

Universidad de Guanajuato
División de Ciencias Sociales y
Humanidades

*Areté, dikaiosyne y paideia en Los
trabajos y los días de Hesíodo*

Tesis que para obtener el grado de Maestro
en Filosofía presenta:

Prett Rentería Tinoco

Tutora: Dra. María Teresa Sánchez Mier

Índice

I. Introducción p.

1. Capítulo primero: *Areté en Los trabajos y los días* p.

1.1. El mito como articulador de sentido sobre la *areté* en el contexto de la tradición oral de la Grecia arcaica (siglos VII-VI a.C.) p.

1.2. Particularidades de la *areté* hesiódica como práctica concreta del trabajo campesino p.

1.3. Cuatro acepciones de *areté* en *Los trabajos y los días* según el estudio filológico de Paola Vianello de Córdova p.

2. Capítulo segundo: *Dikaiosyne en Los trabajos y los días* p.

2.1. *Dikaiosyne* como concepto de justicia en el trabajo campesino de la Grecia arcaica p.

2.2. *Dikaiosyne* y *alétheia*: la interrelación de dos conceptos en la obra hesiódica según Friedrich W. Solmsen p.

2.3. *Dikaiosyne*, *polis* y *areté*: Hesíodo y la idea de justicia al interior de las primeras ciudades-Estado de la Grecia arcaica p.

3. Capítulo tercero: *Paideia* hesiódica: elementos formativos de la *paideia* durante el periodo arcaico de Grecia p.

3.1. El *epos* homérico en el contexto de la cultura oral de la Grecia primitiva p.

3.1.1. Memoria y conocimiento p.

3.1.2. Homero, educador de la nobleza arcaica griega p.

3.1.3. La *Ilíada* y la *Odisea*: la estética de la versificación p.

3.2. Hacia una *paideia* hesiódica como proyecto didáctico de la civilidad helena p.

3.2.1. La *paideia* hesiódica y la formación del individuo en las primeras polis del periodo arcaico de Grecia p.

3.2.2. *Paideia* y *kósmos*: el orden como principio unificador de las sociedades arcaicas griegas **p.**

4. Conclusiones: particularidades de la poesía didáctica de Hesíodo **p.**

5. Bibliografía p.

Introducción

En esta investigación se postula lo siguiente. Existen formas de pensamiento reflexivo presentes en *Los trabajos y los días*, las cuales no quedan circunscritas exclusivamente a la exposición mitológica de la realidad, sino, también, a la explicación literaria de problemas de orden ético y ontológico por medio del lenguaje metafórico.

La intención del presente estudio es el abordaje crítico del pensamiento arcaico griego a través de su manifestación poética. Lo cual no implica recurrir directamente a la filología, sino que se trata de una invitación a explorar el desarrollo orgánico del pensamiento filosófico griego a partir de la interdisciplinariedad, con el apoyo de la hermenéutica. Lo que resulta necesario, pues, si partimos de la conocida premisa de C. Lévi-Strauss: “toda clasificación es superior al caos”,¹ es entonces posible analizar la historia del pensamiento arcaico griego desde un horizonte más amplio.

Por lo que autores como Werner Jaeger y Frederick J. Teggart, entre otros, resultan imprescindibles al momento de interpretar las mitologías helénicas. Así pues, se opta por tal metodología que nos permite comprender el entramado y evolución de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia* en *Los trabajos y los días*, obra del beocio Hesíodo. Ello con la intención de acercarnos desde diferentes perspectivas² para comprender la relación entre mito y discurso por medio de estos tres conceptos que se encuentran intercalados a lo largo de dicha obra. En resumen, la investigación se propone como fin último el destacar la importancia del análisis filosófico del pensamiento arcaico griego como parte integral del mismo, y no sólo como un mero antecedente historiográfico carente de interés para la filosofía, a partir de *Los trabajos y los días* de Hesíodo.

La forma de analizar la mitología durante la segunda mitad del siglo XX, y por ende el pensamiento arcaico de la antigua Grecia, cambió la manera de comprender

¹ Cf. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2021.

² Sin intención de demeritar la labor de mitólogos y expertos como Karl Kerényi, etc., la presente investigación surge posterior a las bases metodológicas propuestas por el estructuralismo francés en cuanto a la complejidad del llamado pensamiento “arcaico”.

a la misma por medio de la interpretación ofrecida por el estructuralismo francés. Pues el análisis no quedaba circunscrito al revisionismo etimológico, sino que abría distintas líneas de interpretación para la filosofía de la historia de la época.

Tal es el caso de Michel Foucault (1926-1984) y sus *arqueologías*, en las que el autor francés no centra su atención en la historia como una línea evolutiva y continua. Sino que, al realizar analogía con el trabajo de los arqueólogos, propone examinar a la historia a partir de sus rupturas epistémicas, donde brinda la noción de *episteme* como concepto fundamental para comprender la historia y el desarrollo de las mentalidades a partir de las discontinuidades o fracturas en la misma. Todo ello desde su contexto discursivo y sociocultural. Lo que está en concordancia con lo subrayado por Aureliano Ortega al respecto:

El programa desarrollado por Michel Foucault en *La arqueología del saber* y otros textos –enfocado al saber histórico pero aplicable a todos los dominios del conocimiento y del discurso– se nutría generosamente con el ánimo deconstructivo y el antihumanismo de la época, lo que le conminaba a evitar “palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como ‘ciencia’, o ‘ideología’, o ‘teoría’, o ‘dominio de objetividad...”, pero lo que Foucault no podía evitar, a pesar de su animosidad deconstructiva, era el reconocimiento de cierta regularidad imputable a lo tradicionalmente designado con esos nombres inadecuados: “un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas”.³

Así pues, la hipótesis del presente proyecto se inspira en el trabajo arqueológico realizado por M. Foucault durante sus investigaciones en torno al eje discurso-verdad, el cual atraviesa sus historias previas, *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*. Estudios que concluyen en una obra que inaugura lo que algunos biógrafos denominan como su primer corpus, *La arqueología del saber* (1969).

En esta obra, Foucault realiza un trabajo interdisciplinario de análisis que parte de la premisa de que toda discontinuidad debe ser considerada no como un problema historiográfico por falta de rigor metodológico, sino como objetivo e

³ Aureliano Ortega Esquivel, *Contribución a la razón histórica*, Universidad de Guanajuato, México, 2004, p. 26.

instrumento, a la vez, de toda labor que pretenda superar lo que él llama la “continuidad irreflexiva” de la disciplina histórica y de las filosofías de la historia tradicionales.

Por lo tanto, se espera que, con las herramientas de análisis ofrecidas por Foucault, en conjunto con las investigaciones filológicas de Paola Vianello de Córdoba y Frederick J. Teggart, sea posible ilustrar que la obra de Hesíodo puede ser repensada desde un horizonte interpretativo distinto. El cual parte del enunciado como unidad mínima de sentido y atraviesa problemáticas de orden filosófico no explícitas al revisar *Los trabajos y los días* como mera unidad inmediata perteneciente a un bloque histórico que antecede a la labor de los presocráticos, según la perspectiva de la historiografía tradicional.

Lo cual resulta enriquecedor en la enseñanza misma de la historia de la filosofía, pues el campo se amplía entonces hasta el periodo arcaico no como antecedente, sino como constitutivo mismo de la historia y del desarrollo orgánico del pensamiento filosófico griego.

En este sentido es que se propone el contraste de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia* entre Homero y Hesíodo;⁴ pues, el primer poeta, enalteció las virtudes de la nobleza griega arcaica. Mientras que, el segundo, enfocó su obra en las vicisitudes y dilemas morales del aldeano/campesino común: “El comportamiento óptimo de los varones herederos se encontraba determinado por una *physis*, o naturaleza, de modelos de conducta de antepasados divinos o semi-divinos”.⁵ En contraposición con Homero y las virtudes hereditarias de los nobles encontramos a Hesíodo y su exhortación al trabajo campesino para alcanzar la *areté*:

[...] si los *Erga* fueran únicamente un mensaje teórico, entonces tendríamos razón en decir que este último pasaje (vv. 270-85) constituye el núcleo fundamental de todo el poema; pero los *Erga* no son sólo esto. El mensaje práctico que ellos contienen tiene la misma importancia que el otro para su autor. Hesíodo es un hombre que vive de su trabajo en el campo y al mismo tiempo un cantor: es un verdadero poeta campesino

⁴ La “cuestión homérica” sobre si Homero fue un personaje creado por la posteridad para dar unidad a un conjunto de versos bajo el nombre de *Ilíada* queda fuera de los propósitos de la presente investigación.

⁵ Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 36-46.

y se interesa en verdad por los hombres, pues comparte con ellos todos los sufrimientos de una vida difícil.⁶

Es por lo que el contraste entre ambas nociones resulta necesario para comprender las particularidades de cada concepto para Hesíodo. Por ejemplo, el hecho de que la *areté* del hombre no dependa de su linaje noble, sino de su óptima disposición para el trabajo campesino, lo que lleva implícita una reflexión moral (es importante recordar que en el periodo arcaico de la antigua Grecia la economía dependía enteramente del campo, de ahí su relevancia para el poema).

En suma, la presente investigación abarca temas relacionados con algunas subdivisiones de la disciplina filosófica, tales como la ontología y la ética. No obstante, al tratarse de un trabajo “arqueológico” inspirado en la propuesta foucaultiana, la metodología conlleva el diálogo con otras disciplinas, como la hermenéutica y la filología.⁷

Ahora bien, según la tradición histórica, el pensamiento filosófico surge alrededor del siglo VI a.C. en Jonia, región antiguamente localizada al centro-occidente del Asia Menor (Anatolia). Donde algunos personajes, conocidos como “presocráticos”, se deslindaron casi por completo de las concepciones religiosas al momento de teorizar sobre la Naturaleza (entendida como Totalidad) y el origen o principio constitutivo de las cosas (*arché*), el cual sigue un orden racional.

De acuerdo con dicha tradición⁸ no hay manera de sostener que previo al pensamiento de estos “fisiólogos”⁹ existiese algún tipo de reflexión que amerite ser considerada siquiera como antecedente del pensamiento abstracto, lógico o filosófico, puesto que los únicos registros de escritura que los anteceden pertenecen al campo de la elaboración poética. Siguiendo esta perspectiva, Homero y Hesíodo representan la tradición mitológica de la Hélade, y ambos son considerados como pilares de la creación literaria mas no filosófica, dada la versificación y el contenido

⁶ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio, trad., estudio introductorio y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), 1986, p. LIX.

⁷ Con la asistencia de algunos antropólogos especialistas en mitología griega.

⁸ Tradición establecida por helenistas y filólogos alemanes durante el siglo XIX.

⁹ Nombre dado por Aristóteles a estos primeros filósofos, donde se unen los vocablos *physis* y *logos*, entendido el primero como “naturaleza” y el segundo como “estudio o escrutinio racional”, o sea, estudio de la naturaleza.

explícitamente religioso de sus obras. No obstante, autores como Werner Jaeger sostienen lo siguiente:

Homero destaca, con la mayor claridad, el hecho de que toda educación tiene su punto de partida en la formación de un tipo humano noble que surge del cultivo de las cualidades propias de los señores y de los héroes. En Hesíodo, se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo. El título *Los trabajos y los días*, que la posteridad ha dado al poema didáctico y campesino de Hesíodo, expresa esto de un modo perfecto.¹⁰

Lo que significa que en Hesíodo acontecen ya formas de reflexión sobre problemas de orden ético, expresados de manera versificada y alegórica. En oposición, la tradición historiográfica ubica al interior de esa transición entre *mythos* y *lógos* del periodo arcaico el “nacimiento” de la filosofía griega. Fue, pues, con los filósofos jonios (quienes se preocuparon por establecer bases fijas y ordenadas a sus cavilaciones sobre el caos y la multiplicidad de la Naturaleza, obviando las explicaciones mitológicas) con quienes inicia la filosofía, según esa misma tradición de autores como F. C. Copleston.

Por lo tanto, la obra de Homero y Hesíodo es definida desde un sólo horizonte de análisis que limita las posibilidades de comprender a la historia misma no como una línea con principio, fin, cortes, bloques y estructuras sólidas, sino como un vaivén de discursos que amplían el espectro de investigación y colaboración entre diferentes disciplinas, como es el caso de la filosofía, la hermenéutica y la filología. Tal como lo sostiene Olof Gigon:

Hesíodo sólo ve la oposición entre el *logos* que se le entrega y el mito de Homero que se le prohíbe. Todo ello supone el alcanzar un nuevo escalón de la filosofía, aunque se siga también reconociendo la relativa necesidad del mito [...] Éste es, pues, el primer elemento filosófico con que nos topamos en Hesíodo: la pretensión de enseñar la verdad.¹¹

Dicha intención por “enseñar la verdad” confirmada por Gigon coloca a Hesíodo en un registro discursivo distinto al de Homero, lo que queda todavía más

¹⁰ Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1957, p. 67.

¹¹ Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*, Gredos, Madrid, 1980, p. 15.

claro a partir de la revisión y el contraste de los conceptos ya señalados en *Los trabajos y los días*. Incluso es posible rastrear a Hesíodo en los filósofos posteriores como Aristóteles, cuando le cita directamente en *Ética a Nicómaco*:

[...] para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. *Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo.*¹²

El hecho de que pensadores ulteriores acudan al poeta beocio como recurso de autoridad moral nos indica la continuidad en el desarrollo del pensamiento griego, desde sus orígenes en Homero¹³ y Hesíodo hasta la posteridad. Por otra parte, de lo transmitido por la historiografía tradicional de la filosofía derivan, entonces, dos consecuencias:

- a) Homero y Hesíodo son meros antecedentes históricos y literarios del pensamiento filosófico.
- b) El análisis racional de la realidad depende necesariamente de una exposición ordenada y sistemática de las ideas, el cual, como vimos, se deslinda de las formas versificadas de las obras de estos dos autores (a).

Lo cual quiere decir que si se supone que lo propio de la reflexión filosófica son las formas del análisis lógico y ordenado del pensamiento, estos rapsodas quedan al margen de cualquier problematización de interés filosófico, para ser entonces considerados como mero antecedente histórico interrumpido entonces por una *episteme*, o manera de conocimiento, por completo distinta e incluso disruptiva con la cual operan ya, según se dice, los presocráticos.¹⁴ Sin embargo, si se focaliza la atención no en la forma expositiva de las ideas como un segmento sólido y

¹² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I, 4, 1095b5.

¹³ Aristóteles recurre también a Homero en varias de sus obras. Por ejemplo, en la *Política*, cuando cita un fragmento de la *Ilíada* como paradigma político de los gobiernos monárquicos.

¹⁴ Entiéndase Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes.

enlazado con una serie de antecedentes históricos que forman una totalidad cultural.¹⁵ Sino como un entramado de relaciones discursivas que se encuentran determinadas, a la vez, por otras relaciones del mismo orden, se puede prescindir incluso de la forma tradicional de análisis de la historia del pensamiento occidental para recurrir a la problematización entre verdad y discurso desde la filosofía de la historia.

Lo cual nos coloca en un horizonte de análisis distinto (con esto no quiero decir mejor o idóneo) que nos permite comprender que en Hesíodo acontecen ya formas de pensamiento reflexivo inherentes a la obra misma, *Los trabajos y los días*, que, si bien mantienen familiaridad con Homero, constituyen un nudo de inquietudes diferentes. Dichas inquietudes pertenecen, entonces, no a un bloque o periodo histórico determinado, sino más bien a un haz de relaciones discursivas que asimilan conceptos filosóficos y literarios, y para los cuales la hermenéutica resulta una metodología imprescindible de interpretación.

Razón por la que resulta relevante demostrar que existen formas de reflexión operantes en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, obra que es considerada por la tradición como mero antecedente histórico sustentado en la mitología y en la religión, algo carente de interés filosófico.

De esta manera se pretende evidenciar que el no ser una obra escrita en prosa, sino en verso, no es limitante alguno al momento de posicionar el análisis de la misma desde un horizonte interpretativo distinto al usual. Y, así, ubicar problemáticas de orden ético y ontológico que se encuentran entrelazadas con el lenguaje filosófico ya utilizado por los llamados presocráticos, tal como remarca Jaeger:

En la poesía de Hesíodo se realiza ante nuestros ojos la formación independiente de una clase popular, hasta aquel momento excluida de toda educación consciente. Se sirve de las ventajas que ofrece la cultura de las clases más altas y de las formas espirituales de la poesía cortesana. Pero crea su propia forma y su *ethos*, exclusivamente, a partir de las profundidades de su propia vida.¹⁶

¹⁵ A la manera del historicismo propuesto por Benedetto Croce.

¹⁶ Werner Jaeger, *op cit.*, p. 81.

Lo que nos invita a pensar que la división entre verso y prosa, y su importancia en el análisis de la historia de la filosofía, es contemporánea y limitativa. Sin embargo, desde la perspectiva de Jaeger, por ejemplo, si consideramos el desarrollo del pensamiento arcaico griego como un todo orgánico es más evidente la importancia de Hesíodo en el orden de los hechos. Pues “ninguna filosofía vive de la pura razón. Es sólo la forma conceptual y sublimada de la cultura y la civilización, tal como se desarrolla en la historia”.¹⁷

Entonces, es importante discurrir en torno al problema que representa la relación discurso/verdad para la disciplina filosófica. Puesto que las filosofías de la historia, a partir de Voltaire, Vico, Kant, etc., consideran que los sucesos se encuentran encadenados de acuerdo con una relación lógico-racional que avanza en forma progresiva; entonces, la necesidad de verdades universalmente válidas deviene cimiento único que determina los juicios que de la historia pueden hacerse. De aquí surgen dos problemas:

- 1) La historia es en realidad una teleología donde las acciones humanas son evaluadas de acuerdo con verdades universalmente aplicables, esto quiere decir, con validez para todos por igual.
- 2) Los autores y las obras filosóficas constituyen entonces un conglomerado de verdades parciales, las cuales se niegan y se superan unas a otras para arrojar como resultado verdades últimas que influyen de forma directa las interpretaciones que de ellas puedan hacerse; en el caso de Hesíodo, el ser visto como antecedente histórico sin relevancia para la filosofía.

De estos dos problemas se hace énfasis en el segundo, al momento de considerar a la verdad como discurso histórico y, por ende, contextualizado. Lo cual evita de entrada el caer en anacronismos o juicios de valor incorrectos al momento de visitar a los autores antiguos.

Igualmente es importante observar las implicaciones directas del discurso entendido como dispositivo de verdad para la filosofía de la historia. Pues espera

¹⁷ *Idem.*, p. 111.

no elaborar una nueva cronología o línea del tiempo que perpetúe las continuidades como método de análisis de la disciplina histórica, sino más bien re-focalizar los problemas filosóficos a partir de las relaciones discursivas presentes en autores y obras considerados como dispares o antagónicos.

Lo que deriva en una forma distinta de analizar la historia del pensamiento desde las ideas (o mentalidades) y sus discontinuidades o rupturas, al concentrarse menos en los grandes bloques históricos, como unidades totalizadoras de sentido, y más en la constitución de las subjetividades en relación con los discursos que las atraviesan y conforman. Tal como se puede deducir de lo pensado por Werner Jaeger en relación con Hesíodo: “La lucha entre la fuerza y el derecho, que se manifiesta en el proceso, no es, evidentemente, sólo asunto personal del poeta; este se hace, al mismo tiempo, portavoz de la opinión dominante entre los campesinos”.¹⁸

Por lo tanto, es menester señalar el contraste entre las perspectivas de la historiografía tradicional de la filosofía y la historia de las Ideas, y así, lograr un acercamiento desde un espectro de análisis, si no más exacto sí más amplio, que nos permita reevaluar el legado escrito para teorizar sobre los autores antiguos y sus obras desde una óptica contemporánea.

Asimismo, se puntualiza la importancia de hacer una crítica constante a la metodología utilizada no sólo por los investigadores sino también por los docentes a la hora de exponer, revisar y comentar el trabajo intelectual de los pensadores antiguos. Y, de esta manera, evitar el caer en un análisis superficial y mecánico sobre las aportaciones de cada autor para los distintos campos de la filosofía.

Al complementar lo anterior con el análisis de Francisco Rodríguez Adrados (1922-2020) sobre el concepto de *areté* durante el periodo arcaico obtendremos entonces las conclusiones sobre la importancia de *Los trabajos y los días* para el pensamiento griego. Ya que F. Teggart reconoce en Hesíodo la reflexión sobre dilemas morales, incluso si la misma estaba expresada en forma versificada; pues, en palabras de Vianello de Córdoba, “Hesíodo se impuso el deber de erradicar las

¹⁸ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 68.

creencias falsas que ofuscaban la vista de los hombres, demostrando cuál era la *verdad* que aquellas traicionaban”.¹⁹

Los modelos de la *areté* homérica y de la *areté* hesiódica

Como se dijo, la intención del presente proyecto es explicitar el carácter filosófico de los conceptos *areté*, *dikaioisyne* y *paideia*, intrínsecos a la importancia del trabajo campesino en la obra de Hesíodo. Para lo cual es necesario enfocarnos en la segunda parte del poema, pues contiene los elementos necesarios para el desarrollo y contraste entre las distintas acepciones de trabajo como ejercicio de *areté* y *dikaioisyne*, según el estudio de Vianello de Córdoba y el análisis argumentativo realizado por Frederick J. Teggart.

Específicamente, se tratará el contenido entre los versos 286-382 de la obra, lo que involucra parte de los fundamentos teóricos y, también, la exhortación hesiódica de la praxis en el trabajo de labranza. Recordemos que se trata de un poema de carácter didáctico, según señala Gallego-Arroyave: “[...] Hesíodo, entendiendo la relevancia de la labranza, funda su *areté* en la educación desde el trabajo, tomando este como un modo de vida en comunidad y una práctica religiosa y moral”.²⁰

Tomaremos como postura inicial el trabajo realizado por F. J. Teggart, el cual concuerda con la interpretación de Vianello de Córdoba en cuanto a que *Los trabajos y los días* no es otro poema épico al estilo de Homero, sino algo más cercano a una *paideia* con similitudes con los versos elaborados por los llamados filósofos presocráticos, como, por ejemplo, el de Parménides o los fragmentos recuperados de Empédocles.

Ahora, es necesario advertir qué autor será el sustento en cuanto a la interpretación del concepto de *areté* en el contexto de la moral agonal de la Grecia arcaica, al señalar las diferencias de dicho concepto en Homero en contraste con Hesíodo para, así, resaltar la originalidad de la propuesta del beocio. Bien,

¹⁹ Véase estudio introductorio de Paola Vianello de Córdoba en *Los trabajos y los días*, México D.F., Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1986.

²⁰ Carlos A. Gallego-Arroyave, “La *areté* del aldeano griego desde el poema hesiódico *trabajos y días*”, en *Quaestiones Disputatae*, núm. 21, julio-diciembre, Universidad Santo Tomás, Colombia, 2017, p. 23.

Rodríguez Adrados dedicó todo un libro a la exposición de las ideas políticas que propiciaron el surgimiento de la democracia en Atenas clásica. Para lo cual fue necesario el estudio de sus orígenes en el periodo arcaico en distintas regiones de la Hélade, y dedica dos apartados completos a tal exposición, titulados “La edad arcaica y sus sistemas de pensamiento” y “La idea de justicia en Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides”, ambos contenidos en *La democracia ateniense* (1975).

El filólogo español remarca la diferencia entre la *areté* del héroe homérico y su relación con la aristocracia helénica y la *areté* del aldeano, quien, a través de la praxis, puede alcanzar el estatus social de hombre virtuoso, recordemos la importancia de dicho concepto para el mundo griego. Tal diferencia es señalada en los poemas de Hesíodo, especialmente desde la primera parte de *Los trabajos y los días*, donde destaca la probidad del hombre virtuoso que con el trabajo merece el favor de la diosa Deméter, como se sabe, divinidad que favorece a los agricultores. En oposición al hombre ocioso que busca la riqueza por medios menos honestos, como el litigio, tal como sucede entre Hesíodo y su hermano Perses:²¹ “Los nobles, que son los ‘mejores’ (*aristói*), según ellos mismos se designaban –aludiendo a sus virtudes agonales–, se convierten para Hesíodo en jueces ‘devoradores de regalos’ que sentencian torcido a favor del hermano del poeta y en contra de este”.²²

Con ello se aprecia que la *areté* del hombre noble ya no depende solamente de su buena cuna, o de su naturaleza, desde el momento en que Hesíodo ubica la injusticia en el fallo de los jueces en favor del hermano Perses, pues por medio de regalos logra convencerlos de beneficiarle.²³ Por lo cual, los jueces no obran de manera virtuosa, sino como “devoradores de regalos” que actúan injustamente. Aquí se percibe la voluntad de *dikaiosyne* (justicia) del poeta beocio, pues antepone lo que es justo y que, por lo tanto, corresponde al hombre trabajador. Más adelante, Rodríguez Adrados reafirma:

²¹ La disputa inicial por las tierras heredadas por el padre de Hesíodo es el motivo que invita al poeta a persuadir a su hermano Perses sobre la benevolencia del trabajo y lo pernicioso del litigio.

²² Francisco Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 75.

²³ “En *Los trabajos y los días* la tesis del éxito de la justicia y el trabajo lleva implícito un optimismo semejante que coexiste, sin embargo, con la visión pesimista que, ante el espectáculo de las injusticias del presente, ve en el pasado una decadencia moral”. Véase Francisco Rodríguez Adrados, *op. cit.*, p. 90.

En su composición deshilvanada entre mitos, fábulas, máximas y exhortaciones, Hesíodo ha creado el concepto de una moralidad humana general, la Justicia [...] Interesa hacer ver que, aparte de una cualidad humana y un objeto de la protección divina, la Justicia es una conveniencia. Y que el hombre del pueblo que la practique ha por fuerza de recurrir al trabajo para poder vivir.²⁴

Así pues, se evidencia la interrelación entre *areté*, *dikaiosyne* y *paideia*, conceptos centrales desde el inicio del poema. Es importante mencionar que, a diferencia de Homero, Hesíodo no se limita a relatar (*epos*) hechos verosímiles acontecidos en la época de los héroes, sino hechos objetivos del mundo concreto que le rodea, en el cual la injusticia por parte de la clase de los aristócratas en contra de los labradores de tierra es tal que la necesidad por exhortar a los hombres a trabajar para alcanzar la *areté* es apremiante para el beocio: “Son circunstancias económicas las que llevaron a una agravación de la tensión latente entre pueblo y nobleza, haciendo que la idea de justicia se convirtiera en un lema general y no fuera propugnada solamente en casos aislados”.²⁵

Por lo tanto, Rodríguez Adrados brinda el contraste necesario entre el modelo de *areté* homérico y el hesiódico, lo que nos permite comprender que lo propio del segundo es su relación con los conceptos de justicia y trabajo, inseparables e igualmente importantes, pues el segundo es imposible sin la concepción del primero y viceversa.

Dikaiosyne* y *areté*: la voluntad de justicia en *Los trabajos y los días

Una vez asentada la particularidad del concepto hesiódico de *areté* en el contexto de la “moral agonal” de la Grecia arcaica, vista a través de las investigaciones de Rodríguez Adrados, podemos exponer los hallazgos de F. J. Teggart en cuanto al análisis argumentativo de *Los trabajos y los días*. Para, posteriormente, comparar dichos hallazgos con las cuatro acepciones localizadas en el estudio de P. Vianello de Córdoba sobre el concepto hesiódico del trabajo en su introducción a la obra. De tal manera que, a partir de la comparación, se logre destacar de qué forma el trabajo

²⁴ *Ibid.*, p. 76.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

y la *areté* resultan ser dos conceptos interrelacionados con la *dikaiosyne* entre los versos 286-382, parte central del proyecto.

Para iniciar la exposición de Teggart debemos tener en cuenta la afirmación de Olof Gigon en *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides* (1980) a favor de considerar a Hesíodo como el primer pensador genuinamente europeo,²⁶ pues señala la *paideia* de su poema partiendo de la idea de que el mismo es una exhortación a la justicia, y, por ende, al trabajo, como vimos.

Sin embargo, la intención de la presente investigación, como se dijo, no es perpetuar la historiografía tradicional que considera que la filosofía “nace” con un primer pensador, sino que se propone demostrar que sus elementos se encuentran ya dispersos en la poesía arcaica griega. Esto justifica el análisis interpretativo de *Los trabajos y los días* a la par de cualquier otra obra de carácter filosófico, al prescindir de la necesidad de la prosa para recurrir a la hermenéutica que se puede realizar con el contenido protréptico de los versos 286-382 en la segunda parte del poema.

Primero, según Gigon, Hesíodo refleja una *voluntad de verdad* desde el momento en que, en primera voz, se propone a decir la *verdad*, y no un discurso *verosímil*, como sucedía anteriormente con Homero y sus relatos épicos.²⁷

Segundo, Gigon puntualiza sobre la separación del poeta beocio respecto de Homero al advertir un nuevo pensamiento reflexivo desde el momento en que Hesíodo utiliza la forma de la épica homérica al servicio de sus propios fines, educar al oyente con la verdad y no con los relatos de las proezas de los héroes míticos:

²⁶ Para Olof Gigon, Homero forma parte de los autores jonios, geográficamente lejanos de Europa, pues se ubican en Asia Menor.

²⁷ La apelación al discurso verosímil (al carecer de una verdad concreta) es un recurso utilizado por el mismo Platón en el *Timeo*, cuando se propone explicar la constitución del cosmos desde la idea del demiurgo creador, no porque él [Platón] posea la verdad, sino porque es capaz de elaborar un discurso lo más cercano posible a lo que pudo haber sucedido: “El discurso verosímil tiene por objeto alimentar un modelo, en el sentido moderno del término, es decir, un esquema posible que permite pensar la génesis del mundo. Según Hadot, retomando el pensamiento de J. Mittelstras, Platón, en el *Timeo*, no busca dar cuenta exactamente del mundo tal como es, sino demostrar cómo se nos aparecería si estuviera hecho a imagen de las ideas. Se trata de un proceso ideal del cual no sabemos si efectivamente se desarrolló de esta manera”. Salinas, G. O. “*Mythos*: una forma de *lógos* en el *Timeo* de Platón”, [en línea], *Revista de Filosofía y teoría política*, 31-32, 259-264, Argentina, Universidad de La Plata, 1996, p. 3. Así, se puede observar cómo la influencia del recurso retórico del discurso probable permea desde Homero hasta el periodo clásico de la filosofía griega.

El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía. Puede decirse con derecho que, para la filosofía griega, a partir de Hesíodo, la épica homérica es, en cierto sentido, la imagen típica y el representante más patente de lo que no es filosofía: la abigarrada variedad de la opinión humana común, que se parece engañosamente a la verdad y que, por ello, es su enemigo más peligroso.²⁸

Así pues, se comprende que en *Los trabajos y los días* Hesíodo está más preocupado por educar con la verdad sobre lo que él obtiene de las Musas, y desde ahí inicia la primera parte del poema para, posteriormente, seguir con las exhortaciones al trabajo en la segunda parte, cuya finalidad es obtener la *areté* por medios *justos* y, por lo tanto, verdaderos.

Bien, es momento de analizar el trabajo de Teggart en cuanto al argumento filosófico de su lectura de *Los trabajos y los días*. La labor interpretativa del historiador se enfoca en la primera parte del poema, identificada por Vianello de Córdoba como la sección teórica que sienta las bases para la exhortación al trabajo en la segunda sección. Teggart ofrece un preámbulo de la manera en la cual está dispuesto a abordar al autor cuando rectifica que el poema “consiste en 828 versos, pero antes de iniciar sobre temas de carácter práctico, el poeta dedica 382 de esas 828 líneas a la discusión de problemas morales. Es esta primera parte la que representa un gran momento en la historia del pensamiento europeo”.²⁹

De ello se infiere que, para Teggart, Hesíodo es ya un pensador interesado por reflexionar y transmitir su conocimiento sobre problemas morales, y no un poeta que se limita a relatar un pasado lejano por medio de personajes de la mitología. El historiador, en concordancia con Vianello de Córdoba, señala que el argumento moral de fondo en *Los trabajos y los días* es dejado a la sombra por los especialistas que se enfocan más en la forma que en el contenido del poema, pues los diversos anillos temáticos que el mismo contiene da la apariencia de poca o nula uniformidad entre las distintas secciones. Lo cual no es un problema menor, pues deriva en el poco interés de los investigadores por revisar elementos filosóficos en Hesíodo; no

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

obstante, existen autores (H. G. Evelyn White [1916]; A. J. Carnoy [1917]; F. J. Teggart [1947] y P. Walcot [1961], todos ellos en el idioma inglés; por otro lado, por los hispanohablantes A. García Calvo [1955]; E. Gangutia Elícegui [1969] y Paola Vianello de Córdoba [1979]) que reivindican el lugar del poeta beocio en la historia del pensamiento.

Pero lo que aquí nos interesa es hallar elementos interpretativos que sustenten el concepto hesiódico del trabajo como ejercicio, o praxis, de virtud en *Los trabajos y los días*. Razón por la cual se recurre al trabajo de Teggart sobre el mito de Pandora y la condición humana, incluido en la primera parte del poema. Lo que evidencia la necesidad del trabajo como camino hacia la *areté* y su estrecha relación con la idea de justicia (*dikaiosyne*). Bien, Teggart sostiene que:

[...] mientras que en el mito de *Los trabajos y los días* se enfoca la atención sobre el esfuerzo, la narrativa deja sin resolver cómo el poeta anticipa la condición inicial de la existencia humana. Aparentemente, el hombre poseía el fuego hasta que le fue privado por Zeus (50). La dificultad se acrecienta, sin embargo, a partir del hecho de que Hesíodo, en este punto, brinda una versión muy condensada de la historia contada en *Teogonía*.³⁰

De lo cual se deduce que en este poema Hesíodo está más interesado en la cuestión del trabajo en relación con los dilemas morales, que surgen a partir de la reflexión sobre el mismo, que en explicar el origen u orden del *kósmos* a partir de los relatos que encontramos en *Teogonía*. Así pues, se comprende que a pesar de que utiliza el mismo mito (Prometo y Pandora) su intención está enfocada en otro tema en los *Erga*.³¹

Teggart sigue con el análisis de los versos que incluyen este mito para demostrar que el argumento de fondo en *Los trabajos y los días* versa sobre la justicia, algo con lo que Vianello de Córdoba coincide cuando afirma que “la función principal del mito consiste, sin lugar a dudas, en proporcionar la ‘verdad’ relativa al trabajo humano; una ‘verdad’ que por cierto no estaba implícita en el mito tradicional y que es fruto más bien de la reflexión de Hesíodo sobre las cosas humanas y la

³⁰ Frederick J. Teggart, “The Argument of Hesiod’s Works and Days”, en *Journal of the History of Ideas*, núm. 1, vol. 8, Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1947, p. 48.

³¹ Trabajos y días, del griego *Erga kai himeraí*.

materia mítica”.³² Más adelante, Teggart prosigue con el análisis de las cinco razas del hombre, y contrasta el mito contenido en *Teogonía* con la versión de *Los trabajos y los días*, pues su intención es, como se dijo, resaltar el argumento moral del fondo en la segunda obra, no sin antes ofrecer su propia interpretación de dicho mito, sobre lo cual concluye que:

La opinión sobre la cual se ha insistido hasta el momento no es la única interpretación posible de la narrativa de Hesíodo. Las razas han sido caracterizadas; los juicios sobre cada una han sido expuestos; y, como se ve, los juicios encajan y son atribuidos al diferente carácter de cada raza en particular. En otras palabras, el poeta ofrece, no sólo la imagen de una serie continua, sino ejemplos de conducta cuyo propósito es ilustrar un *principio moral*.³³

Por lo tanto, es posible reafirmar que Teggart realiza el análisis y balance necesarios para elucidar el argumento central de *Los trabajos y los días* por medio del contraste entre las dos obras más conocidas del poeta beocio, pero, también, al comparar frecuentemente la épica homérica con la hesiódica, identificando así la particularidad de la reflexión filosófica del segundo modelo de épica sobre el primero: “La diferencia entre lo reflejado por Homero y Hesíodo sugiere que los poetas están separados, no meramente por un intervalo de años, sino por la introducción de un nuevo modelo de pensamiento. Homero cuenta una historia. Hesíodo enfrenta un problema, relacionado con la necesidad del trabajo para el hombre”.³⁴ Así pues, la interrelación de las posturas de Teggart y Vianello de Córdoba se vuelve más clara cuando la autora menciona lo siguiente:

[...] si los *Erga* fueran únicamente un mensaje teórico, entonces tendríamos razón en decir que este último pasaje (vv. 270-85) constituye el núcleo fundamental de todo el poema; pero los *Erga* no son sólo esto. El mensaje práctico que ellos contienen tiene la misma importancia que el otro para su autor. Hesíodo es un hombre que vive de su trabajo en el campo y al mismo tiempo un cantor: es un verdadero poeta campesino y se interesa en verdad por los hombres, pues comparte con ellos todos los sufrimientos de una vida difícil.³⁵

³² Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio, trad., y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), 1986, p. XXVI.

³³ Frederick J. Teggart, *op. cit.*, p. 52. Las cursivas son mías.

³⁴ *Ibid.*, p. 56.

³⁵ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio, trad., estudio introductorio y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), 1986, p. LIX.

Con ello, Vianello de Córdoba enfatiza el carácter didáctico de *Los trabajos y los días*, al destacar la personalidad de Hesíodo reflejada en las exhortaciones al trabajo como la única vía positiva para el hombre de alcanzar la virtud, pues el autor canta para los hombres como él, campesinos labradores de tierra, agricultores, para quienes se posibilita un nuevo estatus ontológico en contraste con el modelo de *areté* de las antiguas aristocracias, quienes “poseían” dicha virtud por el hecho de pertenecer a un *génos* noble: “esa nueva *areté* que describió Hesíodo en *Trabajos y días* originó una significación para el labrador durante los siglos VII y VI y la posterior formación de las polis”.³⁶

Paideia* hesiódica: el concepto del trabajo como formación del individuo sobre la *areté

Ahora bien, es momento de identificar las cuatro acepciones sobre el concepto hesiódico del trabajo como *areté* que se elucidan en el estudio introductorio a la obra realizado por P. Vianello de Córdoba, donde podremos relacionar lo revisado con F. J. Teggart sobre el carácter argumentativo de los versos del poeta beocio.

En la sección a revisar del poema (vv. 286-382), la autora encuentra elementos que le permiten afirmar que se trata de un tercer anillo temático, de cuyo núcleo derivan acepciones del concepto de trabajo como ejercicio de virtud en forma de exhortaciones hechas por Hesíodo a su hermano Perses. Particularmente, entre los versos 287-92, Vianello de Córdoba subraya la necesidad del esfuerzo individual del hombre virtuoso: “la miseria está cerca, a la mano, y se posee sin ningún esfuerzo; mientras que al éxito y al bienestar se llega con el sudor del trabajo que impusieron los dioses, mas, cuando se tienen, entonces es fácil conservarlos”.³⁷ Así pues, se entiende que el camino del trabajo no es el más fácil, pero sí el único seguro para lograr el reconocimiento social, algo muy importante para el hombre griego del periodo arcaico.

³⁶ Carlos A. Gallego-Arroyave, “La *areté* del aldeano griego desde el poema hesiódico *trabajos y días*”, en *Quaestiones Disputatae*, núm. 21, julio-diciembre, Universidad Santo Tomás, Colombia, 2017, p. 28.

³⁷ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio, trad., estudio introductorio y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), 1986, p. LXI.

Más adelante, la autora señala que el trabajo ennoblece al hombre, a tal grado de ser favorecido por los dioses (y por los hombres), puesto que al obrar de esa manera se garantiza la satisfacción personal de quien trabaja, lo que lo aleja en gran medida de atentar en contra de la propiedad o de los bienes materiales de los demás:

El trabajo, además, ennoblece y vuelve positivos los sentimientos con que se acompaña: la envidia de un hombre que mira a otro, rico, y se pone a trabajar para emularlo es buena, y mala, al contrario, la envidia del hombre inactivo que se consume el alma en el ocio; y la “vergüenza” (*aidós*) de quien trabaja es buena, porque consiste en el respeto de sí mismo y de los demás, mientras que la “vergüenza” del hombre indigente, que descuidó del trabajo y que por eso sufre en la pobreza, es mala, porque corresponde a un sentimiento de nulidad que priva al hombre de sus mejores energías. Audaz y confiado en sí mismo, al contrario, es el hombre que adquiere la dicha con su trabajo, ya que éste no es ninguna deshonra – como el ocio, antes bien procura la estimación social.³⁸

De aquí se desprende la primera acepción del concepto del trabajo como ejercicio de virtud, pues Vianello de Córdoba puntualiza sobre la cualidad moral que implica el trabajo y el esfuerzo propios, incluso si la motivación es la envidia misma, siempre y cuando dicha envidia esté encauzada al ejercicio de la virtud por medio del trabajo y no a hurtar o a litigar sobre las propiedades ajenas.

Líneas más adelante, Vianello de Córdoba traza la interrelación de trabajo y justicia, al revisar los versos 320-34, donde Hesíodo muestra el lado negativo de no seguir el camino del trabajo, pues los bienes materiales que son adquiridos de mala manera duran poco: “Este último pasaje nos parece sumamente importante porque, presentando el comportamiento injusto que adopta fatalmente el hombre deseoso de mejorar su suerte por medios diferentes al trabajo, manifiesta implícitamente la relación que existe entre trabajo y justicia”.³⁹

Así, resulta más fácil comprender lo pernicioso que es el obtener los bienes a través de un medio distinto al trabajo, se trata de una ejemplificación en negativo. A lo cual agrega: “[...] la invitación inicial al trabajo está hecha en función de la consecución material del bienestar, y el señalamiento del trabajo como acción justa

³⁸ *Idem.*, p. LXII.

³⁹ *Ibidem.*

y querida por los dioses emerge sólo aquí y allá entre los versos, confirmando que, para Hesíodo, *los dos objetivos deben ir juntos*".⁴⁰ Aquí se infiere la segunda acepción del trabajo como ejercicio de virtud, pues, recurriendo al ejemplo en negativo, según Vianello de Córdoba, Hesíodo testimonia que la única manera justa (y, por lo tanto, reconocida por los dioses) de obtener la estima social es trabajando; sin embargo, si dicha estima social es adquirida por otros medios menos honestos, el castigo de los dioses será severo y se verá reflejado en el poco tiempo que se conservan los bienes materiales obtenidos injustamente.

La tercera acepción del concepto hesiódico del trabajo como praxis de virtud, según el estudio realizado por nuestra autora, se encuentra en el valor positivo del trabajo que, a pesar de ser fatigoso, garantiza seguridad en cuanto a la supervivencia, incluso si la riqueza obtenida es modesta:

[...] el trabajo, que en cuanto fatiga es un castigo, se vuelve salvación y se afirma aquella verdad de que: no hay mal que por bien no venga. Como otros conceptos hesiódicos, el concepto de trabajo también se desdobra: su aspecto negativo e inevitable es la fatiga; su valor positivo consiste en que es el *medio imprescindible*, para los hombres pobres, de lograr una supervivencia segura e inclusive una modesta riqueza, y con ello, una posición social respetable y la fama de hombre de bien (*anér esthlós*).⁴¹

En este párrafo se aprecia que la mesura, o modestia, adquiere un significado positivo, lo que siglos más adelante será revisitado por los filósofos del siglo IV a.C., como Aristóteles en *Ética Nicomáquea* (véase la referencia directa al inicio de esta introducción).

Finalmente, Vianello de Córdoba ofrece los elementos necesarios para obtener la cuarta acepción del concepto de trabajo como *areté* al explicitar de qué manera es posible enlazar las máximas de Hesíodo, revisadas entre los versos 286-382, a partir de la semejanza y el contraste entre las mismas; en otras palabras, la autora confronta el problema de pensar que el poema está elaborado sólo como un

⁴⁰ *Ibid.*, p. LXIII. Las cursivas son mías.

⁴¹ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio, trad., estudio introductorio y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), 1986, p. LXIII. [Las cursivas son mías].

conjunto de proverbios extraídos exclusivamente de las vivencias personales de Hesíodo:

La forma en que las diversas máximas se suceden muestra las señales del tiempo en que vivió el poeta: las ideas se relacionan entre sí por semejanza y por contraste, y en este último caso, al presentar una idea, Hesíodo demuestra su bondad y luego lo negativo que es su contrario. No debemos pensar que todos los consejos ofrecidos sean fruto de una experiencia individual del poeta, aunque es probable que el valor de muchos de ellos haya sido comprobado por las vivencias mismas de Hesíodo [...] Para emitir un juicio correcto sobre los valores morales y sociales que ellos expresan [los consejos], es oportuno no considerar a las máximas aisladamente una de otra sino mantener una visión de conjunto y relacionarlas todas entre sí; sólo de este modo será posible interpretar justa y coherentemente algunas afirmaciones que resultan ambiguas, por ser demasiado genéricas.⁴²

Por lo tanto, si se considera que existe unidad argumentativa⁴³ entre las distintas secciones del poema, en apariencia dispares, se salva de caer en un juicio erróneo y anacrónico sobre el valor de las máximas hesiódicas sobre el trabajo como ejercicio de virtud. Lo cual es también afirmado por Olof Gigon cuando nos brinda claves interpretativas para comprender, hermenéuticamente, las reflexiones de Hesíodo desde el pensamiento arcaico de los griegos. Gigon descubre dos caminos para la interpretación del lenguaje mítico utilizado por el beocio para expresar sus ideas:

El primero consiste en que lo insólito se traduzca a categorías personales y que las cosas que están por encima del hombre sean entendidas por analogía con el sujeto humano [...], el segundo camino, a propósito del cual suele olvidarse, por regla general, que, en su primer tramo, es tan “mítico” como el primero, sólo que aquí la analogía esclarecedora no se toma del ser personal del hombre mismo, sino de los acontecimientos de su contorno próximo y de su vida cotidiana [...] la imagen personal es relevada por una imagen del contorno objetivo del hombre.⁴⁴

Lo que enlaza de manera directa con la postura de Vianello de Córdoba en cuanto a la necesidad de realizar analogía y contraste entre las ideas extraídas de los versos de Hesíodo en *Los trabajos y los días*, para obtener como resultado las

⁴² *Ibid.*, p. LXV.

⁴³ Según las interpretaciones ya revisadas con los autores.

⁴⁴ Gigon Olof, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos, 1980, p. 41.

acepciones filosóficas de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia* articuladas a partir de la idea del trabajo campesino en el contexto de la Grecia arcaica.

En síntesis, se han evidenciado los objetivos particulares de la presente investigación a partir de los estudios de F. J. Teggart y P. Vianello de Córdoba en cuanto al contenido filosófico de *Los trabajos y los días*, con ayuda de autores secundarios como Olof Gigon y C. A. Gallego-Arroyave, entre otros, lo cual nos otorga un marco teórico amplio sobre el cual discurrirá el desarrollo de la propuesta.

Asimismo, se obtuvieron las cuatro acepciones planteadas al inicio, de tal forma que es posible profundizar en el tema central, ya que las herramientas conceptuales serán el sustento necesario para ampliar cada capítulo en concordancia con lo planteado en esta introducción.

Fuentes consultadas

Fuentes primarias

Hesíodo (1979). *Los trabajos y los días*. 2ª ed., introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. Distrito Federal: Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM).

Teggart, F. J. (1947). The Argument of Hesiod's Works and Days. *Journal of the History of Ideas*, vol. 8 (núm. 1), 45-77. Disponible en línea: [<https://www.jstor.org/stable/2707441>].

Fuentes secundarias

Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos editorial.

Foucault, Michel (1969). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gallego-Arroyave, A. (2017). La *areté* del aldeano griego desde el poema hesiódico *Los trabajos y días*, vol. 10 (núm. 21), 17-29.

Gigon, O. (1980). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Trad. Manuel Carrión. Madrid: Gredos editorial.

Jaeger, Werner (1957). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude (2021). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ortega Esquivel, Aureliano (2004). *Contribución a la razón histórica*. México: Universidad de Guanajuato.

Rodríguez Adrados, F. (1975). *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Universidad.

Rubino Atilio, R. (2013). Hesíodo didáctico: una lectura de la retórica de los *Erga Stylos*, vol. 22 (núm. 22), 226-234. Disponible en línea: [<https://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hesiodo-didactico-lectura-retorica-erga.pdf>].

Salinas, G. O. (1996). *Mythos*: una forma de *lógos* en el *Timeo* de Platón. *Revista de Filosofía y teoría política*, (núm. 31), 259-264.

Capítulo 1. *Areté en Los trabajos y los días*

1.1. El mito como articulador de sentido sobre la *areté* en el contexto de la tradición oral de la Grecia arcaica (siglos VII-VI a.C.)⁴⁵

Los mitos son los perdidos ecos que nos hablan de la filosofía de las edades perdidas, igual en valía a la nuestra propia; y algún día será también todo nuestro conocimiento tan sólo un canoso mito.

Werner Jaeger

El propósito de este primer capítulo es realizar un contraste entre los conceptos de la *areté* homérica y la *areté* hesiódica que nos permita asimilar las particularidades del segundo modelo. Lo cual se llevará a cabo por medio del estudio de la moral agonal todavía vigente en tiempos de Hesíodo (siglo VII a.C.)⁴⁶ como un sistema de creencias enlazado de manera directa con lo plasmado por el poeta beocio como *areté* a seguir entre los versos mencionados en la introducción⁴⁷. Es importante interpretar los sistemas de creencias del periodo arcaico de la Hélade como un todo orgánico (entendido como cosmovisión), pues subyacen a todo cambio o suceso histórico de importancia, ya que como afirma Ortega y Gasset: “el creer no es ya una operación del mecanismo ‘intelectual’, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer,” y, por lo tanto, se trata un elemento vital y de una praxis.⁴⁸ Lo cual está en concordancia con lo acontecido durante la transición de un sistema político aristocrático, sustentado en la tradición religiosa, hacia otro con bases argumentativas, lógicas y racionales (democracia), lo que sucederá paulatinamente hasta llegar al siglo V. Para poder esclarecer y orientar la reflexión sobre este problema es importante ordenar la exposición del

⁴⁵ He trabajado una versión preliminar sobre algunas secciones de este capítulo en el artículo “Entre *physis* y *nomos*: el surgimiento de la Idea de democracia en Atenas clásica”, en *Revista Ecúmene de Ciencias Sociales*, núm. 1, vol. 1., Universidad Autónoma de Querétaro, 2020.

⁴⁶ El problema de la datación de la obra hesiódica se encuentra fuera de los propósitos particulares de la presente investigación. No obstante, se considerará a Hesíodo como posterior en el tiempo a Homero de acuerdo con la traducción directa del griego realizada por Paola Vianello de Córdova (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM).

⁴⁷ La vía de reflexión partirá desde una hermenéutica ontológica; es decir, una hermenéutica que nos permita comprender las similitudes y discrepancias entre dos modelos distintos de *areté*, según la comprensión que el ciudadano griego poesía de su ser en lo individual como en lo colectivo (periodos arcaico y clásico).

⁴⁸ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 5.

mismo. Ahora, remito a las investigaciones de Francisco Rodríguez Adrados acerca de la *areté* en el contexto de la moral agonal en la Grecia arcaica, ubicadas en el segundo capítulo “La idea de justicia en Hesíodo, Arquíloco, Solón y Focílides” de su obra *La democracia ateniense* (2007). De manera que podamos proseguir con lo planteado al inicio.

Uno de los rasgos de este periodo de transición entre el gobierno aristocrático y el democrático es que los privilegios, como el contemplar la representación de ditirambos/tragedias y asistir a los grandes festivales religiosos, ya no pertenecían de manera exclusiva a un limitado grupo de personas, como sucedió siglos atrás en tiempos del mismo Hesíodo.⁴⁹ El extender las festividades, el gozo, y demás actividades recreativas a la población popular fue un logro, según relata Rodríguez Adrados, de la democracia.

De ahí la importancia que tiene el estudiar las tragedias de Esquilo, ya que habían dejado de ser algo meramente ritual para convertirse en un instrumento pedagógico y, por lo tanto, político, para las masas no sólo de Atenas, sino del resto de los *demos* pertenecientes a la Confederación marítima. Ello nos permitirá, entonces, apreciar mejor la diferencia entre lo que significó la *areté* para Homero (aristocracia) y para Hesíodo (*demos*/pueblo).⁵⁰ Pues, aunque ambos autores se apoyan en el recurso religioso, distan en cuanto a la manera en que orientan sus discursos:

El discurso que Homero y Hesíodo hilvanaron unitariamente describió un universo de dioses y de hombres comprometidos en una serie de relaciones, cuya textura se convirtió en el parámetro de comparación de la compleja red de relaciones internas que formaban la ciudad, y que ésta debía respetar; so pena de su propia anulación. Mito y religión eran esenciales para la ciudad.⁵¹

Lo que nos lleva a otra cuestión, ya que, si bien los griegos del periodo arcaico (incluso posteriormente) creían en los designios del Oráculo al momento de elegir a sus gobernantes, no sucedía lo mismo al momento de elaborar las primeras leyes

⁴⁹ Cf. Ruth Scodel, *La tragedia griega. Una introducción*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁵⁰ A pesar de que Esquilo fue un escritor de tragedias muy posterior a dichos rapsodas.

⁵¹ Ileana Chirassi Colombo, *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*, Madrid, Alianza, 2005, p. 32.

escritas, como, por ejemplo, las de Dracón y Solón. Las leyes emanaban, entonces, no por un decreto divino, sino por mediación y creación misma de los ciudadanos. He ahí elementos de cohesión y de colectividad entre los habitantes que serán el germen de la democracia ateniense siglos después.

Ahora bien, es importante recordar que el contenido mismo de las tragedias proviene directamente del bagaje de relatos mitológicos utilizados por Homero y Hesíodo. De modo que gran parte de los temas plasmados por Esquilo en sus tragedias provienen, como se dijo, de la épica:

La tragedia no procederá de manera diferente: se trata de un mito líricamente comentado del que se deducirán lecciones para el presente y para siempre. Pero el comentario e interpretación, como queda dicho, incluyen elementos de un ideal “popular”, no heroico.⁵²

Una de sus trilogías dramáticas más conocidas es la *Orestíada*, donde el hijo del rey Agamenón, Orestes, comete matricidio como venganza después de que su padre es asesinado por su madre. Según nos dice la mitografía,⁵³ los personajes de las tragedias son héroes o dioses; sin embargo, el proceder (o acciones) de los mismos no es el que se esperaría propiamente de un dios o de un héroe, de ahí la originalidad de las tragedias y, en especial, de Esquilo: “[...] la tragedia se sirve, pues, de la mitología, generalmente ya configurada por los relatos de la épica”.⁵⁴ Algo que nos recuerda al carácter casi “humano” de los dioses hesiódicos, quienes favorecen a aquellos que obtienen la *areté* por medio del trabajo arduo y honesto:

Los dioses se aíran, y los hombres, con ese que ocioso
viva, a los zánganos faltos de aguijón igual en la índole,
que la fatiga de las abejas consumen ociosos,
comiendo; pero a ti, las obras sea caro ordenar convenientes,
para que de alimento estacional tus graneros se colmen.
Por sus trabajos, los hombres son ricos en greyes y en bienes;
y, trabajando, mucho más a los inmortales querido

⁵² Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 2007, p. 134.

⁵³ No existe como tal un canon respecto a la tradición mitológica de la antigua Grecia; es decir, que las fuentes directas, como las indirectas, resultan igualmente valiosas para el presente estudio.

⁵⁴ *Ibidem*.

[serás y a los hombres: pues mucho a los ociosos detestan] (vv. 303-310).⁵⁵

En estos versos es evidente que para Hesíodo la *areté* no emana de la ascendencia divina de la aristocracia homérica, sino del esfuerzo humano por alcanzarla, pues se dirige al campesino, mas no al amo.

Por otra parte, no olvidemos que Esquilo se dirige al público de la democrática Atenas del siglo V, cuando la tragedia es ya un género consolidado y de gran impacto popular.⁵⁶ “Lo nuevo en Esquilo es el lograr un acuerdo entre factores tan dispares y, además, un acuerdo concretamente en el campo de la acción política”.⁵⁷ Sin embargo, estos rasgos del pensamiento político de los nuevos tiempos, que bien pueden ser entendidos como democráticos, no lo son del todo, ya que permanecen elementos de la tradición en los mismos: la moral agonal, es decir, la moral del combate que se juega y que se *juzga* en el ágora, sigue presente en Orestes, personaje central de la magna obra de Esquilo.

El sistema de la moral agonal fue en el periodo arcaico de Grecia el cimiento de las sociedades previas a la fundación de las primeras polis. Una axiología que determinaba el valor moral del hombre virtuoso según su linaje, lo cual se concretizaba en las asambleas y discusiones en el ágora. Sobre lo que Rodríguez Adrados comenta: “Los hombres, que son los ‘mejores’ (*aristoi*), según ellos mismos se designaban aludiendo a sus virtudes agonales, se convierten para Hesíodo en jueces ‘devoradores de regalos’ que sentencian torcido a favor del hermano del poeta y contra este”.⁵⁸ Es complejo tratar de esclarecer de forma precisa conceptos como *physis* y *nomos*, tan importantes para explicar determinado modelo de *areté* en la Grecia arcaica; no obstante, si recurrimos a la interpretación alegórica, podemos entender que la literatura trágica es fundacional para el pensamiento político occidental. Sólo que los conceptos se encuentran todavía dispersos en la

⁵⁵ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México D.F., UNAM, 1986, p. 11.

⁵⁶ Carlos García Gual, *La venganza de Alcmeón: un mito olvidado*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 60.

⁵⁷ Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 2007, p. 130.

⁵⁸ *Idem.*, p. 75.

expresión metafórica de la poesía, tal como sucede en *Los trabajos y los días*. Por lo que es importante revisar a los autores de tragedias de forma complementaria.

De acuerdo con lo visto, podemos inferir que esta nueva concepción de la naturaleza humana tiene una incidencia directa y sustancial en la evolución conceptual de la *areté*. Ya que al considerar el campo semántico/discursivo de la noción de *physis* según Hesíodo, en relación con la constitución del hombre virtuoso a partir de su propio trabajo como distinto al de Homero, es posible ubicar un nuevo modelo de *areté* que contrasta con el proveniente del ideal heroico de la *Ilíada/Odisea*.

En su composición deshilvanada entre mitos, fábulas, máximas y exhortaciones, Hesíodo ha creado el concepto de una moralidad humana general, la Justicia [...] interesa hacer ver que, aparte de una cualidad humana y un objeto de la protección divina, la Justicia es una conveniencia. Y que el hombre de pueblo que la practique ha por fuerza de recurrir al trabajo para poder vivir.⁵⁹

Rodríguez Adrados sostiene que incluso la democracia ateniense del siglo V tomará gran parte del pensamiento de Hesíodo, en la cual se encuentra ya una concepción de la *physis* humana⁶⁰ diferente a la de Homero:

[...] nos encontramos con una innovación radical no tanto en la definición del ideal democrático como en su formulación. Hay ahora un vasto sector de pensamiento que cree poder prescindir del fundamento divino del orden social y político y basarlo simplemente en la naturaleza humana.⁶¹

Es por lo cual cree firmemente que la democracia es la aplicación práctica de la sofística que él interpreta en Hesíodo, ya que una vez que se sostiene el relativismo moral, es imposible confiar en hombres de *physis* o naturaleza distinta y superior, como sucedía en el sistema vertical de la aristocracia homérica. Se vuelve entonces apremiante el llegar a un acuerdo común para reglamentar la vida y las acciones de todos los hombres que participan de una *misma naturaleza*:

⁵⁹ Francisco Rodríguez Adrados, *op cit.*, p. 76.

⁶⁰ El tema sobre la concepción homérica de la *areté* se desarrolla con mayor detalle en el tercer capítulo de esta investigación, donde se aborda en relación con la *paideia*.

⁶¹ *Idem.*, p. 160.

Hesíodo establece una limitación divina al poder de los reyes que va configurando el marco de la delimitación de la vida humana en sociedad, en aquella estructura política que comenzaba a consolidarse, vale decir, la polis, que se constituye así en el sustrato básico de la cultura griega.⁶²

Sobre lo cual, Paola Vianello de Córdova comenta: “la forma en que las diversas máximas se suceden muestra las señales del tiempo en que vivió el poeta: las ideas se relacionan entre sí por semejanza y por contraste, y en este último caso, al presentar una idea, Hesíodo demuestra su bondad y luego lo negativo que es su contrario”.⁶³ En otras palabras, los elementos de reflexión filosófica sobre temas morales presentes en la obra resultan ser no sólo antecedentes literarios de la filosofía “clásica” del siglo V, sino que son, también, constituyentes de la misma.

De igual forma, los fundamentos de la estructura de las futuras polis están ya presentes en Hesíodo, pues alude al colectivo como forjador de su propia *areté* por medio del trabajo antes que a figuras heroicas de las que “desciende” la nobleza de los oligarcas. Algo que Rodríguez Agrados señala en el desarrollo de los sistemas políticos de la Grecia arcaica y de la democrática Atenas. Todo ello disperso, a la vez, en las tragedias de autores de la talla de Esquilo. Por lo tanto, los conceptos de *areté* de Homero y de Hesíodo resultan ser, hasta cierto punto, antagónicos. Pues, mientras que Homero ensalza la *areté* del héroe de origen divino, Hesíodo aprecia la labor campesina y destaca la importancia del trabajo en el camino hacia dicho concepto:

Únicamente los pequeños campesinos luchan, año tras año, con el hambre y con la triste necesidad de recurrir a la ayuda de los vecinos; sólo para ellos una modesta riqueza (como es la que brilla al fondo del áspero camino del trabajo señalado por nuestro poeta) es el bien más codiciado, y la estimación social es una posesión inestable, ya que no se apoya en otro bien que no proceda del propio trabajo.⁶⁴

⁶² Franko Benacchio, “Una aproximación a la idea de polis y justicia en Homero y Hesíodo”, en *Byzantion Nea Hellás*, núm. 38. Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibañez, 2019, p. 47.

⁶³ Paola Vianello de Córdova, “Introducción”, en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, México D.F., UNAM, 1986, LXIV.

⁶⁴ *Idem.*, LXXVIII.

Así pues, Vianello de Córdoba confirma el mérito del trabajo ante una sociedad cambiante, cuyo sistema de valores (moral agonal) concibe ya un nuevo modelo de *areté*, a pesar, claro, de que Homero sigue presente como educador en la cosmovisión de los griegos del periodo arcaico.⁶⁵ Lo cual está en concordancia con el análisis de Rodríguez Adrados en cuanto al importante papel de Hesíodo para el ejercicio político de la futura democracia: “son circunstancias económicas las que llevaron a una agravación de la tensión latente entre pueblo y nobleza, haciendo que la idea de justicia se convirtiera en un lema general y no fuera propugnada solamente en casos aislados”.⁶⁶

Por otra parte, no menos importante fue la labor de los historiadores Heródoto y Tucídides en el desarrollo de los hechos; ya que, si bien en el primero existen varios elementos tradicionalistas provenientes de la vieja aristocracia, en el segundo encontramos toda una exaltación del personaje de Pericles. No como héroe combativo y agonal, sino como tratadista, orador y ciudadano preocupado por brindar a toda Atenas paz y prosperidad, elementos de un nuevo modelo de *areté* forjado por el hombre mismo. Dicho concepto pasa de la alegoría observada en el periodo arcaico con la obra de Hesíodo a la práctica política en Atenas.

En contraposición a lo revisado hasta el momento con Rodríguez Adrados, Luciano Canfora opina que la democracia ni siquiera proviene de la misma Grecia, sino de Persia, y asevera que “Heródoto defiende con toda claridad que antes que Clístenes la democracia política había sido inventada en Persia por uno de los dignatarios persas implicados en la conjura que había derribado al usurpador, el falso Esmerdis”.⁶⁷

¿Qué importancia tiene esto en contraste con la exposición previa? Pues bien, el hacer patentes los matices sobre la *areté* hesiódica enfrentada a la *areté* agonal plasmada por Homero en sus héroes, contribuyendo así a la discusión sobre su evolución conceptual. Como, también, su relación con la democracia del siglo V, entendida por Rodríguez Adrados como práctica de la *areté* hesiódica. Y por Luciano Canfora, como un reordenamiento administrativo ejecutado en última

⁶⁵ Incluso hasta la posteridad durante el periodo helenístico (323 a.C.-70 a.C.).

⁶⁶ Francisco Rodríguez Adrados, *op cit.*, p. 77.

⁶⁷ Luciano Canfora, *La democracia: historia de una ideología*, Barcelona, Crítica Editorial, 2004, p. 20.

instancia por las mismas clases gobernantes del periodo arcaico (nobleza). Así pues, para el primero, resulta crucial el exponer la figura pública de Pericles como gran orador, dado el ambiente sofístico que “se respira” en Atenas a mediados del siglo V. Pericles representa, para Rodríguez Adrados, el ideal del hombre racional y sereno de la edad clásica, enfrentado al primitivo héroe combativo y temerario de la épica homérica. Se vuelve entonces relevante la idea de justicia en relación con la *areté* rastreada en *Los trabajos y los días* entre los versos citados.

La concepción de sujeto o individuo autónomo, desconocida por Homero, es reflejada en la voluntad del campesino virtuoso de Hesíodo, cuya *areté* descansa, como se ha recalcado, en su propio trabajo: “El individuo, con su propia personalidad, es el gran protagonista del poema de los *Erga*, junto al supremo dios de la justicia, pero él debe tomar en cuenta también el juicio de los demás para poder vivir tranquilo”.⁶⁸

Según cuenta Tucídides, Pericles lamentó profundamente la muerte de gran parte del ejército ateniense en una de las últimas batallas en el Peloponeso, ya que sus intenciones no eran conquistar más territorio, sino simplemente hacer una defensiva de los ataques por parte de Esparta. El aprecio por la vida, irremplazable para Pericles, denota, nuevamente, una concepción de la *physis* humana muy distinta a la de sus antecesores estrategas, entre los que destacan Temístocles y Milcíades, más interesados en la administración de la guerra.⁶⁹

Su carácter anti-bélico proviene de una filosofía que considera lo práctico y conveniente por encima de cualquier valor como el honor, la gloria y la deshonra lo fueron para la moral agonal durante el periodo anterior. “En realidad, hay que decir que la sofística es la expresión teórica de la democracia ateniense o la democracia ateniense la aplicación práctica de la sofística”.⁷⁰

Pero, para Canfora, no obstante, la democracia ateniense poseía raíces aristocráticas e imperialistas, históricamente hablando, de las que no podía librarse fácilmente. Y lo demuestra con datos sobre la población ciudadana que estaba compuesta por la vieja aristocracia, quienes poseían los bienes materiales para

⁶⁸ Paola Vianello de Córdova, *op cit.*, CXVIII.

⁶⁹ Véase I. Asimov, *Historia Universal: los griegos*, Madrid, Alianza editorial, 1983.

⁷⁰ Francisco Rodríguez Adrados, *op cit.*, p. 263.

hacer la guerra, y una pequeña sección de ciudadanos menores que se habían inmiscuido a las decisiones públicas en el ágora a través de sus actividades como comerciantes.⁷¹ De lo que se deduce, como se explicó, que la supuesta extensión de libertad e igualdad de privilegios para el pueblo fue más un reordenamiento social que un reparto equitativo del poder político, al menos en el periodo intermedio del siglo V a.C.

Tal vez nunca se logrará llegar hasta el fondo en la maraña jefes-pueblo, líder-masas: una “circularidad” en la que reside la esencia misma del quehacer político. Lo importante es destacar aquí que la democracia no determina en Atenas un “gobierno popular”, sino una dirección del “régimen popular” por parte de ese sector no desdeñable de “ricos” y de “señores” que aceptan el sistema.⁷²

¿De dónde provenían estos “señores ricos”? Pues bien, de acuerdo con Canfora, de las alianzas marítimas de Atenas. Dichas alianzas no eran del todo justas, ya que la condición económica del resto de los *demos* que pactaron con Atenas era por mucho inferior. Por lo tanto, se vieron orillados a pactar con ella y a adoptar su sistema político, o sea, democrático, en condiciones desiguales.

Incluso, durante el siglo IV a.C., Aristóteles menciona en *Constitución de los atenienses* que el poder económico y político de los arcontes seguía vigente como lo había estado desde los tiempos de Solón: “La elección de los arcontes se hacía en razón de su categoría social y de sus riquezas, de los cuales eran escogidos los Areopagitas. Por eso, es ésta la única de las magistraturas que se mantiene vitalicia aún ahora”.⁷³ Entonces, la extensión igualitaria de la ciudadanía que Rodríguez Adrados ve durante el periodo de Pericles resulta una conveniencia económica muy poco equitativa, donde los no propietarios eran considerados inferiores a los ciudadanos comerciantes de la liga marítima, según afirma Canfora.⁷⁴ Sin embargo, la profundización en tal discusión rebasa los límites de la presente investigación, pero la introducción general del problema es útil al momento de evaluar y de

⁷¹ Luciano Canfora, *op cit.*, pp. 15-31.

⁷² *Idem.*, p. 39.

⁷³ Aristóteles, *Constitución de los atenienses/Económicos*, 3, 6, 5-9.

⁷⁴ Luciano Canfora, *op cit.*, p. 39.

contrastar los modelos de la *areté* homérica y la hesiódica para comprender mejor lo que Hesíodo ensalza como *areté* en contraposición con Homero:

El trabajo, ninguna deshonra; el ocio es deshonra;
y si trabajas te envidiará pronto, porque te enriqueces,
el ocioso; a la riqueza mérito y gloria acompañan (vv. 311-13).⁷⁵

En conclusión, y a partir de la complementación interpretativa de los autores sobre los conceptos de *areté* en Homero y en Hesíodo, se deduce que no basta un examen estrictamente filológico o historiográfico para arrojar luz sobre la evolución conceptual de la *areté*. Puesto que, como se expuso, existen matices entre lo que uno y otro autor considera como un sistema político surgido en Atenas durante la edad clásica (democracia), y cuyos antecedentes constitutivos pueden ser rastreados en la literatura hesiódica. Así, resulta necesario complementar la revisión historiográfica de sus investigaciones con fuentes directas, como se hizo con Hesíodo, o a través de comentaristas formados en disciplinas distintas, pero no opuestas. El desarrollo conceptual de la *areté*, entendida ahora como praxis, resulta evidente desde la exposición de la noción de *physis* del periodo arcaico de la antigua Grecia en contraste con el sistema político ulterior en Atenas. Consecuencia indirecta de una fractura histórica entre formaciones discursivas antagónicas en las cuales la concepción moral y social de la *areté* juega un papel central.

1.2. Particularidades de la *areté* hesiódica como práctica concreta del trabajo campesino

En el apartado anterior fue posible realizar un contraste entre los modelos de *areté* de Homero y de Hesíodo, lo que nos permite ahora exponer con mayor claridad de qué manera se comprende a la *areté* como praxis⁷⁶ en el contexto de la moral agonal de la Grecia arcaica (siglos VII-VI a.C.). Así, la intención de este subcapítulo es explicitar de qué manera la *areté* no es todavía una noción intelectual sobre lo bueno

⁷⁵ Hesíodo, *op cit.*, p. 11.

⁷⁶ Entiéndase “praxis” en su acepción más general como práctica o ejercicio.

o lo justo,⁷⁷ sino una práctica de la justicia misma en el mundo concreto que rodea a Hesíodo. El poeta habitó Ascra, en Beocia, una región de la Grecia Central no muy lejana a la ciudad de Atenas, en el Ática, lo que nos brinda la libertad de realizar una comparativa entre los registros literarios e historiográficos de ambas regiones. Puesto que, además de compartir una lengua en común,⁷⁸ administraban sus poblados de manera similar, previo al surgimiento de las polis.

Primero, es importante reconocer la forma de organización sociopolítica de la Grecia arcaica, para, posteriormente, explicar cómo la *areté* era llevada a la práctica por los hombres comunes en la vida campesina en el poema de Hesíodo.⁷⁹ Tal reconocimiento es posible a partir del análisis del Ática, específicamente en la Atenas arcaica, en contraste con las figuras que más adelante propiciarán el surgimiento de la democracia. Así pues, se espera que dicha comparativa permita identificar lo planteado al inicio.

Bien, como vimos en el primer apartado, la moral agonal vigente en tiempos de nuestro poeta comprendía un conjunto de prácticas y comportamientos reconocidos por los pobladores de determinada comunidad como lo “óptimo”, o lo bueno, según fuera el caso. En otras palabras, la *areté* no era un ideal a seguir ni un modelo regulativo de la conducta, sino una práctica concreta que se daba en la vida cotidiana del campesino. Recordemos que, en los tiempos previos a la fundación de las primeras polis, los poblados (*demos*) se regían según la “ley” del terrateniente más acaudalado; o, en el mejor de los casos, por una suerte de magistrado donde los nobles (*aristoi*)⁸⁰ tomaban la última decisión al momento de evaluar el comportamiento de los pobladores.

La situación económica del periodo arcaico no es un dato ocioso, pues arroja luz sobre la gran crisis por la que atravesaban los pueblos de Grecia alrededor del siglo VII a.C. Tal es el caso del mismo Hesíodo, quien perdió sus tierras a manos

⁷⁷ Lo que, a partir de Platón, cambiará por completo de enfoque una vez llegada la interiorización de la conciencia y del alma según sus teorías. Cf. Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Madrid, Gredos, 1980.

⁷⁸ Existen diversos dialectos del griego antiguo; no obstante, se trata de variaciones mínimas que no alteran las interpretaciones filológicas.

⁷⁹ Resaltemos que Hesíodo, en contraste con la tradición de poetas de su tiempo, era un modesto campesino.

⁸⁰ Se trata de los arcontes, a quienes se acudía en última instancia y en casos extremos de intervención necesaria.

de su perezoso hermano frente a un tribunal corrupto. De ahí, entonces, se puede inferir la voluntad por aspirar a cierto orden de las cosas (*kósmos*), pues la crisis económica enfrentada por muchos propietarios medianos de tierra (como Hesíodo) se fue agravando conforme los oligarcas ajustaban cada vez más el yugo por las deudas adquiridas. Como afirman Julián Gallego y Miriam Valdés, el clima de vulnerabilidad padecido por los campesinos del periodo arcaico es evidente desde la situación precaria en que vivían, sin protección alguna y sujetos a la “ley” del más poderoso; en este caso, a lo impuesto por los grandes poseedores de tierra.⁸¹

Sin embargo, a pesar de que los campesinos eran conscientes del caos y del desequilibrio en cuanto a la administración de sus tierras y deudas por parte de los oligarcas, les era prácticamente imposible llevar a cabo algún tipo de intervención política. En palabras de Werner Jaeger: “Para los tiempos antiguos, la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más alto. Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo”.⁸²

De esta forma se hace palpable cómo Hesíodo consideró apremiante la necesidad de invocar a la justicia, desde la poesía, al apelar a Diké como mediadora entre la justicia de los cielos y la tierra del hombre: “Así como Themis se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, Diké significa el cumplimiento de la justicia”.⁸³ La “envoltura” metafórica que contiene las ideas de justicia deja de ser importante al momento de evaluar la cualidad didáctica de los cantos hesiódicos. Ya que, más allá de limitarse a brindar una genealogía y una descripción del carácter de los dioses olímpicos, Hesíodo nos muestra su rostro humano; es decir, los ideales humanos que se proyectan en esas figuras mitológicas, tal como sucede con la justicia (*dikaiosisyne*).⁸⁴

Así pues, podemos enlazar lo visto en el primer apartado sobre el surgimiento de la idea de democracia con el anhelo de justicia durante el periodo arcaico a partir

⁸¹ Julián Gallego, Miriam Valdés, *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires, PEFSCA, 2014, p. 18.

⁸² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 107.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ De la diosa Diké, veladora de la justicia.

de lo dicho por Julián Gallego y Miriam Valdés en *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense* (2014):

El campesinado no desconocía ni se desentendía de lo que significaba el gobierno y la participación. La presencia de los *demos* supuso, pues, una forma de organización y funcionamiento estrechamente conectada con el complejo de prácticas institucionales de la democracia ateniense, lo cual dio lugar a la construcción de un poder sin precedentes que empezaría a ser identificado con el nombre de *demokratía*.⁸⁵

Lo cual ejemplifica una voluntad de justicia en los atenienses al igual que en los beocios del periodo arcaico, pues ambos padecían las injusticias cometidas por los oligarcas, aquellos grandes poseedores de tierras con quienes el grueso de la población (campesinado) sostenía alguna deuda. Los deudores, incluso, podían ser esclavizados si no saldaban esa deuda, además de perder sus propiedades. En otras palabras, “La precariedad muchas veces de este colectivo de campesinos propietarios queda patente en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (213 ss.), a pesar de hacer alusión a la situación de un campesino que puede incluso disponer de varios esclavos”.⁸⁶

Lo que manifiesta la situación precaria en la que podía caer cualquier poseedor de tierras mediano; incluso, en casos extremos, llegar a perder los derechos de ciudadanía (*átimos*).⁸⁷ Es importante considerar esto último como lo peor que podía suceder a un campesino en el contexto de la moral agonal, pues recordemos que la buena estima social, durante el periodo arcaico, era entonces sinónimo de *areté*: “El *átimos* arcaico es, pues, una persona desprovista de su honor, socialmente ‘muerta’, que ‘tiembla’ y que tiene miedo (*tréo*)”.⁸⁸ Algo que nos remite directamente al estudio realizado por Paola Vianello de Córdova sobre los fragmentos que versan acerca de la situación económica y social en tiempos de nuestro poeta:

⁸⁵ Julián Gallego, Miriam Valdés, *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires, PEFSCA, 2014, p. 49.

⁸⁶ *Idem.*, p. 80.

⁸⁷ La traducción literal de *átimos* sería “temeroso”, “sin fuerza”; es decir, una persona sin valor. Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁸⁸ Julián Gallego, Miriam Valdés, *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires, PEFSCA, 2014, p. 93.

[Hesíodo] vio entonces su situación reflejada en muchas otras familias, vio imperar en el seno de la sociedad la práctica de la injusticia, comprobó la corrupción de los antiguos valores familiares, el quebrantamiento de la fuerza del *genos*, la arbitrariedad de los jueces en las sentencias emitidas en los tribunales, la poca fe en los juramentos, la progresión de los atentados contra la pequeña propiedad individual y familiar. Su visión del mundo social se configuró entonces como predominantemente negativa; la sociedad le reveló su cara anárquica.⁸⁹

Lo que denota, nuevamente, la necesidad de Hesíodo por educar a sus oyentes con lecciones morales ejemplificadas en primera persona, lo que nos podría incluso llevar a pensar en la relativa importancia sobre la veracidad de la disputa con Perses, su hermano. Pues, en ocasiones, da la impresión de ser sólo un mero “pretexto” literario para introducir temas éticos en sus versos; además, se debe subrayar que el beocio instruye (*paideia*) en el tiempo presente, en contraste con Homero, quien se limita a relatar (*epos*) los hechos de un pasado lejano. Ello es de suma relevancia, pues refleja la condición precaria por la que atravesó el campesinado durante el periodo arcaico:

Empero tú, de nuestro consejo acordándote siempre,
trabaja, oh Perses, divina estirpe, para que el hambre
te aborrezca, y te quiera la bien coronada Deméter
venerada, y de alimento te colme el granero;
porque el hambre siempre al hombre ocioso acompaña (vv. 298-302).⁹⁰

Así pues, Hesíodo proyecta para la figura de su hermano todo lo deseable para un buen ciudadano, dado que remarca una y otra vez la benevolencia de los dioses hacia las personas que trabajan, y su ira en contra de los perezosos o corruptos (como en el caso de los jueces). De esta manera se entiende por qué la *areté* era entonces una praxis, o sea, una práctica concreta que perseguía la estima social a través del esfuerzo y del trabajo propios.

⁸⁹ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, estudio preliminar, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. México D.F., UNAM, 1986, CXXIV.

⁹⁰ *Idem.*, p. 10.

Por su parte, Julián Gallego y Miriam Valdés exponen la relación metafórica entre los dioses y los ideales que representan; por ejemplo, el de la justicia en la diosa Diké o en Gea, la Tierra. Esta última figura resulta de gran importancia, puesto que, recordemos, los campesinos endeudados podían perder sus tierras. La relación de la autoctonía entre distintos pueblos griegos durante el periodo arcaico apenas se dibujaba a partir de las diversas mitologías de cada región; no obstante, la figura de Zeus era igualmente venerada en toda la Hélade. Por lo tanto, el hecho de perder la tierra trabajada significaba para el campesino arcaico la nula relación con la diosa Gea, y, por ende, el desprecio de los dioses.

La relación establecida, ya en época arcaica, en Hesíodo, por ejemplo, entre las diosas Temis y Gea es también muy significativa. Gea, la Tierra, a la que los campesinos endeudados, los *átimoi*, han perdido todo derecho, convertidos, como los *thetes* “sin tierras”, y, además, proscritos, será, después de su liberación testigo en el tribunal del Tiempo en un poema de Solón.⁹¹

Lo cual revela, además de un fuerte sentimiento religioso, el temor a la pérdida de la estima social al resultar proscritos de los *demos*. En contraste, siglos más adelante durante el periodo clásico (siglo V a.C.), la pérdida de dicha estima social disminuye en importancia para el campesino ante el peligro de la pena capital. Lo que resalta, puesto que se esperarían penas menos crueles en el sistema de la democracia ateniense.

Sin embargo, esto expresa, a mi parecer, un cambio drástico entre la concepción de la *areté* del periodo arcaico y la del clásico, porque la justicia ya no emana de las acciones mismas del individuo en sociedad, sino que es aplicada de acuerdo con leyes entonces ya establecidas. En otras palabras, la *areté*, en el siglo V, era ya una noción estática sobre el Bien (con mayúscula). Mientras que, para los campesinos de épocas anteriores, como vimos, la *areté* era una práctica vital, constante y pública, algo que se realizaba en la vida cotidiana y que no sólo era discutido en el Areópago por los oligarcas poderosos en turno.

⁹¹ Julián Gallego, Miriam Valdés, *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Buenos Aires, PEFSCA, 2014, p. 96.

El ejercicio de la justicia o del proceso judicial, ha sido, a menudo, la vía utilizada por los poderosos para beneficiarse de su posición y para apoderarse tierras o de la fuerza de trabajo de dependientes en el marco de las comunidades rurales y/o fratrías.⁹²

El desarrollo de las ideas políticas entre los siglos VII y V a.C. es definitorio para la posteridad, pues al llegar la democracia con Clístenes,⁹³ los otrora campesinos esclavizados son liberados para recuperar su condición de ciudadanos. En ese sentido, el sinecismo⁹⁴ resulta ser efecto casi directo de la superación de dicha crisis económica en tiempos arcaicos. Pues, de lo contrario, las mismas rivalidades entre los oligarcas impedirían la unión de los pueblos para conformar lo que más adelante serán las polis o ciudades-estado.

Por lo tanto, se aprecia la relevancia de la situación del campesinado arcaico para la democracia ateniense, puesto que es imposible concebir el surgimiento de la misma sin la previa consolidación de la ciudad-estado griega (polis). A partir de estos ejemplos se observa el desarrollo integral de la idea de democracia desde los tiempos arcaicos, y la necesidad de las rupturas y crisis históricas para el desenvolvimiento del pensamiento político griego.

Por otro lado, como vimos en el apartado anterior, una vez establecida la democracia en Atenas durante el siglo V la reacción por parte de las antiguas familias aristocráticas no se hizo esperar. Ejemplos varios se localizan en la amplia literatura de la época, particularmente en las tragedias de Eurípides:

No obstante, esta visión positiva del campesino, Eurípides destaca asimismo la distancia que lo separa de la élite, pues según el heraldo de las *Suplicantes* (420-25), un labrador miserable, aunque no sea ignorante jamás podrá contemplar el bien común, siendo perjudicial para los hombres superiores el que un hombre de baja condición logre ganar prestigio en la ciudad.⁹⁵

⁹² *Idem.*, p. 97.

⁹³ Julián Gallego y Miriam Valdés sostienen que en realidad no fue Clístenes sino Efiltes a quien se debe la práctica del ejercicio democrático en Atenas: "A partir de Efiltes [y no de Clístenes], el Areópago sólo ejercería funciones judiciales, mientras que la asamblea, el consejo y los tribunales realizarían de modo práctico los principios del poder popular". *Op. cit.*, p. 52.

⁹⁴ Es decir, el proceso de formación de las primeras polis conformadas por la unión de varios *demos*.

⁹⁵ Julián Gallego y Miriam Valdés, *op. cit.*, p. 63.

Lo cual nos brinda una idea acerca del rechazo al cambio por parte de los antiguos oligarcas, quienes más de una vez, durante la segunda mitad del siglo V, intentaron recuperar el poder político. Prueba de ello es la supuesta confabulación contra Sócrates orquestada por personajes poderosos.⁹⁶ De hecho, durante el periodo arcaico, fue Solón quien intentó reformar al pueblo de Atenas, liberando las tierras y ofreciendo manumisión⁹⁷ a los afectados por la ambición de los aristócratas/oligarcas:

En época arcaica y sobre todo en el siglo VII, aunque con continuidad también, a pesar de las reformas de Solón, en el siglo VI, una parte importante del pueblo era considerada no sólo como parte de los *kakoi* sino también como “impuros” en su linaje (*génos*).

La idea de “impureza” parece permear en el pensamiento de los griegos arcaicos, una vez consolidada la idea de autoctonía, y, por lo tanto, de un linaje originario de nobles y familias aristocráticas. Dicha idea parte de la relación entre el ciudadano y su *tierra* de nacimiento: un caso paradigmático es el del mito de Erecteo y el linaje de la nobleza ateniense.

Así pues, tales familias mantenían el poder por generaciones y administraban los *demos* según su capricho en el Areópago: “Las funciones del Areópago eran mucho más amplias posiblemente en el siglo VII que posteriormente; en esas fechas sería un Consejo de estado territorial y Tribunal al que se podía apelar en caso de injusticia cometida por los magistrados”.⁹⁸ Sin embargo, como se vio, había gran espacio para la arbitrariedad por parte de los jueces al momento de deliberar. El mismo Hesíodo lo refleja en el siguiente verso:

No hay que hurtar los bienes: dados por un dios son
Pues si alguien por fuerza con las manos adquiere gran dicha,
o con la lengua aquél consiguiera –lo cual a menudo
sucede, cuando en verdad la ganancia engaña la mente
de los hombres, y al pudor la impudencia persigue-,

⁹⁶ No se entrará a detalle en dicha cuestión, pues rebasa los propósitos de la presente investigación.

⁹⁷ Valga el anacronismo para ejemplificar, puesto que el término manumisión refiere específicamente a las leyes del Imperio romano.

⁹⁸ Julián Gallego y Miriam Valdés, *op. cit.*, p. 119.

fácilmente lo oscurecen los dioses y amenguan su casa,
y al hombre aquel por poco tiempo acompaña la dicha (vv. 320-326).⁹⁹

Resulta así evidente la injusticia cometida por los poderosos en detrimento de los campesinos de la edad arcaica. Beocia, al igual que Atenas, tenía a la agricultura por actividad económica esencial, pues será hasta el siglo V que se integre la navegación y el comercio como una considerable fuente de riqueza para la Confederación de Delos.¹⁰⁰ Destaca, entonces, la importancia histórica de la crisis económica del periodo arcaico para este estudio.

La cuestión de la autoctonía, transmitida todavía de forma oral, determinaba quiénes eran las familias aptas para gobernar ciertos territorios. Simultáneamente, delimitaba una escala de valores morales a partir del concepto de *areté*, tales como la valentía, el honor y la buena fama entre los ciudadanos respetables de la polis. Recordemos que la constitución de un *ethos* que ensalza la lucha por la victoria entre iguales en la búsqueda del reconocimiento social es algo característico de la Grecia arcaica y de su moral agonal, donde no existe todavía la noción de individuo moral y autónomo escindido de la comunidad.

“El reconocimiento de iguales entre iguales, es la fuerza eminente de una *areté* que nada sabe de la interiorización de la conciencia, y que se juega por entero en el exponerse ante y con los otros”.¹⁰¹ Lo cual arroja como consecuencia el que la carencia de una conciencia interiorizada, es decir, el identificarse como sujeto o individuo moral libre de sus responsabilidades con la polis, sea muy importante al estudiar el conjunto de valores que constituyen un *ethos* colectivo, algo ya familiar a los ideales democráticos que enaltecen dicha colectividad en el terreno de lo político.

Es por eso que debemos comprender muy bien por qué la democracia significó para los griegos un desarrollo, o ampliación, del núcleo semántico del periodo arcaico que abarcó no sólo lo meramente legislativo, sino que también

⁹⁹ Hesíodo, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁰ La unión de diversas ciudades-estado bajo el mando de Atenas en el siglo V.

¹⁰¹ Leticia Flores Farfán, *En el espejo de tus pupilas: ensayos sobre la alteridad en Grecia antigua*. México D.F, Editarte, 2011, p. 18.

trastocó el campo de lo ontológico; en otras palabras, el de la comprensión que el ciudadano griego tenía de su ser en lo colectivo.¹⁰² Este sistema de valores es reconocido, como se vio, por Francisco Rodríguez Adrados como característico de una moral agonal; o sea, una moral que implica la necesidad del combate continuo (*agón*) y de la aceptación e integración por parte de la comunidad.

Tal como comenta el especialista, en la *Ilíada* aparece el más claro ejemplo del héroe combativo que busca la *areté* eterna que trasciende el límite de los vivos y los muertos a través del recuerdo de sus proezas por las generaciones sucesivas. El caso de Aquiles es paradigmático, puesto que prefiere la muerte y la fama antes que la vida y la deshonra en el olvido, lo cual es explicativo de la teoría de Rodríguez Adrados en el terreno de la filosofía política. En palabras de Emilio Lledó:

Como nos enseñó la filosofía griega, vivir es ser indigente, necesitar de otros, porque no somos autárquicos, no podemos sostenernos abandonados a nosotros mismos y desde nosotros mismos. Por eso inventamos la política, como estructura de solidaridad que coordina y completa la inacabable sucesión de indigencias en la que, desde nuestro nacimiento, nos encontramos.¹⁰³

¿A qué se debe esta imperiosa necesidad de ser aceptado por el otro como un miembro digno y honorable en las sociedades de la Grecia arcaica? Primeramente, de acuerdo con Yébenes Escardó, está la cuestión de la autoctonía; y por el otro lado, la cuestión de la otredad. Ambas nociones giran alrededor de un modelo específico de *areté*. Dicho modelo deviene como concepto nodal para comprender lo que determinada sociedad considera como lo excelso, lo bueno, lo positivo y, en algunos casos, lo bello, como se vio.

En otras palabras, lo deseable por parte de dicha sociedad para cada uno de los individuos que la componen, y, por lo tanto, material de análisis para la ontología y la filosofía política por igual. No obstante, debemos recordar que los griegos del periodo arcaico carecían de la noción de individuo autárquico, y, por ende, el ser/hacer de cada persona estaba íntimamente ligado al ser/hacer colectivo de la

¹⁰² Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*. Madrid. Alianza Universidad, 1988, pp. 36-46.

¹⁰³ Emilio Lledó, *Fidelidad a Grecia. Lo bello es difícil y otras ideas que nos enseñaron los griegos*. Barcelona, Taurus, 2020, p. 33.

polis. He ahí otra evidencia del carácter práctico de la *areté* para Hesíodo, quien establece, en contraste con Homero, que la *areté* se lleva a cabo por medio del trabajo y, por ende, de su práctica misma; más allá de ser considerada como un mero ideal regulativo de la conducta: “etimológicamente los términos griegos *eidos* e *idéa* se escribieron con una digamma inicial, equivalente a la uve latina que encontramos en el verbo *videre* que tiene la misma etimología que *idea*”.¹⁰⁴

Al respecto de la autoctonía, el mismo nombre de “griegos” no era algo que los identificara entre sí y mucho menos ante los extranjeros:

Los griegos no conformaron una comunidad homogénea desde un inicio, como se puede atestiguar por la ausencia de la denominación “helenos” en el relato de las batallas de argivos, dánaos, y aqueos relatadas por Homero. No fue sino hasta la narración del diluvio universal que el apelativo “helenos” posibilitó la identificación grupal de diversas ciudades.¹⁰⁵

Entonces, la autoctonía del griego estaba determinada no por un nombre que los identificase como ciudadanos, sino por un modelo de *areté* en común, a saber, la *areté* agonal proveniente de la tradición oral de los mitos, como también sucedió, en concordancia, con Hesíodo.

Es importante observar la gran carga política que representa este concepto, pero resulta todavía más esclarecedor para el propósito de este apartado, el comprender la función identitaria del mismo en el contexto de una teoría política primitiva sustentada, todavía, por metáforas literarias.

Así, la *areté* era algo hereditario, que pasaba de generación en generación por medio de los linajes de la aristocracia griega. El comportamiento óptimo de los varones herederos se encontraba determinado por una *physis*, o naturaleza, de modelos de conducta de antepasados divinos o semi-divinos.¹⁰⁶ En otras palabras, el comportamiento y las acciones de los ciudadanos notables sólo podían ser evaluados en contraste con un concepto de *areté* muy estrecho, al que, por obvias

¹⁰⁴ *Idem.*, p. 42.

¹⁰⁵ Z. Yébenes Escardó, “De la alteridad y autoctonía: un recorrido por algunos mitos de fundación de Atenas clásica”, en *Teoría e historia de las religiones vol. II*, coord., por María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco. México D.F, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2010, p. 252.

¹⁰⁶ Cf. Francisco Rodríguez Adrados, *op. cit.*

razones, sólo pertenecían aquellos que provenían de las familias gobernantes de la aristocracia durante periodo arcaico. Tal como resalta Cornelius Castoriadis acerca de la figura de Tersites como representante del pueblo llano en sus seminarios de análisis sobre la *Ilíada* y la *Odisea*:

Tersites es un hombre del pueblo, es un representante de la masa anónima explícitamente desvalorizada por Homero, incluso en su apariencia: es muy feo, es bizco, rengu [...] Tersites no puede, no se atreve a replicar, llora de dolor mientras la multitud se ríe cobardemente del espectáculo que da este pobre hombre. Vemos aquí una oposición sumamente contrastada, y una frontera de valor, entre los héroes y el *profanum vulgus*, los *pollói*, o, como se dirá más tarde, el *okhlos*, el *demos* (este término no tiene en Homero el sentido que tomará en adelante): sólo los héroes existen de verdad, los demás son la muchedumbre que acompaña.¹⁰⁷

Aquí es más fácil confirmar el gran contraste de significaciones discursivas entre Homero y Hesíodo sobre su representación del pueblo de hombres comunes, cuyos defectos son ensalzados por el poeta beocio como consecuencia de una vida virtuosa de arduo trabajo. Así pues, el núcleo semántico de un autor y otro dista enormemente en cuanto a sus concepciones sobre la *areté*, tal como se ha explicado.

En consecuencia, la administración de la Hélade era establecida por los dioses del Olimpo, por una *physis* para gobernar innata y ancestral que dejaba en los márgenes y el anonimato a la mayor parte de la población ajena a las familias de la aristocracia. Por consiguiente, de esa “naturaleza” exclusiva se derivó un modelo de *areté* al que sólo unos pocos podían acceder gracias a su buena cuna, lo que jamás se ponía en cuestión por parte de la población, ya que se trataba de un mandato divino, y por ende, superior a cualquier intento humano de ponerlo en entredicho, a eso se refiere Rodríguez Adrados cuando utiliza el término “pre-racional”.¹⁰⁸ Este término es utilizado por el español para distinguir (historiográficamente) el periodo arcaico y lo que él denomina como primera y

¹⁰⁷ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, trad. Sandra Garzonio. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2022, pp. 116-117.

¹⁰⁸ Las nociones de racional/pre-racional son vistas por Francisco Rodríguez Adrados como categorías inherentes a un proceso evolutivo en la mentalidad griega, que van del periodo arcaico a lo que él denomina como primera y segunda ilustración, durante los siglos V y IV a.C., respectivamente.

segunda ilustración, entre los siglos V y IV a.C. Dicha división apunta a la clásica contraposición entre verso y prosa en el desarrollo del pensamiento filosófico griego.

En suma, y siguiendo las investigaciones de estos especialistas, durante el periodo arcaico de Grecia los *otros* representan un elemento necesario al tratar derivar una categoría ontológica que reconozca a los miembros de la sociedad a través de un modelo común de *areté*. Dicha categoría, a su vez, involucra una concepción del alma (*psyché*) que es todavía “una realidad nebulosa, vehículo de identidad pero no identidad misma, que se entiende como un soplo de vida que sale llorando del cuerpo guerrero para convertirse en sombra de sombras”.¹⁰⁹ No será sino hasta el siglo IV a.C., con Platón y la tradición órfico-pitagórica, que se establezca un dualismo de cuerpo y alma definido (importante mencionarlo ya que es precisamente con Platón con quien se interioriza la conciencia, y por tanto, se reconoce un individuo). Los antecedentes de las teorías del filósofo ateniense acerca de la *psyché* como alma individual pueden rastrearse en el siglo que le antecedió, con algunos filósofos que él peyorativamente denominó como “sofistas”, ya que no reconocía en ellos la búsqueda por el universalismo sobre la verdad, característica inherente a la labor filosófica, según lo establece en el diálogo *Protágoras*.¹¹⁰

Así pues, se ha explicitado el papel de la *areté* como práctica en el contexto de la edad arcaica en la antigua Grecia al evidenciar una axiología particular al interior de la moral agonal de los *demos*. El cambio sustancial que se ha resaltado en cuanto al desarrollo de la idea de democracia en Atenas como parte de un proceso integral en la Hélade no es fortuito. Puesto que *Los trabajos y los días*, en conjunto con literatura secundaria, nos ha permitido atestiguar la presencia de tal idea en el periodo arcaico. Por lo tanto, una vez que se ha explicado con mayor detalle qué significó la *areté* (para Homero y Hesíodo) y cuál fue su evolución conceptual entre los siglos VII y V a.C., será más sencillo identificar las cuatro acepciones de *areté* presentes en la obra del beocio en el siguiente apartado.

¹⁰⁹ Leticia Flores Farfán, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁰ Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía vol. I: Grecia y Roma*. Ariel, México D.F., 2014.

1.3. Cuatro acepciones de *areté* en *Los trabajos y los días* según el estudio filológico de Paola Vianello de Córdoba

Para concluir este capítulo se expondrán las cuatro acepciones de *areté* halladas en *Los trabajos y los días* de acuerdo con el estudio realizado por Paola Vianello de Córdoba. Ello con la intención de otorgar unidad a las significaciones de dicho concepto en el contexto de la Grecia arcaica. Debo decir que el uso de estas acepciones surge de la necesidad de considerar al poema como un conjunto que contiene elementos de reflexión filosófica, tal como lo destaca la autora mencionada. Pues el trabajo filológico sincretiza el análisis riguroso de su disciplina con la identificación de estas cuatro acepciones como núcleos problemáticos de índole filosófica, según mi interpretación.

Bien, en los apartados previos se trazó el camino de la *areté* en cuanto concepto relacionado con lo moral y su desarrollo a partir de la transición entre dos modelos de gobierno, el aristocrático y el democrático. Esta transición se dio, como vimos, de forma gradual; en otras palabras, la literatura intermedia (Solón, Tirteo, Píndaro, etc.) confirma que el cambio fue paulatino y abarcó tres siglos aproximadamente. Como se expuso, tal concepto resulta central al momento de evaluar lo que determinada sociedad considera como lo excelso para los individuos que la componen.

El primer modelo de gobierno, entonces, se sustenta en un sistema vertical de valores justificado en la ascendencia divina de la élite que administra su población. Mientras que, el segundo modelo, afirma la igualdad cívica de sus ciudadanos en la polis. Lo cual deriva de una concepción diferente de la *areté*, entendida como una práctica concreta al interior de un plano discursivo que sobresalta el valor del trabajo campesino, según lo ejemplificado con el poema de Hesíodo. Razón por la que es importante confirmar lo anterior al ofrecer las cuatro acepciones de *areté* ubicadas en el estudio introductorio de la obra.

La interpretación que ahora se ofrece sobre la *areté* se localiza, específicamente, entre los versos 286-384. Es crucial mencionarlo, puesto que, tal

como señala Vianello de Córdoba, el poema contiene diferentes anillos temáticos¹¹¹. Lo que usualmente se presta para la confusión en cuanto a su valor como testimonio literario de la filosofía “dispersa” del periodo arcaico, pues se cree que la obra carece de unidad. Lo que haría imposible una interpretación integral de la misma. No obstante, si se divide por anillos temáticos, es más sencillo identificar los elementos de reflexión contenidos en cuanto a las cuatro significaciones obtenidas de Hesíodo.

Vianello de Córdoba nombra como “piedras miliarias”¹¹² a tal división en el poema de acuerdo con el tema que se aborda. Entonces, el anillo temático que aquí nos importa analizar se ubica como el tercero, en el cual Hesíodo exhorta a su hermano Perses a obrar correctamente, al utilizar ejemplos directos e indirectos sobre su concepción de la *areté* como trabajo campesino o práctica concreta.

Ahora bien, la primera acepción se ubica en el ejemplo positivo que expone el beocio en cuanto a la envidia, afecto que puede ser comprendido no sólo desde la concepción cristiana, sino como aliciente para el trabajo. La cualidad moral de la envidia, por lo tanto, radica en el “uso” de la misma para impulsar al individuo que desea los bienes ajenos. No desde el hurto, por supuesto; más bien, desde el trabajo y esfuerzo propios. Pues recordemos que los dioses son benevolentes para el campesino que trabaja, y, por el contrario, desprecian al que por medios deshonestos consigue el éxito material. A diferencia de las filosofías posteriores que consideran a la envidia como una pasión o afecto nocivo para el alma, Hesíodo recalca su carácter positivo, o sea, como aliciente para la labor campesina. Pues al observar que el otro posee más tierras y bienes materiales, el espectador es motivado a emular esa riqueza desde su propio trabajo. Tal como afirma Vianello de Córdoba:

El trabajo hace que los hombres sean queridos por los dioses, y por los mismos hombres también, porque los que se enriquecen con él no tienen necesidad de atentar

¹¹¹ Paola Vianello de Córdoba refiere a los anillos temáticos como unidades compositivas que refieren de manera individual a un tema particular; por ejemplo, en el primer anillo, encontramos la exposición mitológica que brinda la base del poema; en el segundo anillo, se ubica la relación de los dioses con los hombres a partir de sus actos; en el tercer anillo, está la exhortación al trabajo hecha por Hesíodo a su hermano Perses; finalmente, en el cuarto anillo, se exponen las recomendaciones agrícolas dirigidas al campesino.

¹¹² Las piedras miliarias eran utilizadas en las calzadas romanas para señalar la distancia entre cada milla. Por lo que tal expresión es usada metafóricamente para dividir de forma temática el poema.

a la propiedad ajena ni de recurrir a la ayuda de otros, sino que pueden, al contrario, ayudarlos y serán por ende estimados. El trabajo, además, ennoblece y vuelve positivos los sentimientos con que se acompaña: la envidia de un hombre que mira a otro, rico, y se pone a trabajar para emularlo es buena, y mala, al contrario, la envidia del hombre inactivo que se consume el alma en el ocio; y la “vergüenza” (*aidós*) de quien trabaja es buena, porque consiste en el respeto de sí mismo y de los demás, mientras que la “vergüenza” del hombre indigente, que descuidó del trabajo y que por eso sufre en la pobreza, es mala, porque corresponde a un sentimiento de nulidad que priva al hombre de sus mejores energías.¹¹³

De lo cual se infiere por qué la envidia es considerada por Hesíodo como positiva, en cuanto potenciador para el trabajo. Lo que es expresado metafóricamente por la benevolencia o el desprecio de los dioses. Ahora, es importante hacer una advertencia acerca del papel del panteón olímpico antes de seguir con la exposición, lo que será de utilidad para comprender mejor su función instrumental por el beocio para plasmar sus ideas.

Tal como sostiene Cornelius Castoriadis en *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*, transcripción de sus seminarios de 1982-1983 en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, el surgimiento del panteón olímpico significó una revolución en la historia de las ideas religiosas de la antigua Grecia. Ello por una razón, las divinidades olímpicas (a diferencia de como tradicionalmente se interpreta desde M. I. Finley en *El mundo de Odiseo*) poseían un carácter cívico y político, y no solamente metafórico sobre las potencialidades del ser humano.

Según indica en la obra mencionada, el problema al momento de evaluar las particularidades de la religión de la antigua Grecia radica en observar a la misma desde una óptica contemporánea; específicamente, a partir de nociones propias de la cosmovisión judeocristiana, como el Bien y el Mal, el pecado, etc. Los antiguos griegos, por ejemplo, desconocían por completo el significado del castigo divino como consecuencia de los pecados cometidos. Tal como afirma Castoriadis:

[...] lo que casi siempre se interpone, como una suerte de velo delante de los ojos de los modernos, lo quieran o no, es su propia preconcepción respecto a la religión. Pues por religión entienden nuestra religión; así como por civilización entienden nuestra civilización; por literatura, nuestra literatura; por moral, nuestra moral; por buenas costumbres o cortesía, nuestras buenas costumbres o cortesía [...] Esta

¹¹³ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, estudio introductorio y notas de Paola Vianello de Córdova. México D.F., Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1986, p. LXII.

preconcepción, por cierto, está profundamente marcada por las creencias monoteístas y por toda la ontoteología que las acompaña.¹¹⁴

Por lo tanto, al tratar de comprender el sentimiento religioso de los antiguos griegos es necesario contextualizar el fenómeno social relacionado que se analiza en conjunto. La particularidad del panteón olímpico en cuanto a su carácter cívico/político es algo, como expone Castoriadis, que revolucionó las creencias religiosas del periodo arcaico y que preparó el terreno para la fundación de las primeras polis en Grecia meridional:

[...] el magma de las significaciones imaginarias sociales que se crea en la época de la redacción final de los poemas homéricos y a través de ellos, en mi opinión es contemporánea de la constitución de la polis y, al mismo tiempo, es su expresión, a través de la adhesión de la comunidad de los ciudadanos libres a los valores “políticos” encarnados especialmente por los dioses.¹¹⁵

Motivo por el cual es posible afirmar, una vez más, que los elementos de la democracia ateniense están ya presentes de manera “diluida” en el pensamiento de los rapsodas del periodo arcaico. Algo que Castoriadis observa incluso desde Homero.

Dicho esto, podemos regresar al análisis en conjunto con Vianello de Córdova sobre la segunda acepción de *areté* en los *Erga*, la cual versa sobre la interrelación entre trabajo y justicia (vv. 320-34). Recordemos que la voluntad de justicia es expresada por Hesíodo no sólo en la exhortación al trabajo hecha a Perses, sino que también es posible ubicarla en el ejemplo en negativo que ofrece al remarcar los inconvenientes de obtener bienes materiales por medios ajenos al trabajo mismo. Ello resalta la cualidad didáctica de estos versos, pues el contraejemplo reafirma (más de una vez) la importancia de la *areté* obtenida en el obrar *justo*.

¹¹⁴ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2022, p. 135.

¹¹⁵ *Idem.*, p. 142.

[...] de lo anterior, podemos concluir que Hesíodo evalúa el trabajo no sólo en sentido afirmativo, sino también mostrando las consecuencias negativas de no trabajar. Y en efecto, él demuestra en seguida que la riqueza adquirida con la fuerza o el engaño, y no a través del trabajo, no acompaña por mucho tiempo a su poseedor, que recibirá el consecuente castigo de Zeus, del mismo modo que todos aquellos que infringen las normas de la vida social (320-34).¹¹⁶

Es importante no confundir el castigo de Zeus con la concepción judeocristiana del pecado como advierte Castoriadis. La diferencia reside, pues, en que sólo se trata de una consecuencia directa debida a la omisión del deber cívico por parte del individuo. Posee, en contraste, un carácter político, pero, también vital, pues el sentido del ser del campesino hesiódico era comprendido desde la práctica concreta del trabajo arduo y cotidiano. Algo que era parte de la vida misma y que no “emanaba” de modelos abstractos de *areté* de manera vertical; es decir, desde lo determinado por las élites hacia la masa popular. Para Hesíodo, tales omisiones del deber cívico sucedían especialmente entre aquellos hombres otrora considerados como los mejores, los *aristói*, aquellos jueces corruptos que condena por su actuar injusto.

Y, como se vio en el apartado anterior, durante el periodo arcaico no se trataba de la excepción sino de la regla, ya que los oligarcas aprovecharon su poder cuanto pudieron antes de la redacción de las primeras reformas con tintes cuasi democráticos (como las de Solón):

La realeza, entonces, ya es criticada, y cada vez lo será más a medida que emerge el *lógos* común (proceso que ya está obrando en Homero); en cuanto a la fuerza, una vez sacudida la convicción de legitimidad de los poderes establecidos, pertenece al *demos*, por cierto, a la mayoría, que la utilizará efectivamente para establecer su poder.¹¹⁷

Lamentablemente, la transcripción del seminario que Castoriadis dedica por completo a Hesíodo se perdió, pero es posible realizar la comparativa una vez que afirma que en el beocio se concretizan los elementos que él ubica como propios del pensamiento democrático desde Homero. Así pues, la interrelación entre trabajo y

¹¹⁶ Hesíodo, *op. cit.*, p. LXII.

¹¹⁷ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 153.

justicia representa en la obra de Hesíodo una red de significaciones sobre la *areté* que permearán las reflexiones de los pensadores del periodo clásico.

La tercera acepción de *areté* se localiza en la valoración positiva del justo medio. Lo que de inicio puede sonar como un anacronismo, pues tal concepción pertenece al pensamiento aristotélico tardío. Sin embargo, Vianello de Córdoba sugiere que la necesidad de la medida es expresada por Hesíodo en los versos que reflejan lo conveniente de trabajar para mantener la riqueza, incluso si ésta es modesta. Ya que el valor del trabajo no se encuentra en la cantidad de los bienes materiales obtenidos, sino en la preservación de los mismos, aunque estos sean pocos:

[...] el trabajo, que en cuanto fatiga es un castigo, se vuelve salvación y se afirma aquella verdad de que: no hay mal que por bien no venga. Como otros conceptos hesiódicos, el concepto de trabajo también se desdobra: su aspecto negativo e inevitable es la fatiga; su valor positivo consiste en que es el *medio imprescindible*, para los hombres pobres, de lograr una supervivencia segura e inclusive una modesta riqueza, y con ello, una posición social respetable y la fama de hombre de bien (*anér esthlós*).¹¹⁸

En este párrafo se aprecia que la medida, o modestia, adquiere un significado positivo. Lo que durante el siglo IV a.C. será revisitado por el Estagirita y reelaborado en forma de prosa en *Ética a Nicómaco* y demás obras. Asimismo, la relación equilibrada con las cosas y con los demás hombres (ya que no se puede hacer mucho estando solos ni actuando injustamente)¹¹⁹ es garante para que el obrar positivo del hombre en el trabajo sea valorado como la verdadera *areté*. La exhortación hesiódica a la medida resalta con diversas metáforas, pues remarca la importancia de aplacar el deseo excesivo de riquezas y nos invita a consumir los bienes necesarios en tiempos de flaqueza:

Sáciate de la jarra cuando empieza y cuando se acaba;
a la mitad, sé parco: pobre la parsimonia en el fondo.
Sea segura la merced con el amigo acordada,
y aun el hermano, sonriendo, impón un testigo:
confianzas y desconfianzas pierden igual a los hombres (vv. 368-372).

¹¹⁸ Hesíodo, *op. cit.*, p. LXIII. Las cursivas son mías.

¹¹⁹ *Ibidem*.

Se comienza a dibujar, pues, la figura del *zoon politikón*. Lo cual denota, como se vio con anterioridad, la latente necesidad por reglamentar y administrar la vida en comunidad fuera de los límites establecidos hasta ese momento por los aristócratas. La apremiante voluntad de justicia evoca en *Los trabajos y los días* una concepción de la *physis* humana por completo diferente a la que hallamos en la *Ilíada* y la *Odisea*:

Esta aparente contradicción entre concentración de poderes y surgimiento de magistraturas que pasaban a desempeñar ciertas prerrogativas que otrora eran definitorias de la realeza, es una de las claves del surgimiento de la polis como organización político-comunitaria peculiar del mundo griego, puesto que entre ambos polos se irá tejiendo progresivamente el entramado “ideológico”, en el que la vida en comunidad estará signada por la lucha (*agón*) entre diversos elementos heterogéneos, surgidos de la desaparición del mundo micénico.¹²⁰

Por lo tanto, la configuración de la civilidad de la democracia ateniense empieza a quebrantar el viejo orden social de los monarcas y aristócratas desde el momento en que, al interior del registro de lo discursivo, se suscita un antagonismo conceptual entre la *areté* del héroe homérico y la *areté* del trabajo campesino plasmada por Hesíodo.

Finalmente, la cuarta acepción de la *areté* hallada en el estudio de Vianello de Córdoba aborda la problematización que reside en interpretar el poema como un mero conjunto de proverbios extraídos exclusivamente de las vivencias personales de Hesíodo. La réplica a tal prejuicio extraído de la tradición interpretativa¹²¹ se ubica en la posibilidad de enlazar las máximas contenidas entre los versos 286-382 a partir de la semejanza y el contraste entre las mismas.

Y, desde esta postura, considerar al mito como núcleo de significaciones para determinada sociedad acerca de la *areté* entendida como práctica concreta en el trabajo campesino, al interior de una cultura en gran parte analfabeta y para la cual

¹²⁰ Franko Benacchio, “Una aproximación a la idea de polis y justicia en Homero y Hesíodo”, en *Byzantion Nea Hellás*, núm. 28. Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez, 2019, p. 44.

¹²¹ Tradición que se remonta hasta Aristófanes de Bizancio (s. III a.C.). Cf. Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Gredos, Madrid, 2015.

la escucha de estos poemas devenía en una didáctica directa sobre aspectos morales.

La forma en que las diversas máximas se suceden muestra las señales del tiempo en que vivió el poeta: las ideas se relacionan entre sí por semejanza y por contraste, y en este último caso, al presentar una idea, Hesíodo demuestra su bondad y luego lo negativo que es su contrario. No debemos pensar que todos los consejos ofrecidos sean fruto de una experiencia individual de poeta, aunque es probable que el valor de muchos de ellos haya sido comprobado por las vivencias mismas de Hesíodo [...] Para emitir un juicio correcto sobre los valores morales y sociales que ellos expresan [los consejos] es oportuno no considerar a las máximas aisladamente una de otra sino mantener una visión de conjunto y relacionarlas todas entre sí; sólo de este modo será posible interpretar justa y coherentemente algunas afirmaciones que resultan ambiguas, por ser demasiado genéricas.¹²²

Así pues, en el estudio de Vianello de Córdoba destaca la importancia metodológica de la asociación de ideas al momento de realizar una interpretación del mito a partir de la visión integral del poema. Lo que salva al lector de caer en juicios anacrónicos sobre el valor universal de las enseñanzas hesiódicas sobre la *areté*. Algo que está en concordancia con lo expuesto por Cornelius Castoriadis:

El mito, entonces, presenta la figuración, en una narración, de significaciones esenciales para la sociedad considerada; el discurso, por su parte, va a despejar esta significación en función de una creación nueva, planteando explícitamente una interrogación a la cual quiere dar respuestas reflexionadas: estamos entonces, casi inmediatamente, en el orden del discurso filosófico.¹²³

Por lo tanto, la *areté* ya no es comprendida desde un núcleo semántico en específico relacionado con los antiguos valores de la moral agonal de la aristocracia homérica, sino que la visión en conjunto abre un horizonte interpretativo mucho más amplio.

Pues, si bien no es todavía comparable a las obras filosóficas posteriores en cuanto al uso de la prosa y la argumentación (contenido), sí lo es en relación con el uso instrumental de las metáforas literarias por Hesíodo al momento de exponer sus ideas sobre la *areté* (forma). Por ejemplo, cuando el beocio explica que necio es el

¹²² Hesíodo, *op. cit.*, p. LXV.

¹²³ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 182.

hombre que ni por su propia disertación comprende las cosas, pero que tampoco escucha el buen consejo de los otros. En el caso especial de su hermano Perses, es él quien en primera persona lo exhorta a seguir sus recomendaciones, pues afirma que conoce el bien:

El mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende,
habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea;
y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja;
mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando
se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil (vv. 293-297).

Encontramos aquí una invitación al bien obrar por sí mismo, no desde el concepto de lo verdadero, sino a partir del significado del bien en relación con una praxis vital; que, en el caso de Hesíodo, se trata nada menos que del trabajo campesino. Así, es posible comprender en qué términos se habla sobre la “verdad” en la literatura del periodo arcaico, pues ello revela una significación contextualizada, en vez exponer sistemáticamente (como lo harán filósofos posteriores) lo que es el Bien. Acerca de lo cual, Castoriadis afirma:

Los mitos griegos son verdaderos porque develan una significación del mundo que no puede reducirse a ningún tipo de racionalidad, una significación que presenta constantemente el sentido sobre un fondo de a-sensato, sobre un fondo de sinsentido, o el sinsentido como penetrado por sentido por todas partes.¹²⁴

Entonces, la cuarta y última acepción de *areté* ubicada por Vianello de Córdoba resulta de la valoración filosófica de las máximas reflejadas por Hesíodo en cuanto a la obtención de la justa riqueza por medio del trabajo: “Para ti, si la riqueza el corazón anhela en tu pecho, así obra: y trabajo sobre trabajo trabaja (vv. 380-382)”.¹²⁵ Vianello de Córdoba concluye el análisis de la siguiente manera:

[...] el anillo compositivo en el cual el poeta señala en términos generales el camino a seguir para lograr una justa riqueza, se cierra con dos versos que reafirman la finalidad de los consejos expuestos y abren el paso, con un arte sencillo y una concisión admirable, a la sección de los trabajos agrícolas.¹²⁶

¹²⁴ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 183.

¹²⁵ Hesíodo, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁶ *Idem.*, p. LXVI.

Nuevamente, la división del poema en anillos temáticos facilita en gran medida no sólo su valoración estética, sino, también, su lectura filosófica acompañada por la interpretación filológica que brinde el sustento necesario. Esto nos permite ahora apreciar de manera global el concepto de *areté* en conjunción con su desarrollo entre los siglos VII-V a.C., a través de la comparativa realizada en las secciones anteriores entre las formas de gobierno de la aristocracia arcaica y la democracia ateniense. Lo que nos abre paso al siguiente capítulo, donde se abordará el concepto de *dikaiosyne* y su surgimiento y desarrollo en *Los trabajos y los días*.

Capítulo 2. *Dikaiosyne* en *Los trabajos y los días*

2.1. *Dikaiosyne* como concepto de justicia en el trabajo campesino de la Grecia arcaica

En cierto modo, la historia de la cultura griega es la historia de las actitudes que adoptó ante el mito; ninguna otra civilización occidental importante se ha visto tan controlada por una tradición mítica evolucionada.
G. S. Kirk

El objetivo de este segundo capítulo es exponer con mayor detalle la interrelación entre el sistema religioso de creencias de la Grecia arcaica y el concepto de justicia (*dikaiosyne*), ello al interior del contexto del trabajo campesino del siglo VII a.C. Así, la intención es complementar lo visto en el apartado anterior en relación con la *areté* del hombre común, plasmada en la poesía hesiódica, contrastada con la *areté* del aristócrata/oligarca de los cantos homéricos.

El abordaje de la *dikaiosyne* se realizará desde la exploración de la relación prevalente entre el campesino griego arcaico y su sólido sentimiento religioso. Lo que, a su vez, se encuentra íntimamente ligado a la tradición oral y con la transmisión de los mitos como *paideia* durante el siglo a revisar. Ello se llevará a cabo por medio del análisis de las figuras mitológicas de Zeus y Diké, pues es importante tener presente que la expresión metafórica de ciertos poderes o procesos, como el de la justicia, es representada todavía a través de dichas potencias divinas.

Asimismo, se recurrirá al apoyo de expertos en filología clásica al momento de sustentar ciertas lecturas sobre el mito, pues el propósito de este capítulo es el de explorar el desarrollo de las ideas filosóficas dispersas en cuanto al concepto de justicia, mas no sugerir sobreinterpretaciones acerca de temas ampliamente ya trabajados.

Bien, G. S. Kirk, estudioso de la filosofía presocrática, reconoce en Hesíodo cierta voluntad por sistematizar por vez primera el origen del *kósmos*, entendido como Totalidad y orden (en oposición al caos primigenio reflejado en *Teogonía*). Pues, según afirma, se propone a ordenar, a partir de un principio, el surgimiento de todas las potencias divinas con asistencia de la “imaginación racionalizadora”.

Ello quiere decir que ubica a Hesíodo, en contraste con Homero, como un creador de mitos especulativos, que no permanecen en la mera narrativa (*epos*), sino que intentan otorgar “historicidad” a los sucesos que organizan y exponen: “Los primigenios Urano y Gea generan a los Titanes, seis varones y seis hembras según la lista de Hesíodo, lo cual muestra señales de tratarse de una racionalización de una tradición confusa”.¹²⁷ Lo que otorga a la *Teogonía* de Hesíodo preeminencia sobre los cantos homéricos en cuanto a su calidad como registro literario con intenciones de racionalizar¹²⁸ y de explicitar el origen de la Totalidad a partir de la genealogía divina. En contraste con el *epos* de Homero que se limita a narrar sucesos de un pasado relativamente lejano; específicamente hablando, el periodo micénico.¹²⁹ Al interior de dicha obra se localiza la figura de Zeus como central, pues todo el desarrollo, desde el origen con Urano y Gea, decanta en el orden entre el Cielo, la Tierra y el Inframundo, impuesto por el mismo Zeus. Y no es fortuito que se enfoque la atención en esta divinidad, pues, según el relato de Hesíodo, es el padre de la diosa Diké, representante de la justicia (*dikaio syne*) en el Olimpo.

¿Qué diferencia existe entre lo que una figura mitológica representa o “hace” desde el plano ontológico? Pues bien, en el caso de Diké, más allá de obrar en el mundo terrenal (metafóricamente hablando), simboliza la fe en la justicia divina por parte del campesinado griego del siglo VII a.C. Recordemos que, como se vio en el capítulo anterior, la época de Hesíodo se caracteriza por enfrentar una gran crisis económico/material, agudizada por los conflictos generados por causa de la codicia de los oligarcas o *aristoi*. Razón por la que el grueso de la población que no poseía título nobiliario alguno, o tierras, requirió de una figura divina a la cual apelar aclamando por justicia. Lo que, por vez primera, tuvo representación como poesía didáctica en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. La fuerza del sentimiento religioso de los griegos del periodo arcaico reside, pues, no tanto en la creencia en el poder sobrenatural de la divinidad, sino, más bien, en lo que dicho numen simboliza a partir del relato y de la tradición oral de los viejos mitos; lo que, al mismo tiempo,

¹²⁷ G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Cambridge University Press, Londres, 1970, p. 215.

¹²⁸ Entiéndase en el laxo sentido de “organizar”.

¹²⁹ Ello se verá con mayor detalle en el tercer capítulo, donde se aborda el contenido de la épica de Homero.

coloca al campesino arcaico griego en un registro ontológico distinto sobre la comprensión de su propio ser en lo individual/colectivo. Tal como afirma Kirk:

El poder mítico de una divinidad puede depender no tanto de lo que hace cuánto de lo que es; y que, dentro del conjunto de sus realizaciones, sus actuaciones genéricas o cotidianas, desde el punto de vista del culto, pueden tener una influencia tan grande en la mente humana como sus actuaciones famosas y excepcionales, desde el punto de vista del mito.¹³⁰

Es por ello que es posible enlazar la gran preocupación colectiva, o necesidad, de justicia en el registro literario (heredero directo de la tradición oral) con los acontecimientos sociales en época de Hesíodo. Pues, en el plano de lo religioso, las divinidades jugaban un papel simbólico crucial en los actos cívicos de las primeras organizaciones administrativas de los poblados previas a la fundación de las polis. Lo cual requería de cierta estructura, más allá de la simple repetición de los viejos mitos homéricos por parte de los aedos. Resultó apremiante, entonces, organizar el bagaje mitológico de la Hélade con la intención de otorgarle sentido y relación con los sucesos del momento:¹³¹

Los mitos griegos, como los demás, fueron extraídos de diversas fuentes y por diversas razones. En ocasiones se puede identificar un motivo particular para determinado tema, por ejemplo, un motivo etiológico o, en ocasiones, el reflejo de una preocupación seria. Pero las que destacan son las características esquemáticas.¹³²

Por lo tanto, el papel del mito, además de ser etiológico (es decir, explicativo acerca del origen o causas de las cosas), resultó ser determinante en un sentido ontológico para los campesinos del periodo arcaico. Pues, lo que sucede con las cinco razas del hombre en *Los trabajos y los días* en analogía con la época convulsiva contemporánea a Hesíodo, también se aprecia en el mito de Prometeo en relación con la necesidad del trabajo para el hombre:

¹³⁰ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 219.

¹³¹ Tómese por ejemplo el caso del mito de las Cinco Edades del hombre relatado en *Los trabajos y los días*, donde la época contemporánea a Hesíodo resulta ser la última de éstas (la de hierro), y la más caótica, en relación con la crisis económica y agraria experimentada por el beocio y sus coetáneos.

¹³² G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 225.

Prometeo intentaba acaso probar el poder de Zeus, y en consecuencia los hombres no sólo perdieron el fuego temporalmente, sino que maduró en ellos la necesidad de trabajar, para hacer una demostración de la “lucha” que Zeus había puesto en las raíces de la Tierra.¹³³

Así pues, se justifica desde la comprensión del orden divino la necesidad del trabajo para el hombre y se brinda el sentido de su ser en el *kósmos*. Ya que no se impone como un mandamiento, sino que se explicita por medio de la especulación del mito y se destaca su inevitabilidad para el ser humano. La justicia para el hombre griego arcaico no se obtiene, como para la tradición babilónica, por medio del “ojo por ojo” (o Ley del talión); sino, más bien, a través del trabajo arduo en la tierra y el cumplimiento del deber cívico.

Es entonces que el campesino arcaico griego adquiere un estatus ontológico diferente del que, incluso, carecía tiempo atrás, cuando en la literatura homérica ni siquiera se diferenciaba de la masa popular sin *boulesis*. La distinción reside, pues, en la justificación cuasi racional del trabajo como necesidad para el hombre común por medio de la explicación ofrecida por la imaginación especulativa; específicamente, reflejada en los mitos de las Cinco Razas y de Prometeo relatados en *Los trabajos y los días* (vv. 106-202).¹³⁴

Recordemos que estas cinco razas se caracterizaban por poseer un orden cronológico en decadencia; es decir, metafóricamente comparadas con los metales: oro, plata, bronce, héroes o semidioses, y hierro. Sin necesidad de detenernos a indicar las particularidades de cada una, diremos que la primera, la de oro, era la ideal, pues para estos seres no existía pena alguna, e incluso fallecían después de muchos años como en un sueño. La última, que es la que aquí nos interesa analizar, es la de hierro, a la cual pertenece Hesíodo mismo y sus coetáneos. Se trata de una raza de hombres que vive en la penuria, con la necesidad del trabajo y, además,

¹³³ *Idem.*, p. 278.

¹³⁴ Cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, México D.F., UNAM, 1986.

con la inminencia de la vejez y de la muerte, a diferencia de las razas que les antecedieron según el relato. En palabras de Kirk:

[...] en la última fase de la raza de hierro, que para Hesíodo se sitúa en el futuro, los hombres tendrán las sienes encanecidas desde el momento de su nacimiento, un curioso detalle que quiere decir, obviamente, que los hombres no tendrán infancia ni madurez, sino que irán derechos a padecer las terribles condiciones que suponen la enfermedad, la vejez y la inminencia de la muerte.¹³⁵

Tal como lo describe Hesíodo, a esta raza de hombres les serán mezclados bienes con males, o sea, las bondades que puede ofrecer la tierra con la pena del fatigoso esfuerzo y trabajo humanos:

Porque ahora en verdad la raza es de hierro; y nunca en el día cesarán de dolor y fatiga, y nunca en la noche de perecer; y graves les darán los dioses angustias. Empero, aun a ellos les serán mezclados bienes con males. Mas Zeus destruirá aun a esa raza de hombres con habla cuando, naciendo, aparezcan con las sienes canosas (vv. 176-181).¹³⁶

Así pues, se observa de qué manera la injusticia del mundo terrenal padecida por Hesíodo y sus contemporáneos es plasmada en el poema de manera explicativa, e, incluso, con cierto sentido “histórico”. Cuido de entrecomillar la palabra, pues el relato es enteramente mitológico; sin embargo, la intención del beocio por concatenar los eventos de las cinco razas del hombre con un orden lógico, y un sentido *a posteriori*, hacen de su narración algo más que contar un pasado lejano: dan cuenta de la situación caótica del presente a partir de su relación estructural con el pasado.

Kirk sostiene que el triunfo de Zeus en la *Teogonía* como rey de los dioses olímpicos significa un principio de control sistemático sobre el *kósmos*, algo que además de brindar orden a todas las figuras mitológicas persistentes del periodo arcaico, sintetiza y otorga sentido a las divinidades como símbolos, tal como sucede con el nacimiento de Diké, diosa de la justicia, como hija de Zeus y Themis:

¹³⁵ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 283.

¹³⁶ Hesíodo, *op. cit.*, p. 6.

El triunfo gradual de Zeus sobre los poderes de la obstrucción y el desorden representa, seguramente, la aparición de un principio de control sistemático y, en cierto modo, incluso inteligente del mundo, algo que constituye una concepción que precedió, sin duda alguna, a cualquier “nacimiento” filosófico.¹³⁷

Tal enlace genealógico no parece ser fortuito, pues, en palabras del mismo Hesíodo, Zeus tomó a la “brillante Themis”. Figura que representa la ley humana para la religión griega del periodo arcaico:

En segundo lugar, se llevó a la brillante Themis que parió a las Horas, Eunomía, Diké y la floreciente Eirene las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y las Moiras, a quienes Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados (vv. 901-907).¹³⁸

Por lo tanto, es más simple notar la esquematización elaborada por el beocio, si entendemos por esquema, desde una acepción sencilla, el dotar de sentido el nacimiento de una divinidad como Diké al interior del poema, de donde proviene la justicia, *dikaíosyne*. Pues se trata de nada menos que del rey de los dioses emparentado con Themis, como se dijo, figura mitológica arcaica que simboliza la ley humana. Además, cabe resaltar que la gran importancia de las genealogías divinas se debe a la fuerte tradición oral que prevalecía todavía en el siglo del beocio, pues el *mythos* no se diferenciaba aun del *lógos*; sino que eran sinónimos de un relato explicativo. Lo que, según Kirk, caracteriza a Hesíodo como un autor (ya propiamente utilizando dicho término en contraste con Homero) cuasirracionalizador del mito:

[...] Lo que demuestra que Hesíodo representa una fase de transición no es la conciencia naciente de que los mitos poseen unos presupuestos que trascienden los

¹³⁷ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 291.

¹³⁸ Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978, p. 109.

propios términos en que se expresan, es decir, que son alegóricos en sentido lato, sino más bien, por ejemplo, la reducción que hace de las razas míticas de oro y plata a un esquema pseudohistórico, o su utilización de la personificación y la alegoría más desnuda al presentar a los Ensueños [*oneiroi*] como hijos del Sueño (*Hypnos*) o el uso que hace con toda seguridad de la genealogía como un instrumento lógico.¹³⁹

A lo cual, agrega:

Hesíodo, efectivamente, es un ejemplo del despliegue cuasirracionalizador del mito, al mismo tiempo que, con toda probabilidad, es un gran organizador de la tradición y constituye, casualmente, el primer ejemplo de este tipo de actividad que conservamos en Grecia.¹⁴⁰

Por lo tanto, se vuelve más evidente en qué sentido podemos pensar que Hesíodo no sólo fue un poeta al estilo de Homero, valiéndose de la mitología para exponer ideas relativas a determinado orden social; sino, también, uno de los primeros pensadores de la Grecia arcaica preocupado por otorgar orden y sentido a dichas ideas al interior de un núcleo semántico en transición, más específicamente hablando, las ideas sobre la *areté*, *dikaioyne* y *paideia*.¹⁴¹

Por otro lado, es importante abordar con más detalle el aspecto vital inherente a la relación entre el campesino griego arcaico y la divinidad, lo que no puede quedar estrictamente circunscrito a la exposición de Kirk acerca de Hesíodo. Para ello, el siguiente análisis estará acompañado, en contraste, por un texto fundamental para la filología clásica, se trata de *Los griegos y lo irracional*, de E. R. Dodds. Asimismo, dicho análisis será complementado con el trabajo de autores secundarios, pero no por ello menos importantes, como Eric A. Havelock, y especialistas contemporáneos de la obra hesiódica como Franko Streeter Benacchio y Montserrat Jufresa.

¹³⁹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 299.

¹⁴⁰ *Idem.*, p. 300.

¹⁴¹ Al respecto, Leticia Flores Farfán comenta: "El destino de los hombres, el sentido de su existencia se trama en relatos (*mythos*) que configuran lo real como significativo y eminente con base en el vínculo simbólico que entrelaza la distancia entre el sentido y el sinsentido, lo humano y lo divino, lo profano y lo sagrado"., p. 23. En el caso particular de Hesíodo, se trata no tanto de conceptos antitéticos, sino, más bien, de términos que tendrán un ulterior desarrollo de gran importancia para la filosofía griega, e incluso, podría afirmarse, para la posteridad del pensamiento occidental. Cf. Leticia Flores Farfán, "Los avatares del *lógos*", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, México D.F., 2001, pp. 21-31.

Como se advirtió páginas atrás, la entronización de Zeus como rey de los dioses, en el plano de la representación mitológica de la *Teogonía*, fue nodal para el desarrollo de las ideas religiosas del periodo arcaico en la Hélade. No obstante, el influjo de este suceso en la literatura de la época tuvo un impacto no sólo a nivel religioso, sino, también, en el aspecto de lo moral. Así, el entramado de relaciones vitales y discursivas permeaba las reflexiones morales contenidas en la *Teogonía* y en *Los trabajos y los días*. La primera obra, abordó la genealogía de los dioses en un sentido especulativo; mientras que, la segunda, exploró las ideas de *areté* y *dikaiosyne* en el ámbito del mundo terrenal en tiempos del poeta beocio.

Ambas obras, como se ha resaltado, utilizan la metáfora mitológica para expresar tales conceptos. Y, al mismo tiempo, comparten un tema central: la condición desvalida del hombre ante la divinidad. Sin embargo, la manera de abordar tal problemática dista en gran medida de la visión homérica; pues, se trata de divinidades que se comportan de manera distinta. Ya no sólo desde el arrebató y la ira, sino, también, como agentes de justicia; o sea, como “administradores” en el campo de la moralidad humana. Al respecto, Dodds sostiene:

La doctrina de la dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario, no es nueva; pero hay un acento nuevo de desesperación, un énfasis nuevo y amargo en la futilidad de los propósitos humanos. Estamos más cerca del mundo del *Edipo Rey* que del mundo de la *Iliada*.¹⁴²

En otras palabras, el castigo del dios estaba más relacionado con una falta “moral” por parte del individuo en el plano del mundo terrenal que con un capricho o arrebató divino; la arbitrariedad podía seguir presente, pero, tal como señala Dodds, el despropósito de la vida humana brindó un nuevo enfoque que hizo del aspecto moral algo central (recordemos la desesperanza colectiva y la crisis económico/material del siglo VII a.C. vista en el capítulo anterior). Entonces, Zeus ya no era sólo un dios padre vengativo e iracundo, sino que, a la vez, se convirtió en símbolo de la justicia en el *kósmos*:

¹⁴² E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1997, p. 41.

Entre la ofensa primitiva del éxito excesivo y su castigo por la deidad celosa se inserta un eslabón moral: se dice que el éxito produce *koros* –la complacencia del hombre a quien le ha ido demasiado bien– que, a su vez, engendra *hybris*, arrogancia de palabra o aún de pensamiento. Así interpretada, la antigua creencia resultaba más racional, pero no por esto era menos opresiva [...] La moralización del *phthonos* [envidia de los dioses] nos lleva a un segundo rasgo característico del pensamiento religioso arcaico: la tendencia a transformar lo sobrenatural en general, y a Zeus en particular, en un agente de justicia. Apenas necesito decir que la religión y la moral no fueron inicialmente interdependientes, ni en Grecia ni en ninguna parte; tenían raíces separadas. Supongo que, hablando en términos generales, la religión brota de la relación del hombre con su ambiente total, y la moral de la relación del hombre con sus semejantes.¹⁴³

De igual forma, Dodds fue consciente de la gran influencia de la crisis agraria de la edad arcaica de Grecia en la evolución de las ideas religiosas. Como se vio, el clima de desesperación entre la población desposeída y los propietarios medianos de tierra, como Hesíodo, impregnó la literatura de máximas morales acerca de lo justo y su relación con lo divino, de *dikaiosyne*. Sobre lo que Dodds comenta: “Los griegos no eran tan poco realistas como para ocultarse a sí mismos el hecho de que los malos florecen como el laurel. Este hecho inquieta profundamente a Hesíodo, Solón y Píndaro, y Teognis encuentra necesario hablar a Zeus francamente del asunto”.¹⁴⁴

Es posible observar una y otra vez, especialmente entre los versos 286-382 de *Los trabajos y los días*, de qué manera el poeta beocio aconseja a su hermano Perses el llevar una vida con civilidad; es decir, de concordia entre sus conciudadanos. Detalle que no resulta menor, pues ya no se trata de exhortaciones hechas a la figura altiva del héroe o del noble, sino de advertencias morales dirigidas en primera persona al campesino común:

Un daño, el vecino malo, cuanto el bueno grande ventaja.
Tiene en suerte un tesoro aquel que tiene un vecino que es bueno;
ni un buey se perdería, si no fuese malo el vecino.
Mide bien lo que tomas del vecino y devuélvele bien,
en la misma medida, y más conveniente si puedes,
para que aun después, si necesitas, lo encuentres seguro (vv. 246-251).¹⁴⁵

¹⁴³ *Idem.*, p. 42.

¹⁴⁴ E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁵ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México D.F., UNAM, 1986, p. 12.

Este es tan sólo un ejemplo de muchos que atraviesan el poema, y denota el eslabón discursivo entre el plano de la moralidad mundana y el terreno del sentimiento religioso; pues, como se vio en la sección anterior, el hombre que incumple sus deberes o que carece de civilidad engendra *hibris*. En el caso de Hesíodo, una *hibris* que Dodds interpreta como propia de lo que él llama “cultura de culpa” en la Edad Arcaica.¹⁴⁶ Entonces, se trata de una *hibris* engendrada en el corazón de las sociedades de dicha época: la familia. Lo que, de igual forma, podía ser heredado a toda la descendencia. Es a lo que se refiere el filólogo irlandés cuando habla de “culpa”, pues, a diferencia de las sociedades de la Edad de Bronce, en la Edad Arcaica tal culpa llega a ser interiorizada en el núcleo familiar y, a la vez, transmitida por generaciones. Dodds se lamenta acerca de este hecho, puesto que cree firmemente que ello significó una suerte de atraso en el desarrollo de una moral autónoma por parte del sujeto en la cultura griega:

El que estos hombres [Hesíodo, Solón, Teognis] aceptaran, a pesar de todo, la idea de la culpa heredada y del castigo diferido, se debe a la creencia en la solidaridad de la familia, que la Grecia arcaica compartió con otras sociedades antiguas, y con muchas culturas primitivas de hoy. Podría ser injusto, pero a ellos les parecía una ley de la naturaleza que había que aceptar: porque la familia era una unidad moral, la vida del hijo era una prolongación de la vida de su padre, y el hijo heredaba las deudas morales de su padre exactamente como heredaba sus deudas comerciales [...] Fue desafortunado para los griegos que esta idea de una justicia cósmica, que representaba un avance sobre la noción de Poderes divinos puramente arbitrarios y proveía a la nueva moralidad cívica de una sanción, se asociara del modo que hemos dicho con una concepción primitiva de la familia. Porque con ello todo el peso del sentimiento religioso y de la ley religiosa vino a oponerse a la emergencia de una verdadera visión del individuo como persona, con derechos personales y responsabilidades personales.¹⁴⁷

¹⁴⁶ “Cultura de culpa” en contraposición a la “cultura de vergüenza” de las sociedades previas a la Edad Arcaica de Grecia, o sea, la Era de Bronce.

¹⁴⁷ E. R. Dodds, *op. cit.*, pp. 44-45.

Sin embargo, es posible afirmar, en contraste con Dodds, que dicha visión del individuo como persona en la cultura griega sucedió paulatinamente con la interiorización de la conciencia iniciada por Sócrates y Platón, y que concluyó durante el periodo helenístico (323 a.C.-70 a.C.) con los tratados morales y la *phrónesis* aristotélica.

De vuelta a la figura de Zeus durante la Edad Arcaica, la gradual moralización de la divinidad terminó por despojar al rey del Olimpo de sus características humanas, para ser concebido como un símbolo de la justicia cósmica. Así, sucede una primera reducción cualitativa de Zeus en cuanto numen, pues al perder sus características, o rasgos humanos, deviene en algo más cercano a una idea o concepción general sobre lo justo. En palabras de Dodds: “[...] al convertirse en la personificación de la justicia cósmica, Zeus perdió su humanidad. De aquí que la religión olímpica en su forma moralizada tendiera a convertirse en una religión de temor, tendencia que se refleja en el vocabulario religioso”.¹⁴⁸

Ello nos lleva a la noción de *até*, entendida entonces como castigo divino con implicaciones morales de las que ni el mismo Prometeo de la *Teogonía* se salva, pues al tratar de engañar a Zeus con su astucia está violando la sacralidad del justo designio divino:

Prometeo habló ciertamente con falsos pensamientos. Y Zeus,
sabedor de los humanos designios, conoció y no ignoró el
engaño; pero estaba proyectando en su corazón
desgracias para los hombres mortales
e iba a darles cumplimiento (vv. 550- 554).¹⁴⁹

Tal simbolización de Zeus como administrador de *dikaíosyne* en el cielo como en la tierra significa, a la vez, una objetivación de la *até* en el plano del mundo terrenal, observada por Dodds en la imparcialidad con que ésta es recibida por nobles y por hombres comunes por igual en la obra de Hesíodo:

¹⁴⁸ *Idem.*, p. 46.

¹⁴⁹ Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978, p. 95.

[...] muchas veces, aunque no siempre, la *até* se moraliza, representándose como un castigo; esto aparece sólo una vez en Homero y después en Hesíodo, que hace de la *até* la pena de la *hibris*, y observa con complacencia que “ni aun el noble puede escapar de ella” [...] Esta concepción de la *até* como castigo trae consigo una amplia extensión del significado de la palabra. Se aplica no sólo al estado de espíritu del pecador, sino a los desastres objetivos que resultan del mismo.¹⁵⁰

Así pues, como se mencionó, Dodds interpreta el sentimiento religioso del hombre de la Grecia arcaica como causa para el desarrollo y evolución de la concepción divina como agente de justicia. Pues, en un mundo regido por el caos, como el vivido en tiempos de Hesíodo, la necesidad de apelar por justicia a los cielos se volvió apremiante.¹⁵¹ La *dikaiosyne* enlazó, entonces, de forma directa las circunstancias adversas del mundo material con las figuras religiosas del panteón olímpico, forjando así un eslabón entre religión y moral:

Es asimismo probable, como lo he sugerido más arriba, que en mentes de otro tipo la experiencia prolongada de la injusticia humana pudiera dar origen a la creencia compensatoria de que hay justicia en el cielo. No es, sin duda, un accidente, que el primer griego en predicar la justicia divina fuera Hesíodo, “el poeta de los hilotas”, como le llamó el rey Cleómenes, y que había sentido él mismo el escozor de los “juicios torcidos”. Tampoco es accidental que sea en esta época cuando la ruina que amenaza a los ricos y poderosos se convierte en un tema tan popular para los poetas, en flagrante contraste con Homero, para quien, como lo ha observado Murray, los ricos tienden a ser especialmente virtuosos.¹⁵²

Esta última cita nos remite a lo visto en el primer capítulo, donde se revisó el concepto de *areté*, comprendido a partir del contraste entre la poesía homérica y la hesiódica. No es, pues, una coincidencia histórica el que la evolución de los conceptos de *areté* y *dikaiosyne* se dé de forma paralela, cronológicamente hablando, en la literatura de la Edad Arcaica.

¹⁵⁰ E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵¹ Al respecto, Dodds comenta: “En la Grecia Continental, la época arcaica fue un tiempo de extrema inseguridad personal. Los diminutos estados con exceso de población estaban sólo empezando a superar la miseria y el empobrecimiento que habían dejado tras sí las invasiones dorias, cuando surgieron nuevas dificultades: la gran crisis económica del siglo VII arruinó clases enteras, y fue seguida, a su vez, por los grandes conflictos políticos del VI que convirtieron la crisis económica en asesina de clases”, p. 54.

¹⁵² E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 55.

Ahora, es importante hacer un breve paréntesis en relación con la figura que representa lo opuesto a la justicia en tiempos de Hesíodo: el tirano. Ello con la intención de identificar la particularidad de la *dikaiosyne* expuesta por el beocio en lo referente a que el tirano funge como contraejemplo didáctico de la *areté* que es exaltada en la figura del campesino que labra la tierra. Pues, durante el periodo arcaico, los oligarcas, o tiranos, administraban de manera caprichosa (y casi siempre injusta) la tierra que poseían, incluyendo la vida de los campesinos mismos.

El helenista británico Gilbert Murray propuso la noción de “conglomerado heredado” para explicar cómo es que los sistemas de creencias en realidad jamás se superan del todo; es decir, no hay como tal una línea divisoria entre un bloque de creencias religiosas y otro. Por ejemplo, durante la transición entre la religión de la Edad de Bronce y la Edad Arcaica en la antigua Grecia las viejas divinidades seguían presentes, e, incluso, compartían ciertos rituales con las del panteón Olímpico con Zeus a la cabeza. Tal es el caso de deidades tan antiguas como Gea y Rea, quienes aparecen todavía en la *Teogonía* ocupando un papel central.¹⁵³ Sobre lo cual, Dodds sostiene que:

Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo –a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente– o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo.¹⁵⁴

Entonces, si tomamos prestada dicha noción de “conglomerado heredado” de Murray, es posible realizar una analogía entre la figura del tirano en los tiempos previos a la Edad Arcaica para compararla con su negativo en la literatura hesiódica. Recordemos que, para el beocio, los tiranos son la representación de todo lo que está mal en su tiempo: son los responsables de los “juicios torcidos” a favor de los oligarcas y en detrimento de los desposeídos.

¹⁵³ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Madrid, Gredos, 1978, p. 76.

¹⁵⁴ E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 171.

En concordancia, las filólogas Montserrat Jufresa y María Teresa Fau comentan: “El deseo de una redistribución de la tierra, el clamor en pro de la abolición de las deudas que había contraído un amplio sector, cada vez más empobrecido, de la población y las quejas contra el monopolio aristocrático de la administración de justicia, forman parte, también, del convulso panorama de la *polis* arcaica”.¹⁵⁵ Lo que remarca el panorama convulsivo del siglo VII a.C., tiempo donde la figura del tirano adoptó el sentido peyorativo que se refleja en *Los trabajos y los días*.

No obstante, tal sentido podía variar enormemente dependiendo de las coordenadas geográficas y del periodo de tiempo a analizar. Pues, en algunas regiones de la Grecia central, el tirano era en realidad un benefactor para su comunidad, pues en vez de aprovechar la oportunidad para enriquecerse materialmente, optaba por establecer alianzas con otros poblados, restando así poder a la aristocracia dominante. Lo que, gradualmente, facilitará en gran medida el advenimiento de la democracia en el siglo V a.C.:

En numerosos lugares la actuación de los tiranos tuvo consecuencias positivas. En efecto, pusieron fin, por una o dos generaciones, a la grave situación de discordia existente en la *polis*. Establecieron alianzas entre la propia comunidad y otros estados griegos, erigiéndose, a menudo, en elementos pacificadores. Protegieron al campesinado y, posiblemente, promovieron la actividad manufacturera. Fortalecieron el sentido de comunidad mediante la construcción de obras públicas y la organización de magnas fiestas de base predominantemente cultural. Arrinconaron los caducos hábitos de gobierno propios de la aristocracia. Y, paradójicamente, a pesar de que los tiranos estaban por encima de la ley, “vigorizaron”, afirma M. I. Finley, “la *polis* y sus instituciones, contribuyendo a elevar al *demos*, o sea, al pueblo en general, a un nivel de conciencia política: esto condujo en algunos estados al gobierno del *demos*, es decir, a la democracia”.¹⁵⁶

Esto quiere decir que, si bien la palabra “tirano” nos remite de inmediato a un gobernante ilegítimo, al interior de un sistema aristocrático durante la Edad Arcaica de Grecia, no significa que su función en el desarrollo de las ideas políticas fuese necesariamente negativa, tal como se confirma que sucedió en el caso de la

¹⁵⁵ Montserrat Jufresa y María Teresa Fau, “La relación entre poeta y tirano en la Grecia arcaica”, en *Nova Tellus*, núm. 25, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México D.F., p. 2007, p. 96.

¹⁵⁶ Montserrat Jufresa y María Teresa Fau, *op. cit.*, p. 97.

democracia ateniense de la Edad Clásica. Por lo tanto, la polisemia en cuanto al concepto de *dikaiosyne* en tiempos de Hesíodo resulta patente, puesto que todavía no era “aplicable” a partir de un corpus fijo de leyes escritas que determinase de manera abstracta qué es lo justo y qué es lo injusto:

La tiranía y la valoración moral que merece se mueven de modo ambiguo entre el plano de los principios y el de la vida concreta, entre imperativos éticos y deseos profundos. La tiranía es para el hombre griego como un sueño incestuoso, en el que se mezclan placer y máxima inhibición.¹⁵⁷

Se trataba, más bien, de un núcleo semántico de relaciones discursivas desde el cual surgían ciertas máximas morales en cuanto al obrar con justicia. Como sucede con las numerosas ejemplificaciones expuestas previamente acerca de la gracia recibida de Zeus y Diké al bien obrar y a la civilidad del hombre trabajador en Hesíodo.

Ahora bien, después de identificar la ambivalencia del concepto *dikaiosyne* en la Edad Arcaica, en contraste con la figura del tirano, es momento de revisar qué tipo de relación se sostiene entre la idea de *polis* y *dikaiosyne* al interior de una sociedad pre alfabetizada,¹⁵⁸ como en la que vivió el mismo Hesíodo. En Beocia, alrededor del siglo VII a.C., imperaba un clima de transformación política, del cual la literatura hesiódica resulta ser testigo insoslayable, pues nos indica, por medio de las exhortaciones morales hechas por Hesíodo a su hermano Perses, el panorama político en crisis del cual formaban parte como propietarios medianos de tierra. Las ideas de *areté* y *dikaiosyne* impregnan el poema *Los trabajos y los días*, al igual que la idea de *paideia* (tema del tercer capítulo).

¿Qué nos puede decir un poema sobre la tesitura política de determinada sociedad? En el caso particular de Hesíodo, todo, o casi todo. Pues, al abordar temas como la justicia, refleja las circunstancias no sólo históricas, sino también sociológicas acerca de la organización y administración de las primeras polis. Tal como afirma Franko Benacchio:

¹⁵⁷ *Idem.*, p. 100.

¹⁵⁸ Es decir, que depende todavía de la tradición oral.

¿Cuál era el contenido de esta noción de justicia que regía (o debía regir) las relaciones entre los hombres dentro de la *Polis*, y cuyos protectores eran los dioses? Para aproximarnos a este problema fundamental, Hesíodo se constituye en la principal referencia, no sólo cronológica (puesto que es testigo privilegiado del surgimiento y consolidación de la *Polis* como entidad primordial del espíritu griego, en la Beocia del siglo VII), sino también “sociológica”, pues el poeta de Ascra se sitúa en el contexto de una transformación del sistema de organización social en el que la *Polis* como referente político comienza a desplazar progresivamente a la aldea.¹⁵⁹

La literatura hesiódica resulta ser un registro sobre la evolución de la polis, en relación, por supuesto, con las nociones sobre lo justo, lo virtuoso, etc. El hecho de que *Los trabajos y los días* sea un poema compuesto a partir de un bagaje mitológico enorme, que Hesíodo organizó en su otra obra, la *Teogonía*, no es algo gratuito, en el sentido de que asimiló todo el conocimiento disponible en la época,¹⁶⁰ cristalizado en metáforas religiosas sobre las dos deidades principales: Zeus y Diké.

Como se vio, ambas son una personificación de la idea de justicia, pues son un símbolo de lo justo en los cielos y en la tierra, y quienes conceden su gracia al hombre que obra de manera correcta y con civilidad. Lo que no es algo menor, pues la idea misma de civilidad surge a la par con la idea sobre lo justo en la organización política de sociedades pre alfabetizadas como la de Hesíodo. Entonces, el acento recae en la importancia de la transmisión oral de los saberes, lo que incluye el conocimiento sobre lo que se espera de los miembros de determinada comunidad, como subraya Havelock:

Este cuerpo de máximas orales (mientras se convierten en declaraciones estáticas) representa la conciencia común del grupo, su sentido de lo correcto, lo decoroso, y cosas similares. Corresponde de alguna forma a la noción alfabetizada de equidad, ya sea legal o moral. Ello refleja las propiedades más arraigadas de determinada sociedad, a las que se deben ceñir las decisiones particulares de todo grupo gobernante. Ambas representan formas de conocimiento acumulativo, pero varían en cuanto al espectro de validez que representan.¹⁶¹

¹⁵⁹ Franko Benacchio Streeter, “Una aproximación a la idea de polis en Homero y en Hesíodo”, en *Byzantion Nea Hellás*, núm. 38, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, 2019, p. 42.

¹⁶⁰ Cf. Eric A. Havelock, “The justice of Hesiod: an Essay in Detection”, en *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Estados Unidos, 1978.

¹⁶¹ Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 24. [La traducción es mía].

Lo que quiere decir que la labor de Hesíodo en cuanto “relator” de su contexto social, político y hasta económico trasciende la mera elaboración poética entendida como simple mitología heredada, y se convierte así en un documento social de gran valor. Para el presente estudio, dicho valor reside, también, en su gran carga de elementos de reflexión moral dispersos en la expresión metafórica, que no por ello pierden su valor como indicios sobre problemáticas de orden filosófico:

En este contexto de disputas internas en la naciente comunidad política, podemos situar la obra del beocio Hesíodo. En efecto, en sus célebres *Erga kai Himerai* establece el poeta de Ascra una serie de principios fundamentales que deben regir la conducta social del hombre. El primero de estos principios es el de la justicia (*diké*), entendida como la sumisión a los designios de Zeus, quien la ha establecido como guía y directriz de la convivencia entre ellos.¹⁶²

Si partimos de esta idea señalada por Benacchio acerca de una serie de principios fundamentales que deben regir la conducta humana plasmados en la figura de Zeus por Hesíodo, resulta todavía más evidente la relevancia del poema en conjunto; es decir, considerado no sólo como una concatenación de máximas reunidas de forma arbitraria, sino pensadas como un primer intento por sistematizar ideas generales acerca de lo justo (*dikaio syne*). Advierto que esto sucede todavía bajo el manto del verso y la metáfora, pues no debemos perder en cuenta que el núcleo semántico al que pertenecen las obras de Hesíodo está sólidamente afianzado en la tradición oral de las sociedades pre alfabetizadas. En concordancia con lo expuesto por Havelock:

[...] el conocimiento que ha sido almacenado en forma de sabiduría o de historia de esta manera tendrá la apariencia, a ojos de los alfabetizados, del ser “religioso”. Todo el cuerpo secular de conocimiento y habilidades tendrá que ser preservado en fórmulas lingüísticas que serán ritualmente memorizadas e, igualmente, reactualizadas mediante ritos. Los dioses, en el “índice” de un grupo histórico, presiden todo un cuerpo de conocimiento. Le brindan autenticidad. Representan no tanto una articulación de fe, sino de identidad.¹⁶³

¹⁶² Franko Benacchio Streeter, *op. cit.*, p. 45.

¹⁶³ Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 25. [La traducción es mía].

Por lo tanto, el sentimiento religioso, presente con gran fuerza en el hombre de la Edad Arcaica, en nexos con la moralidad, tal como se vio con Dodds, proyecta un estatus ontológico característico de los habitantes de estas primeras polis en la Grecia central. En otras palabras, la comprensión que el ciudadano tenía de su ser en esta colectividad de campesinos, a partir de las ideas plasmadas por Hesíodo sobre lo justo en las figuras de Zeus y Diké, deviene como símbolo de identidad entre los mismos. Algo sobre lo que Havelock añade:

Como una divinidad femenina con poderes especiales, la Justicia reaparecerá en las especulaciones de algunos de los primeros filósofos griegos. Lo cual parece ser una invención de Hesíodo (En la *Teogonía* es hija de Zeus). Su presentación remarca una diferencia en cuanto a lo que representa: no se trata de un procedimiento, sino también de un poder.¹⁶⁴

Así, la idea sobre *dikaíosyne* no es, pues, sólo una exhortación individual hecha por Hesíodo a su hermano, sino, también, a la humanidad. Pues al generalizar la validez de lo justo al proyectarla en las figuras de Zeus y Diké, Hesíodo apuesta por educar a sus oyentes no sólo de Beocia, sino de toda la Hélade. Pues, en palabras de Benacchio:

[...] esta justicia no sólo debe regir la convivencia entre los miembros de la comunidad (en este caso la aldea beocia de Ascra, en cuyo seno se produce la disputa entre Hesíodo y su hermano Perses, *leitmotiv* del poema), sino que también debe ser una advertencia para quienes están en posición de autoridad sobre sus semejantes, en el sentido de que es el mismo Zeus que la ha establecido como directriz de la conducta humana el que se constituye en garante de su cumplimiento.¹⁶⁵

Lo cual sitúa a Zeus, en conformidad a lo visto con Dodds, como agente de justicia, y ya no sólo como una deidad o potencia arbitraria. Su hija, Diké, se convierte así en símbolo del cumplimiento de la conducta justa por parte del hombre. A pesar de que esto puede apreciarse también en la *Teogonía*, *Los trabajos y los días* parece explicitarlo todavía más, ya que desde el inicio del poema coloca a Zeus

¹⁶⁴ *Idem.*, p. 207. [La traducción es mía].

¹⁶⁵ Franko Benacchio Streeter, *op. cit.*, p. 46.

como administrador de las “sentencias justas”, y no como un soberano todopoderoso y arbitrario, como sucedía en los cantos homéricos:

Zeus altitonante, que excelsas moradas habita.
Oye: ve y escucha, y las sentencias con justicia endereza
tú; yo, por mí, quiero decir a Perses algunas verdades (vv. 8-10).¹⁶⁶

Destaca el hecho de que la palabra, traducida por Vianello de Córdoba como “verdades”, aparece en griego antiguo como *mythesthesaimen*, otra forma de *mytheomai*, usada por Hesíodo en contraposición a *legein* (comúnmente traducida como *lógos*). No se trata de un juego de palabras, sino del uso metafórico que Hesíodo otorga a la verdad, pues asegura que las Musas pueden proclamar verdades, como, también, cosas “parecidas a la verdad”. Por lo tanto, la oposición entre *mythos* y *lógos* en el caso de Hesíodo es todavía difusa. Lo que no es un dato filológico ocioso, pues revela en gran medida la continuidad discursiva entre las sociedades pre alfabetizadas, ajenas aun a la palabra escrita en el contexto del siglo VII a.C. De igual forma, refleja el desarrollo orgánico entre estos dos conceptos, pues tal oposición, en la historia del pensamiento griego, nunca concluyó de forma precisa. Fue hasta la incipiente filología del siglo XIX que la distinción ameritó la discusión de los académicos de diversas universidades como la de Basilea y, desde entonces, se les posicionó como términos antitéticos en la tradición filosófica.

Así pues, el poema en conjunto parece ser una apelación a la *dikaiosyne* de Zeus, justicia que se obtiene por medio del obrar justo y, en el caso del hombre común, a través del trabajo campesino: “Todo el poema de *Los trabajos y los días* puede ser comprendido como un ‘poema a Zeus’, dado que continuamente expone las vidas y peripecias de la humanidad bajo su tutela y como sujeto de un objetivo superior”.¹⁶⁷ Havelock y Benacchio coinciden con Dodds en cuanto a la preeminencia de la figura de Zeus como deidad/agente de justicia, pero recordemos que para el hombre griego de la Edad Arcaica, e incluso para épocas posteriores,

¹⁶⁶ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México D.F., UNAM, 1986, p. 1.

¹⁶⁷ Eric A. Havelock, *op. cit.*, p. 209. [La traducción es mía].

Zeus simbolizó un sentido de pertenencia y de identidad. Lo que enlaza el estatus ontológico propio del hombre arcaico griego con otro concepto clave para Hesíodo: la *alétheia*. En el siguiente apartado se explorará la relación entre dicho concepto y *dikaiosyne*, en compañía del experto en la obra hesiódica Friedrich W. Solmsen.

2.2. *Dikaiosyne* y *alétheia*: la interrelación de dos conceptos en la obra hesiódica según Friedrich W. Solmsen

Al hablar de conceptos se piensa, comúnmente, en abstracciones o generalizaciones obtenidas por medio de la deducción lógica o argumentativa. De manera más práctica, en este apartado usaremos la palabra “concepto” en su acepción más sencilla; o sea, como término que simboliza una o varias ideas relacionadas. Se trata de *dikaiosyne* y *alétheia*, las cuales son traducidas normalmente como justicia y verdad.

La intención de esta sección es identificar cómo dichos conceptos están inmersos en una relación discursiva constante al interior del campo semántico que nos brinda la literatura del periodo arcaico de la Grecia primitiva. Para ello se tratará específicamente la primera parte de *Los trabajos y los días* (exhortación al trabajo y a la justicia), donde, en compañía del análisis filológico hecho por Friedrich W. Solmsen, podremos apreciar de qué forma justicia y verdad son dos nociones interrelacionadas a lo largo de la obra, al punto en que es difícil discernir sus particularidades. Así pues, se espera que tal revisión evidencie la influencia de la cultura oral de las sociedades pre alfabetizadas, como la de Hesíodo, en la evolución de conceptos filosóficos tan importantes para el pensamiento occidental.

Tradicionalmente, se asigna a Tespis el ser el primer autor de tragedias alrededor del siglo VI a.C. Aunque el dato jamás ha sido confirmado por fuentes directas, es posible inferir que para ese entonces las técnicas utilizadas en la creación y recitación de la mitología estaban ya bien establecidas, como es el caso del uso de los epítetos como mnemotecnia.¹⁶⁸ Es decir, el aedo agregaba algún

¹⁶⁸ Cf. Cecil M. Bowra, *Historia de la literatura griega*, trad. Alfonso Reyes, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

rasgo o característica (muchas veces de parentesco) a la figura mitológica para poder recordar con mayor facilidad los versos del poema. Por ejemplo, en la *Ilíada* Homero puede referirse a los personajes con epítetos que hacen referencia de parentesco o meramente descriptiva, como cuando describe al dios Hermes como “el de los pies veloces”. Independientemente del género literario, pues todavía no estaban siquiera consolidados como tal, todos los versos que podemos encontrar en los textos arcaicos (e incluso posteriores) poseen esta característica. No obstante, la función que cumple el epíteto en el caso de Hesíodo es distinta, pues establece una relación consecuente, y lógica, de la genealogía divina, especialmente en la *Teogonía*.

En los poemas homéricos, el hecho de que Zeus sea hijo de Cronos posee meramente el valor de un epíteto convencional; la cuestión sobre cómo obtuvo su poder supremo no existe. A diferencia de Homero, Hesíodo requiere de perspectiva histórica; incluso el Zeus de *Los trabajos y los días* presupone el punto de vista histórico de la *Teogonía* y debe sus características a esa obra más que a la historia de las Cinco Edades.¹⁶⁹

Lo que Solmsen quiere decir es que el talante especulativo de Hesíodo lo lleva a concatenar la sucesión genealógica divina haciendo uso del epíteto no como mero recurso retórico, sino, también, como enlace “histórico” entre los nacimientos y generaciones de dioses. En el caso de Zeus, esto requiere mayor atención, pues, como se vio en el apartado anterior, su unión con Themis engendró a Diké, diosa de la justicia en la Tierra. Donde se infiere que Zeus, el rey de los dioses, es el símbolo de lo justo en el Olimpo, mientras que su hija, Diké, lo es en el plano terrenal.

Así, desde el inicio de la *Teogonía* (v. 40),¹⁷⁰ el beocio establece una relación consecuente entre la unión de Uranós y Gea (Cielo y Tierra) y su engendro Cronos (Tiempo), quien, posteriormente, será padre de Zeus. Se evitará narrar la historia completa, pero es importante resaltar ciertos puntos para contextualizar la

¹⁶⁹ Friedrich W. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Estados Unidos, Cornwell University Press, 1949, p. 9. [La traducción es mía].

¹⁷⁰ Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978, p. 72.

importancia de la relación mitológica Zeus-Diké en el surgimiento de *dikaio-syne* y *alétheia* como conceptos de justicia y verdad, respectivamente. Por lo tanto, la especulación teológica de Hesíodo no es fortuita, pues resulta ser un ordenamiento causal y simbólico de las figuras divinas del panteón olímpico, tal como señala Solmsen:

La sucesión genealógica Urano y Gea-Cronos-Zeus conforma la columna vertebral de todo el “sistema” de Hesíodo; todos los otros dioses y diosas se cristalizan alrededor de este núcleo fundamental. El análisis de su poema nos lleva a reconocer la gran originalidad de su especulación teológica, pero también nos muestra que ha utilizado gran parte de la tradición en su esquema.¹⁷¹

De modo que la “originalidad” de Hesíodo no radica en reutilizar las viejas figuras mitológicas, sino en asimilar todo ese bagaje simbólico para fines propedéuticos, como se ha visto. El sistematizar en la *Teogonía* la genealogía divina, para, posteriormente en *Los trabajos y los días*, exhortar al hombre al trabajo a través de un nuevo modelo de *areté* fue de gran relevancia para el periodo arcaico de Grecia.

Pues más allá de sólo repetir versos, el poeta beocio especuló y organizó una tradición religiosa bastante heterogénea en un sentido positivo; es decir, adjudicando el valor explicativo de símbolos o de ideas a las antiguas figuras mitológicas, al mismo tiempo que refleja el carácter de cada una de ellas según su ascendencia. “Su originalidad [la de Hesíodo] no recae en la invención de tales historias, sino en la selección y combinación de las mismas para componer una satisfactoria y, desde su punto de vista, significativa historia de la dinastía divina”.¹⁷²

Tal es la situación de Diké, que, como se vio desde el apartado anterior, funge como representante de la justicia por su padre Zeus ante los hombres en la Tierra. Solmsen detalla la peculiaridad de la obra hesiódica en cuanto a registro especulativo de la literatura arcaica griega sobre cuestiones filosóficas. Que, a pesar de no estar expresadas en prosa, pues como se vio con E. Havelock la tradición oral en tiempos de Hesíodo era todavía lo común, reflejan una voluntad por explicar

¹⁷¹ F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 20. [La traducción es mía].

¹⁷² *Idem.*, p. 21.

por medio del lenguaje metafórico diversas problemáticas. A diferencia de Homero, quien, como narrador impersonal, se limita a relatar la épica troyana, sin necesidad de explicar el origen o siquiera de ordenar cronológicamente los sucesos que son narrados.

Uno sólo tiene que leer *Los trabajos y los días* con atención para hallar numerosas evidencias de su peculiar tendencia de pensar en factores como la Hambruna y la Impotencia, como también la Justicia, la Devoción, y la Némesis, como poderes activos cuyas acciones son descritas en términos comúnmente usados por los seres vivientes. Hay secciones en donde literalmente cada línea ofrece prueba de su forma de pensamiento.¹⁷³

De hecho, otro factor que destaca en la obra de Hesíodo, como sostiene Solmsen, es su validez como registro histórico/descriptivo de su tiempo. Pues, a pesar de existir diversas irregularidades o anacronismos (como también sucede, por supuesto, en Homero) en cuanto a lo que se describe en el poema, este se encuentra impregnado en gran medida por “imágenes” de la transición entre las formas de gobierno primitivas de la Edad Oscura (ss. XII-VIII a.C.) y la Edad Arcaica (ss. VII-VI a.C.). Pues recordemos que en la primera prevaleció la monarquía micénica y, después, en el periodo arcaico, surgieron las oligarquías de la aristocracia, de las que tanto abjuró el beocio:

Los poemas homéricos retienen una cierta cantidad de “elementos” micénicos – lugares, armas, carros–, pero pocas instituciones o rasgos culturales de esta civilización. El cambio había sido demasiado profundo. Conforme las civilizaciones anteriores al 1200 iban retrocediendo hacia el pasado, los bardos no podían evitar “modernizar” el comportamiento y el medio social de sus héroes. Pero, de todos modos, hay una coherencia interior en la manera en que emergen las instituciones sociales si hacemos un estudio de la *Iliada* y la *Odisea*, a pesar de los anacronismos que aparecen en ambos extremos de la escala cronológica.¹⁷⁴

Como afirma M. I. Finley, es posible hallar rastros de veracidad historiográfica en cuanto a la evolución de los sistemas políticos de la Grecia arcaica de manera

¹⁷³ F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 32. [La traducción es mía].

¹⁷⁴ M. I. Finley, *Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la Era Arcaica*, trad. Delia Maunás, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2007, p. 128.

tangencial si apreciamos con mayor detalle las figuras que representan la autoridad territorial; en el caso de *Los trabajos y los días* se trata de los jueces o magistrados, aristócratas que mantenían la oligarquía entre las familias terratenientes:

El rey que tenía poderío era juez, legislador y comandante; había ceremonias, rituales y normas aceptadas, así como un código de honor, según el cual vivían los nobles; este incluía cofradías, intercambio de presentes, sacrificios a los dioses y ritos de inhumación apropiados. Sin embargo, no existía ni aparato burocrático, ni sistema legal formalizado ni mecanismo constitucional. El equilibrio del poder estaba delicadamente balanceado, la tensión entre el rey y los nobles era crónica, así como también frecuentes las luchas por el poder.¹⁷⁵

Ello nos muestra, a mi parecer, un retrato de la administración centralizada de las monarquías micénicas, reflejada en la *Iliada* y la *Odisea*, en contrapunto con la organización aristocrática de las primeras polis en el caso de Hesíodo, en Beocia. Lo cual denota la “invisibilidad” del pueblo llano en Homero, pues son contadas las ocasiones en las que no aparece algún personaje divino o semi-divino como protagonista.¹⁷⁶

Las personas comunes, entonces, no tenían representación alguna en Homero, ni siquiera como parte de un coro, como sucedió con los escritores de tragedias más adelante: “En general, el silencio del pueblo constituye la dificultad más ardua que estos [poemas homéricos] presentan para el historiador. La presencia de aquel se nota en todo momento, incluso en las batallas, pero sólo como una *masa indefinida* cuya situación no llega a apreciarse con claridad”.¹⁷⁷ Este lento desarrollo, pues el periodo arcaico abarca dos siglos, entre las formas de gobierno primitivas hacia la democracia ateniense destaca de qué manera los conceptos, o elementos discursivos, evolucionan en la literatura de la época. Asimismo, el impacto que la alfabetización, iniciada alrededor del siglo VIII a.C.,¹⁷⁸ tuvo en la sistematización de los conceptos legales para la elaboración de las

¹⁷⁵ *Idem.*, p. 130.

¹⁷⁶ Por ejemplo, la aparición de Tiresias el adivino en la *Odisea*. Quien, más adelante en el tiempo, representará la voz prudente del coro en las tragedias de Sófocles.

¹⁷⁷ M. I. Finley, *op. cit.*, p. 130. [Las cursivas son mías].

¹⁷⁸ “En este siglo [s. VIII], por último, los griegos retoman la escritura, en la forma de alfabeto que, con algunas modificaciones, tomaron de los fenicios”. *Cf.* M. I. Finley, *op. cit.*, p. 133.

primeras constituciones, como la de Solón.¹⁷⁹ Por lo tanto, podemos apreciar que el surgimiento de las primeras instituciones, o de la legalidad formal, se da de manera gradual y orgánica a través de distintas épocas y regiones en la Hélade. Y el caso de Hesíodo es excepcional, pues se encuentra en medio de una gran transición entre los gobiernos aristocráticos y la democracia, muestra de ello es la importancia que otorga a la voz popular en contraste con Homero.

Ahora bien, al interior del discurso de la obra hesiódica identificamos elementos mitológicos entremezclados con especulaciones sobre temas éticos, así como secciones enteramente descriptivas o exhortativas, lo que más adelante en el tiempo conformará el gran conglomerado de temas abordados por los filósofos del siglo V a.C. En otras palabras, se trata de una obra heterogénea en más de un sentido, pues, como se vio en los apartados anteriores, tal “dispersión” de temas ha sido el pretexto de muchos autores para no profundizar demasiado en su estudio: “Montañas y el mar, ríos y pozos, querellas y mentiras, justicias y paz, poesía y persuasión son ciertamente elementos muy heterogéneos, y Hesíodo ha hecho justicia a esta diversidad intrínseca al acomodar tales elementos en sus respectivos lugares al interior de su gran ‘sistema’”.¹⁸⁰

No obstante, su valor como registro literario de la evolución conceptual de la *dikaiosyne* es innegable, pues la concepción misma sobre lo justo es contrastante. Se trata, pues, de una justicia que emana de las acciones del individuo en sociedad, de la *politeia*. Es justo aquel que por medios justos obtiene la riqueza, predica Hesíodo a su hermano Perses. Así, un nuevo mundo se abre para el beocio y sus contemporáneos, se trata del mundo de la civilidad, del “pacto social” y del surgimiento de las primeras polis: “En *Los trabajos y los días* Hesíodo aborda las leyes morales y la condición humana; compone un discurso, no una narrativa, y sigue el patrón establecido por los discursos exhortativos de Homero (*parénesis*)”.¹⁸¹ De tal modo, al hablar de leyes morales y de la situación económica crítica de su tiempo, Hesíodo requiere de un elemento más que coadyuve a

¹⁷⁹ Después reformada por Clístenes, tradicionalmente considerado como precursor de la democracia ateniense.

¹⁸⁰ F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 77. [La traducción es mía].

¹⁸¹ *Idem.*, p. 80.

reafirmar sus exhortaciones al obrar justo, se trata de la verdad (*alétheia*), concepto filosófico cuya definición ha representado un gran problema a través de la historia de la filosofía.

En el caso del periodo arcaico de Grecia, debemos advertir que, gracias o a causa de la tradición oral, dicho concepto poseía todavía distintas interpretaciones. En la tradición mitológica, la verdad era identificada con las palabras transmitidas por la divinidad misma a través de oráculos o videntes. Y, generalmente, las Moiras, deidades primitivas, eran quienes podían conocer la “verdad” en relación con el destino.

Sin embargo, con Hesíodo sucede algo curioso, pues la verdad está enlazada directamente con la justicia, con el obrar justo en el mundo concreto que rodea al individuo; la justicia, entonces, se interrelaciona con la verdad, pues es justo aquel que obra de acuerdo con la verdad, y actúa con verdad aquel que obra justamente: “Hesíodo aprecia la vida humana bajo la perspectiva de la Justicia; está enfocado en exaltar su estatus y su poder en la vida del hombre y no necesita de las Moiras”.¹⁸² Pero ¿por qué la continua reiteración del poeta acerca de la importancia del obrar justo y verdadero? Bien, más allá de que tal reiteración haya sido utilizada como mnemotecnia, me parece que la intención del autor fue el dejar en claro sus sentencias morales para una gran audiencia analfabeta.

La insistencia y la repetición no son gratuitas, puesto que la finalidad didáctica del poema reside en que los oyentes escuchen y reflexionen sobre las problemáticas planteadas por Hesíodo sobre la relación entre lo justo y lo verdadero. Pues, “No hay duda de que –en conjunto con la Justicia– un campesino necesitará mucho más cuidado, más prudencia, más astucia, para aprovechar las oportunidades, mucho control de sus gastos, y muchísimo trabajo duro para lograr una vida exitosa y para alcanzar la *areté* que está garantizada para él”.¹⁸³ Recordemos que es el campesino a quien Hesíodo se dirige, cuya más preciada posesión es su fuerza de trabajo. La necesidad de una “reforma” moral en tiempos del beocio era apremiante, pues, como se ha visto, la gran crisis económica

¹⁸² F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 89. [La traducción es mía].

¹⁸³ *Ibidem*.

(resultante del monopolio de los oligarcas)¹⁸⁴ acentuó las ya de por sí marcadas diferencias sociales, generando así diversos conflictos entre las doce ciudades-Estado de Beocia. Sin embargo, la unidad política de los *demos* fue dispareja, pues mientras que en el Ática ya se habían formado las primeras polis, en la región habitada por Hesíodo sucedió lo contrario, pues continuaron las querellas entre las oligarquías que se disputaban el poder; y, por si fuera poco, los tiranos que anhelaban usurpar alguna magistratura. En palabras de Finley:

[...] la geografía no ofrece una explicación suficiente, en especial respecto de la evolución posterior griega. No puede explicar, por ejemplo, por qué todo el Ática estaba unida políticamente mientras que la cercana Beocia, cuya extensión no era mucho mayor, contaba con doce ciudades-Estado independientes que, en general, pudieron resistir con éxito los embates de la más grande de ellas, Tebas.¹⁸⁵

Todo ello, aunado a la hambruna causada por la crisis, generó en Hesíodo la necesidad por hablar con *verdad* sobre los asuntos más relevantes de su tiempo. Ello no quiere decir que descuidase el aspecto didáctico de sus versos, pues no elabora un tratado, sino que ofrece un discurso sobre lo justo y lo verdadero a la gran audiencia de campesinos analfabetas de Ascra, por medio de figuras mitológicas que les son familiares.

Así sucede con Diké, portadora y representante de la justicia en la Tierra, quien cuida que los justos designios de su padre sean cumplidos a cabalidad. Entonces, la religión primitiva de los griegos enfrenta un gran cambio al convertirse en una religión de la civilidad, de la justicia y de la verdad. Dike ya no es sólo hija de Zeus, sino, también, un agente de justicia y, por ende, de lo que es verdadero. Las Musas ya no pueden embelesar nuestros sentidos con cosas falsas que parecen ciertas, sino que la idea de verdad adquiere, entonces, un nuevo significado al interior de

¹⁸⁴ “El silencio que guardaron acerca de este aspecto de su pasado [los griegos] indica que, de todos modos, a pesar del Agamenón o de los Ajax de los poemas homéricos, los verdaderos gobernantes que tuvieron en la Edad Oscura fueron meros caudillos dentro de un conjunto de ‘muchos reyes’ cuya desaparición de la escena no fue dramática ni memorable. Sin ellos, los nobles se vieron obligados a formalizar los organismos consejeros antes informales que vemos en acción en los poemas homéricos. Así aparecieron los consejos y organismos gubernamentales (que denominamos ‘magistraturas’, tomando la palabra del latín) con prerrogativas y responsabilidades más o menos diferidas y con un mecanismo de selección y rotación, pero siempre circunscritos al grupo cerrado de la aristocracia terrateniente”. M. I. Finley, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁵ *Idem.*, p. 138.

este núcleo semántico en transición. Ya que Hesíodo no cuestiona la veracidad acerca de la existencia de los dioses, por ejemplo, sino que se enfoca en asuntos enteramente humanos, como el adquirir los bienes materiales a través del trabajo y esfuerzo propios. La *hbris* acechaba a aquel que no obrase justamente y de acuerdo con la verdad, con *alétheia*:

Si los griegos posteriores tomaron su punto de vista acerca de la vida y esperaron que los dioses actuaran de acuerdo con estas nociones [justicia e *hbris*], tuvieron la impresión de que contaban con la autoridad de Hesíodo de su lado; cuando la Justicia y la *areté* se volvieron –casi o por completo– idénticas, que en *Los trabajos y los días* no lo son, las lecciones de Hesíodo sobre las recompensas de la Justicia adquirieron mayor importancia.¹⁸⁶

Así pues, Hesíodo no parece estar preocupado por ensalzar las hazañas de los héroes y sus virtudes agonales, sino, más bien, por problematizar su circunstancia histórica en cuanto a época de crisis y transición. Y da cuenta de ello al realizar una genealogía divina para, posteriormente, justificar de qué forma estas deidades/símbolo representan ideas específicas sobre el mundo concreto, como sucede con *dikaiosyne*. Acerca de lo cual, M. C. Colombani agrega:

Hesíodo se enfrenta a una realidad en *Trabajos y Días* y es capaz de reconstruir el porqué de esa situación histórica y de presagiar las posibilidades de un futuro, a partir de ciertas bases de reconstrucción del tiempo presente. Sucede entonces que podemos intuir una “percepción temporal” que, a su vez, deviene un problema. En *Trabajos y Días* convergen las tres temporalidades que dan cuenta de una inquietud que valoriza el campo semántico del término problema como aquello que está arrojado hacia adelante, como obstáculo, promontorio, escollo. Su propia realidad histórica es su problema, ha devenido un obstáculo a sortear y una dificultad a considerar desde las herramientas interpretativas que ofrece el discurso mítico, teniendo en cuenta que se trata de la etapa final del imperio del discurso mítico como *logos* dominante.¹⁸⁷

La temporalidad del poeta beocio resulta ser condición de posibilidad para la elaboración misma de su poema, pues la problemática de fondo es la crisis agraria del siglo VII a.C., vista por Hesíodo como una época de decadencia moral, donde

¹⁸⁶ F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 90. [La traducción es mía].

¹⁸⁷ M. C. Colombani, “Trabajo, poder y sociedad en Hesíodo: las marcas de la etnicidad”, en *Revista Phoenix*, Río de Janeiro, Universidad Federal de Río de Janeiro, 2017, p. 31.

es importante exhortar al grueso de la población a dirigir sus vidas de acuerdo con una idea muy clara sobre la interrelación entre *dikaiosyne* y *alétheia*.

Hesíodo piensa su tiempo histórico y esto lo ubica en un lugar privilegiado de testigo de una coyuntura que lo impacta y lo convoca a una inquietud sostenida, tal como de ello parece dar cuenta *Trabajos y Días*. De este modo, se convierte en un testigo lúcido y comprometido, en la línea en que la conciencia de la temporalidad nos arroja, como seres históricos, a hacernos cargo del propio presente e indagar las condiciones de posibilidad del mismo.¹⁸⁸

Entonces, si la mala fortuna, o *tyché*, ya no era un poder sobrenatural y arbitrario que dirige el *kósmos* incluso por encima del poder divino, sino una reprimenda consecuente por un acto injusto, significa que la percepción acerca de los dioses como fuerzas irracionales o potencias cambió gradualmente. Podríamos decir que el panteón olímpico se “humanizó”, en concordancia con lo visto con Dodds en el apartado anterior. Ello tuvo repercusiones en Grecia en todos los niveles:

El cobrar conciencia de la existencia de la mala fortuna como parte de la vida puso a prueba la confianza en la justicia de Zeus, lo que llevó a los hombres a abandonar esta confianza y con ello la creencia en un orden divino del mundo, e incitó a los filósofos a revisar los conceptos de la felicidad humana, la divina providencia y la justicia.¹⁸⁹

No obstante, mucho antes de que estos filósofos sistematizaran su pensamiento sobre diversos temas, los poetas como Hesíodo ya hilaban a su manera una percepción “histórica” del devenir humano. Al mismo tiempo que reflexionaban sobre problemas de índole moral, como la exhortación hecha a Perses o sobre lo conveniente de tener un solo hijo y una buena esposa.¹⁹⁰

¹⁸⁸ M. C. Colombani, *op. cit.*, p. 32.

¹⁸⁹ F. W. Solmsen, *op. cit.*, pp. 90-91. [La traducción es mía].

¹⁹⁰ “El poeta Hesíodo, del siglo VII, no sólo aconseja el casamiento tardío (a los treinta años), sino que agrega lo siguiente (*Los trabajos y los días* 376-8, 695-7): ‘Debe tener un solo hijo que alimente la casa de su padre, así la riqueza aumentará en el hogar; pero, si dejas un segundo hijo, debes morir viejo’”, M. I. Finley, *op. cit.*, pp. 152-153.

Al fin y al cabo, la intención de estas máximas era la armonía del individuo en sociedad, pues al proyectar las problemáticas morales en los versos y resolverlas por medio del ejemplo y el contraejemplo, Hesíodo hace mucho más que relatar: elabora un discurso moral y una *paideia*.¹⁹¹ Pero no se trata de cualquier discurso moralizante a la manera de un Teognis de Megara o de un Píndaro, sino que Hesíodo se enfrenta con algo que estos poetas obviaron, la cuestión de la justicia en relación con la *alétheia*.

¿El campesino ideal de *Los trabajos y los días* trabaja “honestamente” porque cree en tal cosa como la honestidad? Es decir, ¿cómo justifica en su interior la relación entre el trabajo, lo justo y la verdad? Bien, no intento extraer una psicología del personaje, no obstante, lo expongo como ejemplo para señalar la importancia de la expresión poética durante el periodo arcaico; específicamente, su relación con la enseñanza de la *dikaiosyne* en íntima relación con la *alétheia* en una sociedad pre alfabetizada como la de Hesíodo.

La tensión entre el individuo y la autoridad pública ya está expresada con agudeza en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. A pesar de que el lenguaje y la métrica del poema se mantienen dentro de la tradición épica, éste conserva fuertes elementos míticos; *Los trabajos y los días* es un poema “personal”, escrito en primera persona. Constituye asimismo uno de los lamentos más sombríos que se hayan escrito nunca, lleno de horror ante la pobreza y la injusticia de la “época de hierro” en que vivían los hombres, amargo contra los “jueces ávidos de soborno”, contra los peligros de la inactividad y del lujo, y la siempre presente amenaza de la pobreza. Esta actitud resulta mucho más notable al advertirse que el “yo” del poema corresponde a un bardo, al menos semiprofesional y, a la vez, un agricultor lo suficientemente rico como para tener esclavos y contemplar la posibilidad de adquirir más tierras con el fruto de su trabajo.¹⁹²

La importancia del canto en la transmisión del conocimiento era todavía de lo más común en tiempos de nuestro poeta, es por ello que las máximas morales, en conjunto con los contraejemplos, deben ser explicadas de manera sencilla por medio del lenguaje metafórico de la mitología. Afortunadamente, la ausencia de un canon de dicha mitología permitió a Hesíodo ordenar y sistematizar el panteón

¹⁹¹ Tema del tercer capítulo de esta investigación.

¹⁹² M. I. Finley, *op. cit.*, p. 200.

olímpico de tal forma que las genealogías divinas justificasen el papel de cada deidad como símbolo, como sucedió con Diké, *dikaíosyne* y la justicia.

Así pues, en una sociedad analfabeta (que empezaba el lento proceso de alfabetización) como en la que vivió Hesíodo en Ascra, Beocia, la voz del campesino resultó su única vía para ser tomado en cuenta en las decisiones de los magistrados. Asimismo, el proceso de aprendizaje y de adquisición del conocimiento (*episteme*) era llevado a cabo por medio de la memorización de los poemas, como los de Hesíodo. Entonces, se comprende que el público del beocio no eran los nobles, sino los campesinos iletrados que conocían muy bien a sus dioses y demás figuras mitológicas, y para quienes escuchar el discurso de *Los trabajos y los días* resultaba ser aleccionador en más de un sentido.

Hesíodo es lo suficientemente incisivo respecto de los “jueces ávidos de soborno” de su tiempo (*Los trabajos y los días* 163-4). Para las clases inferiores, a diferencia de las que estaban en mejor situación, los requerimientos económicos y la demanda de justicia tenían preeminencia sobre los reclamos acerca de los derechos políticos. La búsqueda de la justicia explica otra faceta de la tradición que se conserva: el papel del sabio legislador. La ley en manos de una aristocracia tradicional y cerrada, conservadora y exclusiva, en un mundo que apenas estaba aprendiendo a escribir, era un arma poderosa que cada vez se hizo más intolerable. Se hacía oír el grito de que no podía haber justicia mientras la ley no fuera de conocimiento público y su administración abierta y equitativa.¹⁹³

Si recordamos que la *areté* para Hesíodo está relacionada con el trabajo, y en el primer capítulo se explicó de qué manera, resta pensar en el vínculo entre éste y la percepción del campesino sobre lo justo y lo verdadero. Una primera reflexión nos devuelve a la narración del mito de las Cinco Edades del hombre de *Los trabajos y los días*, donde Hesíodo expone por qué el trabajo es una necesidad para el ser humano a partir de la degradación moral del mismo en el tiempo (tiempo presente o edad de hierro). Se trata, pues, de la adquisición de la *areté* por medio del trabajo campesino. La justificación, entonces, resalta en la exposición de las cinco edades, y en el castigo de Zeus hacia los hombres por culpa de Prometeo. Sin embargo, todo esto resulta incluso más sencillo si lo pensamos con detenimiento. Si el

¹⁹³ M. I. Finley, *op. cit.*, p. 153.

sustento está oculto¹⁹⁴ para el ser humano (sea o no por la mano divina según el mito de Prometeo) se evidencia la necesidad de trabajar arduamente para conseguirlo. Así, el campesino que piensa en aquellos hombres excelsos de edades anteriores, descritos por Hesíodo, cae en cuenta de que su situación es precaria y, por ende, requiere de su inmediata acción; es decir, le brinda un sentido a su trabajo a partir de una relación causal.

Finalmente, ya no se trata de un imperativo para trabajar “debes trabajar”, sino que existe de por medio una explicación lógica que enlaza, explica y justifica la necesidad del trabajo para el hombre. Lo que puede llevarse a cabo justamente de una única forma: atendiendo a la *alétheia*. Pues, recordemos que para Hesíodo es más importante la justicia en relación con lo verdadero que las ganancias materiales, ello queda expuesto en la disputa con Perses y en el desprecio del poeta hacia los jueces corruptos. En palabras de Colombani:

Un modo de ejercicio del poder divino es esta posibilidad de ocultar el sustento a los hombres, lo cual abre, precisamente, el dispositivo del trabajo como hecho cultural y ético, teniendo en cuenta que constituye la clave de la constitución del hombre prudente, asociando estructuralmente la relación trabajo-virtud. El dispositivo está pensado como una carga sostenida en el tiempo que involucra la totalidad de la existencia, un *continuum*, y denuncia, al mismo tiempo, la precariedad antropológica. Por ello el sustento está oculto como estrategia de los dioses y modo de garantizar el despliegue del trabajo, como núcleo subjetivante y tópico nodular de la cuestión del propio autor como problema a repensar.¹⁹⁵

Ello indica de qué forma se vincula lo visto sobre la *areté* y de qué manera es entendida en tiempos de Hesíodo no como ideal heroico (Homero) sino como práctica concreta en el trabajo campesino. Así, el trabajo brinda un nuevo estatuto ontológico al ser un “vehículo” identitario para el hombre, al distinguirlo de la omnipotencia de la divinidad como ente finito; en el caso Zeus/Diké, es ella quien cumple con administrar la justicia en la Tierra, y a quien deben apelar los hombres que requieran de su intervención.

¹⁹⁴ De ahí la necesidad de arar y sembrar la tierra.

¹⁹⁵ M. C. Colombani, *op. cit.*, p. 34.

El hombre debe esforzarse para extraer el sustento a la Naturaleza, la faena diaria es una consecuencia lógica de lo que el campesino aprende de las máximas hesiódicas. El justificar, al menos mitológicamente, la necesidad del trabajo para el hombre ubica a Hesíodo en otra rama de pensadores que problematizaron este tipo de cuestiones éticas, muy por encima de aquellos aedos que se limitaron a sólo repetir las antiguas leyendas de la tradición épica.

Ahora, ¿en dónde se ubica con mayor precisión el enlace entre el trabajo y la noción de *alétheia*? Pues bien, siguiendo el análisis de Colombani, en la asociación entre trabajo/conocimiento. Se trata de un conocimiento adquirido a través de la escucha de los cantos hesiódicos, tanto de la *Teogonía* como de los *Erga*, donde el beocio expone la voluntad divina y el aprecio de la deidad por el hombre que obtiene por medios justos su propio sustento. En otras palabras:

Los dioses se indignan contra quien no trabaja porque constituye la marca de una transgresión. Si políticamente los dioses dispusieron las tareas a los mortales, la holgazanería es el desconocimiento del mandato divino; es la manera de desacatar la verticalidad de la relación estatutaria y negar la propia condición humana, a partir de la huella antropologizante del trabajo como hito de consolidación de un espacio de pertenencia ontológica e identitaria.¹⁹⁶

Anteriormente, hemos visto ejemplos directos de los *Erga* donde se explicita el carácter de Zeus como agente de justicia, y donde, a la vez, se expone el contraejemplo del hombre perezoso que recibe el castigo divino por su falta civil. Esto último es importante, ya que no se trata de algún tipo de ofensa directa al dios, sino indirectamente debido a la falta de conciencia civil del hombre que decide ignorar los cantos hesiódicos que invitan al trabajo y a la armonía en sociedad.

De tal forma que el mito no sólo representa un manual para el hombre arcaico griego, sino algo más parecido a un catalizador de las potencias humanas al involucrar discurso e identidad a través de la especulación sobre problemas vitales en relación con las ideas de justicia y verdad. El conocimiento, o sabiduría adquirida, a través de la escucha es, durante el periodo arcaico, la manera más común de

¹⁹⁶ M. C. Colombani, *op. cit.*, p. 36.

transmitir dichas ideas sobre lo justo y lo verdadero. Se convierte así, pues, en instrumento educativo o *paideia* para el iletrado que, en tiempos de Hesíodo, era todavía predominante.¹⁹⁷

De tal modo, Hesíodo determina una axiología con sus poemas muy distinta a la que prevaleció tiempo atrás con Homero y la sociedad micénica de la Edad de Bronce. La característica especulativa de los *Erga* puede apreciarse a lo largo de la obra, pues el beocio no se contenta con lanzar recomendaciones prácticas sobre la vida, sino que problematiza desde la metáfora viva; es decir, la metáfora que utiliza figuras de la mitología pero que aborda cuestiones inmediatas del mundo concreto que rodea a Hesíodo.

Hesíodo piensa temas filosóficos con las reglas específicas de formación discursiva que impone el mito como *lógos* sacralizado, y que, como corresponde al dispositivo discursivo, son reglas que se imponen y “hablan” desde su ficción epocal. El mito tiene la potencia reveladora de un tema de alto impacto antropológico-filosófico. Es un operador de sentido, un vehiculizador de problemas, de obstáculos, de promontorios a sortear por estar íntimamente inscritos en nuestra condición de hombres. Hay en el relato mítico un despliegue deliberado de una sabiduría de vida, que pone en juego valores y consideraciones axiológicas que lo ubican en esa especie de “filosofía popular” que representa, sin duda, una sabiduría de vida.¹⁹⁸

Como sostiene Colombani, la “potencia reveladora” de Hesíodo lo coloca en un lado diferente en la historia del pensamiento occidental, pues, a diferencia de sus coetáneos, el discurso de los *Erga* contiene numerosos elementos de reflexión ética que, a la vez, trazan un nuevo sentido para la identidad del campesino griego arcaico. Será en el desarrollo de las ideas políticas de las décadas subsiguientes donde se observará con mayor claridad de qué manera el nuevo estatus ontológico del campesino común incide en la constitución del gobierno democrático de Atenas.

Según lo visto, la *alétheia* del hombre arcaico no contemplaba la correspondencia abstracta entre objetos estáticos, sino que, más bien, indicaba el nexo relativo y situacional del trabajo para el hombre virtuoso, para el campesino

¹⁹⁷ A pesar de que la adaptación del alfabeto fenicio en Grecia había iniciado casi un siglo antes, Beocia y muchas otras regiones de la Hélade contaban todavía con una mayoría de ciudadanos que no sabían leer ni escribir. Cf. M. I. Finley, *op. cit.*, p. 133.

¹⁹⁸ M. C. Colombani, *op. cit.*, p. 40.

que por vez primera podía alcanzar la *areté*. A diferencia de tiempos anteriores, el individuo común y corriente que no pertenece a la nobleza es considerado en los cantos épicos, ya no como voz de fondo, sino como protagonista mismo del poema.

Lo cual es de gran importancia, pues nos señala un gran cambio de perspectiva en el panorama de la literatura de la Grecia arcaica en transición hacia el régimen del *démos*. Es ahora posible considerar la influencia del sentimiento religioso en los aspectos de la vida cotidiana, pues el dios ya no se dirige exclusivamente hacia el oráculo, sino que “habla” por medio de la gracia que imparte al hombre justo que trabaja en el campo. La *alétheia* está de su lado siempre y cuando éste obedezca el mandato divino y comprenda en los cantos hesiódicos la necesidad humana del trabajo para la vida. En palabras de Solmsen:

Si *Los trabajos y los días* ofrecen un cimiento para la inferencia, podemos concluir que ningún otro pensamiento abordado en la *Teogonía* adquirió tal fuerza sobre la propia mente del poeta, y que ningún otro punto de partida del corpus de las concepciones religiosas se volvió tan importante para él; de hecho, nada tomó tal importancia para la posteridad o mostró comparable vitalidad en el pensamiento griego posterior.¹⁹⁹

Así pues, se comprende que, para Solmsen, los *Erga* significan algo más importante para el periodo arcaico, incluso posterior, que la *Teogonía*, obra por la que Hesíodo es popular. Como vimos, ambas obras parecen complementarse a partir de núcleos semánticos que comparten un mismo discurso sobre lo justo y lo verdadero; la diferencia radica en que en el caso de la *Teogonía* la genealogía divina parece sentar las bases para lo que será retomado en *Los trabajos y los días*. Pues al explicitar el nacimiento de la diosa Diké y enlazar su surgimiento como hija de Zeus, se justifica el condicionamiento de la *alétheia* al mundo concreto del trabajo campesino por medio de la explicación de la necesidad del mismo para la vida.

No se trata todavía de imperativos o de deducciones lógicas, como sucederá más adelante en el tiempo, sino del posicionamiento vital del hombre ante su circunstancia ineludible como ser finito y menesteroso. Tal parece ser una de las

¹⁹⁹ F. W. Solmsen, *op. cit.*, p. 95. [La traducción es mía].

grandes lecciones de los *Erga*, pues su condición ubica al hombre campesino en una situación de desamparo total, que sólo él como individuo es capaz de sortear a través de sus propias acciones; en otras palabras, por medio del trabajo. No obstante, antes de concluir con este capítulo, se debe revisar con mayor precisión en la obra el vínculo entre *dikaiosyne* y *areté*, con la intención de integrar lo visto hasta el momento en relación con las primeras formas de gobierno en la Grecia arcaica en el siguiente apartado.

2.3. *Dikaiosyne, polis y areté*: Hesíodo y la idea de justicia al interior de las primeras ciudades-Estado de la Grecia arcaica

Hasta el momento se ha revisado con detenimiento el desarrollo conceptual de la *areté* en el periodo arcaico de Grecia, para, posteriormente, confrontar dicho desarrollo con la idea de justicia (*dikaiosyne*) desde el campo semántico de la literatura primitiva de Beocia, región casi por completo analfabeta alrededor del siglo VII a.C.

Ahora, es momento de evaluar de qué manera se concatena lo visto en los apartados anteriores en relación con la constitución de las primeras formas de gobierno de la antigua Grecia, lo cual se hará en contraste con Jenofonte (s. V) y sus escritos sobre economía antigua. Ello con la intención de otorgar un panorama integral sobre la influencia de la poesía didáctica/filosófica en las sociedades orales, como la de Hesíodo, en el ámbito político. Pues resulta revelador el hecho histórico del surgimiento de las primeras ciudades-Estado a la par de la transición de la oralidad a la escritura en tiempos de nuestro autor. Lo que nos permitirá abordar contextualmente el siguiente capítulo acerca de la *paideia* contenida en los *Erga*.

Bien, a finales del siglo VI Atenas (vecina de Ascra, Beocia) protagonizó un cambio político sustancial para su propia historia, se trata del nacimiento de la democracia en contraposición del viejo sistema oligárquico/tiránico. Dicho cambio,

o mejor dicho, reforma, fue encabezado por Clístenes, político ateniense perseguido constantemente por sus ideales en contra de los tiranos de entonces.²⁰⁰

Sin embargo, el aliciente moral que motivó al individuo común (sin título nobiliario) y al campesino a formar parte de empresas políticas que revolucionarían la historia de Grecia no se encontraba en los panegíricos, sino, más bien, en la antigua literatura didáctica, como la de Hesíodo. *Los trabajos y los días* fue para el campesino un primer acercamiento a las problemáticas de índole moral en un lenguaje cargado de metáforas y de figuras mitológicas fácilmente asimilables por él: “El trabajo acerca a la virtud y a la justicia. La relación entre *diké*, *areté* y trabajo es insoslayable, tanto en el universo hesiódico, como en todo marco antropológico que sostenga la constitución del sujeto moral”.²⁰¹ Ahora, como bien se puede constatar si revisamos la historiografía, tal cambio no resultó con saldo blanco. Fue necesario el asesinato de Hiparco, hijo y sucesor del tirano Pisístrato,²⁰² por parte de los hermanos Harmodio y Aristogitón que, posteriormente, serían ensalzados con honores por el pueblo ateniense e inmortalizados como héroes en la memoria colectiva. De esta forma, la tiranía de Pisístrato llegó a su fin, dejando campo abierto a la implementación de un nuevo sistema de participación ciudadana iniciado por Clístenes. La confianza del pueblo ateniense en su fuerza de voluntad nunca había sido mayor, e incluso, aumentaría con la victoria en batallas posteriores en contra del perenne enemigo político de la Hélade, a saber, Persia.

Los griegos nombraban como *persai* a este pueblo proveniente de Medio Oriente, y cuyo significado (destruir)²⁰³ nos puede dar una idea del temor que los helenos sentían ante esta apabullante potencia que los amenazaba desde tiempos inmemoriales. No obstante, la historia concebida como “ciencia de la transición”,²⁰⁴ nos muestra que transformación y cambio son las únicas constantes en el desarrollo de toda civilización; y el caso de los griegos no fue la excepción, pues el periodo de

²⁰⁰ Como se ha visto, el papel de los tiranos en la antigua Grecia suele ser ambiguo; en el caso de la democracia ateniense fue necesario eliminarlos del poder para permitir el desarrollo del nuevo sistema político. Cf. Asimov, I., *Los griegos. Historia universal Asimov*, Madrid, Alianza, 1983.

²⁰¹ María Cecilia Colombani, “El trabajo en la obra de Hesíodo como articulador de vínculos”, en *Phoenix*, Río de Janeiro, Universidad del Mar de la Plata, 2020, p. 69.

²⁰² Isaac Asimov, *op. cit.*, p. 84.

²⁰³ Gilbert Murray, *Eurípides y su tiempo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 29.

²⁰⁴ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 76.

los *Erga* abarca un siglo de hambruna y crisis económica plasmadas por Hesíodo en sus versos.

La victoria obtenida por los estrategas, entre ellos el famoso general Temístocles, fue crucial para el avance expansionista de Atenas frente a los invasores persas en el 490 durante la batalla de Maratón.²⁰⁵ Algunos historiadores consideran que dicha victoria se debió en gran parte al populismo exacerbado del mismo Temístocles, lo que dio (como mencioné) la confianza necesaria a las huestes combatientes en la contienda a lo largo del periodo de las denominadas Guerras Médicas.²⁰⁶ Es importante mencionar tales cambios políticos al interior de Atenas, ya que economía y política se vuelven inseparables al examinar la época en que Hesíodo expone sus ideas, lo cual, se explicará más adelante.

Ahora bien, una vez que Atenas consolidó su hegemonía al interior del Ática y sobre algunas islas del Egeo, fue menester organizar los nuevos territorios conquistados y los recuperados del dominio Persa; se creó entonces la Confederación de Delos.²⁰⁷ Uno de los principales propósitos de dicha confederación, además de simbolizar el dominio ateniense sobre los nuevos distritos, era suministrar recursos económicos por medio del tributo conocido como *phoros*.²⁰⁸ Gracias a esta momentánea bonanza, Atenas alcanzó un desarrollo y estabilidad que no volvería a experimentar.

Este periodo es llamado la “época de oro”. Las grandes figuras de la filosofía occidental surgen por doquier, como Sócrates, nacido alrededor del 470; Heródoto, el historiador, y Pericles, conocido por su gran labor como político y orador. Todo ello en el marco del desarrollo que se venía trazando desde siglos atrás en el periodo arcaico, desde la disolución de los gobiernos oligárquicos, lo que se puede enlazar con la exhortación a la *areté* y a la *dikaiosyne* hecha por Hesíodo en *Los trabajos y los días*, el primer poema dirigido a las masas populares y no de forma exclusiva a la nobleza terrateniente.

²⁰⁵ Cf. Isaac Asimov, *op. cit.*

²⁰⁶ Es decir, las guerras contra los medos o persas a lo largo de la primera mitad del siglo V.

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ Cf. Domingo Plácido, *Economía y sociedad. Polis y Basileia. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte*, Sevilla, Habis, 1989, pp. 135-154.

En primer lugar, el trabajo es el camino que conduce a la excelencia en el universo hesiódico. Claramente ha cambiado el concepto de *areté* en relación con el viejo ideal heroico. En el universo homérico la virtud está relacionada con el honor, el nombre y la gloria en el punto de intersección entre *kléos* y *kudos* como dos formas que iluminan al héroe. En Hesíodo el universo del trabajo es aquello que permite la constitución de un sujeto virtuoso en la medida en que obedece y se somete a lo que los dioses han dispuesto para los mortales. El trabajo regula las relaciones entre los hombres distribuyendo equitativamente lo que es de cada uno. Desde esta perspectiva contribuye a conjurar los riesgos de la *eris* como disputa, como aquello que, instalado en la comunidad puede contribuir a la rispidez y al conflicto entre pares.²⁰⁹

Entonces, se vuelve casi imposible el pensar en el nacimiento de la democracia ateniense sin considerar antes la relevancia del desarrollo conceptual de la *areté* en la literatura primitiva, al ser vinculada con el trabajo campesino y no con el linaje de sangre. Si algo “debe” Grecia a Hesíodo no es tanto el haber sido el primer aedo genuinamente europeo (en palabras de Olof Gigon),²¹⁰ sino, más bien, el haber sido un poeta capaz de problematizar sobre cuestiones morales que le rodearon a partir de una noción de individuo que ya no era la del héroe homérico, sino la del campesino común.

No obstante, el poderío de Atenas sería eclipsado por diversos factores, entre ellos, la epidemia del 430 que azotó a la población, aunado a un nuevo conflicto bélico con la incipiente potencia espartana del Peloponeso.²¹¹ No se expondrán a detalle los sucesos que desencadenaron esta guerra, pero es importante mencionar que las consecuencias para la efímera estabilidad económica de Atenas fueron devastadoras. Lo cual volvió apremiante el intentar resolver con pocos recursos la gran demanda de alimentos y demás artículos de primera necesidad durante este nuevo periodo de conflicto bélico. Es ahí donde entran las teorías de Aristóteles y de Jenofonte a finales del siglo V como reacción ante el desastre.

Debo decir que, a pesar de que ambos autores están a dos siglos de distancia del periodo analizado hasta el momento, es importante concluir este capítulo con la Edad Clásica, pues muestra el impacto de lo sucedido en tiempos de Hesíodo como

²⁰⁹ María Cecilia Colombani, “El trabajo en la obra de Hesíodo como articulador de vínculos”, en *Phoenix*, Río de Janeiro, Universidad del Mar de la Plata, 2020, p. 69.

²¹⁰ Pues, geográficamente, Homero provenía de Asia Menor.

²¹¹ *Idem*.

consecuencia directa del desarrollo de las ideas políticas de Grecia y, a la vez, su evolución orgánica.

Bien, Jenofonte nació aproximadamente en 431 en la región del Ática. No se tienen datos exactos sobre sus orígenes, pero es posible constatar su ascendencia aristocrática como discípulo del preceptor más controversial de la época: Sócrates.²¹² Sus ideales imperialistas son evidentes si analizamos con cuidado sus más grandes obras, como, por ejemplo, la *Ciropedia*, donde realiza una apoteosis de Ciro, el rey persa y su gobierno.

Esto podría ser interpretado como una reacción ante la descomposición social ateniense, resultado directo de la decadencia económica y las continuas guerras contra Esparta que debilitaban aún más el endeble sistema democrático y que propiciaron el resurgimiento de los gobiernos tiránicos. Los viejos aristócratas preferían regresar al sistema político que precedió a la democracia: ante la adversidad, la tradición es preferible a la incertidumbre de lo novedoso.²¹³ La desintegración de la confederación de Delos significó la recesión del tributo que otrora sostenía a la economía de Atenas; las minas de plata fueron explotadas en un intento desesperado por estabilizar el valor de intercambio de la moneda, pero dichos intentos fueron en vano:

Los mercaderes, en un mercado no bien atendido, pueden permitirse el lujo de rechazar las monedas áticas en su valor establecido y reconocido por el estado ateniense. La ley trata de impedirlo. Jenofonte intenta establecer una organización sistemática estatal en que tales fluctuaciones no se produzcan. En el plano de la teoría y de la prospectiva intenta ver la forma de que pueda garantizarse la estabilidad.²¹⁴

¿Cuál sería entonces esa teoría que propone Jenofonte para resarcir los fallos de la democracia en Atenas? Bien, nada menos que una efectiva administración política y económica de los recursos materiales por un individuo particular o capataz, lo que nos remite inmediatamente a su diálogo al estilo platónico titulado

²¹² Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1993.

²¹³ Tal era la postura en los cantos de Píndaro y Teognis de Mégara.

²¹⁴ Domingo Plácido, *op. cit.*, p. 141.

Económico, donde expone la relación entre *oikos* y *polis*. Algo que recuerda la tradición de las recomendaciones hesiódicas acerca de las épocas propicias para la siembra y el cultivo contenidas en los *Erga* durante la crisis del siglo VII.

De tal forma, ambos pensadores, Jenofonte y Hesíodo, parecen estar más preocupados por brindar no un manual de economía o de agricultura, sino exhortaciones a la *areté* por medio del trabajo (*dikaiosyne*) y la buena administración. Entonces, observamos que los cimientos de la civilidad griega retratada por Jenofonte en la buena administración del *oikos* estaban ya presentes en la mente del beocio, quien invitaba al campesino a llevar buenas relaciones con sus conciudadanos a la vez que recomendaba una mesurada administración de los bienes materiales.

El planteamiento de Jenofonte acerca de lo que se entendía como economía en la Antigüedad en su diálogo *Económico* discurre sobre tres ejes principales: *oikos*, *polis* y *oikonomia*. Etimológicamente, *oikos* se puede traducir al español como casa u hogar.²¹⁵ Sin embargo, el uso de dicho concepto cambia dependiendo del contexto en el que se utilice a lo largo de la obra, por ejemplo, cuando se le considera como el equivalente total de bienes que puede poseer un ciudadano.²¹⁶ “Por lo tanto, en su acepción general, *oikos* haría referencia al conjunto de casa, familia y propiedades, que constituye la comunidad social básica en el mundo griego, y la que permite cubrir tanto las necesidades de alimento y vivienda como las de reproducción”.²¹⁷

Lo mismo sucede con el término *oikonomia*, que es la conjunción de *oikos* y *nomos*, es decir, hogar y ley: la ley del hogar.²¹⁸ Significado en apariencia muy distinto al que conocemos en la actualidad, pero no del todo, ya que si concebimos a la economía como la ciencia que estudia la producción de bienes, podemos relacionarla con el concepto antiguo de administración del hogar. Donde se entiende al hogar, u *oikos*, como célula elemental de la *polis* que reproduce la fuerza de

²¹⁵ Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía. Tomo II K-P*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956.

²¹⁶ Cf. Jenofonte, *op. cit.*

²¹⁷ María Dolores Mirón, “*Oikos* y *oikonomia*: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua. Vol. 22 No. 1*. Granada, Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada, 2004, p. 63.

²¹⁸ Cf. José Ferrater Mora, *op. cit.*

trabajo (varones, descendencia) que genera dichos bienes. Incluso Hesíodo recomienda que, si se poseen pocos bienes materiales, lo mejor es tener un solo hijo, pues más bocas que alimentar representaría lógicamente un problema mayor.

Entonces, por medio de la analogía podemos vislumbrar una interrelación entre ambos significados de economía; algo distinto a la opinión de los historiadores que niegan la existencia de principios económicos en la Antigüedad: “Que la economía antigua no funcione como la actual no quiere decir que haya que eliminar de ella todo lo que pueda ser similar a los rasgos de esta última”.²¹⁹

El historiador español Domingo Plácido menciona en diversas investigaciones que a pesar de que los mecanismos de la economía capitalista actual funcionen de manera distinta a los de la Antigüedad, se pueden rastrear paralelismos en lo referente a la fuerza de trabajo humana como capital en el sistema esclavista de la sociedad de la Grecia arcaica. Algo en evidente relación con las sugerencias de Hesíodo sobre la importancia de la buena administración de dichos bienes (casa, mujer, hijos y esclavos) que repercute de manera directa en lo que sucede en la *polis*: ya que en las sociedades griegas el ámbito de lo público y lo privado formaban un mismo núcleo.²²⁰ De hecho, durante el siglo VII a.C. en Beocia imperaba todavía un tipo de organización cuasi tribal, donde la noción de casa como propiedad particular era algo incipiente, pues eran realmente pocos los propietarios de tierras.

Ahora bien, de manera general, el *Económico* de Jenofonte expone cómo llevar a cabo lo antes mencionado respecto a la buena administración de los bienes al interior del *oikos* por medio de la *sophrosyne*, es decir, la moderación. Lo que nos recuerda a la *areté* hesiódica basada en la medida y en el trabajo:

Trabajos y días no es tanto un manual para el trabajador, sino una enseñanza acerca de los ciclos, del orden de la naturaleza y su implementación didáctica de cómo alcanzar la virtud; dice Nelson: “It is not how to farm, but what the cycle of the year, with its balance of good and evil, profit and risk, anxiety and relaxation, implies about the will of Zeus that Hesiod is teaching”.²²¹

²¹⁹ Domingo Plácido, *op. cit.*, p. 139.

²²⁰ Cf. María Dolores Mirón, *op. cit.*

²²¹ María Cecilia Colombani, *op. cit.*, p. 72.

El talante aristocrático de Jenofonte es evidente en contraste con Hesíodo por la sistematización que realiza y las figuras dialogantes que utiliza para mostrar sus ideas, ya que parte de las cuitas sobre el bajo rendimiento y desperdicio de bienes que un ciudadano acomodado, Iscómaco, presenta a Sócrates.²²² Es entonces cuando Sócrates hace hincapié sobre la necesidad humana de dar orden y organización al interior del *oikos* por medio de la moderación y una excelsa administración llevada a cabo por un subordinado o capataz. Y por la esposa al interior del hogar.

Como se vio, el *oikos* representó la base de la sociedad de la Grecia del periodo clásico, pero durante la decadencia de Atenas estos ideales se vinieron abajo, surgiendo entonces diferentes teorías sobre la fuerte necesidad de reformar estructuras sociales. Una de estas teorías surgió de Platón y su proyecto de república, a lo que los viejos aristócratas como Jenofonte se oponían rotundamente respondiendo con sus tratados sobre el *oikos* como núcleo ancestral del pueblo heleno. “El *oikos* era, por tanto, una entidad económica, que suponía la base de la economía griega. En este sentido, era la unidad principal de producción y consumo”.²²³

Dicho sentido se puede observar en el capítulo VII del *Económico*, donde aparecen debates políticos y sociales sobre la mejor combinación posible de cónyuges para un buen matrimonio; recordemos que el matrimonio en la Antigüedad era un pacto entre dos familias con fines meramente prácticos de procreación y legitimidad entre las clases acomodadas.

Asimismo, durante los periodos de paz entre los pueblos, era importante equilibrar las relaciones sociales por medio del trabajo, pues, según Colombani, éste cumplía la función de un “dispositivo” social que propiciaba la cohesión entre los ciudadanos. Lo que puede apreciarse en los *Erga* y la constante reiteración de la necesidad del trabajo justo que evita cualquier tipo de conflicto que pudiera ocurrir entre los habitantes de determinada *polis*:

²²² La figura de Sócrates versa sobre cuestiones enteramente prácticas en los diálogos de Jenofonte, a diferencia de los de Platón, donde sobrepone la virtud ética sobre cualquier temática a discutir.

²²³ *Idem.*, p. 64.

Por la importancia que cobra el trabajo en la economía general del pensamiento hesiódico no puede haber paz y justicia sin trabajo, fundamentalmente porque evita las querellas. En este sentido la paz también viene de la mano del trabajo como eje articulador de vínculos interpersonales. El final de los versos ratifica las marcas de la ciudad floreciente. Alejada la discordia y reinando la paz entre los hombres, éstos se deleitan en banquetes, gozando del fruto del trabajo. El campo lexical del verbo “repartir, asignar, distribuir”, alude, precisamente, a ese valor social de la tierra cultivada que otorga los frutos que se disfrutan en los banquetes como momentos de vida colectiva.

Por otro lado, esto es algo también analizado por Michel Foucault en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, donde dedica un apartado a la reflexión sobre el uso de los placeres y las relaciones de poder en el matrimonio de Iscómaco y su mujer en la obra de Jenofonte. Foucault también considera al *oikos* como parte fundamental en la constitución de las sociedades griegas al resaltar la trascendencia económica que implicaba el hecho de que los esposos llevaran a cabo los papeles que les correspondían de la mejor manera dentro del matrimonio.

En el caso del hombre, y en concordancia con Jenofonte, dicho papel consistía en traer los alimentos al hogar; el de la mujer, conservarlos en óptimo estado, como también administrar las demás labores domésticas del *oikos*.²²⁴ Para el filósofo francés la relación conyugal es una especie de mecanismo interno de la *polis*, ya que si las cosas funcionan bien en el hogar, este buen funcionamiento se verá reflejado en el exterior gracias a la óptima reproducción de herederos legítimos para las familias aristócratas que financian la política. Paralelamente, la reproducción de mano de obra proveniente de los vástagos de los esclavos, propiedad del terrateniente y cabeza de familia en el *oikos*:

Todas estas ventajas personales y cívicas de la vida del propietario confluirán en lo que aparece como el mérito principal del arte “económico”: aprende la práctica del mando del que es indisoluble. Dirigir el *oikos* es mandar: y mandar en la casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad.²²⁵

Nuevamente, encontramos que el buen mando de todo lo que sucede al interior del hogar es comparable a lo que se esperaría de un óptimo gobierno en la

²²⁴ Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

²²⁵ *Idem.*, p. 141.

polis. De vuelta a los *Erga*, es posible rastrear tales reflexiones sobre la buena administración del hogar a lo largo de todo el poema, pues Hesíodo conoce la importancia de la reiteración en las artes de la memoria, y repite a su hermano Perses (con ejemplos) lo conveniente de obrar con *areté* y *dikaiosyne* tanto en casa como en el ágora.

Correspondencia entre *polis* y *oikos* es hasta cierto punto inseparable: caricaturizándolo, la *polis* sería algo parecido a una *matrioshka* rusa que contiene en su interior versiones a menor escala de sí misma hasta llegar al *oikos* o núcleo de la sociedad griega. La complementariedad que surge entre las labores del esposo y la esposa es tal que una es inútil sin la otra: “la actividad del marido es la que generalmente hace que entren los bienes a la casa, pero es la gestión de la mujer la que regula con la mayor frecuencia el gasto”.²²⁶

Entonces, podemos entender la *oikonomia* no sólo como la ley del hogar, sino también como la buena administración y gobierno de la *polis* ya que, como se ha recalcado, el orden y el moderado uso de los víveres y enseres domésticos al interior del *oikos* es resultado del sabio mando del ciudadano terrateniente, a través del capataz, y la colaboración de su esposa como administradora del hogar. Lo que, en consecuencia, alienta el buen obrar de dicho ciudadano en el ámbito político de su comunidad.

La *polis* y el *oikos* no aparecen independientes una del otro, sino que están íntimamente relacionados, por más que sus ámbitos estén claramente definidos y ofrezcan evidentes contrastes. No en vano, la ciudad, la *polis*, según la definición de Aristóteles, es un conjunto de *oikoi*, unidos para el bienestar de las personas.²²⁷

Esto hace más evidente la crítica de Aristóteles a la *República* de Platón, dado que el primero considera al *oikos* como origen y núcleo de toda sociedad, mientras que el segundo propone colectivizar tanto los bienes materiales como a los hijos y descendientes de todas las familias para crear una gran comunidad donde la *gens*²²⁸ de origen sea indistinguible. Jenofonte y Aristóteles generaron teorías

²²⁶ *Idem.*, p. 145.

²²⁷ María Dolores Mirón, *op. cit.*, pp. 71-72.

²²⁸ La *gens* es la célula familiar a la que los antiguos referían su ascendencia o abolengo.

similares sobre la conveniencia del *oikos* en contraposición de Platón y sus ideas utópicas, “bebiendo”, según se ha visto, de fuentes tan antiguas como Hesíodo y los *Erga*, pues en Homero tales cuestiones no forman parte del contenido de la obra:

Como los intelectuales fueron retirándose cada vez más a un mundo suyo propio, la mente popular quedó, de un modo creciente, indefensa, aunque hay que decir que a lo largo de varias generaciones los poetas cómicos siguieron haciendo su parte lo mejor que pudieron. El relajamiento de la religión cívica empezó a dejar a los hombres en libertad de elegir sus propios dioses, en lugar de continuar practicando simplemente el culto de sus padres, y, abandonados a la desorientación, fueron refugiándose cada vez más, con un suspiro de alivio, en los placeres y consuelos del ser primitivo.²²⁹

Por otro lado, lo visto con Foucault nos hace pensar sobre lo que podemos aprender de la *oikonomia*, entendida como el desarrollo integral y buena administración del hogar/*polis*. Ya que, si hablar de proto feminismo o cualquier otra categoría moderna que reivindique el papel de la mujer en la sociedad griega sería un anacronismo, sí podemos, sin embargo, observar que Jenofonte hace un intento por razonar sobre la importancia de las labores domésticas de la mujer para el óptimo desarrollo de la economía de la *polis*. Intento que debe ser reconocido, ya que, hasta entonces, la tradición matrimonial helénica ni siquiera consideraba importante teorizar sobre dichas labores por ser algo evidente en sí mismo.

Bien, se ha realizado un recorrido muy breve sobre el contexto histórico donde Jenofonte desarrolló sus ideas acerca de la *oikonomia*, con la intención de comparar y contrastar la influencia de la *areté* vinculada a la *dikaiosyne* de los *Erga* de Hesíodo. De tal manera que es posible observar el desarrollo integral del pensamiento filosófico sobre temas específicos, como la economía, desde sus primeras “formas” en la cultura oral de tiempos del beocio. Asimismo, se revisaron los conceptos de *oikos*, *polis* y *oikonomia* para tener una visión más amplia de estos términos nodales para el pensamiento de la Antigüedad.

Creo que uno de los errores más frecuentes que cometemos al revisar y analizar las ideas de los antiguos es el de querer interpretar su pensamiento a partir de categorías o conceptos modernos, emitiendo juicios erróneos sin considerar el

²²⁹ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1977, p. 184.

contexto en que dichas ideas surgieron, como tampoco lo que significaron para quienes elaboraron y expusieron sus pensamientos en determinada época. En la historiografía a este error se le conoce como anacronismo, y como víctimas del anacronismo entorpecemos la labor heurística que puede dar como resultado nuevas líneas de investigación que arrojen reinterpretaciones actuales de conceptos que se creían ya lo suficientemente analizados por todas las disciplinas científicas o académicas existentes.

No obstante, la filosofía, en conjunto con otras disciplinas, nos ha mostrado que explorar los textos antiguos desde diversas posiciones ideológicas o intelectuales puede brindar vías alternas para repensar nuestro presente por medio de la analogía de conceptos; y tal parece ser el caso de Hesíodo. Lo que la economía contemporánea descarta del pensamiento de los antiguos es retomado por la filosofía, pero no por mero interés erudito, sino con la intención de aportar nuevas ideas para la continua reflexión sobre los problemas actuales relacionados a un sinnúmero de cuestiones, como bien puede ser la deshumanización de las relaciones laborales al interior del sistema capitalista, o la reivindicación de la mujer y su aportación a la economía a través de los estudios de género.

Por lo tanto, me parece que es importante revisar a los autores olvidados por la historia de la filosofía que desecha y selecciona de manera arbitraria quiénes son dignos de ser considerados como “vigentes” para el mundo contemporáneo y quiénes no. Es nuestra tarea como estudiantes, académicos o investigadores de las llamadas humanidades el continuar con el análisis y reflexión del gran acervo de textos antiguos para ampliar los horizontes interpretativos que brinden nuevas herramientas para la teorización de problemas de toda índole. Así pues, en el siguiente capítulo abordaremos la cuestión educativa (*paideia*) contenida en los *Erga*.

Capítulo 3. *Paideia* hesiódica:
elementos formativos de la *paideia*
durante el periodo arcaico de Grecia

3.1. El epos homérico en el contexto de la cultura oral de la Grecia primitiva

El texto base de la presente investigación, *Los trabajos y los días*, extraído de la antigua tradición oral y plasmado de forma escrita alrededor del siglo VII a.C., fue un poema compuesto por diversos anillos temáticos, como se ha visto hasta ahora por medio de los ejes conceptuales de *areté* y *dikaíosyne*. Es momento de realizar un análisis de los presupuestos didácticos presentes en dicho poema, pues la finalidad de este tercer (y último) capítulo es la de explicitar una forma incipiente de *paideía* en los versos de Hesíodo.

Tal propósito se llevará a cabo por medio de una contextualización del periodo a analizar, en cuanto a la transmisión de los saberes en una cultura casi analfabeta como la del beocio. Homero, como es bien sabido,²³⁰ fue considerado durante siglos como el “padre” de la cultura occidental; no obstante, su papel como *educador* en sus tiempos ha sido cuestionado desde entonces, por figuras como el propio Platón.²³¹

Si dejamos de lado la cuestión de la forma, es decir, en cuanto a si los escritos son verso o prosa, y nos concentramos en el contenido de los mismos, será entonces posible distinguir con mayor claridad si el *epos* homérico, o sea, lo narrado en sus historias, tuvo alguna valía pedagógica en el periodo arcaico de la Hélade. Lo que, en el siguiente apartado, nos permitirá evaluar por medio del contraste la originalidad de la propuesta de Hesíodo en *Los trabajos y los días* como la primera obra fundamental en Occidente que contiene los elementos suficientes para ser considerada como una auténtica *paideía* en el sentido griego. Es decir, como una obra formativa en un sentido universal para el hombre, y no como se valoró a la *Ilíada* y a la *Odisea* como narraciones legendarias con ideales morales arquetípicos cuyo objetivo era la audiencia específica de un estrato noble.

Este cambio de objetivo en cuanto a la audiencia de los aludidos poemas no es un dato menor, pues refleja la reestructuración política de una sociedad en crisis como la de Grecia en el siglo VII a.C. al considerar al pueblo llano (y no a la nobleza)

²³⁰ Tradición establecida por filólogos y filósofos alemanes en el siglo XIX.

²³¹ Cf. *Ion* o *de la poesía*, *La República* (libro VII), *Leyes*, etc.

como modelos de virtud, por medio del trabajo que realizaban en el campo y no por hazañas heroicas como las relatadas por Homero. Para ello, fue importante, primero, explorar los avatares del sentido de la palabra “virtud”, entendida desde el griego antiguo como *areté*. Para, después, enlazar tales acepciones, en el significado extraído de Hesíodo, con la idea de justicia o *dikaiosyne*, en el segundo capítulo. Lo que ensanchó la panoplia de formas de vinculación discursiva entre *areté* y *dikaiosyne* en la concepción que el campesino de la Grecia arcaica tenía de sí en el convulsivo plano social y político que le rodeaba.

Recordemos que la intención de esta investigación no es recorrer la línea del tiempo hacia atrás para averiguar quién fue el *primer filósofo*, sino mostrar que los elementos constitutivos de los *problemas filosóficos* de épocas posteriores estaban ya presentes en las reflexiones plasmadas en *Los trabajos y los días*.

Esto se llevó a cabo a través de una comparativa entre diversas obras además de las ya mencionadas, lo que permitió la asimilación de las particularidades halladas en Hesíodo que pertenecen a otro orden de pensamiento que ya no es el de Homero. Sino que, más bien, es algo más parecido a un orden de transición, en una *episteme* distinta que otorga a *areté* y *dikaiosyne* significaciones diferentes.

En este tercer capítulo, pues, utilizaremos las herramientas “arqueológicas” brindadas por M. Foucault (1926-1984), en cuanto al uso del concepto *episteme* como el principal recurso al momento de evaluar la cualidad filosófica y didáctica de los poemas hesiódicos. Pues, como se dijo, la investigación no pretende sacar a la luz la *verdad* filosófica del poema según la historiografía tradicional, sino, problematizar por medio del contraste, la noción misma de verdad en el campo discursivo de la Grecia arcaica, a partir de la identificación de los elementos formativos de una *paideia* de acuerdo con la *episteme* de su tiempo. Ahora, ¿qué es precisamente una *episteme*? Según Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez:

[...] Desde la perspectiva de los modos de ser del orden, la *episteme* sería la modalidad singular del orden que constituye el *a priori* histórico y el fondo de positividad de una época histórica determinada y sobre el que se erigen los conocimientos, las teorías y las ciencias. De aquí que la noción de *episteme* adquiera en la obra el estatuto de un *a priori* histórico en tanto que funciona como condición de

posibilidad de los conocimientos. La noción de *a priori* histórico designa aquí precisamente la dimensión donde los conocimientos llegan a encontrar sus condiciones de emergencia o de posibilidad, esto es, el *a priori* histórico designa el nivel epistémico del saber”.²³²

Hernández Martínez puntualiza sobre la noción de episteme²³³ como condición de posibilidad de emergencia de todo tipo de saber; y, en el caso de Hesíodo, de un conocimiento sobre el mundo concreto y las circunstancias sociopolíticas que lo atraviesan. Tal como se vio anteriormente en el estudio acerca de la gran crisis agraria del siglo VII a.C. en Grecia, especialmente, en Beocia, parte central geográfica y económicamente hablando para la Hélade.

Por lo tanto, obtendremos los recursos suficientes que permitan afirmar que existen ya elementos formativos de una *paideia* genuinamente helena en *Los trabajos y los días*, cantos dirigidos al campesino sobre modelos de virtud (*areté*) que no sólo hablan del pasado, sino que interpelan el presente mismo sobre una noción de justicia (*dikaiosyne*) terrenal, muy diferente a la de Homero y sus héroes.

Así pues, al revisar y contextualizar la obra de Homero en las sociedades primitivas de Grecia según Cecil Maurice Bowra (1898-1971), experto en la obra homérica, en esta primera parte, nos será dado emprender lo planteado al inicio, en la segunda, con la asistencia de la argentina María Cecilia Colombani, estudiosa de Hesíodo.

Bien, se ha tocado el tema en lo referente a la importancia de la poesía en las sociedades pre-alfabetizadas como la de Homero con E. Havelock, quien refiere que la poesía trascendía a las incipientes instituciones de organización social en lo que concierne a la transmisión del conocimiento acumulado y los saberes. Pues al carecer de una estructura política sólida, tal cosa como una institución formativa de “ciudadanos” o pobladores no tenía sentido. Sencillamente, los saberes eran memorizados y pasados de generación en generación de nobles por medio de la recitación, llevada a cabo por aedos. Antes de que los conceptos filosóficos se cristalizaran y poseyeran una precisión limitativa, la imaginación de los rapsodas

²³² Hernández Martínez, C. N., *Foucault*, Universidad de Guanajuato, México, 2019, p. 92.

²³³ A partir de aquí se escribirá la palabra episteme sin cursiva, pues empieza a ser leída desde la jerga foucaultiana y no como un extranjerismo.

era libre de atribuir distintos significados a una misma palabra, tal como se vio en los casos de *areté* y *dikaiosyne*. Un rasgo notorio del periodo de transición en el que nos ubicamos (s. VII a.C.) es el recurso a la brevedad en cuanto a las significaciones que una palabra puede poseer, la capacidad de abstracción dejó de estar presente exclusivamente en las matemáticas (cálculo) para ser adoptada por la escritura, curiosamente, cuando ésta apenas era asimilada en Grecia del alfabeto fenicio.

Pues, de acuerdo con A. C. Moorhouse: “la capacidad de ver lo general tras de lo individual es signo de un avanzado progreso intelectual y supone la simplificación de la lengua y, a lo que parece, también de la escritura”.²³⁴ Una aseveración con la que Platón y su teoría de las Ideas concuerda, tal vez no desde el punto de vista pragmático del autor recién citado, sino en cuanto a que todo conocimiento posible (y verdadero) proviene únicamente del pensamiento racional y, por lo tanto, abstracto.

Si hacemos uso de esta premisa acerca del desarrollo progresivo de las sociedades pre-alfabetizadas en Grecia arcaica quedaremos limitados a la concepción clásica que considera que la literatura previa a los presocráticos carece de valor filosófico, al recurrir a la mitología y a las diversas figuras retóricas que sacrifican la “verdad” por la “belleza” del verso.

Sin embargo, en los capítulos anteriores, se observó que la versificación de los pensamientos de Hesíodo no fue limitante en cuanto al valor y fuerza de expresividad de las máximas morales que plasmó en los *Erga*. Pero algo distinto sucedió con Homero, su antecesor en el tiempo, quien, según nos dice M. I. Finley, siempre estuvo más preocupado por continuar la tradición de la oligarquía noble en sus cantos y, también, por la perfección en la armonía métrica de los mismos:

El hecho significativo es que nunca, ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, hay una discusión racional, una consideración argumentada y disciplinada de las circunstancias, y sus implicaciones, de los posibles modos de actuar, de sus ventajas y desventajas. Hay largas argumentaciones, como entre Aquiles y Agamenón, o entre Telémaco y los pretendientes; pero son reyertas, no discusiones, en las que cada lado buscaba dominar al otro mediante amenazas o ganar a la multitud en asamblea por apelaciones emocionales, por arengas o por advertencias. La habilidad con palabras

²³⁴ Moorhouse, A. C., *Historia del alfabeto*, trad. Carlos Villegas, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1953, p. 83.

tenía sus aplicaciones en la lucha por la opinión pública. Sin embargo, nunca hubo una disputa resuelta por la lengua, sino siempre por decisión de los dioses a través de la valentía de los héroes.²³⁵

Los últimos cuatro renglones de la cita textual resaltan el hecho de que la *parresía* en la *Ilíada*, es decir, la voluntad de palabra propia del ciudadano libre, era prerrogativa de unos pocos; en el caso de dicho poema, era potestad de los héroes el dialogar con los dioses y acatar verticalmente los deseos del numen sin atreverse siquiera a cuestionar si tales deseos eran racionales, verdaderos o convenientes (sólo cuando se trataba de estrategias bélicas, pero también en estos casos los dioses intercedían moviendo a su capricho las voluntades o fuerzas humanas).

Así, el *epos* homérico resultó tener dos funciones; la primera, como dispositivo de transmisión de los saberes (parcialmente, recordemos que sólo era privilegio de la nobleza); la segunda, como episteme de su tiempo, pues al utilizar el bagaje mitológico y la fuerza de autoridad que era concedida por la religión, los conocimientos de los griegos arcaicos estaban sujetos al conocimiento por parte de los aedos de la antiquísima tradición legendaria de la que se nutren los cantos de Homero. No será sino hasta el siglo V a.C. que la palabra *paideia* adopte su significado como sinónimo de educación.²³⁶

Es importante advertir que no es la intención de esta investigación el profundizar en la psicología del autor, sino sólo en los casos en que la figura de Homero, como representante de todos los rapsodas de su tiempo, intervenga como elemento unificador de la tradición mitológica y, por ende, como continuador en el terreno de la poesía oral de las oligarquías gobernantes. Utilizo la palabra continuador porque en el contexto de la oralidad era necesario actualizar constantemente los poemas cantados con ayuda de la memoria, algo nada menor; pues, al carecer de escritura, los aedos sólo contaban con su capacidad mnemónica para narrar las hazañas de los reyes.²³⁷ Ahora, abordemos el tema de la memoria y

²³⁵ Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, trad. Mateo H. Barroso, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1954, p. 156.

²³⁶ Cf. Jaeger W., *op. cit.*

²³⁷ En algunas regiones más cercanas a las costas (como Atenas) la alfabetización sucedió con mayor rapidez. No obstante, en Beocia, región de Grecia central, las cosas tardaron un poco más en desarrollarse.

su impacto a nivel epistemológico en la Grecia primitiva, para después tratar lo dicho en relación con el *epos* homérico.

3.1.1. Memoria y conocimiento

Como se vio con Havelock y Finley, la memoria cumplió un papel instrumental muy apreciado por los hombres antiguos, en especial, por aquellos que se suponían inspirados por las Musas a cantar las hazañas de dioses, héroes y reyes en la *Ilíada* y la *Odisea*, las primeras obras escritas de las que se tiene registro en Occidente.²³⁸

De manera general y arriesgada, podemos resumir que los temas reflejados en ambas obras narran las historias de héroes como Aquiles, reyes como Agamenón, Odiseo,²³⁹ y demás figuras mitológicas que forman parte de numerosas batallas en las que se disputa el honor y la gloria. Una axiología vertical era representada por estas figuras arquetípicas e idealizadas de dioses o héroes; en otras palabras, cada una de estas figuras expresa ciertos valores morales o virtudes que cumplen la función de ser un paradigma ético para los oyentes. Al menos eso es lo que sucedía en tiempos de Homero (s. VIII a.C.), quien, se dice, habitó en alguna parte del Asia Menor.²⁴⁰

Así, los conocimientos sobre diversas materias eran entonces transmitidos de una generación a otra por medio de la memoria y el canto, y el uso de las figuras mitológicas de dioses y de héroes fue recurrente en la poesía primitiva no sólo como personajes sino, a la vez, como ejemplos morales de comportamiento a seguir. ¿Cómo se debe comportar un hombre ante determinada situación ineludible como la muerte?, ¿qué cabe esperar cuando se transgrede la hospitalidad ofrecida a un invitado?, ¿a quién acudir cuando se requiere de ayuda? Éstas y más cuestiones morales y, por ende, humanas, agilizaron la imaginación de los aedos, hombres que a sueldo cantaban algunas partes de la *Ilíada* o de la *Odisea* en los banquetes o celebraciones de la nobleza oligarca. Es entonces como los comensales, entre ellos

²³⁸ Omitimos el *Gilgamesh* (Mesopotamia) y demás obras de gran importancia por no pertenecer geográficamente al horizonte cultural que se analiza en la presente investigación.

²³⁹ El caso de la *Odisea* es especial y merecería ser tratado aparte. No obstante, dada la brevedad del texto, se citará sólo de manera indirecta por medio de comentaristas.

²⁴⁰ Hasta la fecha se desconoce si Homero existió realmente, o si sólo fue un nombre asignado por los copistas de textos posteriores para reunir distintos poemas en un mismo autor.

los niños, escuchaban y aprendían sobre su pasado, sobre sus orígenes y por qué eran ellos y sus familias nobles quienes tenían la responsabilidad de llevar el mando del pueblo (esclavos, hombres desposeídos, mujeres).

Así pues, la memoria cumplía con una labor didáctica en cierto sentido, al formar en las mentes más jóvenes una sensación de pertenencia a tal o a cuál región según sus antepasados heroicos o divinos. No obstante, al aumentar las poblaciones y con ello el problema de su organización política, hubo un cambio en la episteme, pues fue necesaria la creación de un soporte para la memoria para esos veinticuatro cantos de la *Ilíada* que, difícilmente, a pesar de diversas mnemotecnias, era posible preservar, además de una mayor cantidad de información acumulada de diversa índole. Tal como sostiene Sergio Pérez Cortés:

[...] esa facultad de memoria [en las sociedades pre-alfabetizadas] resulta insuficiente a medida que el volumen y la complejidad de la información se incrementa. Cuando los seres humanos decidieron representar esos mensajes verbales mediante signos visibles, se inició un proceso que, al cabo de milenios y de numerosos intentos, los condujo a las escrituras fonográficas, es decir, aquellas que asocian un sonido lingüístico con un signo escrito. La conclusión de este proceso es la invención del alfabeto griego [...] Entre el lenguaje y la escritura hay una relación de precedencia histórica porque el lenguaje es una facultad humana, mientras que la escritura es una tecnología, y también hay una relación de dependencia porque las escrituras más eficaces son aquellas que logran reproducir el flujo sonoro de la palabra mediante signos visibles.²⁴¹

Por lo tanto, podemos pensar en la escritura alfabética²⁴² como un auxiliar en cuanto a la transmisión de los saberes por los aedos, pues una vez escritas ambas obras (la *Ilíada* y la *Odisea*) sucedió que su contenido fue puesto en entredicho, pues las bellas formas de la expresividad del canto ya no eran suficientes para encubrir los “errores” de conexión lógica entre el contenido de los versos. Comenzó entonces la crítica directa hacia los textos como portadores de cierta “verdad”, pues

²⁴¹ Pérez Cortés, S., *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua, Siglo XXI*, México D.F., 2004, p. 23.

²⁴² A pesar de que durante el periodo micénico ya existían dos tipos de escritura jeroglífica (denominados “linear A” y “linear B”), sólo uno de ellos fue descifrado sin mucha relevancia. Después del periodo oscuro, al inicio de la era arcaica, fue que el alfabeto fenicio fue adaptado por los griegos y la escritura se expandió gradualmente. Cf. Moorhouse, A. C. *op. cit.*

al ubicar fallas o incoherencias entre los cantos fue que algunos pensadores empezaron a dudar de la veracidad de lo que narraban.

Podemos omitir el caso de la *Odisea* por tratarse explícitamente de historias fantásticas en tierras lejanas donde se involucran monstruos, brujas y demás elementos quiméricos. Pero sí es posible cuestionar a la *Ilíada*, cuyo *epos* fue fundacional para Grecia. En la *Ilíada* se rastrean los orígenes de la Hélade desde los tiempos micénicos, lo cual se corrobora por las descripciones hechas por Homero acerca de la geografía, las ciudades, las vestimentas, costumbres, etc. Todo este conocimiento era preservado en la oralidad y poseía algunas variaciones, dependiendo de la región de Grecia donde venerarían más a cierta divinidad que a otra. Es por ello que algunos autores creen que el “nacimiento” del pensamiento crítico está en ese cuestionamiento a los saberes de la oralidad:

Por razones históricas y lógicas, primero encontramos la tradición oral y luego la escrita. Esta conversión gradual de la oralidad a la escritura trajo consigo profundas transformaciones para la filosofía, no sólo en el instrumento mismo de comunicación, sino también en el contenido de lo transmitido y en su manipulación. Aunque el alcance de esta transformación puede ser tema de debate, es posible convenir que, en buena medida, el desarrollo particular de la ciencia y la filosofía griegas está ligado a la innovación de la escritura alfabética.²⁴³

Razón por la cual, tradicionalmente se piensa que el abandono de la poesía durante la Antigüedad fue el inicio del pensamiento filosófico para Occidente con los filósofos jonios y sus cavilaciones sobre la *arché* o el *ápeiron*. No obstante, los escritos en verso coexistieron con los textos en prosa, cuya relevancia cultural continuó hasta la Antigüedad tardía e inicios de la Alta Edad Media.

La abstracción es considerada desde entonces como una cualidad propia de toda cultura que se jacte de ser civilizada, al menos en términos occidentales. Reitero, no es mi intención proponer una nueva línea cronológica, sino invitar al lector a identificar y a reflexionar sobre los elementos dispersos de pensamiento filosófico en la poesía del periodo arcaico de Grecia. Algo que ubico puntualmente en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, quien, a diferencia de Homero, elabora un

²⁴³ Pérez Cortés, S., *op. cit.*, p. 24.

poema con intenciones didácticas para la civilidad, o sea, para el hombre común y no para la nobleza.

Es justo ahí donde señalo el gran contraste entre uno y otro autor, pues ambos utilizan el recurso mitológico y la retórica, pero difieren en las formas y en los ejemplos morales que exponen. Incluso, nos dice Pérez Cortés, el canto de estos poemas siguió hasta la época clásica, pues, a pesar de que la escritura ya era enseñada desde la infancia, lo que se consideraba como verdaderamente valioso era conservado en la memoria y en el canto: “Éste no era un mundo completamente ágrafo (siglo V a.C.); la escritura ya estaba presente y era una forma usual de preservación, pero aún se consideraba adecuado confiar a la memoria aquello que se consideraba valioso”.²⁴⁴

Se entiende, entonces, la importancia de la memoria en la transmisión y preservación del conocimiento en las sociedades ágrafas, como la de Homero. Recordemos que el talante de cada uno de sus personajes destaca principalmente por un temperamento de gallardía y, también, por obedecer a cierto código de honor, lo que Rodríguez Adrados llamó “moral agonal”, la moral de la lucha y de la exposición ante los demás, cuando el individuo como tal todavía no era considerado como un ser aparte de la colectividad. Y donde el comportamiento de los hombres era evaluado de acuerdo con una axiología particular que enaltecía los valores reflejados por Homero en sus héroes. Tal como indica Pérez Cortés:

La educación había iniciado el tránsito de un sistema basado en la imitación de personajes míticos a uno basado en la formación personal guiada por reglas escritas. El hecho de colocar la alfabetización en el núcleo de la enseñanza básica estableció un momento crucial en la historia de la educación; en ese momento nació el “hombre de letras” en Occidente. No obstante, este interés creciente en las habilidades de la escritura no rompió el vínculo con el antiguo modelo de educación oral: la palabra viva continuó presente en la instrucción mediante la recitación y la memorización.²⁴⁵

Lo que el autor quiere decir es que la adaptación de la escritura alfabética en Grecia fue un hecho histórico a la par de la politización de las sociedades primitivas,

²⁴⁴ Pérez Cortés, S., *op. cit.*, p., 29.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

pues fue durante el siglo siguiente (s. VII a.C.) cuando surgieron las primeras ciudades-estado de las que se tiene registro. Sin embargo, las ideas que operaban detrás de este nuevo orden social se encontraban todavía inamovibles de su origen en la cultura de la oralidad. Lo que puede ser corroborado en pensadores como Parménides, quien años después de Homero y Hesíodo eligió el verso para expresar sus reflexiones acerca de la justicia:

Entre los presocráticos que recurrieron a la forma versificada, Parménides representa un caso especialmente notable por la importancia filosófica de su legado. A excepción de la alegoría del proemio y de ciertos pasajes de la segunda parte, su poema, del que restan unas ciento cincuenta líneas, está compuesto en hexámetros dactílicos, la forma usual de la épica homérica. Parménides adoptó las formas tradicionales de los aedos épicos y un vocabulario muy similar al de *Homero y Hesíodo*, porque su propia concepción del mundo estaba dominada por un cierto arcaísmo, manifiesto en afirmaciones como que el conocimiento es una travesía y el error, una desviación de este camino.²⁴⁶

Este último enunciado me parece de gran relevancia, pues nos muestra la plasticidad de la lengua griega a partir de sus orígenes en el mundo inmediato y concreto; es decir, mucho antes de las abstracciones de la escritura alfabética. Una palabra, entonces, no era específicamente la representación simbólica de determinada idea, sino que, usualmente, refería de forma directa a objetos tangibles.²⁴⁷ Lo cual se perdió en el proceso de adaptación del alfabeto y en la transición de la oralidad a la escritura, la cual solidificó las palabras y los conceptos con significados precisos.

Pérez Cortés señala la enorme influencia de Homero y Hesíodo incluso hasta el periodo helenístico, cuando todavía se componían poemas didácticos, que iban más allá del *epos* que sólo se limita a narrar, e invita al escucha a reflexionar.

La obra de Lucrecio [siglo I a.C.] no carecía de antecedentes, pero era excepcional por sus dimensiones. Como género, la poesía didáctica tenía una tradición que podía remontarse hasta *Los trabajos y los días* de Hesíodo. A pesar de esa antigüedad, la producción de largos poemas didácticos se había realizado en episodios: a partir de

²⁴⁶ Pérez Cortés, S., *op. cit.*, pp. 184-185. [Las cursivas son mías].

²⁴⁷ Podemos recurrir al ejemplo de la palabra “aporía”, cuyo origen se encuentra ligado estrechamente al mundo factual, ya que proviene de *a-phóros*; es decir, “sin camino”. Cf. Pérez Cortés, *op. cit.*

Hesíodo transcurrirían dos siglos para ver aparecer los poemas filosófico-didácticos de Parménides y Jenófanes.²⁴⁸

Ello nos invita a pensar en que la memoria fue para los griegos del periodo arcaico no sólo un instrumento al servicio del saber, sino parte constitutiva de la episteme, pues lo que el hombre griego primitivo cuestionaba sobre su ser en lo colectivo era contrastado con lo aprendido en estos cantos, los cuales, además de brindarle un sentido de pertenencia a la tierra que habitaba y que lo unían con la comunidad, le mostraban lo que era considerado como virtuoso para un rey o un héroe.

3.1.2. Homero, educador de la nobleza arcaica griega

A partir de este momento el texto se enfocará en la figura de Homero, no como personaje histórico, sino como autor de la obra que contrasta con *Los trabajos y los días* de Hesíodo. Lo que quiere decir que en lo sucesivo se pondrá especial atención a la *Iliada* en su relación con la sociedad pre-alfabetizada de la que surgió, para mostrar la insuficiencia del *epos* homérico en comparación con la *paideia* que hallamos en la obra mencionada del beocio. Cabe decir que dicha insuficiencia no radica en la forma ni en la estructura de las obras, sino en el contenido alegórico de las mismas y en su cualidad didáctica. Para el análisis utilizaremos el trabajo de dos expertos en la obra homérica, Werner Jaeger y Cecil Maurice Bowra.

Bien, según Jaeger, el hombre posee cierta disposición natural que lo lleva no sólo a conocer (como afirmó Aristóteles), sino, también, a organizarse en sociedad y a formar a otros individuos como él. Posiblemente con la intención de mejorar algunas cualidades con el paso de las generaciones. A esto se le conoce comúnmente como educación, desde la acepción más simple. Pero lo más importante para la educación de determinada cultura es la consecución de un fin, según afirma el filólogo alemán:

La naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la trasmisión de su forma peculiar y

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 200.

exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación. En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin.²⁴⁹

Es esa voluntad colectiva por “formar” hombres a partir de determinadas ideas sobre lo que es correcto o incorrecto, deseable o aborrecible, lo que motivó a las primeras organizaciones sociales a dar sentido al enorme bagaje de leyendas que los unían como una tribu.

El sentido de pertenencia e identidad para el griego primitivo lo era todo, en un mundo donde el comercio todavía no sucedía y donde la tierra bien cultivada era el único garante de estabilidad material. Razón por la que me atrevo a decir que la poesía arcaica trata lo relativo a la ontología, desde lo más íntimo del hombre y su relación vital con la tierra, hasta su paso por el mundo terrenal y su prosperidad en él. Todo ello reflejado en el empeño que los griegos del periodo arcaico pusieron en formar hombres virtuosos, los *aristoi*, o sea, los aristócratas.

En parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una clase social o de una profesión, que, de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado.²⁵⁰

Lo que el autor comenta es que la perseverancia de determinada comunidad o sociedad depende en gran medida de la formación de sus nuevos miembros. En el caso de Homero, las “leyes” todavía no eran escritas, sino que se obedecía el mandato del oligarca en turno, o sea, el señor dueño de las tierras, esclavos, mujeres y niños que estuviesen en ellas.

²⁴⁹ Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Wenceslao Roces y Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016, p. 3.

²⁵⁰ Jaeger, W., *op. cit.*, pp. 3-4.

Tal oligarca era entonces formado (o educado si se permite el anacronismo) según los arquetipos de los héroes que aparecen en la *Ilíada*. Se trata, pues, de personajes, de ideales no humanos que representan todo lo que un noble *debería ser*; o sea, qué cualidades o virtudes debía ejercitar y de qué vicios se tenía que mantener alejado si quería ser un hombre virtuoso.

Este ideal de la aristocracia homérica se mantuvo durante generaciones, y a pesar de manifestar similitudes con los ideales heroicos de culturas cercanas a Grecia, ésta se distingue, según Jaeger, por enaltecer la figura individual sobre cualquier otra. Tomemos por ejemplo a Aquiles, Agamenón, Odiseo, etc. Pues es sobre estos personajes de la mitología helénica que se proyectan los ideales sobre la virtud y la justicia en distintos casos. Tal como afirma Jaeger:²⁵¹

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un “progreso” fundamental, un nuevo “estadio” en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Ésta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos.²⁵²

Lo que el filólogo quiere decir, con otras palabras, es que el caso griego es excepcional (pero no por ello superior) en comparación sincrónica con el desarrollo de otras culturas. Pues él no encuentra figura literaria alguna que represente las cualidades individuales de un héroe aqueo, sino que, más bien, halla que en las demás culturas el héroe es asimilado y eclipsado por la figura del monarca.

Sin embargo, en la Grecia primitiva, los héroes surgen por doquier a partir de las relaciones eróticas entre dioses y mortales. Lo cual otorgaba a las familias nobles del periodo arcaico una línea sanguínea directa con el linaje divino, todo ello bellamente cantado por un aedo, quien, posiblemente sin saberlo, reactualizaba la posición de dicha familia, pero, en especial, del oligarca como jefe máximo.

²⁵¹ Es importante considerar la impronta de helenofilia en los escritos de Werner Jaeger, recordemos que pertenecen al periodo del nacionalsocialismo en Alemania y que, por ende, es posible encontrar en ellos algunos anacronismos que no interfieren de manera relevante en la presente investigación.

²⁵² Jaeger, W., *op. cit.*, p. 4.

Tal justificación nace de la necesidad de otorgar ciertas dignidades reales a tal o a cuál oligarca, en palabras de Jaeger: “[...] ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?”.²⁵³ A eso se refiere Jaeger cuando habla de la excepcionalidad del caso griego.

Como se vio en el primer capítulo, la formación de los menores estaba reservada para las clases gobernantes, lo cual hace bastante sentido si pensamos en qué tipo de personajes y qué valores o virtudes representan. En Homero, los *aristoi* son hombres reconocidos en su comunidad por ser valientes, pero, a la vez, hospitalarios. Sus códigos sociales eran lo bastante refinados como para ofrecer la propia vivienda como estancia provisional a algún otro griego que requiriese de ayuda. No obstante, si tal hospitalidad era violada, entonces dicha violación del código moral/social debía ser resarcida a través de la guerra.

El honor del oligarca/guerrero estaba en juego, pues para el griego primitivo tanto lo que sucedía en el mundo terrenal (*physis*/Naturaleza) de los hombres tenía lugar, a la vez, en el Olimpo, morada de los dioses. Así pues, la Naturaleza fue una noción que, nos dice Jaeger, estuvo siempre presente en el pensamiento de los griegos, desde los tiempos primitivos. Esa misma Naturaleza que hacía cambiar de parecer a los dioses y, por lo tanto, a los hombres, de un momento a otro. O que podía doblegar la voluntad al capricho, como sucedió con el rapto de Helena por Paris.

Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa “naturaleza”. El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido [...] Aun en la oratoria de los griegos hallamos los mismos principios formales que en la escultura o la arquitectura. Hablamos del carácter plástico o arquitectónico de un poema o de una obra en prosa. Cuando hablamos así, no nos referimos a valores formales imitados de las artes plásticas, sino a normas análogas del lenguaje humano y de su estructura.²⁵⁴

²⁵³ *Idem.*, p. 8.

²⁵⁴ Jaeger, W., *op. cit.*, p. 9.

En cuanto a la plasticidad de la lengua griega referida por Jaeger en esta cita, comparada con la que encontramos en la arquitectura, podemos apreciar el alto valor que el autor concede a la metáfora, tópico retórico utilizado por los griegos arcaicos en toda su producción literaria. Homero no es la excepción, pues por medio de su *epos* encontramos numerosos recursos como los epítetos, los cuales, según afirma Bowra, cumplían la función de apoyo mnemotécnico a través de la repetición.

Estas normas sociales implícitas en los cantos homéricos contenían ideales sobre la *areté*, virtud o excelencia, según determinado objetivo. Además, eran virtudes hereditarias, es decir, que podían ser heredadas de padres a hijos, o, incluso, a sobrinos, nietos, etc. La idea de Hombre, con mayúscula, es genuinamente griega, según afirma Jaeger, pues no hay ser concreto en sociedad sin un ideal regulativo de la conducta. Que, en el caso de Homero, dicho ideal era representado por la figura de algún dios, héroe o rey.

Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa [...] Este ideal del hombre, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío, independiente del espacio y del tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos.²⁵⁵

Cuando Jaeger refiere al ideal como forma viviente, y no como esquema vacío, intenta, a mi parecer, rescatar el valor de la tradición oral de los poetas, quienes, a diferencia de los filósofos posteriores, no se preocuparon por esquematizar su pensamiento, sino por comprenderse a sí mismos como seres vivientes y parte de una determinada comunidad con normas sociales tácitas (recordemos que nos encontramos en la Grecia del siglo VIII a.C.).

Así pues, el ideal de hombre proyectado por Homero en la *Ilíada* parece trascender la singularidad de los relatos concretos para apostar por la universalidad de la narrativa convencional de su época. Universalidad, claro, para un selecto

²⁵⁵ Jaeger, W., *op. cit.*, p. 12.

grupo de familias, con privilegios que les permitían imitar la conducta heroica y manejarse por la vida como unos verdaderos *aristoi*. Todo lo cual era, además, cantado por los aedos con una armonía que exaltaba la ardua composición de dichos poemas en hexámetros, manera en la que el verso era entonces escrito.

La palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon* [...] Así, la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en el sentido originario que le dieron sus creadores, la expresión del proceso de autoformación del hombre griego.²⁵⁶

Tal autoformación del hombre griego de la que habla Jaeger es nada menos que la concepción de educación que se tenía en el periodo arcaico de Grecia. Había un *epos* que cantaba sobre las hazañas y proezas de los dioses y los héroes, con los cuales los oyentes se sabían emparentados.

Era, por lo tanto, una obligación moral cumplir por imitación con esas virtudes, propias de un señor que no sólo combate en la guerra, sino que, también, administra sus posesiones y que es inteligente en sus estrategias, tal es el caso de Odiseo. De esta manera podemos apreciar cómo era educada la nobleza de los tiempos homéricos a partir de la literatura de la época y de la asimilación del *epos* que les hablaba de otro tiempo en el que sus antepasados ganaron la gloria para que ellos viviesen con holgura como dignos helenos. Como dice Jaeger:

Como hemos dicho, la nobleza de la *Iliada* es, en su mayor parte, una imagen ideal de la fantasía, creada con el auxilio de rasgos transmitidos por la tradición de los antiguos cantos heroicos. Es dominada en su totalidad por el punto de vista que determinó la forma de aquella tradición, es decir, la admiración por la sobrehumana *areté* de los héroes de la Antigüedad. Sólo unos pocos rasgos realistas y políticos, como la escena de Tersites, revelan el tiempo relativamente tardío del nacimiento de la *Iliada* en su forma actual.²⁵⁷

²⁵⁶ *Idem.*, p. 15.

²⁵⁷ Jaeger, W., *op. cit.*, pp. 33-34.

En esta cita podemos hallar ese elemento de fantasía e idealización arquetípica que hace de la *Ilíada* un *epos*, pero no una *paideia*. La exaltación de Homero de dichos rasgos sobrehumanos sacrifica la enseñanza por la armonía y belleza del hexámetro, su preocupación es, entonces, más estética que ética. Lo cual no es un demérito, por supuesto, sino sencillamente el señalamiento de por qué y en qué es distinto de *Los trabajos y los días* de Hesíodo.

Pues, a pesar de que sólo un siglo separa a ambos poemas de su composición, la diferencia es enorme. En palabras de Bowra: “Hesíodo revela cualidades poco comunes para esta tarea didáctica. Ciertamente que desmerece cuando se lo ha comparado con Homero. No posee los dones de éste. *Su objeto era muy otro y muy nuevo: la aplicación de la épica a un tema didáctico*”.²⁵⁸

Podríamos pensar que Hesíodo, a diferencia de Homero, realiza algo parecido a la aplicación práctica de la épica; no obstante, valga este anacronismo sólo para resaltar todavía más el contraste entre la obra de ambos rapsodas. Lo cual, Bowra expresa de la siguiente manera:

Su moralidad es del todo práctica, aunque se le salen estallidos de indignación ante las injusticias del mundo, y acusa a los príncipes que abusan de su mucho poder. Ciertamente: la fuerza parece triunfar siempre en el orden de la naturaleza; el halcón no tiene piedad para el ruiseñor, como llegue a asirlo entre sus garras. Pero Hesíodo sabe bien que hay un Zeus todopoderoso, cuyos tres mil guardias inmortales vigilan a los humanos, y castigarán a cuantos se atrevan a violar la justicia.²⁵⁹

Bowra observa muy bien la diferencia entre uno y otro poeta en lo referente a la finalidad del texto. Recordemos que en el siglo de Hesíodo (cap. 2) la gran crisis agraria, aunada a los abusos por parte de los oligarcas terratenientes, convulsionó la tierra del poeta beocio, lo cual, curiosamente relata Finley, generó una reacción contraria a la que se esperaría.

Pues, los beocios no huyeron hacia tierras más prósperas o políticamente más estables que la suya, sino que se llevó a cabo una reorganización social

²⁵⁸ Bowra, C. M., *Historia de la literatura griega*, Fondo de Cultura Económica, trad. Alfonso Reyes, México D.F., 2014, p. 33. [las cursivas son mías].

²⁵⁹ Bowra, C. M., *op. cit.*, pp. 34-35.

drástica que dio paso a la conformación de las primeras ciudades-estado (polis). Las cuales ya no eran gobernadas por un autoritario oligarca, sino por algún magistrado o arconte elegido por la nobleza. La llegada de la democracia se dará siglos más adelante, en Atenas, pero como podemos apreciar, la simiente de la isonomía se encontraba ya en Ascra, el pequeño asentamiento donde vivió Hesíodo.

Y es a través de su obra que los hombres que no pertenecían a la nobleza gobernante tuvieron representación por vez primera en la historia de la literatura occidental: “Hesíodo no es un poeta mediano: es el primer europeo que se ocupa de la naturaleza en sí misma. La conoce y domina con la mirada del labrador, a cuya atención no escapa el sentido del más leve rasgo”.²⁶⁰

De vuelta a los tiempos homéricos y a la relajada clase gobernante que escuchaba los cantos de la *Ilíada*, es importante mencionar que Homero sabía muy bien, según relata Jaeger, que sus oyentes tenían que aprender no sólo a maniobrar en la guerra, sino, también, en la paz. Motivo por el que era menester la ejemplificación de virtudes relacionadas con la estrategia por parte del noble en el *oikos*:

El rango y el dominio preeminente de los nobles exige la obligación de estructurar sus miembros durante su temprana edad de acuerdo con los ideales válidos dentro de su círculo. Aquí la educación se convierte por primera vez en formación, es decir, en modelación del hombre completo de acuerdo con un tipo fijo. La importancia de un tipo de esta naturaleza para la formación del hombre estuvo siempre presente en la mente de los griegos.²⁶¹

La relevancia de formar a los futuros gobernantes fue apremiante para los oligarcas, quienes veían en sus descendientes a sus posibles sustitutos cuando ellos fueran muy ancianos para detentar el poder y la autoridad. La necesidad de la medida, o la importancia de la piedad, fueron temas visitados por Homero en el diálogo interno de sus personajes, cuando no recurren a la autoridad para solucionar un problema se ven obligados a replantear la situación.

²⁶⁰ *Idem.*, p. 33.

²⁶¹ Jaeger, W., *op. cit.*, pp. 35-36.

Tal astucia nos indica la continuidad histórica y orgánica del pensamiento griego, pues dichas cuestiones estuvieron presentes desde la época arcaica hasta los últimos autores de la Antigüedad tardía.

El desarrollo de las formas espirituales de la educación noble, reflejada en Homero, hasta la filosofía de Platón, a través de Píndaro, es absolutamente orgánica, permanente y necesaria. No es una “evolución” en el sentido semi-naturalista que acostumbra emplear la investigación histórica, sino un desarrollo esencial de una forma originaria del espíritu griego, que permanece idéntico a sí mismo, en su estructura fundamental, a través de todas las fases de su historia.²⁶²

Esto quiere decir que los problemas filosóficos, vistos desde esta perspectiva, han sido formulados y reformulados por pensadores de distintas épocas y latitudes; no obstante, algo de universal permanece en ellos, algo que nos permite identificarnos, aunque sea superficialmente, con los relatos narrados por Homero acerca de las proezas de sus peculiares personajes.

3.1.3. La *Iliada* y la *Odisea*: la estética de la versificación

En este último apartado nos concentraremos en la cuestión estética de la *Iliada* y la *Odisea*, aunque ocasionalmente sean abordadas desde otra óptica, el hilo conductor del análisis será el mostrar que Homero fue un gran esteta, un rapsoda más preocupado por la belleza y armonía de sus versos que por el contenido didáctico que pudiese ser interpretado.

Tal análisis será hecho sobre la base del estudio realizado por C. M. Bowra sobre la figura de Homero y su recepción, texto póstumo editado por sus colegas que nos permitirá apreciar el talento del rapsoda en cuanto a la composición de sus hexámetros, además de introducir y de contrastar con Hesíodo y su épica didáctica en el siguiente subcapítulo.

Bien, lo primero a considerar es que en la actualidad carecemos de fuentes que corroboren cómo fueron compuestas (inicialmente) la *Iliada* y la *Odisea*, por lo que sólo se ha podido suponer, de acuerdo con el relato mismo de Homero en

²⁶² *Idem.*, p. 47.

ambas obras, que se consideraba como inspirado directamente por la divinidad. Y que, a diferencia de Hesíodo, Homero desconfía de las Musas, deidades menores, y otorga mayor importancia a la información que recibe del dios en cuestión (que puede ser Zeus o Apolo). Zeus, como se vio en el capítulo anterior, fue el garante religioso de la justicia (*dikaiosyne*) durante la época en que posiblemente vivió el rapsoda, un siglo antes que Hesíodo.

Como numen supremo, o rey del Olimpo, Zeus no sólo administraba su reino, sino también otorgaba legitimidad a los actos de la Tierra por medio de los cantos que enunciaban, ritualizaban y, por lo tanto, daban poder “justo” a la oligarquía gobernante. Los aedos cumplían con su papel de transmisores de estas noticias en casi todos los rincones de la Hélade, pues era importante realizar alianzas con las demás familias nobles para perpetuar la línea de sangre en el poder.

Todo ello suscrito al discurso que, como se dijo, enuncia y legitima los saberes sobre determinada cuestión; en el caso de los cantos homéricos, acerca del linaje de la aristocracia primitiva. Fue, entonces, una clase de discurso que *hacía* cosas; es decir, que en el acto enunciativo se hallaba inserta la *poiesis* misma. En palabras de M. Foucault:

[...] todavía en los poetas griegos del siglo VI a.C., el discurso verdadero –en el más intenso y valorado sentido de la palabra–, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; *era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte*; era el discurso que profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino.²⁶³

Se trataba de un discurso creador, poético, en toda la extensión de la palabra. Creador no sólo de narraciones legendarias, sino, también, de jerarquías de poder, de estratos sociales, a partir de la ejemplificación en positivo sobre las virtudes heroicas. Renglones más abajo, Foucault agrega:

²⁶³ Foucault, M., *El orden del discurso*, trad. Alberto G. Troyano, Tusquets Editores, México D.F., 2019, pp. 19-20. [Las cursivas son mías].

Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado.²⁶⁴

En estas líneas, Foucault distingue y divide dos epistemes: la del periodo arcaico (Homero/Hesíodo) y la de la edad clásica, con Platón. Y hace énfasis en la cuestión de lo verdadero, pues, según su perspectiva, en la episteme de la era arcaica de Grecia la poesía fue el acto creador por excelencia, enunciador y, a la vez, portador de la verdad cedida por el dios. El rapsoda Homero era, entonces, sólo un instrumento de Zeus o de Apolo, que insuflaba en él la capacidad memorística para cantar esos veinticuatro cantos que componen la *Ilíada*.

Lo “precioso” que Foucault señala en los discursos del periodo arcaico de la Hélade poseen total pertinencia con el presente análisis, pues, según señala Bowra, Homero fue una autoridad estilística durante generaciones hasta la época imperial. Pero la belleza no es algo accesorio o secundario en el estilo de la versificación por hexámetros, como la de Homero. Recordemos que, para los griegos de todas las épocas, el *agathós* significó no sólo la cualidad moral de lo bueno, sino también la de lo verdadero y de lo bello. Por lo tanto, tiene sentido que Homero tuviese una gran preocupación por la belleza, armonía y precisión de sus cantos.

Tal es el caso, que, nos dice Bowra, ni si quiera en la narrativa considera a los aedos como inspirados por deidades menores como las Musas: “Homero arroja luz sobre sus ideas relativas a la composición. No dice que los bardos aprendan su arte de sus predecesores; ni siquiera está de acuerdo con Hesíodo en que la Memoria sea la madre de las Musas”.²⁶⁵

De hecho, el helenista comenta la importancia del arte oral de los aedos en la Grecia primitiva, cuando la escritura sólo es mencionada una vez en el canto VI de la *Ilíada*; aunque, probablemente, se hacía referencia a la escritura jeroglífica de

²⁶⁴ *Idem.*, p. 20.

²⁶⁵ Bowra, C. M., *Homero*, trad. Marc Jiménez Buzi, Gredos, Madrid, 2022, p. 24.

tiempos micénicos, pues en el siglo de Homero el alfabeto apenas era implementado en las principales ciudades-estado.

Los aedos de Homero cantan para un auditorio, no escriben para lectores. La escritura se menciona una vez en la *Ilíada*, en la historia de Belerofonte, y tiene un aire misterioso y raro, como si fuera el eco de un pasado lejano, no comprensible enteramente. Aunque Homero tal vez conociera la escritura, no le pareció apropiado presentarla en una historia heroica, salvo como un elemento oscuro en una leyenda remota. En la *Odisea* no aparece mención alguna de la escritura. Los poemas homéricos, como las leyendas que relatan, son productos de un arte oral, compuesto para oyentes que no leen. Es un arte que precede a la poesía escrita y goza de gran popularidad en las sociedades analfabetas o semianalfabetas.²⁶⁶

Bowra nos habla de distintas fórmulas usadas por los aedos para memorizar los cantos. Entre las más conocidas se halla el epíteto, el cual destaca la cualidad principal del dios después de su nombre; por ejemplo, Zeus, “el Dios del trueno”; o Aquiles, “el de los pies ligeros”. El tratamiento en la narrativa que hace Homero respecto a dioses y héroes es muy similar, al punto en que se refiere de la misma forma para ambos casos. Sobre lo que Bowra añade:

Una vez encontrada y asimilada una fórmula, es posible emplearla indefinidamente, pero sólo podemos imaginar por qué unas fórmulas se preferían a otras. Por ejemplo, en las combinaciones de sustantivo y adjetivo, resulta notable la cantidad de epítetos empleados habitualmente con diversos nombres y que en sí mismos nada tienen de destacable. Por ejemplo, la palabra *díos*, que significa “noble”, acompaña a la denominación de cierto número de héroes, unos famosos, otros desconocidos. Es posible que sea de origen antiguo y proceda de los primeros tiempos de los cantos heroicos, cuando lo que importaba era realzar la grandeza de sus personajes, más que sus particularidades.²⁶⁷

Lo cual resulta de gran importancia, pues Bowra destaca la equivocidad en cuanto al uso de las palabras y sus referentes propia de la poesía oral del periodo arcaico. En contraste con Jaeger, para quien el aspecto ético estaba íntimamente ligado al carácter estético de la creación homérica y, por lo tanto, a su especificidad en el uso de determinados vocablos:

²⁶⁶ *Idem.*, pp. 25-26.

²⁶⁷ Bowra, C. M., *Homero*, trad. Marc Jiménez Buzi, Gredos, Madrid, 2022, p. 33.

La poesía sólo puede ejercer esta acción si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. Pero la relación entre el aspecto ético y estético no consiste solamente en el hecho de que lo ético nos sea dado como una “materia” accidental, ajena al designio esencial propiamente artístico, sino en que la forma normativa y la forma artística de la obra de arte se hallan en una acción recíproca y aún tienen, en lo más íntimo, una raíz común.²⁶⁸

Ahora, si bien Homero el gran esteta procuró dar armonía y estabilidad métrica a todos sus cantos, cabe preguntarnos si existía en él algún tipo de preocupación por enseñar algo a sus oyentes. Pues más allá del *epos* o narración de las grandes leyendas, no encontramos rastros en ambos textos por apelar a un juicio individual (sin ayuda de la divinidad) por parte de sus personajes. Se trataba de algo más cercano a un arte palaciego que a la postura que la poesía tomó casi un siglo después con Hesíodo y su didáctica: “Adivinamos que el de Homero es un arte aristocrático, concebido por aedos que procuran entretenimientos a los príncipes que los mantienen, como sucede en la *Odisea*”.²⁶⁹

Lo que arroja luz sobre la necesidad de Homero por embellecer sus cantos, al grado de reflejar cierta artificialidad en las situaciones que relata o en cuanto al desarrollo de los personajes. Ya que, como se vio, el rapsoda de la *Ilíada* fue un excelso compositor que contaba con diversos recursos estilísticos y mnemotécnicos. Incluso, nos dice Bowra, el lenguaje mismo utilizado en ambas obras resulta ser casi “inventado”, pues toma particularidades de distintos dialectos pertenecientes a varias regiones de Grecia.

Toda esta construcción implica una notoria preocupación por parte de Homero por hacer de su obra algo bello, pero deja de lado el carácter didáctico que encontramos en *Los trabajos y los días*, donde, según el helenista, sucede lo opuesto, pues Hesíodo sacrifica la belleza de la métrica por la reflexión del contenido didáctico.

El lenguaje homérico es rico, no sólo porque presenta un gran número de fórmulas, sino porque fue tomándolas de muchas fuentes. Nunca fue, y nunca podía haber sido,

²⁶⁸ Jaeger, W., *op. cit.*, p. 49.

²⁶⁹ Bowra C. M., *op. cit.*, p. 41.

un lenguaje hablado. Su creación obedece a propósitos poéticos, en concreto a los exigentes imperativos métricos del hexámetro [...] Su variedad procede en parte de su incorporación de palabras y formas de distintas fases históricas y zonas geográficas de Grecia. Aunque en general adopta la apariencia del dialecto jónico hablado en la costa occidental del Asia menor, muestra también las huellas del eólico, hablado más al norte en la misma costa [...] Gradualmente fue creándose un lenguaje poético especial a partir de varias fuentes, no sólo de los diferentes dialectos, sino también de la adaptación artificial de formas existentes para satisfacer las exigencias métricas.²⁷⁰

En el mismo orden de ideas, Bowra nos dice en *Historia de la literatura griega* (1933) que en Hesíodo se observa ya otra voluntad por no sólo narrar el pasado legendario de los héroes, sino, también por considerar enseñar algo sobre la virtud a los campesinos como él.

Junto a Homero se agita una sociedad consciente de sus éxitos, y anhelosa de saberse elogiada. Pero la vida de Grecia no siempre se desarrolló en esta atmósfera de privilegio. El otro lado del cuadro puede verse en Hesíodo, a quien la Antigüedad tenía por contemporáneo de Homero [...] Para él [Hesíodo] los reyes no son “hijos de Zeus”, sino “devoradores del pueblo”, y su interés primordial está en la diaria lucha por la vida. *Los trabajos y los días* fueron escritos con un propósito útil.²⁷¹

El hecho de dirigirse en primera persona de tal manera a los oligarcas fue un hecho sin precedentes en la literatura de la época, lo que seguramente ganó a Hesíodo numerosos enemigos con poder, pues la corrupción sucedía en todos los estratos sociales, desde los trabajadores rurales hasta el arcontado de los terratenientes. Sin embargo, debemos ser cautelosos de no idealizar la figura de Hesíodo, pues, para él, el *epos* homérico poseía cierto grado de verdad en cuanto hecho histórico:

Muchos pueblos conservan la leyenda de una edad que, por el esplendor y el alcance de sus logros y las cualidades prodigiosas de los hombres que vivieron en ella, eclipsa a su juicio todo lo que vino después. La creencia griega en tal época aparece en la descripción de Hesíodo del declive de la humanidad a lo largo de cuatro edades (la edad de oro, la edad de plata, la edad de bronce, y la edad de hierro), en que una

²⁷⁰ *Idem.*, p. 43.

²⁷¹ Bowra, C. M., *Historia de la literatura griega*, trad. Alfonso Reyes, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012, pp. 32-33.

edad de héroes figura entre las dos últimas y, aunque estropea la secuencia, reviste una clara importancia.²⁷²

Lo que, en consecuencia, posicionó la obra de Hesíodo como un referente didáctico en diversas materias, como la historia misma (antes de ser concebida como descripción de los hechos por Heródoto siglos después). Pues, como subraya Bowra: “La leyenda heroica no es historia, pero en muchas sociedades ocupa su lugar y debe ser juzgada según su valor como resurrección artística del pasado. Para considerarla correctamente, tenemos que averiguar lo que hay detrás de ella y cómo se produjeron sus manifestaciones específicas”.²⁷³

Así pues, el orden del discurso de Homero y de Hesíodo se posiciona de diferente manera de acuerdo con la episteme correspondiente en cada caso. O sea, según las condiciones de posibilidad para el surgimiento de determinadas ideas sobre temas específicos, como bien podría ser la perpetuidad en el poder de ciertas familias nobles de la Grecia arcaica. Foucault denomina a estas sociedades como “sociedades de discursos”, donde dichos discursos son circulares; es decir, tienen como finalidad el informar y brindar legitimidad a lo que enuncian, mas no el recibir respuesta alguna por parte de los oyentes.

Las “sociedades de discursos”, cuyo cometido es conservar o producir discursos tienen un funcionamiento en parte diferente, pero para hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución. Un modelo arcaico nos viene sugerido por esos grupos de rapsodas que poseían el conocimiento de los poemas para recitarlos, o eventualmente para variarlos y transformarlos; pero este conocimiento, aunque tuviese como fin una recitación que seguía siendo ritual, se protegía, defendía y conservaba en un grupo determinado, debido a los ejercicios de memoria, a menudo complejos, que implicaba; el aprendizaje permitía entrar a la vez en un grupo y en un secreto, que la recitación manifestaba pero no divulgaba; entre el habla y la audición los papeles no se intercambiaban.²⁷⁴

En el caso de Homero, se trataba, como se vio, de la clase gobernante, quien podía adaptar los cantos de los aedos según su conveniencia, recordemos el

²⁷² Bowra, C. M., *Homero*, trad. Marc Jiménez Buzi, Gredos, Madrid, 2022, p. 107.

²⁷³ *Idem.*, p. 109.

²⁷⁴ Foucault, M., *op. cit.*, p. 43.

peculiar caso del catálogo de las naves aqueas en la *Ilíada*, donde, con el paso de los años, se fueron añadiendo más y más familias a esa larga lista de involucrados en la guerra contra Troya. Así lo confirma Bowra:

Ni el catálogo aqueo estaba pensado para encajar en la *Ilíada*, ni la *Ilíada* estaba compuesta para albergarlo. Hay discrepancias entre ellos. Los beocios, cuyo contingente se menciona en primer lugar y es el mayor de todos, no tienen ningún papel en el poema. Los tesalios, a los que se presta una atención considerable, no vuelven a tener importancia. Más destacable es el tratamiento dispar que reciben algunos personajes principales, pues tal diferencia no es simplemente de proporciones o acentuación, sino objetiva.²⁷⁵

Ello nos muestra la proteica naturalidad con la que los cantos homéricos podían ser modificados por discípulos o copistas posteriores. Es importante tener siempre en cuenta que la *Ilíada* no es un libro sagrado a la manera de la *Biblia*, pero sí fue considerada como una obra fundacional en el carácter de los helenos, pues unificó a los hablantes de una misma lengua a pesar de los diversos dialectos o costumbres que cada región poseía.

No obstante, dichas características, ambas obras se limitan a narrar un pasado lejano (probablemente, los tiempos micénicos), con elementos fantásticos y situaciones inventadas para suscitar en el oyente la emoción o, incluso, la risa, pues hay algunas partes de la *Ilíada* donde los mismos dioses proyectan situaciones cómicas. Es por ello que Platón desestimaba la poesía de Homero, pues, como gran moralista que fue, pensaba que los dioses reflejaban rasgos humanos considerados ya en su época como defectos del alma apacible y contemplativa.

Pero, en la Grecia arcaica, la vida concreta en el campo estaba todavía entretejida con los cantos de los rapsodas en un vínculo religioso especial. Pues el interés no se encontraba en formar, o educar, al oyente, sino en repetir (con ayuda de la memoria) bellamente las hazañas de los héroes del pasado que otorgaban sentido de pertenencia a determinada tierra, región u orden social.

Razón por la cual, ni la *Ilíada* ni la *Odisea* poseen un carácter propiamente didáctico, en el sentido de *Los trabajos y los días*, pues el *epos* jamás se rebaja de

²⁷⁵ Bowra, C. M., *Homero*, trad. Marc Jiménez Buzi, Gredos, Madrid, 2022, p. 120.

los límites de la altiva figura del héroe noble para hablar a la audiencia campesina, como sucede en los *Erga*. El interés primordial de Homero radicaba en agrandar al oyente a través de la narración versificada y cantada en acompañamiento de instrumentos musicales de viento.

Fue un poeta modelo para la Antigüedad, incluso hasta el Renacimiento, en Occidente, llegando a ser el más importante de sus homólogos posteriores, como Ovidio. Como se ha dicho, Homero no estaba interesado en la reflexión de sus oyentes a partir de las situaciones proyectadas en sus personajes, y es algo tan notorio que incluso puede apreciarse en el costumbrismo de sus versos:

Estos tres casos (armadura, cremación y economía matrimonial) demuestran en orden decreciente de importancia cómo una costumbre alterada se podía adaptar a la poesía a la vez que conservaba hasta cierto punto su antiguo carácter. Cuanto más importante es la costumbre, más rigurosa es la atención que le dedica Homero [...] El poeta oral debe captar y mantener por todos los medios la atención de su auditorio. Para ello, tiene que omitir muchas cosas que un poeta letrado podría considerar necesarias y emplear ciertos recursos para que su relato sea fácil de seguir. *Su tarea es lograr que todas las acciones resulten tan nítidas como sea posible y no cargarlas con reflexiones secundarias.*²⁷⁶

Homero, reitero en concordancia con Bowra, fue un gran esteta, cuya necesidad de belleza rebasó los límites que le imponían situaciones tal vez demasiado complejas o enredadas como para ajustarse a las leyendas que debía narrar.

Con ello no quiero decir que el aspecto ético esté disociado por completo de la *Ilíada*, pues, de acuerdo con Jaeger, en el siglo VIII a.C., ambas cosas no estaban todavía escindidas, como sucedería siglos después en el desarrollo del pensamiento griego. Con tal seguridad lo afirma, que argumenta que la épica es la raíz de toda educación en la antigua Grecia al abordar la tragedia:

La tragedia es, por su material mítico y por su espíritu, la heredera integral de la epopeya. Debe su espíritu ético y educador únicamente a su conexión con la epopeya, no a su origen dionisiaco. Y si consideramos que las formas de prosa literaria que tuvieron una acción educadora más eficaz, es decir, la historia y la filosofía, nacieron y se desarrollaron directamente de la discusión de las ideas

²⁷⁶ Bowra, C. M., *Homero*, trad. Marc Jiménez Buzi, Gredos, Madrid, 2022, pp. 71-75. [Las cursivas son mías].

relativas a la concepción del mundo contenidas en la épica, podremos afirmar, sin más, que la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia.²⁷⁷

Con esta última referencia es posible recordar cómo, durante el segundo capítulo de esta investigación, se hizo un breve rastreo de la herencia de la antigua literatura hasta los tiempos de las tragedias en el siglo V a.C., hablando ya propiamente de la edad clásica. Y a pesar de que Bowra difiere con Jaeger en cuanto a la cualidad didáctica de los cantos homéricos, podemos afirmar que, si bien ambos autores cuentan con elementos suficientes para demostrar sus perspectivas, la intención de este apartado fue la de realizar un balance entre ambas.

Pues, al hacer uso de las herramientas teóricas de Foucault respecto a la concepción de episteme, se vuelve más sencillo evaluar las características propias de cada obra desde su horizonte de origen. Motivo por el cual, me parece que *Los trabajos y los días* se posiciona desde un contexto muy diferente al de Homero. Un contexto sociopolítico donde fue apremiante que otro tipo de discurso diera paso a un nuevo orden social en vías de transición, al interior de una sociedad oral que apenas adaptaba el alfabeto a su lengua y que, gradualmente, enfocaría su atención en otros aspectos que veremos con más detalle en el siguiente subcapítulo.

3.2. Hacia una *paideia* hesiódica como proyecto didáctico de la civilidad helena

La finalidad de este último apartado es el esclarecer, en contraste con lo visto con el *epos* homérico, cómo existe una vía interpretativa alterna que nos permite considerar que en *Los trabajos y los días* se gesta ya una incipiente *paideia*. Y no sólo una mera narración de mitos y leyendas sin estructura o finalidad alguna. Pero es importante advertir que la intención no es ofrecer una *paideia* como homóloga de lo que entendemos en la actualidad por sistema educativo. Tal cosa sería un despropósito, pues en la Antigüedad lo más cercano a lo que podríamos considerar

²⁷⁷ Jaeger, W., *op. cit.*, p. 55.

como educación sucede hasta el periodo clásico en el siglo V a.C., cuando el término *paideia* adquiere su sentido como formación del individuo al interior de la polis.²⁷⁸

Así, mientras que en el apartado anterior se expuso la importancia del *epos* en los cantos homéricos y en su enorme influencia en las sociedades prealfabetizadas, en esta segunda sección observaremos que los elementos de la pedagogía helena estaban ya presentes en los poemas del periodo arcaico, específicamente hablando, en *Los trabajos y los días* de Hesíodo.

Se trató, pues, de un periodo de transición que requirió de un nuevo discurso que fuese el cimiento de una larga tradición de pensadores en Occidente. El convulsivo siglo VII a.C. significó para Grecia no sólo una alteración en sus formas de registrar el pasado (la adaptación del alfabeto fenicio y el “renacimiento” de la escritura), sino, también, de administrar a las poblaciones que iban en aumento y que se expandían a diversos territorios e islas del Egeo.

Como vimos en el segundo capítulo, es en el periodo arcaico donde empiezan a surgir las primeras ciudades-estado, con una organización política distinta al feudalismo de los oligarcas del pasado, contra los que Hesíodo elaboró sus reprimendas morales. Recordemos que los *Erga* tienen como preocupación central el plasmar la necesidad del trabajo físico²⁷⁹ para el hombre virtuoso; pues es justo en el concepto de trabajo donde se enlazan los otros dos tópicos de la investigación, *areté* y *paideia*.

No obstante, apreciamos por qué, en contraste con la opinión de W. Jaeger, la *Ilíada* y la *Odisea* poseen características más relacionadas con la épica tradicional que con una propuesta especulativa sobre lo bueno y lo malo, lo virtuoso y la deshonra, como sucede en *Los trabajos y los días*, una de las dos obras principales del beocio.

Según la sección *Vita Hesiodi*, Hesíodo escribió dieciséis libros en comparación con los trece de Homero. En total se presentaron diecisiete títulos diferentes atribuidos a Hesíodo por autores antiguos. Sólo *Los trabajos y los días* se conservan, la *Teogonía*

²⁷⁸ Cf. Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Wenceslao Roces y Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016.

²⁷⁹ La labor en el campo.

y el *Escudo de Heracles*, entre otros, son conocidos por fragmentos, por descripciones de su contenido, o sólo por títulos.²⁸⁰

Dicho talante especulativo en el poema posiciona a Hesíodo en un registro discursivo distinto al de Homero, pues se trata de dos epistemes que no son opuestas, pero que sí evidencian una modificación en el pensamiento de los griegos primitivos.

Por ello resulta apremiante concluir este trabajo con la exposición de los elementos formativos de una *paideia* en Hesíodo, al considerar su labor especulativa sobre temas de índole moral y política. Para lo cual nos apoyaremos en el trabajo de investigación hecho por María Cecilia Colombani,²⁸¹ como también en lo escrito por Frederick J. Teggart acerca del argumento central que ubica en el poema. Asimismo, Maarit Kivilo corrobora la sucesión de Hesíodo en el tiempo, lo que aporta una base firme para la crítica a partir de la confrontación entre ambos autores:

Hesíodo como autor de *Los trabajos y los días* (y la *Teogonía*) ha sido colocado a finales del siglo VIII a.C., sobre la base del estilo y la dicción de los poemas también. Se ha argumentado que, aunque Hesíodo usó vocabulario y fórmulas homéricas, su forma de pensar se acerca más a la de los primeros filósofos y poetas líricos que a Homero. En consecuencia, se ha sugerido que Hesíodo compuso sus poemas después que Homero.²⁸²

Finalmente, extraeremos algunas conclusiones que nos permitan confirmar una incipiente *paideia* en *Los trabajos y los días*, por medio del análisis comparativo e interpretativo realizado en la investigación.

3.2.1. La *paideia* hesiódica y la formación del individuo en las primeras polis del periodo arcaico de Grecia

²⁸⁰ Kivilo, M., *Early Greek Poets' Lives: The shaping of the Tradition*, Brill, Leiden, 2010, p. 37. [La traducción es mía].

²⁸¹ La tesis doctoral de dicha autora lleva por título *Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje* (Universidad de Morón, Buenos Aires), y será uno de los textos base en este apartado.

²⁸² Kivilo, M., *op. cit.*, p. 51. [La traducción es mía].

Uno de los rasgos más importantes a considerar en el lapso histórico que abarca todo el siglo VII a.C. es el relacionado con el lenguaje y la escritura, pues se trata de un factor de gran importancia en la transición de los gobiernos oligárquicos de la nobleza de los tiempos homéricos al del surgimiento de las primeras ciudades-estado. Pues la cultura de la oralidad y la tradición de los aedos cedía el paso a una nueva forma de pensamiento que ya no otorgaba el mismo valor a la palabra mágico/religiosa que en otros tiempos dio legitimidad y sentido a las sociedades primitivas de Grecia.

Con Hesíodo, podemos observar que sus cantos no sólo repiten las hazañas heroicas de una supuesta era de guerreros y de batallas interminables (deudas de sangre), sino que se preocupa por reflexionar, y por adiestrar, sobre la virtud (*areté*) y su relación con el trabajo campesino. A lo que M. Griffith añade:

Una ortodoxia crítica surgió en el siglo XIX y encontró una expresión elegante y persuasiva en las obras de académicos como Werner Jaeger y Bruno Snell. Esta ortodoxia representa la poesía épica, didáctica y lírica como tres etapas sucesivas en la evolución de la cultura griega, y de la conciencia griega. Homero, Hesíodo y Arquíloco son vistos como artistas literarios cada vez más sofisticados y conscientes de sí mismos, y su creciente sensibilidad moral va acompañada de una preocupación correspondientemente mayor por sí mismos como personalidades y autores de sus propias obras.²⁸³

En este sentido, nos es posible considerar que por vez primera se intenta “dialogar” con las formas de pensamiento primitivo, pues, a pesar de que en el poema sólo destaca la voz de Hesíodo en primera persona, las Musas juegan un papel crucial al informarle sobre ciertas *verdades*. Las cuales el poeta beocio intenta dar a conocer ya no a los grandes señores nobles ni a sus familias palaciegas, sino al Hombre; es decir, en un sentido casi universalista al dirigirse a los campesinos con un modelo de *areté*, el cual encuentra en la justicia del que labora y gana de forma honesta sus bienes materiales. En palabras de Colombani:

[...] Hesíodo está anticipando una tensión fundamental en el escenario ético-filosófico futuro clásico que es la tensión *hibris/sophrosýne*. Se advierten los primeros indicios

²⁸³ Griffith, M., “Personality in Hesiod”, en *Classical Antiquity*, vol. 2, núm. 1, pp. 37-65, University of California Press, Estados Unidos, 1983, p. 38. [La traducción es mía].

de una relación problemática que ha de marcar el espíritu griego, donde las nociones de justicia y trabajo se solidarizan con la idea del hombre prudente, como fuente de la racionalidad política. Que ha de contribuir a forjar una polis justa.²⁸⁴

Ello nos remite a pensar en el impacto de la implementación de la escritura en el pensamiento de los griegos arcaicos, pues los *Erga* (y *Teogonía*), en conjunto con la *Ilíada* y la *Odisea*, fueron las primeras obras plasmadas por escrito en Occidente. Sobre lo que Griffith dice lo siguiente:

El cuerpo principal de la *Teogonía* no contiene ninguna referencia a sí mismo por parte del poeta, ni presenta puntos de vista idiosincrásicos o personales motivados por preocupaciones o sentimientos privados. Pero es necesario defender esta última afirmación, ya que hay un episodio largo y sorprendente en el poema que la mayoría de los estudiosos han tomado como una declaración intensamente personal de Hesíodo sobre sus propias creencias religiosas, una especie de evangelio privado y personal.²⁸⁵

Sin embargo, como se ha resaltado, el contenido de los *Erga* se distancia de los cantos homéricos al poseer esa característica especulativa señalada con anterioridad. La sistematicidad incipiente en el ordenamiento de las palabras en la transición de la oralidad a la escritura está presente en *Los trabajos y los días*, pero, también, en la *Teogonía*.

La diferencia entre estas dos obras está, según Griffith, en que los *Erga* hablan en primera voz al oyente, algo sin precedentes hasta ese momento. Como vimos con F. Solmsen, la configuración psíquica de la mentalidad campesina tomó un curso inesperado al ser considerados por vez primera como hombres dignos de alcanzar la *areté*; lo cual no es algo menor, pues en las sociedades orales, o de transición, tales preceptos morales determinaban prácticas en específico.

Realmente, es a partir de *Los trabajos y los días* que dibujamos nuestra imagen de la personalidad de Hesíodo, de su vida y de sus opiniones. Y, por supuesto, *Los trabajos y los días* es un tipo de poema muy diferente de la *Teogonía*, que implica convenciones y posturas del autor diametralmente distintas. Mientras que el poeta épico o himnario se ocupa principalmente de la narrativa y dedica una cantidad

²⁸⁴ Colombani, M. C., *Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje* [tesis]. Universidad del Morón, Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Buenos Aires, 2014, p. 31.

²⁸⁵ Griffith, M., *op. cit.*, p. 50. [La traducción es mía].

relativamente pequeña de tiempo y espacio a su relación con su destinatario, el poeta sabio, o el dador de instrucción, se presentará constantemente como el experto, en relación con uno menos experimentado.²⁸⁶

En el caso de los aldeanos se trataba de una *areté* asequible a sus medios, o sea, a través del esfuerzo propio y de una labor ardua en el campo. Todo bajo la administración de la justicia (*dikaiosyne*) observada por la misma divinidad, que velaba por los hombres trabajadores y justos, y no por los descendientes de noble linaje, según el primitivo orden social de los tiempos homéricos. Es, pues, en este eje de análisis que ubicamos a la *paideia* de *Los trabajos y los días*, no como un conjunto de saberes acumulados sobre diversas materias, sino que tomamos tal concepto en un sentido más sencillo.

Se trata, entonces, de comprender a la *paideia* hesiódica como la actividad de formar a los hombres por medio de paradigmas y contraejemplos, máximas morales y advertencias, todo ello contenido en los versos de los *Erga*. Y es por medio del trabajo que la virtud y la justicia se enlazan; así pues, el trabajo es la bisagra que une estos tres conceptos, ya que Hesíodo no predica, sino que ejemplifica en primera persona (recordemos la disputa con su hermano Perses) el actuar propio del hombre virtuoso:

Único no es el género de Luchas, mas sobre la tierra
son dos: una que podría alabar quien la comprende,
la otra reprobable; y asaz en su alma difieren.
Pues una la guerra funesta y la discordia acrecienta,
cruel: ningún mortal la quiere, sino que por fuerza,
por voluntad de los inmortales, honran esa Lucha gravosa (vv. 11-15).²⁸⁷

La *areté* ya no era garantizada sólo por el linaje de sangre, sino por la práctica viva en el campo, en el tratar con los conciudadanos al llevar buenas relaciones con los vecinos y evitar la lucha o combate innecesario. Lo que demuestra, a mi parecer, indicios de civilidad en el espíritu griego. Civilidad que emana de los mismos pobladores y que, al mismo tiempo, es observada por un magistrado encargado de

²⁸⁶ *Idem.*, p. 55. [La traducción es mía].

²⁸⁷ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México D.F., 1986, p. 1.

administrar los bienes materiales y la economía de estas pequeñas ciudades-estado. Por supuesto, el telón de fondo continuaba siendo el del panteón Olímpico vigilando las acciones humanas, pero desde arriba, ya no intercediendo de manera caprichosa en los menesteres humanos, como sucedía en los cantos de Homero. Sobre lo cual, Colombani comenta:

El modelo indudablemente reviste un telón de fondo que lo legitima y sostiene: la divinidad. Son los dioses los que determinan el orden, no sólo del *kósmos*, sino también del hombre. En esta línea, el trabajo es una indicación de los dioses y es una forma de instaurar la legalidad porque el trabajo se solidariza con la noción de justicia.²⁸⁸

Por lo tanto, si tomamos el concepto de *paideia* tal como se sugiere, es posible pensar de qué manera se encuentra ligado a la vitalidad misma del pensamiento arcaico griego. Es decir, a la actividad económica más importante durante el siglo VII a.C., la agricultura:

¡Oh Perses!, tú esto guarda en el ánimo tuyo,
y la Lucha que goza del mal no te desvíe del trabajo
para espiar los pleitos del ágora, estando a la escucha.
Pues poco cuidado hay de discursos y pleitos
para quien en casa no tiene sustento abundante juntado
en su tiempo, el que la tierra ofrece, de Deméter el trigo (vv. 26-31).²⁸⁹

Pues recordemos que el comercio y la navegación ya se encontraban presentes, pero fue hasta el siglo V a.C. que se posicionaron como generadoras de riqueza para la Hélade. Por ello la insistencia en las labores en el campo relacionadas con los ciclos estacionales para siembra y cosecha, respectivamente.

La cultura material, entonces, estaba íntimamente ligada al pensamiento y a la escritura, pues una vez que los viejos poemas fueron plasmados se volvió mucho más fácil el poder criticarlos. O sea, poner en cuestión sus presupuestos, como sucedió con Homero, como se vio en el apartado anterior, donde el contenido era sacrificado por la estilística de los versos. Lo importante para él, recordemos, no era

²⁸⁸ Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 32.

²⁸⁹ Hesíodo, *op. cit.*, pp. 1-2.

enseñar ni explicar, sino narrar bellamente lo sucedido en tiempos legendarios. Homero cumplió su función como “educador de Grecia”, que es como lo llama Werner Jaeger; sin embargo, si de algo fueron conscientes los pensadores primitivos era de que la única constante es el cambio. Y no se podía esperar menos de Hesíodo, el poeta que cantaba sobre lo justo, lo virtuoso y su relación con el trabajo en el campo. Su visión integraba las acciones de la Tierra con el orden y la belleza de la justicia del *kósmos*.

El poeta beocio representó las nuevas formas de acceder al conocimiento, e, incluso, otorgó orden a las ideas circundantes en su tiempo, tales como la relación de la nobleza oligarca con las divinidades. Algo que no cuestionó de manera explícita, pero que sí dejó en la sombra al postular un nuevo modelo de *areté* que no dependía más de una “buena cuna”, sino de un temperamento regulado, de acciones justas y, sobre todo, del arduo trabajo: el individuo y su importancia en la constitución de las primeras polis surgía gradualmente gracias a un nuevo paradigma ético de civilidad entre los griegos primitivos. Al respecto, Colombani añade:

[...] el autor presenta el proemio al trabajo y con ello la importancia de la virtud y el largo y fatigoso camino que a ella conduce. La relación virtud/trabajo se va hilvanando, al tiempo que se aleja de la vieja noción homérica de *areté*, donde la misma correspondía a los nobles. La virtud estaba fundida en un fondo aristocrático que ahora se desplaza, a partir de las transformaciones propias del siglo VII, entre las cuales se cuenta precisamente la caída de esa nobleza.²⁹⁰

La transición de un sistema político a otro implica la revisión historiográfica de numerosos sucesos; no obstante, nuestro propósito es resaltar sólo los momentos clave en cuanto al desarrollo de la escritura y el ocaso de la tradición oral. Ello con la intención de evaluar de qué forma Hesíodo deviene como un autor “bisagra” entre el viejo orden social y las nuevas formas de administración política durante el periodo arcaico de Grecia.

Ahora, veamos con más detalle que los cambios en la historia no suceden de forma abrupta, sino paulatinamente. *Los trabajos y los días* resulta ser un gran

²⁹⁰ Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 42.

ejemplo para el periodo que nos proponemos a analizar, pues el trasfondo mitológico y la versificación de la obra no es limitante alguna para reflejar los pensamientos del autor sobre cuestiones de índole moral. Tal especulación no era fortuita, sino que poseía una finalidad, pues Hesíodo utiliza la repetición como método de enseñanza para los oyentes. Algo que nos remite al mismo Aristóteles siglos después, cuando afirma que la repetición es la mejor manera de adquirir un buen hábito en *Ética a Nicómaco*. Los ecos de Hesíodo son casi innegables.

Por otro lado, de vuelta al tema de la escritura en relación con el desarrollo del pensamiento griego arcaico, es interesante hacer notar que la adaptación del alfabeto influyó enormemente en la cultura inmaterial de este periodo. Y no sólo eso, sino que, a la vez, sembró la simiente de una nueva concepción del ser humano en el mundo; es decir, tuvo repercusiones ontológicas para el hombre primitivo.

Pues el hombre comenzaba a olvidar las súplicas y los ritos mágicos para adaptarse gradualmente al orden instaurado por la palabra escrita. Sin embargo, se tiene que advertir que tal adaptación de la escritura sucedió de forma lenta y gradual, si consideramos que las distintas regiones de Grecia durante el periodo arcaico se encontraban prácticamente incomunicadas, como sostiene James A. Notopoulos:

Se puede argumentar que la introducción de la escritura en el siglo VIII necesariamente hace que estas epopeyas sean literarias. Como sabemos por las tradiciones orales contemporáneas supervivientes, el conocimiento de la escritura no necesariamente cambia de inmediato hábitos arraigados desde hace mucho tiempo de composición oral. El arte de escribir, si es familiar, puede preservar una epopeya oral mediante dictado, pero supone poca o ninguna diferencia en la práctica del arte oral. La tenacidad de la tradición oral existente incluso siglos después de la imprenta debería hacernos desconfiar de aceptar la introducción de la escritura en Grecia como el fin de la tradición oral.²⁹¹

Se dieron, entonces, las condiciones de posibilidad necesarias para que el hombre dejase de proyectar su pensamiento a los cielos y se enfocase más en la administración de lo que sucedía en la Tierra, nacía el *zoon politikon* aristotélico. Pero, para que esto pasara, fue necesario un cambio de mentalidad colectiva, una

²⁹¹ Notopoulos, J. A., *Homer, Hesiod and the Achean Heritage of oral poetry*, Trinity College, Irlanda, 1957, p. 192. [La traducción es mía].

nueva cosmovisión que diese las herramientas necesarias al hombre para entablar el diálogo; o sea, el intercambio de ideas que tiene como finalidad el consenso. Los tiempos de las deudas de sangre y las interminables guerras cedían lentamente el paso a una nueva generación de hombres de carácter más templado, como el mismo Hesíodo. A lo que Colombani agrega:

La escritura permite un registro de fijación que va a cambiar definitivamente las prácticas sociales de una sociedad que viene de una larga tradición de transmisión oral. Hesíodo se ubica exactamente en ese enclave donde la palabra oral declina, dando paso a otro tipo de palabra y de configuración mental, decisiva en la plasmación de la *pólis*. En términos de Marcel Detienne, nos estamos refiriendo al ocaso de la palabra mágico-religiosa, al auge de la palabra-diálogo, propia de los círculos guerreros, presentes en los poemas homéricos, hasta alcanzar la palabra política, privilegio de la *pólis*.²⁹²

En contraposición al *epos* homérico, la *paideia* de Hesíodo no está condicionada a la rigidez de la estilística del hexámetro. Pues, a pesar de que está escrita bajo esos parámetros, no se limita a modificar el contenido del verso para adaptarlo a la métrica, sino que es la métrica la que se adapta a las reflexiones que el autor quiere transmitir.

Es por ello que una larga tradición de filólogos, como C. M. Bowra, afirman que el poeta beocio no tiene comparación con Homero, pues los versos de Homero son perfectos, bellos, casi como composiciones matemáticas hechas con palabras; mientras que Hesíodo no se muestra tan interesado en ese tipo de perfección en cuanto a la forma, su propósito inicial es otro: el de educar al oyente sobre la virtud de la justicia por medio del canto:

Quando te hayas colmado, acrecentar litigios y pleitos
podrías contra bienes ajenos. Mas ya no podrás otra vez
obrar así; ¡jea!, aquí concluyamos el pleito
con rectas sentencias que, por venir de Zeus, son las mejores (vv. 33-36).²⁹³

Es justo esa necesidad por transmitir lo que él conoce a través de su propia especulación la que otorga la cualidad didáctica a su obra, ya que sus palabras no

²⁹² Colombani, M. C, *op. cit.*, p. 45.

²⁹³ Hesíodo, *op. cit.*, p. 2.

buscan embelesar el oído, sino adiestrarlo con lecciones sobre la vida, el trabajo, y la justa administración de los bienes en cuanto a las relaciones sociales con sus vecinos. Colombani señala que estas modificaciones del discurso suceden en distintos niveles, y que al tratarse el tema de la verdad (crucial para la filosofía occidental), la genealogía y el desarrollo del mismo concepto deviene parte integral de su historia.

En otras palabras, los antiguos griegos no “inventaron” la verdad, sino que crearon discursos que surgieron, al igual que en todas las culturas, del trasfondo mágico/religioso, pero que tomaron un camino específico relacionado con el lenguaje y la escritura: he ahí la importancia de considerar a la poesía como parte integral en el desarrollo del pensamiento filosófico griego, y no sólo como un mero antecedente literario carente de valor.

Tal fue el impacto de estos cambios durante el siglo VII a.C. que el orden social primitivo fue gradualmente transformado en otro, donde el individuo, cualquiera que fuese su estirpe, podía acceder a la virtud, a llegar a ser un hombre con *areté*. Colombani lo confirma así:

La producción histórica de discurso remite a la indagación sobre la ritualización del mismo. De la figura de los maestros de verdad, poetas y adivinos, encargados de pronunciar el discurso verdadero, a la figura del ciudadano de la *pólis*, sostenedor del *kósmos* social, el discurso ha sufrido importantes transformaciones en su modo de enunciación, en los sujetos de tal enunciación y en la dimensión ritual de su puesta en circulación, pero, asimismo, ha guardado un rasgo común: vehiculizar la perspectiva que el hombre posee de lo real, plasmar en *lógoi* un modo de instalación en el mundo.²⁹⁴

La relevancia de todos estos cambios históricos es determinada, a la vez, por el nacimiento de un nuevo tipo de hombre instruido por los cantos hesiódicos. ¿Por qué es necesario el trabajo para el ser humano?, ¿por qué es malo hurtar los bienes ajenos? Éstas y más preguntas brotan de las máximas morales plasmadas por el poeta beocio, quien, a través del paradigma o del contraejemplo, educa al oyente sobre lo conveniente o lo nefando. Su *paideia* todavía no está apoyada sobre estructuras metafísicas o imperativos, sino que, modestamente, se sitúa en el

²⁹⁴ Colombani, *op. cit.*, p. 54.

mundo concreto e inmediato del campesino arcaico. La vitalidad de sus reflexiones perduró por siglos, y su obra fue transmitida hasta la Alta Edad Media, gracias a la labor de los copistas alejandrinos y bizantinos. Tal como afirma C. J. Rowe:

La diferencia entre Hesíodo y los primeros “filósofos” es, en esencia, la misma que la del discurso científico y acientífico en su conjunto: la ciencia hace explícito el discurso acientífico, o no lo reconoce, o lo reconoce sólo implícitamente. Hesíodo predice el surgimiento de la filosofía y la ciencia, y su influencia ayudó claramente a dar forma a las teorías de sus más tempranos representantes.²⁹⁵

El trabajo especulativo y didáctico de la poesía hesiódica hace de sus poemas una *paideia*, en el sentido más amplio de la palabra. La formación del futuro ciudadano griego de la Edad Clásica se está gestando en las reflexiones de Hesíodo sobre la justicia y el trabajo, y acerca de la necesidad de la óptima convivencia entre todos los individuos de una sociedad.

Este reordenamiento social fue necesario, como se exploró en el segundo capítulo de esta investigación, para dar paso, gradualmente, a la polis. El desarrollo de la escritura y la sistematicidad del pensamiento de Hesíodo le otorgan el papel como educador, que durante siglos le fue negado. No obstante, se trata de un educador muy diferente a Homero, quien educó a la nobleza, mientras que el poeta beocio se preocupó por insuflar sus reflexiones a esa gran masa de individuos que carecían de representación en la épica tradicional:

Hesíodo no es sólo un narrador de mitos tradicionales. Incluso la *Teogonía* se esfuerza por dar forma al material tradicional en el que se basa según principios de orden discernibles. La creencia de Hesíodo de que el mundo está ordenado de cierta manera que los humanos pueden entender; en otras palabras, que es un *kósmos* (orden mundial, mundo ordenado), lo que es un artículo de fe fundamental para los presocráticos, al igual que su principio de funcionamiento: que puede describirse y comunicarse correctamente a otros por medio del lenguaje.²⁹⁶

Así, la conexión que prevalece entre la instrucción, la escritura y el lenguaje se fortalece si consideramos que es el discurso el que produce lo real; en otras

²⁹⁵ Rowe, C. J., “Archaic Thought in Hesiod”, en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 103, pp. 124-135, The Society for the promotion of Hellenic Studies, Reino Unido, 1983, p. 135. [La traducción es mía].

²⁹⁶ McKirahan, R. D., “Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy”, en *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Estados Unidos, 2010, p. 8. [La traducción es mía].

palabras, su función no es meramente comunicativa, sino que trasciende dicho límite para constituir el orden y el sentido que condiciona la realidad del individuo en determinada sociedad. Como apunta Colombani:

La palabra entendida como discurso no es un mero instrumento para la comunicación ni para la representación, sino que la palabra es el lugar en donde lo real toma sentido y orden. Son los discursos los que ordenan a lo real y, al hacerlo, le dan un sentido preciso. Nos hacemos de una realidad mediante la instalación en un tipo de discurso.²⁹⁷

Tal instalación del discurso explorada por Colombani constata el nuevo horizonte de comprensión del campesino griego sobre su ser en el mundo. Ya no como ajeno o sometido a la caprichosa voluntad de los dioses, sino como un ser con necesidad de trabajar no sólo para sobrevivir, sino, también, para alcanzar la *areté* y ser apreciado por sus conciudadanos:

Tú, oh Perses, escucha la justicia y no alimentes violencia;
pues la violencia es mala al hombre pobre. Y el poderoso
no fácilmente soportarla puede y oprimido es por ella
cuando cae en desgracias. Camino mejor es pasar
por otro lado, a lo justo: pues justicia vence a violencia cuando al término llega. (vv.
213-217).

De nueva cuenta se aprecia la exhortación de Hesíodo a la justa templanza como algo deseable en el carácter del hombre virtuoso, tanto para el poderoso como para el desposeído. La violencia entendida como sinónimo de la gallardía de los tiempos homéricos se desdibuja cada vez más. Ello al interior de un campo discursivo que considera que la *verdad* que predica sobre lo justo todavía emana de las Musas, pues Hesíodo mismo es inspirado por ellas para sus cantos, ya que el hombre arcaico poseía un fuerte sentimiento religioso del cual difícilmente podría alejarse.

Estas cuestiones acerca del contenido moral de los *Erga* llevaron a la crítica de los comentaristas posteriores a poner en duda la autoría de otras obras

²⁹⁷ Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 55.

atribuidas con el tiempo a Hesíodo. Sobre la composición de los *Erga*, Maarit Kivilo dice lo siguiente:

En el período clásico y antes, se creía que Hesíodo había compuesto diversos poemas didácticos, genealógicos y heroicos. Las dudas sobre su autoría, basadas principalmente en cuestiones de estilo, surgió sólo en el período helenístico y, como resultado, varios poemas (el *Catálogo*, *Escudo*, *Ornithomanteia*, *Preceptos*, *Matrimonio de Ceyx*) y partes de los poemas (los proemios de *Los trabajos y los días* y la *Teogonía*) se desprendieron de Hesíodo. La visión extrema de que sólo *Los trabajos y los días* era un poema genuino de Hesíodo fue algo compartido entre los beocios.²⁹⁸

Bien, de vuelta al análisis del discurso, es posible apreciar que la *verdad* es aún un término polisémico, del cual se desprenden diversas acepciones y, desde la visión griega, la más importante es la que comprende a la verdad como lo “desoculto”.

En otras palabras, al interior de la lógica del lenguaje, el concepto “verdad” no apunta discursivamente hacia un objeto determinado, lo que denotaría si algo que es enunciado es falso o verdadero.²⁹⁹ Sino que, más bien, en la Grecia arcaica, el trasfondo mitológico permitía pensar en lo verdadero como lo que era develado por la divinidad; y, en el caso de Hesíodo, dado por las Musas. Ellas decidían cuándo decir verdades y cuándo mantenerlas ocultas. Y, en ese sentido, el mito constituye para el periodo arcaico todavía un vehículo de verdades. Verdades que utilizan el “ropaje” de la metáfora de la mitología, pero que revelan en Hesíodo un nuevo modo de ordenar y de administrar la vida. Como lo sostiene Colombani:

El primer registro de la verdad impacta directamente en el campo semántico del concepto: *alétheia* como lo de-velado, des-ocultado, des-cubierto. Así entendida, la verdad es una operación de descubrimiento, de develamiento; la verdad es el producto prestigioso al que se accede luego de descorder un velo que encubre-vela-oscurece alguna realidad. El mito es verdadero porque es un operador de verdad; es el relato mismo que corre el velo, y, al hacerlo, descubre el sentido. La tensión ya no es entre lo verdadero y lo falso, sino entre lo oculto y lo desoculto, lo velado y lo develado.³⁰⁰

²⁹⁸ Kivilo, M., *op. cit.*, p. 43. [La traducción es mía].

²⁹⁹ Tal es la concepción moderna.

³⁰⁰ Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 59.

Hesíodo es, pues, un maestro de la verdad. Al menos en el sentido en que los griegos arcaicos lo concebían. No es sólo un aedo, sino un instructor que enseña con su persona, con sus experiencias plasmadas en el poema, pero, también, con verdades especulativas que provienen de otro orden de pensamiento, p. e., cuando otorga indicaciones precisas sobre la siembra, la cosecha y la administración de los bienes.

Esto último llevó a los filólogos a pensar que el poema era un pastiche con un final que no tenía mucha relación con lo demás; pero si observamos con detenimiento, podemos percatarnos de que, si bien se trata de otro “anillo temático”, como sugiere Paola Vianello de Córdoba, ello no le resta importancia al considerarlo en conjunto con los demás tópicos del poema. Por lo tanto, podemos afirmar que fue Hesíodo quien dio esos primeros pasos al explorar desde su especulación diversos temas de gran importancia para la filosofía clásica del siglo V a.C.; entre ellos, el tema de la verdad, la inquietud filosófica primera que es posible ubicar entre sus versos:

Será la filosofía una nueva instalación, un nuevo modo de significar lo real, un nuevo entramado cultural, que hará siempre del hombre un hacedor de cultura. Proponer este desplazamiento del mito al *lógos* supone instalarse en el corazón mismo de la experiencia poética y, por lo tanto, en Hesíodo. La búsqueda del poeta preanuncia lo que luego será la búsqueda del filósofo. Cuando el poeta indaga sobre lo primero, aquello que se encuentra en el origen, está formulando, desde un discurso poético, la inquietud filosófica primera.³⁰¹

El modo de comprender a la escritura poética como un diálogo entre el hombre y la divinidad, donde ésta le devela (des-oculta) lo que posteriormente el filósofo se encargará de buscar, es la vía apta para descubrir en *Los trabajos y los días* algo que no encontramos en Homero.

Además, la necesidad por transmitir esas verdades a sus contemporáneos coloca al poeta beocio en una posición de maestro de la verdad, de la *alétheia*, en su sentido griego. La configuración mental de los oyentes, en su mayoría campesinos, se transformó gradualmente hasta reconocerse a sí mismos como

³⁰¹ Colombani M. C., *op. cit.*, p. 62.

individuos que conforman la colectividad, una colectividad mucho mayor en número, pero también capaz de aprender y de administrar los gobiernos de sus ciudades. Sobre lo cual Colombani dice:

Hesíodo representa, como hemos anticipado, un maestro de *alétheia*. Esto supone un conocimiento de la verdad, pero también una exigencia de decir esa verdad. Hay en el poeta una función didáctica que las *Mou̓sai* le han encomendado y que lo ubica en un lugar privilegiado no sólo por su don de videncia, sino por la capacidad de dar a conocer lo que ha sido visto en el más allá. Creemos estar entonces en presencia de un fuerte antecedente de lo que más tarde constituirá la función didáctica que la filosofía supone y exige en la figura del maestro.³⁰²

Tal privilegio señalado por Colombani conlleva una gran responsabilidad, la de dar a conocer lo que le ha sido concedido por las Musas. Me arriesgo a afirmar que es incluso posible apreciar rastros de civismo en Hesíodo, pues uno de los grandes temas es la justicia, como se ha resaltado. Pero una justicia que no proviene exclusivamente de los dioses, sino que se practica en la Tierra, por medio del trabajo y el respeto hacia los demás. Ya que cuando Hesíodo canta una máxima moral, casi inmediatamente se responde a sí mismo con lo pernicioso que resulta de no seguir tal máxima. Algo que nos recuerda a los diálogos de Sócrates con sus interlocutores (ficticios o no).

En resumen, el discurso poético brindado por Hesíodo puede ser considerado como una incipiente *paideia*, la cual invita al oyente a pensar en las relaciones vitales entre su ser y los otros. La necesidad del trabajo para el hombre y, al mismo tiempo, la importancia de respetar los bienes ajenos como elemento central de la civilidad helena. Los tiempos de los guerreros y los oligarcas corruptos se desvanecían lentamente para dar paso a un nuevo orden social, donde el grueso de la población adquiere representación por vez primera en el mito.

Lo que no resulta menor, pues será gracias a estos discursos implícitos en la poesía didáctica de Hesíodo que la nobleza primitiva pierda la prerrogativa de poseer la *areté*. Y, por ende, de ser los indicados para gobernar. Tomará alrededor de tres siglos para que la democracia ateniense surja, pero las simientes de la

³⁰² Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 63.

isonomía ya se atisban en los *Erga*. Virtuoso será a partir de entonces quien actúe con virtud, es decir, con justicia y trabajo.

3.2.2. *Paideia* y *kósmos*: el orden como principio unificador de las sociedades arcaicas griegas

“En primer lugar existió el caos...”,³⁰³ así inicia el v. 116 de la *Teogonía*, la otra gran obra de Hesíodo reconocida como legítima hasta la actualidad. La idea de que el poeta plantease un origen en la explicación del inicio del Todo, y que ese origen fuese el Caos, es de gran importancia para la presente sección, pues nos invita a reflexionar sobre la relación entre la idea de orden (*kósmos*) y *paideia*.

La exploración de tal relación no es fortuita, puesto que sugiere que una de las proezas de Hesíodo fue el haber “sistematizado” por vez primera el origen y la genealogía del panteón Olímpico. Incluso, hay autores como Richard D. McKirahan que consideran al beocio como antecedente del mismo método científico:

[...] su visión del mundo [la de Hesíodo] como un *kósmos* seguiría siendo un elemento esencial, parte del pensamiento filosófico griego junto con su objetivo de producir una visión coherente y unificada de la estructura, orígenes y operaciones del *kósmos*. Su práctica de emplear diferentes fuentes de información y de utilizar una, de corregir o de complementar a otro también fue importante en las ideas filosóficas y el método científico.³⁰⁴

No existe registro de alguna obra previa que intentase hacer algo similar en Occidente, pues los únicos antecedentes literarios son la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero. Pero, como se ha insistido, en dichas obras no hay intención alguna por hacer una explicación ordenada de ninguna índole, salvo cuando es conveniente para la leyenda que se está narrando; así pues, las explicaciones de Homero resultan ser fragmentarias.

Es por ello que la voluntad de Hesíodo por dar un orden y explicación al origen de la Totalidad amerita el reconocimiento de que, al mismo tiempo, el poeta sintió la necesidad de otorgar un sentido a la “historia”, evidentemente desde un

³⁰³ Hesíodo, *Teogonía*, trad. A. Pérez Jiménez, Gredos, Madrid, 2015, p. 16.

³⁰⁴ McKirahan, R. D., *op. cit.*, p. 17. [La traducción es mía].

trasfondo mitológico. Lo interesante aquí no es el recurso literario de la metáfora usado por el poeta, sino la necesidad por explicar y sistematizar la genealogía de los dioses, titanes y héroes de ese gran bagaje de númenes de la Grecia arcaica. El orden es, pues, para Hesíodo, el origen del *Kósmos*. En esta sección, revisaremos de qué manera se compagina esa voluntad especulativa en Hesíodo y la relación que mantiene con su poesía didáctica.

Como se vio en el capítulo segundo, la época de Hesíodo (s. VII a.C.) representó una gran crisis económica, pero, también, política, pues durante este siglo se desintegraron los viejos regímenes feudales de los oligarcas para dar paso a las primeras magistraturas o arcontados, antecedentes directos de las primeras ciudades-estado en Grecia (polis).

El orden fue menester en distintos registros, desde el campo discursivo de la literatura de la época hasta el terreno de lo político/administrativo. Así pues, Hesíodo representa la figura de un poeta filósofo, cuyas preocupaciones, enteramente humanas, salen a la luz en sus dos principales obras, pero, particularmente, en *Los trabajos y los días*, tema de esta investigación.

Sin detenernos en detalles filológicos sobre cuál de las dos obras (*Teogonía* o los *Erga*) fue compuesta primero, diremos que ambas comparten el tema en común del orden (*kósmos*). La diferencia radica en que, mientras que en la primera expone la genealogía divina para dar cuenta de un orden supremo en el Olimpo; en la segunda, se profundiza sobre el orden y su necesidad para una vida armónica en la Tierra. El principio del orden resulta entonces crucial para la unidad y el desarrollo de cualquier civilización, y la propuesta de Hesíodo aborda la importancia del trabajo en la transformación de la Naturaleza como catalizador de dicho principio unificador. Tal como sostiene Colombani:

Hesíodo contribuye a ordenar no sólo el mundo divino con su genealogía, sino también el mundo humano, haciéndolo pasar por el eje del trabajo como actividad constitutiva del hombre. De esta forma, los linajes también definen *tópoi* simbólicos en donde inscribir la vida humana [...] Hombres y dioses reaccionan por igual ante la transgresión del trabajo, como nota antropológica por excelencia. Ocurre que es por el trabajo que el hombre puede darse un lugar en el mundo. El trabajo es así un rasgo

humano y civilizador, cuyo tratamiento vuelve a poner a Hesíodo en un registro didáctico.³⁰⁵

Lo cual quiere decir que el trabajo significa para Hesíodo lo propiamente humano, una tarea que consume la vida, pero sin la cual dicha vida carecería de todo sentido, pues el trabajo es el eje rector para alcanzar la *areté* y la benevolencia de los dioses:

A quienes dan a forasteros y a lugareños sentencias
rectas y que por nada de lo justo se apartan,
para ellos da flor la ciudad, y el pueblo en ella florece:
la paz anda, nodriza de jóvenes, por su tierra y nunca
dolorosa guerra les destina Zeus de amplia mirada (vv. 225-229).³⁰⁶

Hesíodo repudia a los holgazanes, y hace numerosas advertencias sobre los malos hombres que prefieren el hurto en vez del trabajo. Aquí podemos apreciar el talante aleccionador del poeta, pues no se cansa de repetir estratégicamente por qué los hombres laboriosos son siempre favorecidos por Zeus, lo cual se ve reflejado en la abundancia de cosechas y demás recursos materiales:

Nunca a los hombres de rectas sentencias el hambre acompaña
ni la ruina, mas, en banquetes, de los campos cultos se nutren.
Les lleva la tierra sustento abundante, y la encina
lleva bellotas en lo alto y abejas en medio, en los montes;
las lanosas ovejas son por sus vellones opresas;
paren las mujeres hijos semejantes al padre;
y ellos florecen de bienes por siempre, y en naves
no viajan, pues fruto lleva la tierra dadora de mieses (vv. 230-237).³⁰⁷

La gracia de los dioses es concedida, entonces, exclusivamente al hombre justo que trabaja. Cabe mencionar que el carácter agobiante del trabajo está implícito en el mismo, pues, como se ha visto desde el mito de Prometeo, las viandas y frutos están ocultos en la Naturaleza. Así pues, se trata del principio unificador que produce la cultura, el hombre que labra está creando, al mismo

³⁰⁵ Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 242.

³⁰⁶ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México D.F., 1986, p. 8.

³⁰⁷ *Ibidem*.

tiempo, civilización. Se aleja de la barbarie de los hombres que se dedican a la rapiña mientras cohesionan a su comunidad por medio de la labranza, la crianza de ganado y la buena administración de sus bienes. Todo ello está reflejado en *Los trabajos y los días* con tal detalle que, incluso, Hesíodo tuvo la paciencia de ordenar y anotar los ciclos estacionales para el sembrado, la cosecha y demás labores agrarias.³⁰⁸

Por lo tanto, el orden resulta ser el principio civilizador por excelencia para el hombre arcaico griego, pues es gracias a ese orden que los poblados y futuras ciudades pueden florecer en prosperidad. En tiempos de Hesíodo, la esperanza lo fue todo, pues tuvieron que pasar varios años y malas cosechas que desataron hambrunas en distintas regiones de la Hélade hasta que la situación mejoró paulatinamente:

Si el trabajo dignifica al hombre y regula incluso las relaciones entre pares, operando como un elemento ordenador a partir de la justicia que conlleva, entonces su práctica merece particular atención. En esta línea, Hesíodo vuelve a mostrarse desde un perfil didáctico cuando da las pautas de la organización del mismo. Vuelve a aparecer una dimensión topológica, ya que el poeta otorga el espacio que el trabajo debe ocupar.³⁰⁹

Tal como apunta Colombani, Hesíodo también utiliza el concepto del trabajo en relación con la justicia como regulador de las relaciones sociales, pues al interior de una comunidad es importante que todos se encuentren bajo condiciones de equidad, especialmente cuando se trata de campesinos como él.

Por eso es que el poeta siente la necesidad de inculcar en sus coetáneos el aprecio por la labor, al mostrar lo conveniente de hacer la propia riqueza por medios justos y, por lo tanto, bien vistos por los dioses. Y puesto que la armonía requiere de orden, también necesita de límites:

Hay en Hesíodo una preocupación por el límite. Es esta una cuestión también antropológica. Al límite entre hombres y dioses, sucede la preocupación por el límite entre los propios hombres, como modo de alcanzar una convivencia armónica. Las prescripciones en torno al trabajo establecen, igualmente, el límite de días,

³⁰⁸ Ello se aprecia en la última sección del poema.

³⁰⁹ Colombani M. C., *op. cit.*, p. 243.

estaciones, etc. que favorecen el éxito del mismo. Todo límite implica una aspiración de orden.³¹⁰

Lo que la autora quiere subrayar en esta cita es precisamente la voluntad de Hesíodo por otorgar orden en todos los niveles, desde el aspecto religioso y ritual, hasta lo relacionado con las labores en el campo. Por ello, su *paideia* resulta ser muy distinta a la que Werner Jaeger ubica en Homero, quien cantaba para la nobleza terrateniente y cuya mirada estaba en los arquetipos heroicos de la épica más antigua.

El trabajo y la justicia son para Hesíodo los ejes por los cuales tiene que pasar todo hombre que desee alcanzar la *areté*. No obstante, el trabajo no solamente es un medio, sino, según la visión reflejada en los *Erga*, un fin en sí mismo.

Pues el trabajo no sólo transforma la Naturaleza sino, también, al individuo. Y la única manera de ser un hombre virtuoso es por medio de la justa faena, la cual, a pesar de ser fatigosa, resulta ser finalmente gratificante, pues, desde el punto de vista antropológico, crea las condiciones necesarias para engendrar descendencia y reproducirse con holgura:

El trabajo acerca a la virtud y a la justicia, de allí que ocupe en la obra hesiódica un papel dominante. La relación entre *diké*, *areté* y trabajo es insoslayable, tanto en el universo hesiódico, como en todo marco antropológico que sostenga la constitución del sujeto moral a través del trabajo como elemento transformador de la naturaleza y de uno mismo.³¹¹

El papel del trabajo es, entonces, enriquecedor en muchos sentidos. Hesíodo mismo recomienda a su hermano Perses a no buscar la solución más fácil a sus problemas económicos, sino a dignificar su persona y a aprender a valerse por sí mismo. Esto último es de gran importancia, pues mientras que el tejido de las sociedades arcaicas griegas se degradaba cada vez más, los cantos hesiódicos alentaban al campesino a no rendirse ante los inconvenientes que plantea la

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Idem.*, p. 249.

adversidad. Su *paideia* era una enseñanza práctica para la vida en el campo, pero no una vida meramente contemplativa y ociosa, sino laboriosa y agobiante.

Por otra parte, los vínculos que se crean por medio del trabajo son cruciales para el futuro desarrollo de la polis, pues la adaptación del individuo a la sociedad dependía en gran medida de su trabajo. Así, fue que paulatinamente, y por medio del trabajo, los pequeños poblados, como Ascra, tuvieron oportunidad de prosperar antes de ser absorbidos por una ciudad más grande.

[...] el trabajo moviliza un plexo de relaciones vinculares que dan cuenta de la consolidación de la aldea. Según la adhesión o no al trabajo, la ciudad toma distintos matices, que rozan la justicia y la injusticia, la salud y la enfermedad, la virtud y el vicio. Podemos afirmar que el trabajo constituye la condición de posibilidad o no de una ciudad subordinada a la *areté*.³¹²

En el contexto de Beocia en el siglo VII a.C. nos encontramos todavía a varios años de la redacción de las primeras leyes escritas, por lo que la poesía cumplía la función de ser un recordatorio aleccionador de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. Y, en el caso de Hesíodo, el poeta no sólo se conformaba con narrar historias de héroes que habían sido castigados por su *hibris*, sino que se preocupaba ante todo de explicar la relación causal entre las malas acciones y sus consecuencias.

Un rasgo que resalta, puesto que se trata de una explicación ordenada y sencilla sobre temas morales, lo que posteriormente será sistematizado por los filósofos del siglo V a.C. Lo cual no quiere decir que Homero fuese olvidado por completo, pues como confirma W. Jaeger, la aristocracia dominante todavía en tiempos del poeta beocio se sentía aun íntimamente ligada con los dioses olímpicos:

La humanidad y la proximidad de los dioses griegos llevaba a una raza, que se sabía, con plena conciencia de su orgullo aristocrático, íntimamente emparentada con los inmortales, a considerar que la vida y las actividades de las fuerzas celestes no eran muy distintas de las que se desarrollaban en su existencia terrena. Con esta representación, que choca con la elevación abstracta de los filósofos posteriores, contrasta en la *Iliada* un sentimiento religioso en cuya representación de la divinidad

³¹² Colombani, M. C., *op. cit.*, p. 259.

y, sobre todo del soberano supremo del mundo, hallan su alimento las ideas más sublimes del arte y de la filosofía posteriores.³¹³

Por lo tanto, Hesíodo demuestra poseer un conocimiento excepcional de la vida campesina, pues no se limita a ofrecer generalizaciones, sino que, a partir del caso concreto de la disputa con Perses, da cuenta de una sociedad en crisis como la suya, donde los reyes “devoradores de regalos” obran injustamente, y donde se vuelve apremiante una *paideia* para la convivencia armónica entre los conciudadanos. En palabras de Colombani:

Sin duda, Hesíodo aparece una vez más, en una función didáctica. *Trabajos y días* no sólo exhibe la tensión Hesíodo-Perses, linealmente inscrita en un asunto histórico-biográfico, sino que el poeta ofrece un perfecto conocimiento del mundo campesino, un catálogo de los mejores consejos de cómo encaminar la conducta social en aras de la felicidad y la justicia con vistas a una convivencia armónica entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y los dioses.³¹⁴

Es así que la tríada trabajo/*dikaiosyne/areté* resulta en una *paideia* que atraviesa la obra de Hesíodo, ya que estos tres conceptos suelen estar interrelacionados al punto en que es difícil discernir a simple vista la especificidad de cada uno.

Me parece que ello se debe a que los griegos arcaicos no estaban todavía tan preocupados sobre la precisión en cuanto al significado de las palabras, pues la mayor parte de su vocabulario poseía palabras con diversas acepciones, las cuales no podían quedar reducidas de forma unívoca. La pluralidad semántica es una de las principales características del griego antiguo, independientemente del dialecto que se trate.

Ahora resulta más claro cómo el principio del orden fue unificador para las sociedades griegas primitivas, pues sin él hubiera sido imposible concebir siquiera algún tipo de unidad cultural. Algo que la lengua por sí misma no pudo lograr, pues

³¹³ Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Wenceslao Roces y Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016, p. 64.

³¹⁴ Colombani, M. C., p. 264.

a pesar de que en toda la Hélade se hablaba griego, las disputas territoriales y las guerrillas ocasionales eran de lo más común.³¹⁵

Pero una vez que se estableció un paradigma moral a través del concepto de *areté* en el contexto de una sociedad cuyo *ethos* estaba todavía íntimamente ligado a la tradición oral; entonces, dicho paradigma fue cantado por los aedos que repetían las máximas hesiódicas en todas las regiones de Grecia y, así, desde el campo discursivo de la poesía, la voluntad por unificar los diversos territorios se volvió apremiante. Lo que propició de manera gradual el nacimiento de la ciudad-estado.

Sin embargo, *Los trabajos y los días* fue una obra considerada como carente de relevancia filosófica, pues el recurso mitológico en sus explicaciones, así como la redacción en verso, opacó las reflexiones de Hesíodo. Por mucho tiempo se le vio como un poeta mediano, ensombrecido por la gran figura de Homero, enaltecida por una larga tradición de filólogos decimonónicos.

Pero, como se ha sostenido en la presente investigación, ello no significa que los elementos de filosofía dispersa estén ausentes en la obra, pues el verso no resulta ser limitante alguna en cuanto a la expresividad y potencia del pensamiento, y mucho menos si se le considera una *paideia* al interior de una sociedad oral en vías de alfabetización, como Beocia.

Frederick J. Teggart sostiene que el argumento moral de fondo de los *Erga* contiene varios elementos para la reflexión filosófica, que quedaron en el olvido por las historias y la mitología que cautivó la atención de los expertos al momento de analizar la obra:

Las historias eran diseñadas, evidentemente, para ilustrar principios que el poeta deseaba enfatizar, pero tuvieron la fortuna, buena o mala, de evocar cierto interés que, a la larga, efectivamente ensombreció el argumento moral del poema. Incluso en el siglo veinte, [el poema] es tratado por separado, y cada unidad como una parte autosuficiente que puede ser analizada sin referencia al orden o al contexto en el que se ubican como un todo.³¹⁶

³¹⁵ Cf. Finley, M. I., *El mundo de Odiseo*, trad. Mateo H. Barroso, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1954.

³¹⁶ Teggart, F. J., "The argument of Hesiod's *Works and Days*", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, núm. 1, pp. 45-77, University of Pennsylvania Press, Estados Unidos, 1947, p. 45. [La traducción es mía].

Según afirma Teggart, el mito, además de ser una vía para la enseñanza sobre temas morales, fue, al mismo tiempo, explicativo, en relación con las consecuencias de obrar de manera injusta, y qué mejor ejemplo que el de Prometeo, que aparece en dos versiones diferentes en la *Teogonía* y en los *Erga*.

Es importante tener presente que no existía algo parecido a lo que en la actualidad conocemos como escuela, así que la enseñanza-aprendizaje se daba por medio del canto y de la oralidad, pues gran parte de la población era iletrada. Así pues, eran estos mitos los que brindaban el sentimiento de pertenencia del ciudadano griego a su tierra, pues además de ser fundacionales, las historias narradas que acompañaban las reflexiones de Hesíodo, generaban en el oyente un sentido de propiedad y heredad. Sobre lo que Teggart comenta:

Entonces, a todas luces, los mitos interrumpen la presentación de las opiniones personales del poeta. El hecho es de importancia, puesto que en estas historias es donde aparecen las descripciones de una vida sin labor para el hombre, que los críticos han aceptado como la expresión de la creencia de Hesíodo. Por lo cual, entonces, la relación de los mitos con el argumento general del poema es producto de la consecuencia, y debe ser considerado en detalle.³¹⁷

Tal consecuencia señalada por Teggart refiere a que el mito antecedió a la máxima moral plasmada por Hesíodo. Pues, como expone Colombani, el mito es un operador de verdad en las sociedades primitivas, y, además, un elemento cohesionador para los aldeanos y sus respectivas comunidades.

De hecho, el mito de las Cinco Razas del Hombre es ilustrativo en este sentido, pues da cuenta de la degradación moral experimentada en tiempos de Hesíodo, donde la raza de hierro (es decir, la de Hesíodo y la nuestra) está condenada desde su nacimiento. Es aquí donde la consecuencia determina una vida llena de fatigas y labores, justificación no racional pero sí “verdadera” en un orden epistémico característico del pensamiento primitivo. A lo que Teggart añade: “Las razas son caracterizadas; los juicios han sido efectuados; y, como parece, los juicios se ajustan a las acciones de cada raza de hombre. En otras palabras, el poeta ofrece,

³¹⁷ *Idem.*, p. 46. [La traducción es mía].

no la imagen de una serie continua, sino ejemplos de conducta diseñados para ilustrar un *principio moral*".³¹⁸

Y es ese principio moral el eje rector de *Los trabajos y los días*, pues toda sociedad requiere de paradigmas éticos para la convivencia armónica, la incipiente civilidad de los beocios del periodo arcaico es muestra de que el poema de Hesíodo cumplió con su función didáctica. En palabras de Teggart:

La diferencia en cuanto a los temas tratados por Homero y Hesíodo sugieren que los poetas están separados, no solamente por un intervalo de años, sino por la intrusión de un nuevo modo de pensamiento. Homero cuenta una historia. Hesíodo enfrenta un problema, que es el de abordar la existencia de una vida laboriosa para el hombre [...] En *Los trabajos y los días*, él [Hesíodo] está en posición de utilizar las historias disponibles, no meramente para narrar una leyenda, sino para resaltar: primero, que la Lucha es inevitablemente desastrosa; y segundo, que es inútil suponer que el hombre puede escapar de la necesidad del arduo trabajo. Las condiciones descritas en las viejas historias nada tienen que ver con el mundo actual del hombre. En nuestro tiempo [la raza de hierro], la existencia es lo opuesto a la vida atribuida a la raza de oro.³¹⁹

Teggart plantea el gran contraste entre el *epos* de Homero y la *paideia* de Hesíodo, y lo explica al decir que, mientras que el primero se limita a contar una historia, el segundo enfrenta un problema. Esa característica posiciona a Hesíodo como un gran pensador, pero, a la vez, como un educador para sus oyentes, pues, además de contar historias, las problematiza en relación con el contexto en el que vive.

Lo decisivo en cuanto a la diferencia entre Homero y Hesíodo es que el segundo posee una fórmula para sobrellevar lo inevitable de esta vida: el trabajo. Homero voltea al pasado que añora, a la narración descontextualizada de la era micénica; por su parte, Hesíodo mira hacia el futuro, puesto que al considerar que nuestra raza (la raza de hierro) está condenada a la fatiga del trabajo, propone diversas estrategias que harán reflexionar al oyente sobre lo conveniente de trabajar y de llevar una vida con justicia. No se trata de mera retórica, sino de la persuasión del escucha a través de la explicación de las causas y consecuencias, un principio

³¹⁸ Teggart, F. J., *op. cit.*, p. 52. [La traducción es mía].

³¹⁹ *Idem.*, p. 56. [La traducción es mía].

ordenador que otorga sentido a nuestras acciones y a nuestras vidas. A lo cual Teggart añade:

La vida de la raza de hierro es el reverso de la raza de oro. Por otro lado, ningún juicio pesa sobre los hombres de la raza actual; todo lo que se dice de ellos es que están sujetos al sufrimiento de la interminable faena. Pero, incluso para nosotros, dice Hesíodo, hay esperanza de bien, y, como se verá, él sabe lo que se requiere para que esa esperanza pueda ser realizada [...] El poema fue escrito, no para el ojo, sino para el oído; fue hecho para ser escuchado, y era recitado con acompañamiento de música. No era sólo para el entretenimiento, sino que era diseñado para la instrucción.³²⁰

Es interesante observar que Teggart, al igual que Colombani, reiteran constantemente que *Los trabajos y los días* fue un poema excepcional en muchos sentidos, especialmente en su función didáctica. Así, las historias contenidas, incluso la reyerta entre Hesíodo y su hermano, ilustra un principio moral: el de la justicia. Pues obra justo aquel que trabaja para obtener sus bienes, al igual que aquel que es imparcial al momento de tomar una decisión, cosa que Hesíodo señala de manera negativa sobre los jueces sobornados por Perses su hermano.

El poeta beocio supo cómo enlazar los mitos y leyendas antiguos con problemas contextuales que él mismo experimentó al perder gran parte de sus tierras por culpa de su corrupto hermano. No obstante, su exhortación no es a reclamar lo propio por medio de la violencia, sino a obrar individualmente como debe ser; es decir, con justicia. Pues al no haber acto injusto de inicio la necesidad de la confrontación desaparece:

Que el mal viene de la lucha, es el pensamiento dominante en Hesíodo; está plasmado en las primeras líneas, y es expuesto en el destino de las razas que han practicado la violencia: la de plata, la de bronce y la de héroes han sido destruidas por turno. Zeus también destruirá esta raza; habrá una total desintegración de las relaciones sociales y de las decencias de la vida [...] Hesíodo ha dado sentido a las representaciones que conciernen a las condiciones sociales, las representaciones que han sido comunes en Oriente por siglos antes de su época, y que han sido renovadas con apasionada energía en el siglo VIII por los profetas hebreos. Hesíodo advierte a sus camaradas que las prácticas injustas de príncipes indolentes han

³²⁰ Teggart, F. J., *op. cit.*, p. 57. [La traducción es mía].

llevado al desastre. Pero no es pesimista. Tiene una clara visión del futuro donde el requerimiento de justicia imparcial será honrado.³²¹

Teggart sostiene que Hesíodo aborrece la violencia, o la “mala lucha”, lo que el beocio ejemplifica con el mito de las razas. Lo cual puede tener un parangón con el caos primordial que expone en *Teogonía*, ya que es el orden y la armonía lo que conduce a la generación de los dioses y que deja el infértil Caos atrás.

Así pues, según la interpretación ofrecida por Teggart, los *Erga* no son tan pesimistas como comúnmente se cree, pues Hesíodo ofrece recomendaciones y, con ello, la instrucción necesaria para otorgar unidad y orden a un conglomerado de pequeñas aldeas como la suya.

La descripción de Hesíodo es inspirada por la concepción homérica de que la vida buena está asociada con la práctica de la justicia. Sin embargo, hay una diferencia que resalta en la perspectiva de los poetas. Con los profetas, la existencia deseable es vista como un regalo de Yahvé; en Homero, es atribuida a la buena guía de un noble rey; en Hesíodo, es obtenida a través de los esfuerzos de la propia gente.³²²

Por lo tanto, *kósmos* y *paideia* forman una dupla que forja los cimientos discursivos que unifican a las sociedades primitivas de la Grecia arcaica, pues recordemos que, según Colombani, el discurso no sólo cumple la función comunicativa, sino que, a la vez, crea las condiciones de posibilidad para el surgimiento de nuevas ideas y formas de pensamiento. Una nueva episteme brota de las cenizas del convulsivo siglo de Hesíodo, que con el tiempo configurará las primeras polis hasta llegar a la democracia ateniense en el siglo V a.C.

³²¹ Teggart, F. J., *op. cit.*, p. 67. [La traducción es mía].

³²² *Idem.*, p. 68. [La traducción es mía].

Conclusiones

*Particularidades de la poesía
didáctica de Hesíodo*

El objetivo de esta última sección de la presente investigación es el identificar las particularidades de la poesía didáctica de Hesíodo a modo de conclusión. Lo cual se llevará a cabo por medio del análisis comparativo del contenido en relación con los capítulos anteriores dedicados a explorar los conceptos de *areté* y *dikaíosyne* en *Los trabajos y los días*.

Así, obtendremos como resultado conclusiones más nítidas acerca de la importancia de dicho poema en el desarrollo del pensamiento occidental, al identificar elementos de filosofía dispersa en esta obra del periodo arcaico de la antigua Grecia.

Bien, se confirmó la relevancia del trabajo como eje rector en la *paideia* hesiódica, en contraste con el *epos* homérico y su narración mitológica acerca de la *areté* de la nobleza primitiva. Como se resaltó, el trabajo campesino es condición de posibilidad para la transformación y el desarrollo progresivo de las sociedades arcaicas de la Hélade.

Puesto que el trabajo no sólo dignifica al hombre, sino que, también, propicia el orden y la buena administración política de las aldeas del periodo revisado, como queda plasmado por Hesíodo en los *Erga*. Lo que se resume en los siguientes cinco puntos.

I. Teggart sostiene que el papel didáctico del poema radica en las ejemplificaciones positivas sobre la justicia al inculcar lo benévolo de procurar los propios bienes y, al mismo tiempo, de respetar los bienes ajenos. Se trata, entonces, de un principio de civilidad: “Para la comunidad, la prosperidad y la paz están sujetas a una buena y uniforme administración de la justicia. Pero Hesíodo tiene todavía en mente el punto esencial de su mito de Prometeo, y plasma en sus oyentes que, para el individuo, la vida buena depende del trabajo (286-319)”.³²³ De tal forma que justicia y trabajo se entrelazan como conceptos inseparables en el pensamiento del poeta beocio, pues su intención es instruir al oyente para llevar una vida virtuosa. Pero ¿en qué consiste esa vida buena?

³²³ Teggart F. J., *op. cit*, p. 68. [La traducción es mía].

Si contextualizamos la pregunta, en la época de Hesíodo (s. VII a.C.) Grecia central atravesaba una crisis agraria y una hambruna sin precedentes. Por lo tanto, una posible respuesta sería que la vida buena que propone Hesíodo está íntimamente ligada a la faena en el campo, principal actividad económica en la época.

Una vez garantizada la voluntad del campesino de dedicarse a la labranza a partir de los cantos hesiódicos, la necesidad básica del alimento y la vivienda quedarían cubiertas, sin necesidad alguna de recurrir a actos injustos como la rapiña. Es importante considerar que en la Grecia primitiva no existían jurados que deliberasen a partir de un determinado corpus de leyes fijas; sino que, más bien, eran los oligarcas terratenientes los que cumplían la función de impartir la “justicia” entre sus súbditos.

No obstante, como Hesíodo mismo resalta, la mayor parte de las veces los oligarcas se dejaban sobornar, como sucedió con su hermano Perses en relación con la herencia de tierras dejada por su padre. Es por ello que la justicia, o *dikaio syne*, fue uno de los temas centrales de su poema didáctico. Pues era apremiante aleccionar a una sociedad en crisis sobre el valor positivo del trabajo para alcanzar la prosperidad material/económica. Lo que se veía entonces reflejado en la bonanza, o gracia, concedida por la diosa Diké, administradora de la justicia en la Tierra.

II. Tal como señala Teggart, el argumento central del poema es enteramente moral. Pues Hesíodo cree en la posibilidad de mejorar la situación de sus contemporáneos, motivo por el cual le parece de suma importancia el reflexionar y transmitir sus conocimientos a su comunidad a través del canto de sus versos didácticos.

Cuando el texto de *Los trabajos y los días* es tomado así nada más, sin ninguna otra advertencia salvo la aceptación del hecho de que las pausas eran requeridas en la recitación del poema ante una audiencia, resaltan los temas que han sido de gran importancia para el pensamiento europeo. Explícitamente, entonces, Hesíodo no concibió la historia del Hombre como el desarrollo degenerativo de la humanidad. Él sostuvo que la mala lucha, la guerra, la violencia y la insolencia acarrearán el desastre, y dio pistas de lo que espera a aquellos que se desviven en la violencia. Hesíodo no miró hacia atrás para arrepentirse sobre una “época dorada”. Él miró hacia adelante

con la seguridad de alcanzar una vida buena por medio de la devoción de la comunidad a la justicia, y por parte del individuo al trabajo arduo, trabajo en el que cada tarea es realizada en el orden correcto. Hesíodo nunca pensó que esta vida vendría como regalo de Zeus, o que dependería de la buena guía de algún noble rey.³²⁴

Lo que Teggart quiere resaltar en este fragmento, es precisamente lo opuesto a lo que tradicionalmente se ha pensado sobre el mito de las Razas del Hombre de los *Erga*. Pues comúnmente se cree que Hesíodo poseía una visión bastante pesimista acerca del desenvolvimiento de la humanidad. Sin embargo, si leemos con mayor detenimiento, nos podremos percatar de que las razas anteriores a la de hierro perecieron debido al desorden, a la pereza y a la violencia.

Pero ello no quiere decir que el poeta beocio se limitase a describir un panorama desolador, sino que, al contrario, como expone Teggart, Hesíodo ofrece al oyente la esperanza de mejorar si se siguen fielmente sus recomendaciones. Por lo tanto, los principios de orden y justicia resultan cruciales en el mejoramiento de las sociedades arcaicas, prueba histórica de ello es que este siglo de transición fue decisivo en la conformación de las primeras polis, como vimos en el segundo capítulo.

Hesíodo era versado en la sabiduría popular de su tiempo, pero a lo recibido de otros plasmó su particular sello con sus propias ideas. Él sostuvo el ideal de justicia para el hombre campesino, para todos; les advirtió de las malas consecuencias de la pelea; especificó los requerimientos para el establecimiento de una vida buena; él dijo: “piensa por ti mismo”. En estas cosas, sus enseñanzas se convirtieron en un elemento esencial para la tradición griega.³²⁵

La relevancia de la poesía didáctica de Hesíodo no se ubica tanto en la originalidad de sus propuestas como en la apropiación de las ideas circundantes en su tiempo para crear una obra que no se limita a repetir las hazañas legendarias de los héroes de la tradición mitológica helena. Sino que, como sostiene Teggart, la “universalidad”³²⁶ de sus enseñanzas podían ser escuchadas y asimiladas por

³²⁴ Teggart, F. J., *op. cit*, pp. 70-71. [La traducción es mía].

³²⁵ *Idem.*, p. 71. [La traducción es mía].

³²⁶ Entrecorrimo la palabra universalidad, puesto que, hablando contextualmente, Hesíodo se refería al mundo conocido entonces por los griegos.

cualquier oyente, independientemente de su estatus social. En contraste con el *epos* homérico, dirigido exclusivamente a la nobleza primitiva, la *paideia* hesiódica eleva el canto hasta los oídos de los desposeídos (la mayor parte de la población campesina).

Es así que todavía durante el periodo helenístico de Grecia se recitaba a Hesíodo en los banquetes o reuniones populares. Así, identificamos otra particularidad de sus enseñanzas en cuanto a la universalidad de sus oyentes, pues por vez primera el pueblo era representado en la literatura de la época.

III. La voluntad especulativa de su otra gran obra, *Teogonía*, refleja el talante meditativo del poeta, pues al no quedar satisfecho con lo conocido hasta entonces por medio de la tradición oral, Hesíodo reflexionó y otorgó orden al panteón olímpico al ofrecer una genealogía divina. Antepone el Caos primordial a la generación de los dioses como lo negativo; es decir, el estéril desorden donde nada puede florecer y mucho menos prosperar:

Hesíodo no se propuso a mostrar que la historia de la humanidad era un proceso de continua degeneración. Como todo griego, estaba muy interesado en su propia época. A sus ojos, el presente era malo, y para explicar las condiciones existentes siguió el procedimiento griego de volver a los “inicios”. Visualizó el primer estado de la vida en que el hombre se encontraba sin los rudimentos de la cultura, incluso privado del fuego. La concepción no fue su invento; pero el mito de Prometeo en *Los trabajos y los días* era la expresión primera, en literatura, de la especulación griega concerniente a la condición originaria del hombre. Después de Hesíodo, tal condición era habitualmente descrita como el simple proceso de ajustar una negativa a cualquier objeto o actividad en el presente para que fuese pensada como una adquisición cultural.³²⁷

Por ello, Teggart confirma la voluntad especulativa de Hesíodo al ofrecer su propia interpretación del mito de Prometeo, padre de la cultura para los griegos, pues fue gracias al fuego civilizador robado a los dioses que el hombre comenzó la transformación de la naturaleza para sus propios fines. En esta sección ubicamos otra de las particularidades de la *paideia* hesiódica, pues la especulación y el ordenamiento del bagaje mitológico colocó a Hesíodo como otra de las grandes figuras literarias de la Antigüedad al lado de Homero.

³²⁷ Teggart F. J., *op. cit.*, p. 76. [La traducción es mía].

IV. Según sostiene W. Jaeger,³²⁸ uno de los principales rasgos del pensamiento de los antiguos griegos es el de considerar al individuo por primera vez como un sujeto pensante, con voluntad propia. Algo aseverado también por Teggart, quien, a la vez, afirma que Hesíodo contempla por primera vez la idea del progreso humano, al ofrecer a través de su poesía didáctica la visión de que una sociedad mejor es posible siempre y cuando la misma tenga al trabajo y a la justicia como pilares para su conformación:

Como sea, la preocupación de Hesíodo no era el “¿dónde?”, sino el “¿cómo?”. ¿Cómo es posible lograr una vida deseable? Su respuesta fue, a través del establecimiento de la justicia imparcial. La influencia de esta concepción es manifiesta en la historia de la teoría política griega, especialmente en la *República* y en *Leyes* de Platón [...] Hesíodo sentó para el hombre la idea del progreso humano: la idea de que una vida deseable es alcanzable; que el lograrla depende del pensamiento y de la actividad de los hombres mismos; que el requisito esencial es la actuación de los miembros de la comunidad con un propósito común de justicia.³²⁹

Tal necesidad de una justicia distributiva entre iguales destaca entonces en el pensamiento de Hesíodo. Pues, según su perspectiva, la imparcialidad es condición necesaria para que la justicia pueda ser nombrada como tal; de otra manera, sólo se haría una simulación, como la que señala en la corrupción de los oligarcas en Ascra. Por lo tanto, de aquí se desprende otra de las particularidades de la *paideia* del poeta beocio, al ofrecer la idea sobre el progreso humano en relación con los actos individuales con el propósito de una justicia común, sin la cual no es posible pensar en el orden y mucho menos en la armonía de las sociedades primitivas.

V. Finalmente, a partir de lo revisado en esta sección, podemos concluir que Hesíodo dio un giro a la escala de valores de la antigua nobleza homérica, ya que, en dicha axiología, el trabajo era visto como algo vergonzoso, impropio de un noble carácter y tarea de esclavos. Entonces, con Hesíodo, al enaltecer el trabajo como camino hacia la *areté* para el hombre virtuoso, se genera la antítesis del pensamiento de la oligarquía arcaica. Lo que nos permite pensar en las ideas de

³²⁸ Cf. Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Wenceslao Roces y Joaquín Xirau, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2016, *passim*.

³²⁹ Teggart, F. J., *op. cit.*, p. 77. [La traducción es mía].

trabajo/prosperidad y ociosidad/pobreza como antagónicas, tanto en el registro discursivo como en el plano de lo práctico, pues sus máximas morales eran el reflejo de las situaciones concretas vividas por el mismo poeta, y no elaboraciones *a posteriori*. Al respecto, Malcolm Heath comenta:

Lo que Hesíodo está diciendo es, de hecho, la declaración más enfática hasta ahora es la necesidad del trabajo, junto con una reafirmación del vínculo causal entre el trabajo y prosperidad, ociosidad y pobreza. Pero hay una obvia objeción a esto: que el trabajo es degradante. Por el contrario, sostiene Hesíodo, es la ociosidad la que degrada (porque lleva a la pobreza), mientras que el trabajo lleva a la riqueza y, por tanto, a la alta reputación y al respeto.³³⁰

Lo cual constata, a la postre, el cambio de paradigmas de virtud durante el siglo VII a.C. en la Grecia arcaica, y, al mismo tiempo, destaca la voluntad didáctica de Hesíodo por elaborar un poema que verse sobre la benevolencia del trabajo a través de la justificación de su necesidad para el hombre.

Es de suponer que Hesíodo era consciente del papel que desempeñaban los poetas en la transmisión de tradiciones en la sociedad griega primitiva, y, sin duda, me habría gustado pensar que sus exhortaciones morales tenían efectos beneficiosos sobre sus audiencias; en esta medida, no hay razón para dudar de una intención didáctica final.³³¹

Por lo tanto, el talante especulativo de Hesíodo, en conjunto con su voluntad por educar a sus oyentes en aras de mejorar la situación de su comunidad, amerita que su poesía sea considerada como una genuina *paideia*; pues, más allá de instruir con conocimientos descriptivos sobre distintas materias, educa al escucha en el sentido más universal del término, o sea, como formación de un individuo autónomo y libre.

Pero cuya autonomía está determinada, simultáneamente, por sus propias acciones; en otras palabras, por sus actos justos. La llegada de la democracia ateniense se encuentra todavía lejos de Hesíodo; sin embargo, los presupuestos de

³³⁰ Heath, M. "Hesiod's didactic poetry", en *Classical Quarterly*, vol. 35, pp. 245-263, University of Leeds, Reino Unido, 1985, p. 251. [La traducción es mía].

³³¹ *Idem.*, p. 21. [La traducción es mía].

la misma existen ya en el entrecruce discursivo y práctico de los conceptos *areté*, *dikaiosyne* y *paideia* presentes en *Los trabajos y los días*.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Hesíodo (1986). *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

____ (2015). *Teogonía, Trabajos y días, Fragmentos, Certamen*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos Editorial: Madrid.

Jaeger, Werner (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces/Joaquín Xirau. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Teggart, F. J. (1947). "The argument of Hesiod's Works and Days", en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 8, núm. 1, pp. 45-77. University of Pennsylvania Press: Estados Unidos.

Bibliografía secundaria

Capítulo 1

Aristóteles/Pseudo Aristóteles (1984). *Constitución de los atenienses/Económicos*. Introducción, traducción y notas de M. García Valdés. Gredos Editorial: Madrid.

Asimov, Isaac (1983). *Historia Universal: los griegos*. Alianza Editorial: Madrid.

Benacchio, Franko (2019). "Una aproximación a la idea de polis y justicia en Homero y Hesíodo", en *Byzantion Nea Hellás*, núm. 38. Universidad Adolfo Ibáñez: Santiago de Chile.

Canfora, Luciano (2004). *La democracia: historia de una ideología*. Crítica Editorial: Barcelona.

Castoriadis, Cornelius (2022). *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito*. traducción Sandra Garzonio. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Chirassi Colombo, Ileana (2005). *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*. Alianza Editorial: Madrid.

Flores Farfán, Leticia (2011). *En el espejo de tus pupilas: ensayos sobre la alteridad en Grecia antigua*. Editarte: México D. F.

Gallego, Julián/Valdés, Miriam (2014). *El campesinado ático y el desarrollo de la democracia ateniense*. Miño y Dávila Editores: Buenos Aires.

García Gual, Carlos (2014). *La venganza de Alcmeón: un mito olvidado*. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Gigon, Olof (1980). *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. Gredos Editorial: Madrid.

Hesíodo (1986). *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

___ (2015). *Teogonía, Trabajos y días, Fragmentos, Certamen*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos Editorial: Madrid.

Jaeger, Werner (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces/Joaquín Xirau. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Lledó, Emilio (2020). *Fidelidad a Grecia. Lo bello es difícil y otras ideas que nos enseñaron los griegos*. Taurus Editorial: Barcelona.

Ortega y Gasset, José (1970). *Historia como sistema*. Revista de Occidente: Madrid.

Rodríguez Adrados, Francisco (2007). *La democracia ateniense*. Alianza Editorial: Madrid.

Scodel, Ruth (2014). *La tragedia griega. Una introducción*. Trad. E. J. Barreiro. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Yébenes Escardó, Zenia (2010). “De la alteridad y autoctonía: un recorrido por algunos mitos de fundación de Atenas clásica”, en *Teoría e historia de las religiones vol. II*, coordinado por María del Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco. Instituto de Investigaciones Filológicas/Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

Capítulo 2

Bowra, C. M. (1948) *Historia de la literatura griega*. Trad. Alfonso Reyes. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Colombani, M. C. (2020). “El trabajo en la obra de Hesíodo como articulador de vínculos”, en *Revista Phoenix*. Universidad del Mar de la Plata: Río de Janeiro.

____ (2017). “Trabajo, poder y sociedad en Hesíodo: las marcas de la etnicidad”, en *Revista Phoenix*. Universidad Federal de Río de Janeiro: Río de Janeiro.

Dodds, E. R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. Trad. María Araujo. Alianza Editorial: Madrid.

Dolores Mirón, M. (2004). “*Oikos y oikonomia*: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua*. Vol. 22 No. 1. Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada: Granada.

Ferrater Mora, J. (1956). *Diccionario de filosofía. Tomo II K-P*. Editorial Sudamericana: Buenos Aires.

Finley, M. I. (2007). *Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la Era Arcaica*. Trad. Delia Maunás. Editorial Universitaria de Buenos Aires: Buenos Aires.

Flores Farfán, L. (2001). “Los avatares del *lógos*”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*. Trad. Julia Varela. Siglo XXI Editores: Madrid.

Havelock, E. A. (1978). “The justice of Hesiod: an Essay in Detection”, en *The Greek Concept of Justice. From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Harvard University Press: Estados Unidos.

Hesíodo (1986). *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

____ (2015). *Teogonía, Trabajos y días, Fragmentos, Certamen*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos Editorial: Madrid.

Jaeger, Werner (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces/Joaquín Xirau. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*. Trad. Carlos García Gual. Gredos Editorial: Madrid.

Jufresa, M. / Fau, M. T. (2007). "La relación entre poeta y tirano en la Grecia arcaica", en *Nova Tellus*. Núm. 25. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

Kirk, G. S. (1970). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Cambridge University Press: Londres.

Murray, G. (2014). *Eurípides y su tiempo*. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Plácido, Domingo (1989). *Economía y sociedad. Polis y Basileia. Los fundamentos de la reflexión historiográfica de Jenofonte*. Habis: Sevilla.

Solmsen, F. W. (1949). *Hesiod and Aeschylus*. Cornell University Press: Estados Unidos.

Capítulo 3

Bowra, C. M. (1948) *Historia de la literatura griega*. Trad. Alfonso Reyes. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

____ (2022). *Homero*. Trad. Marc Jiménez Buzi. Gredos Editorial: Madrid.

Colombani, M. C. (2014). *Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje* [tesis doctoral]. Universidad del Morón. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades: Buenos Aires.

Finley, M. I. (1954). *El mundo de Odiseo*. Trad. Mateo H. Barroso. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Foucault, M. (2019). *El orden del discurso*. Trad. Alberto G. Troyano. Tusquets Editores: México D. F.

Griffith, M. (1983). "Personality in Hesiod", en *Classical Antiquity*. Vol. 2, núm. 1, pp. 37-65. University of California Press: Estados Unidos.

Heath, M. (1985). "Hesiod's didactic poetry", en *Classical Quaterly*. Vol. 35, pp. 245-263. University of Leeds: Reino Unido.

Hernández Martínez, C. N. (2019). *Foucault*. Universidad de Guanajuato: México D. F.

Hesíodo (1986). *Los trabajos y los días*. Introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. Universidad Nacional Autónoma de México: México D. F.

____ (2015). *Teogonía, Trabajos y días, Fragmentos, Certamen*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Gredos Editorial: Madrid.

Jaeger, Werner (1962). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Wenceslao Roces/Joaquín Xirau. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Kivilo, M. (2010). *Early Greek Poets' Lives: The shaping of the Tradition*. Brill: Leiden.

McKirahan, R. D. (2010). "Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy", en *Philosophy Before Socrates*. Hackett Publishing Company: Estados Unidos.

Moorhouse, A. C. (1953). *Historia del alfabeto*. Trad. Carlos Villegas. Fondo de Cultura Económica: México D. F.

Notopoulos, J. A. (1957). *Homer, Hesiod and the Achean Heritage of oral poetry*. Trinity College: Irlanda.

Pérez Cortés, S. (2004). *Palabras de filósofos: oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. Siglo XXI: México D. F.

Rowe, C. J. (1983). "Archaic Thought in Hesiod", en *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 103, pp. 124-135. The Society for the promotion of Hellenic Studies: Reino Unido.

Teggart, F. J. (1947). "The argument of Hesiod's Works and Days", en *Journal of the History of Ideas*. Vol. 8, núm. 1, pp. 45-77. University of Pennsylvania Press: Estados Unidos.

