre. De formas variadas el hombre se encontraba en el centro de todas sus preocupaciones y las distintas dimensiones de su legado cultural dan cuenta de ello (Turner, 1948): en el arte, los griegos establecieron como modelo fundamental para la representación estética la forma humana; en lo religioso, su preocupación primordial fue el alma humana y la relación entre el hombre mortal y los dioses inmortales; en la filosofía, inauguraron la tradición según la cual el instrumento de conocimiento por excelencia es la razón humana; y en la especulación científica, por primera vez distinguieron al hombre en cuanto parte de la naturaleza y desarrollaron una filosofía natural coherente con dicho principio. Podría decirse incluso que los griegos fueron los primeros pensadores verdaderamente conscientes de sí mismos: la máxima protagórica de que “el hombre es la medida de todas las cosas” (citada por Platón en *Las leyes*)

refleja el reconocimiento griego del carácter antropológico de todo conocimiento y de que toda obra tiene como efecto la ‘humanización’ del mundo.

Como ya se afirmó en la introducción, no es el propósito del presente documento hacer una revisión exhaustiva de la historia y el pensamiento griegos. Para ello se recomienda, además de las fuentes originales, la lectura de los más reconocidos helenistas del siglo XX: Moses Finley, Pierre Vidal-Naquet, Claude Mossé y Jean-Pierre Vernant². Sin embargo, una mirada transversal del pensamiento, la cultura y la historia griegas (hasta donde ella es posible dadas las limitaciones propias de este estudio) permite identificar en dicha cultura tres grandes concepciones o ideas acerca de lo que constituye el ser del hombre, sus particularidades y modo de vida.

Se trata de las ideas del hombre como héroe, el hombre como ciudadano y del hombre como ser de razón. Aunque estas miradas al problema del hombre pueden ubicarse espacial y temporalmente, resulta importante anotar que, a lo largo de los cerca de 900 años que transcurren desde la época arcaica hasta la época helenística que se inaugura con la invasión de Alejandro, se produce entre ellas una serie de traslapes, coexistencias y sobreposiciones que no permiten hablar de una evolución, un cambio progresivo o una transformación de unas ideas en otras; antes bien, en varios momentos de la historia de la Grecia antigua podemos encontrar manifestaciones y apogeos de una y otra ideas acerca del hombre, sin que ello signifique la ausencia de la o las restantes. Es claro, por ejemplo, que en el siglo V a.c., el del apogeo de la *polis*, la idea del hombre como ciudadano y ser de razón eran las predominantes, al menos en Atenas, pero no por ello decrecieron el culto de los dioses y la admiración por los héroes, y prueba de ello se encuentra en el florecimiento de la tragedia (Esquilo, Sófocles, Eurípides), cuya recurrencia a los

² Moses Finley; *La Grecia primitiva: edad primitiva y edad arcaica, La Grecia antigua: economía y sociedad, El mundo de Odiseo, El nacimiento de la política, El legado de Grecia* (ed.) *Vieja y nueva democracia*; Pierre Vidal-Naquet: *Economía y sociedad en la Grecia antigua* (con Michel Austin), *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego, Mito y tragedia en la Grecia antigua* (con Jean-Pierre Vernant), *El mundo de Homero*; Claude Mossé: *Las doctrinas políticas en Grecia, Las instituciones políticas griegas, El trabajo en Grecia y Roma*; Jean-Pierre Vernant *El hombre griego* (ed.), *Antropología de la Grecia antigua, El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, Los orígenes del pensamiento griego, El universo, los dioses y los hombres, Entre mito y política.*

temas heroicos y mitológicos es evidente. Hecha esta salvedad, tributaria del reconocimiento del carácter complejo del tema que nos ocupa, procedemos a ilustrar las ideas que los griegos se formaron acerca del hombre.

3.1 *El hombre como héroe*

En el pensamiento griego primitivo, aquel que se inicia en el período arcaico pero algunos de cuyos rasgos se extienden, si bien matizados y racionalizados, hasta el período clásico, la pregunta por el ser del hombre no se encuentra formulada de manera directa, positiva, sino como una contraposición de la intuición originaria acerca de lo divino. Así, hablar del ser del hombre implica primero hablar de dios o, más concretamente, de los dioses y su relación con los hombres.

3.1.1 *Los dioses y los hombres*

*Una y la misma / la raza es de los hombres y los dioses;
de una única madre recibimos / el aura, ambos, vital.
Mas nos distingue claramente el poder:
nada es el hombre, pero el cielo bronceo / es la firme
y eterna morada de los dioses. Y, con todo, / algo a los
inmortales nos acerca, la grandeza de espíritu, o la fuerza
/ de nuestro natural, aunque ignoramos el rumbo que ha
marcado a nuestra ruta, / día y noche, el Destino.
Píndaro: Odas triunfales, Nemea VI.*

A diferencia de las religiones de raigambre judeo-cristiana, los dioses griegos no han creado el mundo (al menos no los olímpicos), ni son perfectos ni poseen omnipresencia u omnisapiencia. Tampoco puede afirmarse de ellos que sean eternos, que hayan existido desde siempre, pues parte importante de los textos de la tradición teológica griega, entre los cuales sobresale la *Teogonía* de Hesíodo, se ocupa de cantar los eventos que llevaron al nacimiento y la sucesión de los dioses olímpicos. En vez de hablar de eternidad, los textos literarios desde Homero

y Hesíodo hablan de la 'inmortalidad' de los dioses, y con este epíteto se los define. Ser eterno no es lo mismo que ser inmortal. Este último atributo tiene un carácter de perdurabilidad en el tiempo que otras teologías no incorporan y que resulta tan importante en la tradición cultural griega, que incluso sirve como pivote para definir, por contradicción y como en negativo, la naturaleza y particularidades de la condición humana: los hombres, a diferencia de los dioses, son mortales, están llamados a desaparecer en el tiempo, y por ello una de sus misiones fundamentales es procurarse los medios de perdurar (Arendt, 1993), bien sea a través del renombre de sus hazañas (no es otro el tema de la épica), de la creación (*poiesis*) en cualquiera de sus formas o del proceso de humanización del mundo que constituye la esencia de la técnica.

El mundo de los griegos es un mundo en el que coexisten, en una suerte de dialéctica natural, los hombres y los dioses. Éstos, de nuevo en contraposición con los de otras religiones, particularmente con el judaísmo y el cristianismo, no se encuentran fuera del mundo (recuérdese la tradición judaica de la creación del mundo a partir del 'recogimiento' de la divinidad, o el relato bíblico del génesis a partir de un acto deliberado de un Creador) sino inmersos en él, hasta el punto de poder afirmar que, para los griegos, los dioses hacen parte integrante de la naturaleza; de ahí que una de las corrientes hermenéuticas más frecuentes en relación con los mitos griegos sea aquella que les atribuye el carácter de discursos racionalizadores de la experiencia cotidiana de la naturaleza y sus fenómenos.

Es claro sin embargo (y por ello hablábamos antes de dialéctica natural para definir la relación entre unos y otros) que, a pesar su fuerte antropomorfismo³, los dioses no se encuentran en el mismo plano que los hombres dentro del cosmos: existe una relación de subordinación del hombre frente al dios, no importa

³ "Los dioses [...] eran, como en los demás pueblos indoeuropeos, personificaciones de fuerzas naturales; aficionados a meterse en las cosas humanas, no dudaban en luchar unos contra otros, incitando a los hombres al asesinato y fomentando guerras. Sus rasgos antropomórficos no consistían solo en la figura corpórea; sino que además poseían las flaquezas y pasiones humanas, en grado quizá mayor que las divinidades de cualquier otro pueblo. Aunque en la cultura griega se desarrollaron elementos originalísimos, esas creencias primitivas continuaron constituyendo su base, incorporadas en una tradición intelectual baja, que, conservada en la plebe, penetró siempre hasta muy adentro en muchas instituciones y prácticas de la vida pública" (Turner, 1948, p.453).

el origen de este último, y por ello autores como Vernant (1993) han caracterizado el mundo y la religión griegas como fuertemente jerarquizados.

Esta subordinación de los hombres a los dioses, que se traduce en que algunos de ellos (divinidades infernales) determinan por diversos medios los destinos humanos, se manifiesta de muchas maneras, desde las más 'aparatosas' como el hecho de (según la tradición mitológica de la época arcaica, no así en autores de la época clásica como Heródoto, Tucídides y Aristóteles, por ejemplo) sean los caprichos y rivalidades entre los dioses las causas de las guerras humanas (como la guerra de Troya), lo que se refleja en la costumbre de los generales de consultar los oráculos para conocer la voluntad de los dioses antes de iniciar cualquier empresa bélica, hasta las más sutiles como la creencia de que el ciclo de las cosechas obedece a las regularidades del drama filial de Deméter, diosa de la labor agrícola.

El abismo insalvable que existe entre el hombre y los dioses⁴ se evidencia en el hecho de que una de las mayores faltas en que puede incurrir un griego, en lo relacionado con la dimensión religiosa, es la impiedad, que no es otra cosa que dejar de reconocer la supremacía de los dioses y dejar de ofrecerles los sacrificios debidos. Tenemos aquí una de las características esenciales del concepto griego acerca del hombre. Aparte de su mortalidad, lo que define la naturaleza y condición humanas son sus límites: el hombre se encuentra, en la jerarquía natural, por encima de los animales, pero siempre por debajo de los dioses, y es el reconocimiento y respeto de estos límites, estrechos e infranqueables pero nunca arbitrarios o injustos, la actitud que debe enmarcar toda la vida humana, so pena de incurrir en impiedad. Un claro ejemplo de impiedad lo muestra Sófocles en *Áyax*. Telamón le había recomendado a su hijo:

“mira de obtener con tu lanza la victoria, la victoria, sí, pero siempre con ayuda de la divinidad”, a lo que éste, soberbio, replica: “padre, con la ayuda de los dioses, hasta uno que no sea nada puede obtener la victoria, pero yo estoy convencido de que alcanzaré la gloria incluso sin su ayuda”. ¿Y cuál será el resultado de esta soberbia (*hybris*), de esta potencia avasalladora que induce a los hombres a lanzarse hasta el cielo, pugnando por liberarse del doble yugo terrenal y celestial, desconociendo a los dioses lo que se les debe? Tarde o temprano, el resultado será siempre el mismo: el castigo de los dioses, uno de los temas centrales de la tragedia. En *Áyax* la venganza de Atena no pudo ser peor: la pérdida del honor y la muerte para el héroe, la esclavitud para su familia⁵; en *Prometeo encadenado* de Esquilo, el castigo eterno de Prometeo por otorgarles, “más allá de lo justo, excesivos honores a los mortales” entregándoles el fuego de Hefesto, “origen de todas las artes”. En uno y otro caso la falta del hombre radica en violar las leyes llamadas a regular su paso por el mundo, leyes divinas y por lo mismo naturales y justas.

3.1.2 La figura del héroe

*Eligen una sola cosa, por cima de cualquier otra,
los mejores: la gloria imperecedera entre los mortales.
Los más, en cambio, se ceban como reces.
Heráclito: Fragmento 95.*

Es en este contexto que aparece, recortándose en el horizonte que separa a los hombres de los inmortales, la figura del héroe griego. No se trata exclusivamente de semidioses, hijos de la unión de un dios con un inmortal; de hecho, tales figuras son como joyas extrañas en el inventario de los héroes griegos, y de ahí la preeminencia de Aquiles, hijo de Tetis y Peleo, sobre los demás reyes aqueos en la *Ilíada*. Aparentemente, los héroes son como cualquier otro

⁴ Recuérdese cómo en *Áyax* el favoritismo que muestra Atena por Odiseo no implica en ningún caso que ésta deje de imponer su voluntad con respecto a la suerte desdichada que ha decidido para el telamónio, aún en contra de Odiseo, ni acceda nunca a mostrarse a sus ojos.

⁵ No puede por menos de señalarse el contraste entre la caída en desgracia de *Áyax* ante los dioses, y el gran aprecio que por el príncipe troyano, Héctor, tiene el más grande entre los olímpicos, a causa de su reconocida piedad y sus ricas hecatombes: “Entre todos los habitantes de Ilión ha sido / Héctor el más amado de los dioses, / a lo menos de mí: porque en su vida / no se olvidó jamás dones preciosos / y muchos de ofrecerme, ni mis aras / de escogidos manjares carecieron / y libaciones, ni de olor sabroso / de las carnes asadas; que a los dioses / este sacrificio los humanos deben” (*Ilíada*, XXIV, 63).

hombre: viven la vida de los mortales, y como ellos se alimentan, rinden culto a los dioses, gobiernan ciudades, y al cabo de una vida esforzada, mueren. Pero una mirada más detallada nos revela cómo el héroe está en realidad hecho de una pasta bien distinta de la de cualquier otro hombre: los héroes de la Grecia arcaica conforman una élite política, militar y, hasta cierto punto, espiritual.

La *Iliada*, el primero de los cantos épicos atribuidos a Homero y la más antigua pieza literaria de Occidente, compuesta alrededor del siglo VIII a.c. pero que narra hechos acaecidos durante la edad oscura, contiene un florilegio de lo más granado de los héroes griegos: por el lado de los aqueos sobresalen Aquiles, Agamenón, Odiseo, Áyax, Menelao, Odiseo y Patroclo, en tanto por el lado de los troyanos la preeminencia es para Héctor, hijo del rey Príamo, y Sarpedón. Los cerca de 15.691 versos que componen la epopeya sirvieron durante mucho tiempo como punto de referencia fundamental para definir los rasgos esenciales de la educación griega y, sobre todo, delinear algunos de las principales características del ideal ético que los griegos legarían a la posteridad.

Los héroes de la *Iliada*, algunos de los cuales constituyen también el tema central de las tragedias del siglo V, llevan una vida marcada por la lucha contra la inmortalidad que, como acabamos de ver, constituye la esencia de la condición humana para el pueblo griego. Puesto que el cuerpo no puede permanecer indefinidamente en la tierra, puesto que la muerte fisiológica no puede ser combatida, los héroes buscan permanecer en el mundo de otra manera, más sutil pero más duradera y halagüeña: permaneciendo en la mente y las bocas de los demás hombres, de las generaciones venideras, a través del renombre que le procuren sus hazañas, su valor y entrega a un tipo de vida guerrero. Valgan como muestra las palabras del propio Aquiles: “No, no puedo concebir morir sin lucha y sin gloria, sin realizar siquiera alguna ha-

zaña cuyo relato sea conocido por los hombres del mañana” (*Iliada*). Como afirma Vernant en un estudio sobre la muerte temprana como ideal entre los griegos: “en un tipo de cultura como la de la Grecia arcaica, en donde cada individuo existe en función de otro, por la mirada y en relación a los ojos de otro, donde los cimientos de la personalidad están tanto más sólidamente establecidos cuanto más lejos se extiende su reputación, la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre” (2001, p.56).

El héroe tiene un papel fundamental en la tradición literaria griega pero sobre todo en la educación de los jóvenes, en la medida en que su modelo “aporta una nueva dimensión al conjunto de normas habituales y a las costumbres características del grupo, a causa del extremo rigor de su biografía, de su rechazo ante cualquier forma de compromiso, de su exigencia de perfección mantenida hasta la muerte. Así instaura un tipo de honor y de excelencia que sobrepasan con mucho el honor y la excelencia ordinarios. A los valores vitales y a las virtudes sociales propias de este mundo, si bien sublimadas y transformadas por la experiencia de la muerte, les confiere un fulgor, una majestad, una solidez de las que están despojadas durante el curso normal de la existencia, haciéndolas escapar de la destrucción que amenaza a todas las cosas de este mundo” (Vernant, 2001, p. 208-209).

El héroe griego encarna un conjunto de valores que, a la luz de las categorías sociológicas contemporáneas, podríamos denominar aristocrático: valor en el combate hasta el punto de arriesgar la propia vida⁶, profunda reverencia hacia los dioses y agradecimiento por los dones recibidos, pero también riquezas, propiedades y una posición política de preeminencia. No debe olvidarse que no estamos todavía en el mundo de la *polis* y la democracia, pues subsiste aún toda una serie de factores socio-económicos cuya transformación será necesaria para que los ideales aristocráti-

⁶ El honor guerrero es tanto más apreciado cuanto se diferencia de la mera posesión de riquezas en que el héroe no arriesga dinero ni posesiones, sino lo que le es más preciado, arriesga su propia vida: “la vida de un hombre no puede retornar: no se deja prender ni recuperar una vez que ha traspasado el cerco de los dientes” (*Iliada*, IX, 408-409). De ahí que Aquiles, enemistado con Agamenón por el desconocimiento que éste hace de su mayor valía entre los generales griegos, se rehúse a renunciar a su ira ante los presentes que éste le promete por medio de emisarios: quien ha arriesgado su vida y no recibe los honores debidos, no va a transarse, como si de un comerciante se tratara, por la simple promesa de un botín.

cos se transformen más adelante en democráticos, al menos en el caso de Atenas: a) el modelo político de la Grecia arcaica era fundamentalmente monárquico; b) la unidad económica básica era el *oikos* (casa familiar), con un sistema de explotación doméstico basado en la agricultura (equivalente al que Aristóteles denomina en la *Política* como *oekonomía*, en contraposición con la *chrematistike* de los comerciantes); c) además de la agricultura, una forma institucionalizada de obtención del patrimonio -coherente por lo demás con el ideal ético del héroe griego- era el pillaje (de ahí el epíteto “destructor de ciudades” que Homero utiliza para designar a los más esforzados entre los héroes griegos); y por último d) todo el sistema social, político y económico era de carácter patriarcal, ligado a la posesión de la tierra y a la existencia de un régimen que “feudal” de propiedad.

Por todas estas razones, y ello es particularmente claro en la literatura épica de la edad arcaica, no cualquiera podía ser encumbrado al estatus heroico: los requisitos de sangre, de fortaleza y de riqueza se confunden tanto en la mentalidad del poeta, pero también en la del joven que aprende las primeras letras siguiendo sus versos, que en el lenguaje común existe una sobreposición de estas tres dimensiones del héroe, hasta el punto de que los términos que designan la virtud y la excelencia “-*agathós, esthlós, areté, timé*- están relacionados, según el contexto, con la alta cuna, la opulencia, el éxito en las empresas, el ardor guerrero, el renombre, sin que pueda distinguirse claramente entre todos ellos” (Vernant, 2001, p. 54-55).

La excelencia (*areté*) implica además de lo anterior un genuino sentido del deber y del honor y un gran dominio de la palabra, el cual denota a su vez un dominio del espíritu (Fénix, tutor de Aquiles, le recuerda a éste que ha sido educado “para pronunciar palabras y para realizar grandes hechos” - *Ilíada*, IX, 434). Sólo cuando se tienen estas condiciones un hombre puede contarse entre los *aristoi*, los mejores, aquellos que han podido encumbrarse hasta tocar, sin osar nunca traspasarlo, el límite que los separa de la divinidad.

De esta forma hemos observado cómo, siguiendo la literatura épica, a lo largo del período arcaico se va

delineando implícitamente una concepción del hombre griego que se construye a partir de la comparación con los dioses. A diferencia de éstos, el hombre es un ser mortal, cuya vida terrenal está circunscrita a unos límites bien definidos pero cuyo afán de perdurabilidad, materializado en la figura del héroe y de los valores aristocráticos que éste encarna, puede satisfacerse a través del valor guerrero y de su máxima expresión, la excelencia (*areté*). Y va a ser justamente esta idea de excelencia, matizada racionalmente y convertida en la más asequible de *prudencia*, la que constituirá el legado más importante de la época arcaica a la época clásica, hasta el punto de que podemos afirmar que los ideales que van a regir la vida del ciudadano y del ser racional en la *polis* del siglo V a.C. no son otra cosa que una forma de actualizar, en clave democrática, la antigua preocupación griega por encontrar la mejor forma de vivir en el mundo.

3.2 El hombre como ciudadano

El mundo de los héroes no es el único marcado por la lucha por la supremacía. En realidad es ésta una característica de toda la Grecia antigua, cuyos pueblos presentan una cultura agonal (de *agón*, enfrentamiento o lucha) de la confrontación, el honor y la vergüenza. La imagen idílica del pueblo griego viviendo en paz y prosperidad, cultivando las artes y las ciencias, tendría que ser matizada a partir del reconocimiento esencial de que el hombre griego estuvo habituado a la guerra y fue particularmente belicoso. De hecho, la *Polis*, una de las grandes invenciones griegas, fue ella misma producto de la guerra: “sus fundadores fueron guerreros, organizados en clanes y tribus, quienes, por ser una minoría armada, erigieron fortalezas desde las cuales dominaban a los campesinos o emprendían expediciones marítimas de saqueo” (Turner, p. 428). Incluso en su época de esplendor Atenas, uno de los pueblos menos asociados con el ejercicio de las armas, “se dedicó a la guerra 2 años de cada 3, sin disfrutar nunca de la paz durante 10 años seguidos” (Garlan, 1883, p.67), por no hablar de todas las formas semi-legales de violencia en que incurrían o de las que se defendían permanentemente, en tierra o por mar.

De modo que sería inapropiado comparar la imagen del griego en la época arcaica con aquella de la

época clásica a partir de su mayor o menor nivel de beligerancia, pues ésta se mantuvo siempre. Lo que sí se modifican son las formas que ella asume, así como la racionalización y despersonalización de los mecanismos para ejercerla, todo ello en el marco de un nuevo sistema territorial, la *polis*, y de un nuevo modelo de gobierno, la democracia, que llevarían a un cambio en las condiciones de vida en la época, así como a una transformación en la concepción griega sobre el hombre: surge entonces la noción del hombre como ciudadano.

3.2.1 La *polis*

Entre el mundo de Homero y el surgimiento de la *polis*, esto es, a lo largo de los siglos VII y VI a.C., época agonal y colonial por excelencia, se empieza a producir una transformación de la estructura social y económica de la sociedad griega, marcada por un decaimiento de la clase de los nobles aristócratas, quienes empiezan a ser desplazados por los miembros ascendientes de una clase inferior (García Gual, 1990), por nuevos ciudadanos y por familias enriquecidas a raíz de la explotación colonial. Paralelo a ello se da un proceso de urbanización, acompañado de un aumento en la densidad poblacional y en la división social del trabajo. El crecimiento territorial, demográfico y político de las ciudades viene a su vez acompañado de un fortalecimiento de lo que Gomperz (2000, II, p.19) llama “la esfera de los instintos sociales”, los cuales experimentan una notable ampliación: de la preeminencia del parentesco consanguíneo y de los vínculos de fidelidad personal propios de la edad heroica, se pasa a una dependencia cada vez mayor de la tribu, la cofradía y, más adelante, de la *polis*, como unidad fundamental de ordenación social.

Cabe entonces preguntarse qué es exactamente una *polis*⁷, en qué se diferencia de otras formas de agrupación territorial y política. Para la constitución de una verdadera *polis* consideraban los antiguos ne-

cesarios tres elementos (García Gual, 1990, p.61): en primer lugar se requiere un territorio propio (no muy grande en opinión de Aristóteles, para quien el territorio ideal sería aquel que pudiera abarcarse de una mirada de modo que “pueda ser fácilmente defendido” (*Política*, 1326 b)), que comprende generalmente una zona rural y otra urbana. En segundo lugar, una cierta suficiencia económica, la *autarkía*, antiguo ideal económico que en la administración doméstica del *oikos* permitía la sobrevivencia material y el ahorro de los recursos, y que en la economía política de la *polis* permite mantener una comunidad de población estable. Y en tercer lugar, y aquí se encuentra la nota más característica entre los contemporáneos de la *polis* griega, una independencia política expresada en sus leyes propias.

Y es este último punto uno de los elementos cardinales para comprender el concepto de *polis* de los griegos del período clásico, y podemos decir que uno de sus más importantes legados para la tradición cultural de occidente: la *polis* en tanto unidad política, como más adelante la democracia en tanto modo de gobierno, son las formas halladas por los griegos para materializar el ideal, el mandato divino (*diké* es hija de Zeus) de justicia. Pues es alrededor del concepto de justicia y de su concreción en forma de leyes, estatutos y modos de comportamiento, que los griegos concebían la vida en comunidad y uno de los principales rasgos que, según ellos, los distinguían de los pueblos bárbaros.

La idea de justicia es tan antigua que puede incluso remontarse a los poemas homéricos. En la *Iliada* Zeus desencadena una tormenta “irritado contra los hombres que en el ágora dan sentencias inocuas con violencia, y desechan la justicia, no temiendo la venganza de los dioses; y los ríos todos se desbordan y los torrentes cortan muchas colinas, braman al precipitarse desde las altas montañas al mar purpúreo y destruyen las labores del campo” (*Iliada*, XVI, 385 y ss.). Hesíodo, otro de los grandes poetas antiguos,

⁷ Hemos adoptado deliberadamente la palabra *polis* para designar la unidad política característica del período clásico y no la expresión, no menos utilizada, *ciudad estado*. Ello se debe a que, para los griegos, la *polis* no constituía ni expresaba alguna noción abstracta de ‘Estado’, sino que era en realidad una sumatoria de individuos. La ciudad es el conjunto de los ciudadanos. Es característico que los griegos (y particularmente, por razón de su oficio, oradores como Demóstenes) no solían decir ‘Atenas’ para referirse a la ciudad, sino ‘Atenienses’ o ‘ciudadanos de Atenas’.

también hace un canto a la justicia en su poema *Traabajos y días*: “Oh Perses, grábate tú esto en el corazón. Escucha la voz de la justicia y déjate totalmente de violencia. Pues esta ley impuso el Cronida a los hombres: A los peces, fieras y aves voladoras, les dio por norma comerse unos a otros, puesto que no existe justicia entre ellos. En cambio a los hombres, les dio la justicia, que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere, a conciencia, proclamar lo justo, Zeus, de amplia mirada, le concede prosperidad. Pero el que con su testimonio perjura voluntariamente y, con ultraje de la justicia, causa algún daño irreparable, de él queda luego una estirpe cada vez más oscura, mientras que se hace mejor la descendencia del varón de recto juramento” (v. 275-85).

La injusticia reside, en estos primeros tiempos, en la falta del reconocimiento debido a los dioses y en la obediencia a sus mandatos, y su peor manifestación es la *hybris*, la desmesura, primero castigada por Zeus mismo, como en pasaje citado de *La Ilíada*, y más adelante, como en la imprecación de Hesíodo a su hermano Perses, a través de Némesis (Weil, 2004), diosa de la justicia redistributiva y la fortuna, que realiza su venganza en la persona del ofensor o en la de su descendencia. Entre estas dos formas de castigo, separadas por siglos, existe una diferencia fundamental. En el primer caso, el deber de mantener la justicia, el juramento prestado y las leyes de la hospitalidad, es un deber individual como también lo es el castigo; en el segundo caso ya se opera un cambio hacia un deber y un castigo concebidos colectivamente.

Con el advenimiento de la *polis*, la justicia personal y divina (*diké*) se socializa definitivamente, a la vez que adquiere un carácter abstracto y positivo: se convierte en ley (*nómos*). Lo que la hace recomendable para la *polis*, y lo que justifica que a ella se dediquen los más importantes tratados de teoría política de su tiempo (empezando con la *República* de Platón) “no es solo la creencia de que a quien la reverencia le alcanza la bendición de Zeus, sino de que sólo así se evitará la lucha civil, mal endémico de las *polis* helénicas [...] recordemos que en la utópica ciudad de *Politeia* platónica la virtud de la justicia no es propia de ninguna de las tres clases de ciudadanos, sino de la ciudad en su conjunto, bien organizada, porque es inherente a la misma como el equilibrio

superador de las tensiones sociales” (García Gual, 1990, p.58). De esta forma, en la *polis* como nueva forma de organización territorial, a la venganza de los dioses, e incluso al castigo por la propia mano, sangre con sangre, de un crimen familiar, se da paso al castigo impersonal que impone la *polis* a través de la ley (*nómos*). Y ello contribuye en gran medida a desvirtuar el ahora antiguo ideal heroico, pues en un mundo donde impera la ley, donde la administración de justicia corre a cargo de un aparato más o menos institucionalizado y por medio de conductos regulares, ya no hay lugar para el héroe, para el varón esforzado que se desvela por la gloria y el renombre. Hasta cierto punto es cierta la afirmación según la cual la *polis* domestica al héroe, lo adocena y lo amansa. En una palabra, lo vuelve hoplita.

3.2.2 La democracia

Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos y, más que imitadores de los demás, somos un ejemplo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría, es democracia.
Pericles: Discurso Fúnebre (*Tucídides: Historia de la Guerra del Peloponeso, II*)

Pero la idea de ciudadano que surge en la Grecia clásica y cuyos rasgos nos hemos propuesto delinear en esta parte de la investigación, no es producto únicamente de la *polis*. Es ésta su tierra de cultivo, pero su abono principal, si se nos permite la metáfora, es el surgimiento -principalmente en Atenas- de una nueva forma de gobierno, la Democracia. Como mencionamos antes, durante la Grecia arcaica la forma de gobierno predominante era la monarquía. Según Aristóteles, éstas se formaron en la época en que la gente vivía principalmente en el campo y el poder era patrimonio de algunos señores (Canfora, 1993). Pero durante los siglos VI y V tuvo lugar en Atenas una sucesión de eventos políticos (reformas de Solón y Clístenes), económicos y demográficos que llevaron a que, en lo sucesivo, los asuntos del Estado fueran resueltos por todos los ciudadanos (Almandós, 2003).

Los griegos nunca desarrollaron una teoría política sobre la democracia (García Gual, 1990). Se en-

cuentran algunas máximas, declaraciones y alabanzas (como la del discurso fúnebre de Pericles, citado por Tucídides) pero nunca una exposición sistemática o al menos una declaración de principios. Incluso Platón la atacó en favor de otras formas de gobierno, más propicias a su ideal de unidad, y poetas líricos como Píndaro la desdijeron pues atentaba contra los intereses de quienes eran su auditorio predilecto, los jóvenes aristócratas.

El gobierno del pueblo tan solo tuvo como defensores, entre los filósofos, a los sofistas, educadores del pueblo en el arte de la persuasión. Es por eso que la primera definición de lo que es la democracia no la encontramos en boca de un filósofo sino de un historiador, Heródoto, quien en *Los nueve libros de la historia* narra un diálogo entre tres nobles persas (Otanes, Megabizo y Darío) a propósito de la mejor forma de gobierno. El primero de ellos, Otanes, argumenta con ardor: “El gobierno del pueblo, tiene, de entrada, el nombre más hermoso de todos, *isonomía* (‘igualdad ante la ley’); y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando el pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo” (Heródoto, III, 80)⁸.

Resulta imposible hablar de la democracia en general, pues la forma concreta que ésta ha asumido a lo largo de la historia reviste una serie de características que dependen de circunstancias de tiempo y lugar. La democracia no es, pues, en nuestra investigación, un concepto abstracto sino histórico. Por esta razón, para exponer sus rasgos más sobresalientes así como la nueva noción de hombre que contribuyó a formar, resulta conveniente referirnos a la forma que este sistema de gobierno asumió en la época de su apogeo, en la Atenas del siglo V a.c., el cual ha sido denomi-

nado por los historiadores “el siglo de Pericles”.

Atenas, la más importante de las polis griegas, heredera de la grandeza de Mileto luego de la caída de ésta a manos de los persas (494 a.C.), era una *polis* con una extensión limitada, tanto en territorio como en población: “en los momentos de auge se calcula que el número de ciudadanos no debió de superar las cuarenta mil personas (y este número pudo ser una sexta parte de la población real del Ática)” (García Gual, 1990, p. 93). Si bien sus dimensiones no eran tan reducidas como lo hubieran deseado Platón (*La República*) y Aristóteles (*La Política*), su pequeño tamaño resultaba conveniente para el buen funcionamiento de unas instituciones sustentadas en la decisión colegiada de los ciudadanos, las más importantes de las cuales eran la Asamblea (*Ekklésia*) y el Consejo (*Boulé*)⁹. La Asamblea era el órgano supremo de las decisiones del Estado; con la participación de todo el pueblo¹⁰, en reuniones celebradas cuarenta veces al año, discutía y aprobaba todas las leyes que regían Atenas y las posesiones del imperio. El Consejo, encargado de preparar las sesiones de la asamblea, de redactar los decretos que pasarían a discusión de ésta, de recibir a los delegados de las potencias extranjeras, de administrar las propiedades públicas, de recaudar los impuestos domésticos e imperiales e incluso de asumir funciones judiciales, constituía el verdadero órgano ejecutivo de Atenas y estaba compuesto por 500 ciudadanos elegidos anualmente.

Cuatro características resultan las más sobresalientes de dichas instituciones, en lo que respecta a la participación del pueblo en la administración de los asuntos públicos: a) Los cargos públicos eran ocupados durante períodos muy breves y por sorteo, salvo aquéllos que requerían de conocimientos técnicos especiales, como los tesoreros (encargados de las finanzas) y los estrategos (encargados de dirigir la guerra): así, en Atenas no se forma una élite burocrática, que monopoliza los cargos públicos, sino que éstos son un derecho y una obligación de todo ciudadano;

⁸ Otanes es derrotado en la contienda que se resuelve en favor de Darío, quien argumenta a favor de la monarquía, y esa es la explicación de Heródoto para el régimen monárquico de los persas.

⁹ La siguiente exposición de las instituciones centrales de la democracia ateniense está basada en el trabajo de la profesora Laura Almandós: *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense* (2003).

¹⁰ Unas 5000 personas según cálculos de García Gual (1990).

b) la participación cívica era directa y no por representación: si bien existían facciones que disentían en cuanto a medidas particulares, no existían los partidos políticos a la manera como los conocemos hoy día; c) en la democracia ateniense, la palabra hablada era más importante que la escrita, de tal manera que la oratoria, el arte de la persuasión, se convirtió en un instrumento fundamental para el ejercicio de la política; y d) el pueblo contaba con algunos procedimientos para reducir la influencia peligrosa de algunos líderes, como el ostracismo, “votación popular que significaba, en caso de condena, el destierro por unos años de la persona en cuestión” (García Gual, 1990, p.96), castigo del que incluso fue objeto Temístocles (471 a.C.).

3.2.3 *El ciudadano*

*El que sea incapaz de entrar en esta participación común o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios.
Aristóteles. Política: 1253 a*

A partir de este marco histórico e institucional estamos en condiciones de esbozar las características fundamentales del nuevo concepto de hombre propio de la Atenas democrática, el del hombre como ciudadano.

Lo primero que cabe decir al respecto es que para los griegos de la época clásica ser ciudadano, ser miembro de la *polis* con plenos derechos y deberes, equivale a ser humano. “El hombre es por naturaleza un animal político”, dice Aristóteles al comienzo de *La Política*, “y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre (es como aquel a quien Homero reprocha ser ‘sin clan, sin ley, sin hogar’)” (1253 a). Para Aristóteles lo propio del hombre, lo que define su naturaleza, es la vida en comunidad política con los otros. Sólo los dioses o las bestias pueden subsistir apartados del trato de sus iguales. Pero lo que define dicha humanidad no es un trato que se produce espontáneamente o a través de cualquier medio: es un trato deliberado que se manifiesta a través de la condición particularmente humana, la palabra, que es usada

fundamentalmente para deliberar y juzgar acerca de lo bueno y de lo malo, de lo justo y lo injusto, en el marco de la comunidad humana por excelencia, la *polis*, la cual precede de manera natural (como el fin precede al medio, como la causa final precede a la causa material, como el todo precede a la parte, según el concepto de finalidad, principio rector de toda la filosofía del Estagirita) a la familia e incluso al individuo.

Visto desde el plano de las ideas, esta definición traerá hondas consecuencias en la formación del concepto moderno acerca del hombre: inaugura una perspectiva bastante optimista si se la observa a la luz de la influencia que la filosofía aristotélica ha tenido sobre el pensamiento occidental; bastante exigente, por lo demás, por lo que implica en términos de la permanente actualización de la palabra, el discurso y la razón como potencias constitutivas del ser humano.

Pero visto desde el plano de los hechos, de las circunstancias políticas de la Atenas en la época de Aristóteles, implica una concepción bastante restrictiva acerca de la naturaleza humana. En la práctica, la palabra ciudadano, tal como la utilizó el filósofo, no designaba a todos los habitantes de la *polis*: sólo eran ciudadanos los varones adultos, hijos de padre y madre atenienses, libres de nacimiento y propietarios (Canfora, 1993). Los niños, las mujeres, los esclavos, los metecos (extranjeros) y los desposeídos estaban excluidos, por principio, de tal condición, y por lo tanto quedaban por fuera de la comunidad política. De esta manera, una cultura conocida por su ideal de igualdad (*isonomía*, igualdad ante la ley, es la palabra que utiliza Otanes en el pasaje de Heródoto citado anteriormente para designar esta novedosa forma de gobierno) establece, de entrada, un principio de desigualdad para definir la condición de ciudadanía. Razón tiene Turner para afirmar que “los ciudadanos formaban un grupo exclusivista, cuyos miembros poseían toda la propiedad real, ejercían todos los derechos políticos y desempeñaban los oficios esenciales de la milicia. En realidad, ellos eran el estado, o sea, la parte de la población que usaba de la fuerza en nombre de la seguridad y del bien común del grupo” (Turner, 1948, p. 434).

A la luz de estas contradicciones, de las que está lleno el pensamiento griego y que por lo mismo le otorgan tanta complejidad e interés a su estudio, debe matizarse el carácter 'igualitario' de la democracia ateniense y, por lo tanto, el concepto del hombre como ciudadano, como igual entre iguales: De la misma forma que el concepto del hombre en la época arcaica se definía siempre con relación a lo otro (los dioses, la naturaleza), en la Atenas democrática el concepto de ciudadano se define igualmente con base en el principio de alteridad: la mujer (no varón), el niño (no hombre viril), el esclavo (no libre), el extranjero (no nacido dentro de los muros de la *polis*), el sin tierra (no propietario) le sirven al ciudadano griego para definir, a manera de una imagen especular, su propia condición política y, por extensión, su condición de ser humano.

De esta permanente unión de contrarios, de esta serie de relaciones dialógicas, está lleno el pensamiento político griego y por ello resulta difícil, para el observador moderno, comprender algunas de sus contradicciones, como la que caracteriza el par dialógico igualdad-desigualdad: si se observa el interior de la comunidad política, el conjunto de los ciudadanos, la sociedad griega no presenta un tipo jerárquico sino igualitario: "la ciudad define al grupo que la compone, situándolo sobre el mismo plano horizontal" (Vernant, 2001); pero por otro lado, si se enfoca la mirada en el límite de esta comunidad política, surge la desigualdad como un abismo infranqueable: "cualquiera que no tenga acceso a este plano se encontrará al margen de la ciudad, fuera de la sociedad, en el límite mismo de la humanidad, como los esclavos" (2001)¹¹. De ahí que para autores como Aristóteles la esclavitud fuera una institución completamente natural e incluso necesaria con miras a la subsistencia de la *polis*. Un ciudadano no puede sufrir esclavitud sin perder parte de su humanidad,

pues pierde lo máspreciado que tiene, su libertad; pero para alguien que nació bajo las cadenas la esclavitud es algo completamente natural, pues carece por naturaleza de libertad y por lo tanto de humanidad. Y además, la esclavitud de estos últimos "es cosa provechosa y justa" (*Política*, 1255 a) para ellos y para la *polis* en tanto permite a los ciudadanos libres deshacerse de los oficios desagradables y dedicarse a lo verdaderamente importante: el ejercicio de su humanidad a través de la acción (*praxis*) política.

Cabe preguntarse ahora en qué consiste esa acción política que constituye el centro de la vida de los ciudadanos en la democracia; en otras palabras, cuáles son las tareas que les son propias, aquéllas en las que ponen en juego su naturaleza y condición humanas.

La primera de tales actividades la constituye la asistencia y el uso de la palabra en Asamblea, la participación en las discusiones que conciernen al manejo de los asuntos del Estado. Como mencionamos anteriormente, la Asamblea constituía el espacio de discusión y decisión por excelencia en el gobierno ateniense; en ella participaba todo el pueblo, sobre todo después de que Pericles decretara retribuir la asistencia con una cantidad fija, a costa de las arcas públicas, lo que posibilitó la asidua asistencia de los pobres¹². La asamblea no fue solamente un lugar para votar propuestas, sino que en ella todo ciudadano podía hablar (Almandós, 2003) y su propósito era justamente convertirse en el lugar en el que hablaba y se escuchaba. A diferencia de la asamblea espartana, en la que los discursos eran prerrogativa de los magistrados y los gerontes, en la asamblea ateniense la palabra le era dada a cualquiera, siempre y cuando poseyera elocuencia y buenas razones. Como dice García Gual, "ante un público como el ateniense cualquier ciudadano podía ejercer su derecho a exponer su opinión, pero la *isagoría* [igualdad

¹¹ Es en este punto donde adquiere sentido la afirmación que hacíamos anteriormente de que el concepto de democracia -y de ciudadanía, por extensión- no es abstracto sino histórico: no existe punto de comparación entre la democracia griega y las democracias modernas: responden a otros valores y por lo tanto dan solución a otros problemas. No son suyos nuestros problemas de justicia distributiva y de bienestar para toda la población, pues no definen la ciudadanía con relación al territorio sino al ejercicio de los derechos políticos: "La ciudad griega no planteó nunca, y mucho menos resolvió, el problema principal de las políticas democrática modernas: el de organizar de modo continuo la producción y distribución de las riquezas, de suerte que los ciudadanos no solo intervengan en la formulación de las decisiones importantes que influyen en sus vidas, sino que también participen de los servicios sociales y de las oportunidades que para la actividad intelectual se hacen posibles con la producción y la distribución aludidas" (Turner, p. 439).

¹² Cabe recordar que para Aristóteles (*Política*) la democracia, más que el gobierno del pueblo, es el gobierno de los pobres.

el uso de la palabra en la plaza pública] tenía sus riesgos y la asamblea era una ardua palestra intelectual” (1990, p. 96). Pero ello no era problema para los ciudadanos atenienses, educados por los sofistas y quienes “no encontraron contradictorio ser valientes y decididos en la batalla con ser elocuentes en el discurso” (Almandós, 2003, p. 191).

Y aquí aparece uno de los *leit motifs* del pensamiento antropológico de los griegos: el uso del lenguaje como constitutivo de la naturaleza humana y como uno de los elementos que distingue al hombre de las demás criaturas. Por eso es que la afirmación aristotélica de que el hombre es un *zoon logon ekhon* (un ser vivo capaz de discurso) es el complemento exacto de aquella según la cual sólo es hombre quien es ciudadano. El hombre es el único ser de la naturaleza que puede construir un universo simbólico, para uso propio y de sus congéneres, a través del uso de la palabra y del lenguaje; si no existe libertad de palabra, si hay algún constreñimiento que le impida al hombre expresarse ante los otros, bien sea para convencer, para argumentar, para controvertir, para educar, incluso para engañar con argumentos falaces, entonces la democracia no es perfecta, así como la ciudadanía y por lo tanto la humanidad tampoco lo son.

Ello explica por qué los atenienses pasaban tanto tiempo escuchando hablar a otros e incluso hablando ellos mismos. Repasando su historia puede acusárseles de veleidosos (las comedias de Aristófanes son un buen ejemplo de ello), de ingratos para con sus generales (con el destierro de Temístocles) e incluso de incurrir a menudo en injusticias (como la condena de Sócrates, por ejemplo) a causa de su excesiva elocuencia; pero de lo que no se les puede nunca acusar es de no haber reflexionado sobre sus errores, de no haber nunca discutido sobre ellos y de no haber hecho lo posible por convertir a la razón, a través del ejercicio de la palabra y de la búsqueda consensuada del mejor camino, en el motor de las acciones humanas. Como lo dice la profesora Almandós: “la democracia no hizo que los hombres fueran perfectamente justos, pero el recinto democrático de libre circulación de la palabra

permitió que se reflexionara sobre las injusticias, y lo hicieron tanto y tan bien, teniendo además el recurso de la literatura, que hoy todavía intentamos valorar sus méritos y sus errores” (2003, p.192).

La segunda actividad propia del ciudadano consiste en formar parte de los distintos órganos administrativos de la *polis*: el consejo y los tribunales de justicia. Los cargos eran temporales y quienes los ocupaban eran elegidos por sorteo, de manera que se garantizase que todos los ciudadanos, por lo menos una vez en su vida, ocuparan un cargo y tuvieran bajo su responsabilidad la toma de decisiones públicas. Y éste resulta ser el correlato de la actividad anterior: si con la participación en las discusiones se garantizaba el ejercicio de la ciudadanía a través de la palabra, con la participación en los órganos administrativos se trata de ejercer la ciudadanía a través de la acción política propiamente tal, de la toma y ejecución de las decisiones. Es ésta una característica de la que se enorgullecía Pericles en su discurso fúnebre: “entre nosotros, los mismos hombres están capacitados para hacerse cargo de los intereses del estado como de sus asuntos particulares, y también aquellos que se desempeñan en los oficios, disponen de no menores conocimientos sobre los asuntos públicos. Porque consideramos que quienes se desentienden de éstos son, no miembros inocuos de la colectividad, sino miembros inútiles¹³” (Tucídides, II, 37 y ss.). Pasemos en silencio los sentimientos que nos suscita la comparación con nuestras democracias actuales.

Existe aún una tercera actividad que convoca a los ciudadanos: la defensa de la patria a través de las armas. Se trata del guerrero democrático por antonomasia, el hoplita, nombre que se le daba al soldado regular de Atenas en la época clásica. Su denominación deviene del *hóplon*, escudo circular de 80 a 90 cms. de diámetro, hecho de madera o bronce y recubierto de piel, que los soldados llevaban en el antebrazo izquierdo para cubrirse mientras el derecho portaba la lanza o la espada corta (Garlan, 1993). La razón por la que nos referimos aquí a este tipo de guerrero es que no se trataba de una clase social o militar desligada de la comunidad política; por el

¹³ *Idiotés* era el nombre con que se designaba a la persona que no participaba en los asuntos públicos.

contrario, los ciudadanos eran las únicas personas habilitadas para alzarse en armas en defensa de su patria en la forma de soldado hoplita. A diferencia de otros mecanismos más modernos de leva y reclutamiento de fuerzas bélicas, en la Atenas de Pericles -y ello fue así en gran parte de las campañas que la polis emprendió contra otras ciudades griegas y contra ejércitos invasores como el de los persas- sólo se puede ser soldado hoplita si se posee el estatus de ciudadano; es el epítome y a la vez la máxima expresión de los derechos y deberes que integran la ciudadanía. Los esclavos, los metecos y los desposeídos también eran convocados para la guerra, pero en todo caso como integrantes de tropas irregulares, auxiliares o en los convoyes de abastecimientos.

Pero contrario a la igualdad que campeaba en la plaza pública, de acuerdo con la cual cualquier ciudadano podía tomar la palabra, en el ejército, en razón de su naturaleza, predominaba un esquema jerárquico en el que pueden encontrarse algunos atavíos aristocráticos: el rango que se ocupaba en el ejército no dependía solamente de la fortaleza y de la habilidad en el combate, sino también de factores económicos, pues los ciudadanos más adinerados tenían la obligación -el privilegio más bien- de armar una cabalgadura y pelear en la caballería, en tanto los escasos de fortuna eran destinados a servir en la infantería. Todos, sin embargo, se hacían partícipes por igual del honor que implicaba servir en la falange hoplita.

Con el surgimiento del hoplita se produce el efecto que habíamos anunciado al final del apartado dedicado al hombre como héroe: la democratización de la función política viene acompañada a su vez de la democratización de la función militar; y ésta, que en la época arcaica constituía un verdadero privilegio aristocrático, se transforma en un derecho y un deber positivo de todo ciudadano, y ello conlleva a una renovación completa en la ética del guerreo: la *areté*, el valor guerrero, cede su lugar a la *sophrosyne*, la prudencia. Como muy bien expresa Jean-Pierre Vernant: “El héroe homérico, el buen conductor de carros [...] ya no tiene mucho en común con el hoplita, este soldado ciudadano. Lo que contaba para el primero era la proeza individual, la hazaña realizada en combate singular. En la batalla, mosaico de duelos individuales en que se enfrentaban los *pro-*

machoi, el valor militar se afirmaba en forma de una *aristeia*, de una superioridad enteramente personal [...] pero el hoplita no conoce ya el combate singular; tiene que rechazar, si se le ofrece, la tentación de una proeza puramente individual. Es el hombre de la batalla codo a codo, de la lucha hombro a hombro. Se le ha adiestrado para guardar la fila, para marchar en orden, para lanzarse a un mismo paso con los demás contra el enemigo, para cuidar, en lo más enconado del combate, de no abandonar su puesto. La virtud guerrera no es ya fruto de la orden del timos (el furor bélico); es el resultado de la *sophrosyne* (la prudencia) [...] la falange hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros, y cuya *aristeia*, cuyo valor individual, no debe manifestarse ya nunca, sino dentro del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión de grupo, el efecto de masa, nuevos instrumentos de victoria” (citado en García Gual, 1990, p. 65).

Hemos visto en este apartado que con la polis y la democracia surge en Grecia una nueva idea acerca del hombre. De una concepción esencialmente religiosa, de unos ideales aristocráticos, de un afán de perduración en la mente de los hombres a través de la gloria individual, se pasa a una noción política de la naturaleza humana. El hombre es un ser político dotado de discurso, dice Aristóteles, y con ello inaugura una nueva tradición antropológica: aquélla que considera el ser del hombre a partir de sus relaciones con sus congéneres y de la construcción de una realidad compartida por medio del discurso, el lenguaje y la palabra. A continuación examinaremos cómo el concepto de discurso, el *logos* aristotélico, implica también el reconocimiento en el hombre de una potencia no examinada sistemáticamente hasta entonces y que constituye uno de los más importantes legados de la Grecia antigua a la cultural de occidente: el concepto de razón y el del hombre como un ser de razón.

3.3 El hombre como ser de razón

*Uno debe filosofar o abandonar la vida e irse lejos de aquí.
Aristóteles: Protréptico.*

La expresión aristotélica según la cual el hombre es *zoon logon ekhon*, que hemos traducido como

“un ser vivo capaz de discurso”, también puede ser traducida -siendo esta versión la más citada en la literatura- como “un ser vivo capaz de razón”. No se trata de una ambigüedad en la traducción sino de la constatación de un supuesto fundamental en la concepción griega del hombre: razón y palabra no se encuentran desligados; antes bien, son las dos caras de un mismo fenómeno que permite la creación de la comunidad política, pero que presupone también el pensamiento y el conocimiento. Y es en esta multiplicidad semántica, en la diversidad de sus manifestaciones y en las distintas interpretaciones que de él se harán con posterioridad, en donde radica la riqueza y complejidad del concepto de *logos*, el cual hace referencia a lo que puede conocerse, pero también a lo que puede pensarse y a aquello sobre lo cual puede hablarse. Además de la palabra, el pensamiento y el conocimiento serán las propiedades fundamentales de la concepción griega del hombre como ser de razón.

3.3.1 *Del mito al pensamiento racional*

Cuando en un texto juvenil, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche exclama con ironía: “en algún remoto rincón del universo trémulamente vertido en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer” (2004, p.10), hace referencia a una de las facetas del *logos* tal como fue concebido por los griegos, la faceta del conocimiento entendido en el sentido de “contemplación del cielo y el orden del universo” (Anaxágoras). Pero existe otra faceta, similar -pues deviene de la misma potencia humana- aunque no idéntica a la primera, pues a diferencia de aquella no ofrece un resultado positivo expresado en términos de un saber, de un corpus de conocimiento. Se trata de la faceta del pensamiento, que Hannah Arendt define como “el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico y de sus resultados” (2002, p.31). La relación entre una y otra es recursiva, pues se necesitan mutuamente; no se puede determinar cuál surge primero en la historia de la humanidad, pues parecen contemporáneas a la aparición del hombre sobre la tierra. Lo que sí se puede determinar, sin embargo, es a partir de qué momento empiezan a ser consideradas como partes

constitutivas de la condición humana; por ello esta parte de la investigación estará dedicada a examinar en qué condiciones surge, dentro del pensamiento griego, el *logos* como capacidad humana, y qué implicaciones tiene en la formación de una nueva concepción acerca del hombre.

Existe una toda una tradición histórica que considera que el pensamiento racional surgió, de una manera espontánea y absoluta, a la manera de una revelación, en la época de la *polis*. De acuerdo con esta tradición, en “el siglo VI antes de nuestra era, en las ciudades griegas de Asia menor, [...] surge una nueva forma de reflexión, totalmente positiva, sobre la naturaleza [...] en la escuela de Mileto, por primera vez, el *logos* se habría liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego. Más que de un cambio de actitud intelectual, de una mutación mental, se trataría de una revelación decisiva y definitiva: el descubrimiento de la razón” (Vernant, 1985, p. 334).

Si bien tiene su mérito hallar las grandes rupturas de la historia -y con los griegos no cabe duda de que nos encontramos ante una de ellas-, como investigadores no podemos suscribir esta visión sobre el surgimiento del pensamiento racional entre los griegos, pues consideramos que resulta aún más útil tratar de encontrar los hilos conductores, los pequeños matices que llevan al cambio en los acontecimientos humanos, pues las grandes revoluciones no se dan de manera espontánea -lo cual no quiere decir que ellas no intervenga el azar - sino gestadas, con el correr del tiempo, por pequeños y en apariencia nimios cambios cotidianos. En consecuencia, no creemos posible hablar de una ruptura en el pensamiento mitológico de los griegos que hubiera llevado al surgimiento del pensamiento racional, sino que se produjo más bien una graduación, un cambio en el acento y la intencionalidad de los relatos, que con el tiempo se transformaría en un cambio en el lenguaje. Ello es particularmente claro en algunos filósofos presocráticos, pero también en Platón, quien a menudo echa mano del mito y la fábula para concebir y exponer (dos formas del *logos*) su sistema filosófico.

En la edad arcaica la relación causal entre los dioses y los fenómenos naturales -el nacimiento del día y de

la noche, los ciclos de las cosechas, las estaciones, los hechos atmosféricos- eran evocadas a través de los ritos religiosos, que entre otros tenían el papel de actualizar el vínculo de comunidad entre los dioses inmortales y sus “parientes pobres” (Hannah Arendt), los seres humanos. Pero, de acuerdo con Vernant (1985) -en quien nos basamos para la descripción de este proceso- esta situación cambia con la *polis*, pues los ritos religiosos empiezan a ceder lugar a las actividades propiamente políticas que atañen a la vida entre los hombres, y así poco a poco, en ausencia del rito que actualizaba su presencia, en la mente del griego la imagen del dios se va desvinculando de los fenómenos naturales: donde antes se encontraba la certeza de la explicación religiosa, ahora se instala un problema a resolver, una cuestión abierta a discusión, pues tales fenómenos necesitan ser ahora considerados a partir de un nuevo esquema explicativo, de un nuevo lenguaje (*logos*) que traduzca de una mejor manera las intuiciones y pensamientos del hombre griego. Y es éste justamente el tema de la primera reflexión filosófica; con ella, la mitología deviene cosmología.

Así, se produce una doble transformación. Por un lado, la figura del dios, antropocéntrica en sí misma, va siendo reemplazada por el concepto de Naturaleza (*physis*) que los filósofos jónicos (a quienes podemos llamar con razón los primeros fisiólogos) utilizan para designar lo real. Pero por otro lado, la mirada histórica de los relatos, asociada con la génesis, el surgimiento y el cambio, empieza a ceder lugar a una mirada que se centra en la estructura profunda de lo real¹⁴, y esta estructura no puede ya expresarse a través de imágenes alegóricas sino que requiere una nueva forma de expresión, más precisa si se quiere, menos ambigua. Con el transcurrir del tiempo será esta doble transformación la que dote al pensamiento racional de los rasgos que aún ahora se le atribuyen como característicos: “por una parte, el rechazo, en la explicación de los fenómenos, de lo sobrenatural, de lo maravilloso. Por otra parte, la ruptura con la lógica de la ambivalencia; la búsqueda, en el discurso, de una coherencia interna, a través de una definición rigurosa de los conceptos, de

una neta delimitación de los niveles de la realidad, de una estricta observancia del principio de identidad” (Vernant, 1985, p. 345).

Pero lo central en esta discusión, lo que hace que nos concentremos en el proceso de transformación del mito a la razón, es que en un principio el filosofar, el pensamiento racional aún dependiente de una visión religiosa del mundo, fue también una forma de buscar la inmortalidad a través de la comunicación con los dioses; y ello es claro aún en Platón, cuando hace decir al pitagórico Timeo: “para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana, participar de la inmortalidad” (*Timeo*, 90 c).

Para los griegos, por lo tanto, la filosofía vino a convertirse en el sucedáneo de la religión en cuanto ésta dejó de cumplir su tarea principal de buscar la inmortalidad a través de la comunicación con lo divino. La búsqueda de la divinidad fue reemplazada así por la búsqueda de la Verdad, que al igual que la divinidad -y aún más que ella, pues es inmutable y muestra siempre un solo rostro- permite a los hombres cumplir con su misión fundamental de buscar la inmortalidad, la perduración en el tiempo. Y es solo entonces, a través de la fuerza irresistible que ejerce lo inmortal, que la filosofía empieza a convertirse, en la mente de los griegos, en la actividad humana por excelencia; es cuando empieza a considerarse que el hombre es, ante todo, un ser dotado de razón, y que es a través de ella que se puede tender un puente epistemológico con el ser del mundo.

3.3.2 *El hombre como ser de razón*

Para explorar los mecanismos por medio de los cuales la razón opera en los hombres resulta útil primero indagar, para los efectos de nuestra investigación, la causa por la cual tiene lugar en los griegos la reflexión filosófica. Mencionamos anteriormente que esa cul-

¹⁴ Por ello el gran tema de algunos de los primeros filósofos, como Parménides y la escuela de los eleatas es lo estable, lo permanente, lo idéntico a sí mismo.

tura se sustenta fuertemente en la confrontación y la vergüenza (recuérdese el hombre como héroe), pero también en la vida pública y la comunidad con los otros (recuérdese el hombre como ciudadano). Mencionábamos también que un rasgo central del carácter griego es la omnipresencia del principio de alteridad: el yo, el sentido la identidad, se construye a partir de la comparación con el otro. Pues bien, todas estas características se derivan de un hecho común: la cultura griega es una cultura de la visión: el mundo existe para ser visto y el hombre es ante todo un espectador. De ahí la importancia de que las hazañas del héroe sean vistas por los demás, o descritas por el poeta con tan grandes palabras como si se aparecieran ante los ojos de quien las escucha; de ahí el valor de la plaza pública y de la discusión cara a cara en la solución de los asuntos públicos; de ahí la gran estima que los griegos sentían por la representación dramática, género que no nació para ser leído sino representado y observado en la vida cívica de la *polis*.

El nacimiento del pensamiento racional, actividad importante si las hay para definir la naturaleza y condición del hombre, no podía ser ajeno a esta genealogía. La filosofía nace también como una manifestación del deseo de ver; de ahí que Anaxágoras, en la frase citada anteriormente, hable de la filosofía como de una “contemplación” del cielo y el orden del universo, y que Heráclito diga que “las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero” (frag. 5) pero que “los ojos son testigos más exactos que los oídos” (frag. 6).

Por ello el motivo fundamental por el que el hombre hace filosofía, es el asombro, la admiración que siente hacia lo que ve y cuya causa y verdad última desconoce. Una prueba de ello la tenemos de nuevo en Platón. En una conversación entre Sócrates y Teeteto, aquél dice que se ‘admira’, en el sentido de estar intrigado, a lo que Sócrates responde: “Es muy característico el estado de tu alma (*phatos*), eso que llamamos admiración (*thaumazein*). Éste y no otro, efectivamente, es el origen (*arché*) de la filosofía. El que dijo [Hesíodo] que Iris [el arco iris, mensajera de los dioses] era hija de Taumante [el Asombro] parece que no trazó erróneamente su genealogía (Teeteto 155 d, citado en Arendt, 2002, p. 164). Un pueblo que vivía arrobado en la contemplación de

la naturaleza, para el cual ver era igual a conocer y conocer igual a ser humano, tenía que desarrollar por fuerza un alto sentido estético, como en efecto puede comprobarse al contemplar las obras artísticas de los griegos. En ellos puede afirmarse, sin temor a equivocación, que la estética llegó a confundirse tanto con la ética, que el ideal de belleza llegó a ser también un ideal de vida, y ante esta constatación no podemos menos de suscribir las palabras de Gomperz: “la ciencia y el arte son mellizos [...] ambos se basan en vastas proporciones en el don de observar fielmente, que, a su vez, tiene sus raíces en una máxima susceptibilidad de los sentidos. Donde nosotros recogemos una sola impresión, el griego recibía veinte y cada una provoca vivas resonancias en el alma” (2000, v.2, p.49).

Pero la admiración del filósofo no surge al contemplar algo concreto, un fenómeno singular: el filósofo se admira de contemplar la armonía del mundo (*cosmos*). Es a esto a lo que nos referimos al afirmar que la filosofía, el pensamiento racional, permite tender un puente epistemológico entre el hombre y el ser del mundo. Ello se debe a que, para los griegos, la filosofía procedía en dos etapas: primero tenía lugar la actividad del *nous*, que consistía en contemplar lo eterno, actividad que era en sí misma sin palabras; a ella seguía el intento de traducir la visión en palabras, y éste es propiamente el *logos*.

La unión de estas dos facultades es lo que conforma el concepto de hombre racional: el hombre en cuanto tal, “como diferente de las otras especies de animales, es un compuesto de *nous* y *logos*. De los dos, solo el *nous* le permite participar en lo eterno, mientras que el *logos*, destinado a ‘decir lo que es’, es el atributo específico y exclusivamente humano que se aplica también al mero ‘pensamiento mortal’, a las opiniones o *dogmata*, a lo que ocurre en el ámbito de los asuntos humanos, a lo que simplemente ‘parece’ pero no es (Arendt, 2002, p.160). Mientras el *nous* contempla las esencias, el *logos* hace posible las dimensiones epistemológica, ética, estética y política de la vida humana, pues se manifiesta en el lenguaje que permite al hombre comunicar su saber acerca del mundo, plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido (*poiein*) y actuar con respecto a sus semejantes (*prattein*) (Scheler, 1978).

4. Conclusiones y reflexiones finales: el concepto de trabajo entre los griegos

Este trabajo ha pretendido mostrar, de una manera general, las principales concepciones antropológicas del pueblo griego. Al margen de las diferencias que puedan existir entre las concepciones heroica, política y racional acerca del hombre, lo que las tres tienen en común es que reflejan de maneras diversas el principio de alteridad que se encuentra en la base de todo el pensamiento griego (Vernant, 2001). Bien sea con relación a los dioses, a los no-ciudadanos o a sus semejantes, el hombre griego reconoce siempre, a partir de la existencia del otro, su propia identidad. Posteriores entregas de los resultados de investigación darán cuenta de las transformaciones que este pensamiento antropológico sufrirá a lo largo de los siglos, y en qué medida los ideales de esta cultura darán paso a otros que, con el correr del tiempo, contribuirán a la formación del pensamiento antropológico de la modernidad del cual el pensamiento administrativo es tributario.

El examen de la cuestión no estaría, sin embargo, completo si no se diera una breve mirada al concepto de trabajo entre los griegos. De manera general puede afirmarse que, por lo menos en la época antigua (períodos arcaico, clásico y helenístico), para los griegos el trabajo constituía una actividad secundaria, casi despreciable. De hecho, no tenían una palabra que correspondiera con la categoría contemporánea de trabajo. Una palabra cercana, *pónos*, se utilizaba para designar “todas las actividades que exigen un esfuerzo penoso, no solamente [...] las tareas que producen valores socialmente útiles” (Vernant, 1985, p. 253). Y ello es así porque para la gran mayoría de los autores griegos que trataron temas que ahora consideramos como económicos (tal vez con la única excepción de Hesíodo), el trabajo estaba asociado con labores repetitivas que poco o nada contribuían al adecuado desarrollo de las facultades humanas.

En Aristóteles es particularmente clara esta concepción acerca del trabajo: para él, existen sólo tres actividades dignas de ser desempeñadas por el hombre: la teoría o la contemplación de las esencias universales a través de la ciencia, ya sea ésta matemática o

filosófica; la ética, que agrupa a las actividades que tienen un fin en sí mismas; y la política, que permite al hombre hacer uso de su humanidad, la razón y la palabra para habitar la ciudad. Estas actividades se desenvuelven en el ámbito de la libertad y por ello son deseables; el trabajo, por el contrario, es detestable pues nos ata a la necesidad, a las condiciones materiales de la existencia (Méda, 1995). Quien está dedicado al trabajo no puede arriesgar su vida para obtener la gloria: el aquí y el ahora de la sobrevivencia material le impiden pensar en el mañana, requisito indispensable para la vida heroica; tampoco le permiten, por la urgencia que acompaña a la producción, dedicarse a la contemplación, la ciencia y el desentrañamiento de los secretos del mundo. Por esta razón quien trabaja no es propiamente un ser humano: es un ser vivo, sin duda, pero nunca un ser libre, y la libertad para los griegos, como la dignidad, es condición de la humanidad.

5. Referencias

- Almandós, L. (2003) *Igualdad y diferencia en la democracia ateniense*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Anaxágoras, (1995). "Fragmentos". En: *Filósofos Presocráticos (de Tales a Demócrito)*. Traducción de Alberto Bernabé. Barcelona: Altaya.
- Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós (1ª edición norteamericana: 1978).
- Aristóteles. (2000) *Política*. Versión bilingüe. Traducción de Antonio Gómez Robledo. 2ª edición. México: UNAM.
- Canfora, L. (1993) "El ciudadano". En: Vernant, Jean-Pierre (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial (1ª edición italiana: 1991).
- Capra, F. (1996) *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Cruz, F. (1998) *La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad*. Bogotá: Ariel.
- Cruz, F. (2003) "La presencia de lo inhumano en la cultura y las organizaciones". En: Cruz, Fernando (comp.) *El lado inhumano de las organizaciones*. Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Chanlat, J. (2002) *Ciencias sociales y administración. En defensa de una antropología general*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

- Esquilo (1993) *Prometeo encadenado*. Colombia: Ed. Víctor Hugo.
- Etkin, J & Schvarstein, L. (1995). *Identidad de las organizaciones. Invariancia y cambio*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- García, C. (1990) "La Grecia antigua". En: Vallespín, Fernando (comp.) *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Garlan, Y. (1993) "El militar". En: Vernant, Jean-Pierre (ed.) *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial (1ª edición italiana: 1991).
- Gomperz, T. (2000) *Pensadores griegos: Una historia de la filosofía de la antigüedad*. 2 vol. Barcelona: Herder (1ª edición alemana: 1902).
- Heráclito (1995). "Fragmentos". En: *Filósofos Presocráticos* (de Tales a Demócrito). Traducción de Alberto Bernabé. Barcelona: Altaya.
- Heródoto. (1977) *Los nueve libros de la historia*. Traducción de María Rosa Lida de Malkiel. México: Editorial Cumbre.
- Hesíodo. (1975) *Teogonía, Trabajos y días*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez. Barcelona: Bruquera.
- Homero (1996) *La Ilíada*. Versión bilingüe. México: UNAM.
- Le-Moigne, J. (1997) "La incoherencia epistemológica de las ciencias de gestión". En: *Cuadernos de Economía*. Volumen XVI, Número 26. Bogotá: Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Méda, D. (1995) *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, E. (2005) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Muñoz, Rodrigo (2000) "Prólogo". En: Aktouf, Omar. *Administración y pedagogía*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Nietzsche, F. (2004) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Colección "Señal que cabalgamos". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (1ª edición alemana: 1873).
- Ortiz, A. (1991) "Presentación". En: Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema para una antropología filosófica*. 6ª edición. Barcelona: Editorial Herder. (1ª edición alemana: 1973).
- Platón. (1998) "Diálogos" México: Porrúa.
- Rojas, W. (2003) *Modernidad e Inhumanidad. Lo inhumano en la organización y en el trabajo*. Cali: Artes Gráficas del Valle.
- Scheler, M. (1978). *La idea del hombre y la historia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Sófocles. *Áyax, Antígona, Edipo Rey* (1969) Madrid: Salvat.
- Tucídides (1952) *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción de Francisco Rodríguez Adrados Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.
- Turner, R. (1948) *Las grandes culturas de la humanidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vernant, J. (2001) *El individuo, la muerte y el amor*. Barcelona: Paidós (1ª edición francesa: Gallimard, 1989).
- Vernant, J. (ed.) (1993) *El hombre griego*. Madrid: Alianza Editorial (1ª edición italiana: 1991).
- Vernant, J. (1985) *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel. (1ª edición francesa: Librairie François Maspero, 1989).
- Weil, S. (2004) *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Traducción María Eugenia Valentié. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.