

ARTÍCULOS

HESÍODO Y LAS CONDICIONES DE UN MUNDO HABITABLE. UN IDEAL ECOLÓGICO

Hesiod and the conditions of an habitable World. An ecological ideal.

(Artículo recepcionado el 05/07, aceptado el 18/09)

MARÍA CECILIA COLOMBANI

Universidad de Morón – Universidad de Mar del Plata

UBACyT

ceciliacolombani@hotmail.com

Abstract: The article will make a reading of certain fragments of *Works and Days* that will be the starting point for the search of key concepts that would make habitable a hypothetical new world: justice, logos, virtue, work, and piety. These basic pillars will be considered as “origins” following the definition is given by Jasper in *Philosophy from the point of view of existence*, that is, a source from which a questioning spirit flows and which produces an interrogative attitude. We will see how these five principles intersect to encompass the relationships between humans and gods, between strong and weak, just and unjust humans and also how all of them would result in a fair and new *oikos* capable of harbouring the *kosmos* desired by the poet.

Keywords: Origins, *Works and Days*, Hesiod, Karl Jaspers, *kosmos*

Resumen: El artículo hará una lectura de ciertos fragmentos de *Trabajos y Días* que serán el punto de partida para la búsqueda de conceptos-clave que harían habitable un hipotético nuevo mundo: la justicia, el logos, la virtud, el trabajo y la piedad. Estos pilares básicos serán considerados como “orígenes” siguiendo la definición dada por Jasper en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, es decir, una fuente de la que mana un espíritu cuestionador y que produce una actitud interrogativa.

Veremos cómo estos cinco principios se entrecruzan para abarcar las relaciones entre humanos y dioses, entre humanos fuertes y débiles, justos e injustos y también, cómo todos ellos darían como resultado un *oikos* justo y nuevo capaz de albergar el *kosmos* deseado por el poeta.

Palabras Clave: Orígenes, *Trabajos y Días*, Hesíodo, Karl Jasper, *kosmos*

1. Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar las condiciones de posibilidad de un mundo habitable en el trazo que despliega *Trabajo y Días* como poema socio-político. Lo pensamos desde la propia denuncia del autor, testigo que padece una época de extrema corrupción y degradación antropológica que golpea a todos los mortales.

La problematización de la conducta de los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*, y la soberanía de la *hybris* de los hombres de la quinta estirpe, nos permite trazar un diagrama de cuáles serían las condiciones de posibilidad de la constitución de un mundo habitable. El propio Hesíodo da cuenta de su disgusto de haber nacido en la época que lo ha hecho; de allí que nuestro propósito sea pensar, a partir de las herramientas que el propio texto devuelve, cuáles serían los orígenes o los principios de un mundo habitable, de un mundo que se convirtiera en un domicilio existencial, en un albergue confiable en el que el hombre pudiera construir su “ser en el mundo” (HEIDEGGER, 1997: 79).

Estamos buscando elementos existenciales en Hesíodo, a partir de la denuncia que él mismo efectúa de su presente histórico. El primero que surge es la angustia que implica la coyuntura de época y la responsabilidad de la acusación trazada. Angustia, responsabilidad, elección de un camino asociado a la virtud como horizonte de acción, y compromiso con uno mismo y con el otro, asumido en gesto didáctico, son los elementos existenciales que reconocemos en el *logos* hesiódico.

En realidad, en el intento problematizador del presente trabajo, se busca establecer un arco de lectura con las premisas esenciales del existencialismo sartreano (SARTRE, 1994)¹, donde esas nociones juegan un papel predominante. No ignoramos la inscripción del discurso existencialista en una determinada configuración histórica. Solamente nos referimos a que ciertos conceptos,

¹ La totalidad de la conferencia trabaja sobre las marcas existencialistas que definen al hombre. Desde el existencialismo que Sartre representa el hombre está condenado a elegir con las implicancias antropológicas que ello implica.

fuertemente vinculados a lo que constituye una determinada sabiduría de vida, parecen estar presentes en el poeta-filósofo de Askra en una versión muy arcaica, preliminar y pre-conceptual.

Hecha esta salvedad, apenas un recuerdo a esas marcas existencialistas que constituyen al hombre como tal; no hay duda de la angustia existencial que siente el poeta de cara a su realidad; no hay duda tampoco de la elección que está presente en su intención de abrazar un cierto *ethos* frente a otras posibilidades de registro opuesto; ni del grado de compromiso de quien elige la denuncia como gesto ético-político como tampoco en relación con la responsabilidad tanto sobre sí mismo, al problematizar un modelo de vida, como sobre el otro a partir del trazo de un gesto didáctico.

El segundo juego retórico que proponemos consiste en trazar un arco de lectura entre Hesíodo y K. Jaspers (1981)² a partir de la idea de origen o principio que en el pensador alemán se refiere a la posibilidad de interrogar filosóficamente, y que en Hesíodo creemos que puede ser aplicada a la tarea instituyente de diagramar un mundo mejor. También en Hesíodo los orígenes que proponemos tematizar constituyen núcleos de inquietud o la fuente de una preocupación reflexiva.

Según Jaspers el concepto de origen difiere del de comienzo. Mientras que el primero alude a una cuestión temporal, indicando una cierta fecha de nacimiento, inscrita en la historia y asociada a una partida, el origen constituye la fuente o el manantial según el cual es posible el pensamiento filosófico; la fuente desde donde brota el espíritu cuestionador, una actitud interrogativa. Así, distingue cuatro orígenes que están más allá del tiempo y de la periodización

² En el capítulo segundo, “Los orígenes de la filosofía”, Jaspers postula la diferencia entre comienzo y origen como dos nociones diferenciadas. De los cuatro orígenes de la filosofía que postula, la admiración o asombro constituye el origen emblemático que da cuenta del *páthos* que la vastedad de lo real causa en el sujeto. Al tiempo que da cuenta de esa perplejidad por lo que es y hay, da marcas de la propia ignorancia del sujeto frente a tamaña inconmensurabilidad. El segundo origen se refiere a la duda como capacidad humana de poner entre paréntesis lo sabido, el tercero se dirige a las situaciones límites, entre ellas, la muerte, como situación emblemática y finalmente la comunicación entre los hombres como modo de reconocimiento del par antropológico en su dimensión ontológica.

cronológica y que constituyen, a su vez, hito humanizantes. El hombre es hombre a partir de ellos.

En esta línea queremos tomar la idea de manantial o fuente usada metafóricamente como aquel *topos* de donde mana una cierta realidad o condición de posibilidad, anclada en una experiencia de pensamiento desplegada por la poesía hesiódica. En este caso puntual buscaremos los orígenes de un mundo habitable.

Pensamos en esta línea cuatro fuentes o manantiales en la obra hesiódica que operan como elementos magmáticos a partir de los cuales es posible pensar la posibilidad de un nuevo horizonte antropológico. Nos referimos a la justicia, al *logos*, al trabajo y a la piedad. A continuación proponemos el tratamiento de cada uno de los orígenes desde una perspectiva filológico-antropológica.

2. La Justicia³

Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
 ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς:

ἀνθρώποισι δ' ἴκην, ἥ πολλὸν ἀρίστη
 γίγνεται: εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορεῦσαι
 γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς:

Pues esta ley para los hombres dispuso el Cronión:

que los peces, las fieras y las aves aladas

se devoren unos a otros, puesto que la justicia no está entre ellos;

pero a los hombres dio la justicia, que enteramente óptima

es; pues si alguien quisiera proclamar lo justo,

conociéndolo, a ése fortuna daría Zeus de larga mirada (*Trabajos y Días*, 276-281)

³ NESCHKE (1993: 465-478).

Existen una infinidad de pasajes referidos a la justicia a lo largo del poema. No es casual que así sea ya que representa uno de los pilares sobre los cuales se asienta el pensamiento hesiódico y, sobre todo, define la perspectiva de un mínimo optimismo en materia de reconstrucción ético-política. El poema oscila entre un marcado pesimismo y un atisbo de esperanza de un futuro mejor, anclada en la soberanía ético-política de la justicia frente a la injusticia, lo que pone al pensamiento hesiódico en clave de una absoluta actualidad.

Desde ese fondo, Hesíodo nos interpela y nos con-voca desde su propio tiempo histórico para repensar nuestra propia configuración. Esa es la condición del origen o la fuente: movilizar el pensamiento, provocarlo, aguijonearlo, más allá del anclaje histórico.

Sin duda, la justicia sigue siendo en las sociedades actuales el pilar de alguna transformación posible y de alguna reconstrucción antropológica que vuelva al mundo más habitable, esto es, más justo, trabando así una primera diada complementaria: **justicia-habitabilidad**. En este marco de reflexión, hemos elegido el pasaje precedente por la riqueza semántica. Se trata de una verdadera lección antropológica si pensamos que uno de los interrogantes claves de la disciplina filosófica radica en distinguir al hombre o al existente humano del animal. En los versos elegidos es la justicia la bisagra que determina la partición entre el *topos* humano y la geografía del animal, más allá de las especies.

La justicia, como operador antropológico, es la que diagrama el mapa de lo real, territorilizando a los hombres en un registro y a las bestias en otro. La capacidad de conocer la justicia y consolidar, desde su instrumentalidad, un mundo humano distingue nítidamente a hombres y animales, a quienes el Cronión ha otorgado la fuerza como medio de resolver su existencia.

El verbo διατάσσω, “disponer, ordenar, mandar”, abre, asimismo, una nueva partición entre dioses y hombres. Es a Zeus a quien le compete disponer ordenadamente la ley, la costumbre, el uso, y a los mortales aceptar la indicación a partir de la fuente de legitimidad que implica en materia de autoridad y soberanía.

El campo lexical del verbo ἐσθω, “devorar, comer, los unos a los otros”, da cuenta de la marca más notable del colectivo. La fuerza impera y la justicia está ausente porque, como concepto, no corresponde estatutariamente al universo animal. La justicia es enteramente antropológica, define el mapa cultural de los humanos.

A los hombres Zeus les dio la justicia, ἔδωκε δίκην, especie de don divino, fuente, origen de un modelo de resolución existencial que dista definitivamente de la fuerza por mano propia y vuelve al mundo más habitable a partir de la positividad del poder que entraña, esto es, un poder productor de efectos capaces de transformar lo real (FOUCAULT, 1992)⁴. Una justicia que es enteramente la mejor, ἀρίστη, reforzando su cualidad con el uso del superlativo.

3. El *logos*

La palabra constituye un origen fundamental en el diagrama posible de un mundo habitable. Está en la línea de los dones que el Crónida ha otorgado a los mortales; es la herramienta de comunicación que reemplaza a la fuerza como modo de imposición. Tomar la palabra es un acto humano y da cuenta de la posibilidad de algún entendimiento. Como dice M. Buber es abrirse a un tú y nombrarlo; ello se da en el umbral del lenguaje, allí donde la relación se vuelve recíproca y se comprende la riqueza de la expresión “en el comienzo es la relación” (BUBBER, 1974: 7).

Como la justicia, es otro de los principios que distingue a los hombres de las bestias; allí la relación es muda y los medios de comprensión se agotan en la ausencia de *logos*. En el marco de la poesía didáctica que caracteriza al poema hesiódico, la palabra se erige como un valor capital. Sin *logos* no hay oportunidad de persuadir a Perses, ni a los reyes devoradores de dones, ni a ese “vosotros” a quien pretende llegar con sus rectas palabras.

⁴ A lo largo de esta breve conferencia, M. Foucault despliega el pasaje de un poder negativo, jurídico y vinculado exclusivamente a la interdicción, a un poder positivo, realizador y productor de efectos. El desplazamiento se inscribe en sus consideraciones sobre los distintos mecanismos y ejercicios de poder.

Una vez más, es inabarcable la oferta de versos donde aparece el valor de la palabra como herramienta didáctica, transformadora de la condición de ciertos seres que representan un contra-modelo en la economía general del mito. Su proliferación como un útil de la política subjetivante nos hace difícil la elección.

No obstante, decidimos tomar la presentación del Mito de las Edades por representar un momento emblemático de la dimensión didáctica.

εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω

εἶ καὶ ἐπισταμένως: σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.

ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

Y, si quieres, yo culminaré para ti con otro discurso
recta y sabiamente; y tú imprímelo en tu corazón
[cómo del mismo origen vienen los dioses y los mortales hombres]
(*Trabajos y Días*, 106-108)

El campo lexical del verbo ἐθέλω refuerza la dimensión persuasiva de la función didáctica: “querer, desear, estar dispuesto”. Hesíodo invita a su hermano a escuchar un relato-palabra, λόγον, que representará la descripción más cruda de la degradación antropológica en materia ético-política. La función didáctica recupera así dos nociones capitales que la constituyen; por un lado, el deseo del interlocutor de escuchar lo que alguien tiene para decir, esto, es el estado de apertura y disponibilidad para acoger una palabra que se supone de valor y peso; por otro lado, la función apunta a persuadir al interlocutor con un relato recto y sabio utilizando la verdad como instrumento.

La recomendación final “y tú imprímelo en tu corazón”, es la culminación del proceso didáctico. Aquello que se guarda en la memoria y se imprime en el corazón es lo que perdura, lo que se tiene como un depósito de cosas bien dichas y aprendidas, que constituyen la base para alguna transformación posible.

Apelamos pues, a estos versos emblemáticos para rastrear la asociación entre la palabra y la persuasión como aquello que vehiculiza, a partir de su escucha y de su conservación en la memoria, un plexo de conductas que garantizan la convivencia en un mundo habitable y más armónico.

El relato que sigue a los versos escogidos da cuenta del peor estado al que pueden llegar los mortales por el retiro de la palabra. Este marco diagrama la importancia del *logos* frente a cualquier otro instrumento de poder, por ejemplo, la fuerza. Cierta ejercicio de la fuerza es directamente contrario al ejercicio de la palabra como medio de transformación.

El relato que Hesíodo propone a los reyes se inscribe en esa línea de pensamiento, desplazando la función didáctico-persuasiva a aquellos que pueden hacer de la fuerza del más poderoso una herramienta de dominación.

νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς;

ᾧδ' ἱρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον

ὔψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς:

ἦ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι,

μύρετο: τὴν ὄγ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν:

δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων:

τῇ δ' εἷς, ἧ σ' ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν:

δεῖπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἢ μεθήσω.

ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν:

νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἵσχεσιν ἄλγεα πάσχει.

ὥς ἔφατ' ὠκυπέτης ἱρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.

Ahora contaré una fábula a los reyes, aún a éstos, que son sensatos;

Así un gavilán habló a un ruiseñor de colorido cuello

al llevarlo arriba entre las nubes asido con sus uñas;

éste, miserablemente atravesado de los dos lados con curvadas uñas,

lloraba; y aquél, con prepotencia, le dirigió este discurso:

“¡Divino!, ¿por qué estás chillando? Ahora te tiene uno mucho más fuerte;

y allí irás donde yo te lleve, aunque seas cantor;

y, si quiero, mi alimento te haré, o te dejaré ir.

Insensato quien desea rivalizar contra los poderosos;

de la victoria es privado y, además de oprobios, sufrimientos padece”.

Así dijo el veloz gavilán, ave de alas desplegadas (*Trabajos y Días*, 202-212).

La fábula es quizá, la mejor y más actual pintura de nuestro propio tiempo histórico. Nos sentimos, desde su relato ancestral, interpelados y convocados a una reflexión que supera las coordenadas espaciales y temporales. De allí la actualidad de los clásicos, nuestra empatía con ellos y el magma de reflexiones que surgen a partir de sus mitos, sus relatos y sus palabras.

La fuerza de los más poderosos se impone sobre la fragilidad de los más débiles siendo entonces la fuerza la que suplanta a la palabra. Cuando la palabra se retrae, el mundo se vuelve inhabitable y los más débiles quedan a merced de los más fuertes. Es la dialéctica que magníficamente describe F. Nietzsche al hablar del vínculo entre el acreedor y el deudor. Los más fuertes toman el rol de los acreedores a quienes los deudores deben tributar de alguna manera, aún con su propia existencia (1972: 74-75).

Se enseñoorea la fuerza como valor supremo y como aquello que determina y moldea las relaciones entre los hombres. La posibilidad transformadora de la palabra queda suspendida y la hostilidad se convierte en el panorama antropológico más desolador. Es el destino del ruiseñor de bello canto en manos del gavián de fuerza superior. Quizás el relato pueda reducirse a esa frase que condensa la soberbia del poder, “Ahora te tiene uno mucho más fuerte”. En efecto, el más poderoso toma al más débil como una posesión, esto es como una cosa más entre las cosas.

Se trata del no reconocimiento del otro como persona, anclado en una lógica del tener, lo cual supone apropiarse del otro, representándolo mentalmente como un objeto; de allí que pueda ser poseído hasta obtener de él lo que el poderoso desee. Se trata de una operación de despersonalización donde el otro, el prójimo, el amigo, el pariente, el vecino, se convierte en una cosa que pierde su registro antropológico.

Por ese motivo, el gavián le dice al ruiseñor: “allí irás donde yo te lleve”, conociendo que tiene la posibilidad de disponer de él y de neutralizar su voluntad, o bien “si quiero, mi alimento te haré, o te dejaré ir”. El destino del ruiseñor está íntegramente en las manos del más fuerte. Ante esta demostración de poder, la

palabra ha quedado suspendida, ha perdido valor y la fuerza corrobora, desde su soberanía, la desigualdad estatutaria.

4. La virtud

El tercer origen o principio para pensar un mundo habitable es la virtud. Quizá sea uno de los tópicos más relevantes que atraviesa e hilvana el poema como una urdimbre. En consecuencia, se erige como uno de los pilares de la reconstrucción moral que ha de volver ese mundo más habitable. Especie de ideal ecológico donde es necesario refundar un *oikos* nuevo, capaz de albergar una vida más justa y armónica.

Acaso sean los versos que hablan de la virtud como un camino, los más apropiados para pensar el valor de la excelencia en la gesta de reconstrucción.

σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση.
τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηιδίως: λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει:
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι: μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον: ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

A ti, infantil Perses, te hablaré yo, conocedor de las cosas nobles.
Se puede, por cierto, alcanzar la maldad, incluso en abundancia,
fácilmente; llano es el camino, y muy cerca se encuentra;
pero delante de la virtud, sudores han puesto los dioses
inmortales; amplia y recta la senda hacia ésta,
escabrosa al principio; pero a medida que a la cima accedes,
fácil entonces se vuelve, por difícil que sea. (*Trabajos y Días*, 286-292)

Lo primero que aparece es la posición didáctica de Hesíodo, conocedor de las cosas nobles. Emerge como maestro de verdad, según la definición de Marcel Detienne, al considerarlo el último testigo de una palabra destinada a la alabanza del personaje real (1986: 28). Hesíodo conoce las cosas nobles y verdaderas a partir de su relación privilegiada con las Musas (ARRIGHETTI, 1996: 53-70) y se lo

hará saber a su hermano en gesto didáctico (COLOMBANI, 2016: 87). Es precisamente este gesto didáctico el que atraviesa la totalidad del poema (GAGARIN, 1974: 103-111)

El tema se enmarca en una metáfora del viaje. Constituye un relato ancestral de otros tantos donde el camino hacia la virtud, como *telos* último, representa un lento y escarpado recorrido hacia el más sublime de los objetos; aquel que, sin duda, constituirá un pilar fundamental en ese ideal ecológico que implica organizar un *oikos* colectivo que albergue armoniosamente a los mortales hombres.

La oposición inicial está dada entre el camino que lleva a la maldad y el que conduce a la virtud. El primero parece ser más corto y accesible pero sus consecuencias están a la vista a partir de la decadencia antropológica que refleja el poema con trazo pesimista. Camino tentador, ya que parece acarrear la abundancia que ciertos mortales tienen como objetivo de vida.

En cambio, la virtud implica sortear los pesares, las aflicciones, los trabajos arduos que los dioses han impuesto como forma de probar a los hombres en su ascenso hacia ella. Dista enormemente de aquella facilidad y proximidad que conllevaba la maldad. Por el contrario, la excelencia se convierte en un banco de pruebas para medir la capacidad subjetiva de los hombres más nobles y más fuertes, dignos de soportar aquello que los dioses dispusieron, dando cuenta de su obediencia y sumisión a una fuente de autoridad.

Resultan interesantes las características del camino: arduo y escarpado al principio, llano y fácil al final. Es como si el trabajo del sujeto sobre sí mismo en aras de la excelencia diera sus frutos al final. El cambio de registro es perceptible por la oposición entre las marcas *τηχὺς* (áspero, escabroso, duro, cruel) y *ῥηιδίη* (fácil, cómodo, de buen grado, accesible). Toda dificultad queda allanada por la nobleza del punto de llegada, de la cima más elevada a la que el hombre prudente puede acceder, porque ese *telos* es lo que marca su *ethos*, su ser en el mundo y la intrínseca posibilidad de refundar un *topos* antropológico sustentado por la virtud.

Lo que ha quedado claro es que la virtud es una conquista, una soberanía y una potestad sobre uno mismo ya que el hombre virtuoso sabe erradicar la proximidad del mal. He aquí pues un nuevo origen como la otra cara de la justicia. En efecto, estamos en presencia de dos nociones solidarias y complementarias que hacen el mundo más armonioso y habitable. La maldad es la contracara porque no hace más que disolver el tejido social y fracturar la armonía entre los miembros de la comunidad de pares. El ideal ecológico que venimos persiguiendo se nutre de la excelencia como sustancia ética.

5. El trabajo

El trabajo constituye uno de los principios fundamentales de la consolidación de un mundo habitable por su asociación con los principios precedentes. Podemos considerar que se trata de las caras de un cuerpo cuya solidez depende del encastre de esos lados. Opera como una bisagra humanizante porque marca el propio límite del hombre. Los dioses han dispuesto las labores y trabajar constituye la conciencia más nítida de ese límite. A los dos límites que L. Gernet atribuye a los hombres, los dioses y la muerte, nos gustaría agregar el trabajo ya que es la marca de la finitud humana.

Los hombres de la raza áurea estaban exentos del trabajo porque los eximía la exuberancia y prosperidad de la tierra. Pero las marcas de la degradación antropológica lleva a los hombres a tener conciencia de ese límite: el trabajo y la finitud (Fonterose, 1974: 1-16).

No obstante, es ese mismo límite su grandeza; esa marca es la huella de su humanidad y la condición de posibilidad de alcanzar la virtud. El trabajo constituye un elemento determinante en la institución de un mundo habitable sobre todo porque facilita las relaciones interpersonales. Aquel que no trabaja no es bienvenido en la comunidad de pares, fundamentalmente porque la pereza no es bien vista ni por los mortales ni por los Inmortales.

ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοι τ' ἀφνειοί τε:

καὶ ἐργαζόμενοι πολὺ φίλτεροι ἀθανάτοισιν.

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

Por sus trabajos los hombres son ricos en ganados y en recursos;

y trabajando, mucho más amado por los inmortales

[y por los mortales serás; pues mucho aborrecen a los ociosos.]

El trabajo no es ninguna vergüenza; el ocio es vergüenza

(*Trabajos y Días*, 308-311).

Los versos son elocuentes en relación con el valor del trabajo como capital no solo material sino simbólico. Constituye una prenda de reconocimiento social en un plano horizontal, ya que es el pasaporte a la estima de los pares; en el plano vertical, que vincula al hombre con los dioses, instituye el pasaporte a un reconocimiento que se convierte en la familiaridad que el trabajador entabla con los Inmortales.

La vergüenza del ocio es lo que caracteriza a los hombres que, con su proceder, dificultan las relaciones mundanas al tiempo que los ubican en el centro de la mirada social, como es el caso de Perses.

Desde esta perspectiva podemos pensar que el trabajo se comporta como un operador de cohesión. Establece una marca cultural que define el ser en el mundo de quienes lo abrazan. Si la gloria heroica nuclea a ciertos hombres especializados en el oficio de las armas, el trabajo es el aval del reconocimiento social y de la pertenencia a un círculo que hace del trabajo su modo de vida y su manera de alcanzar la virtud. El trabajo como motor de la vida vuelve sin duda, al mundo más habitable, confirmando el ideal ecológico que venimos persiguiendo.

6. La piedad

El punto anterior articuló un plano horizontal, de reconocimiento entre pares, y uno vertical, de reconocimiento por parte de los Inmortales, quienes se regocijan al ver a los hombres trabajadores enriqueciendo sus graneros. La piedad entendida como la observancia de los dioses reactualiza el vínculo de los mortales con los Inmortales. Sin duda, dispone el núcleo capital de una vida prudente y de

un mundo habitable porque establece la clave del reconocimiento de la finitud humana y, por ende, de la *sophrosyne*.

Saberse mortal es reconocer la supremacía de los dioses por sobre los hombres a partir de la condición ontológica de los Inmortales que los sobrepasa por doquier (GERNET, 1981, p. 15), y reconocer la observancia de los ritos que las normas ancestrales imponen como modo de sujeción y respeto. La ausencia de tal sentimiento despierta la ira de los dioses y la consecuente falta de armonía de las relaciones entre los distintos planos, sobre todo en lo que se refiere al plano vertical, a partir de la *hybris* que caracteriza al sentimiento.

La impiedad es a-cósmica porque con su despliegue define un universo que se aleja de los planos heterogéneos y estructurados que garantizan el orden del *kosmos*. A su vez, la cólera a causa de la impiedad se vincula estratégicamente con el proyecto didáctico moralizador que Hesíodo se propone, lo que da respuesta a una demanda de su tiempo histórico. La ira no se supedita exclusivamente a la cólera del dios en su estatuto supremo, sino que se inscribe en un diagrama ético que prioriza la virtud y la justicia como horizonte de un cierto *ethos*.

7. Conclusiones

Nuestro proyecto consistió en reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de un mundo habitable a partir de la lectura de *Trabajo y Días* como poema de matriz socio-político-cultural. Partimos de la denuncia del autor, comprometido y afectado por su tiempo histórico caracterizado por la corrupción y la degradación antropológica que atraviesa a los mortales. Intentamos rastrear algunos elementos existenciales en la obra, tales como la angustia y la responsabilidad.

De este modo, fuimos advirtiéndolas ante el presente que exige ser denunciado; la elección de un cierto recorrido a transitar, asociado a la excelencia como forma de vida, y el compromiso consigo mismo y con ese “vosotros”, identificado en la figura de Perses. Propusimos también trazar un arco de lectura

entre Hesíodo y Jasper tomando la idea de origen, fuente a partir de la cual es posible interrogar filosóficamente lo que entendemos es un incipiente ideal ecológico en Hesíodo.

A partir de este presupuesto tematizamos algunos núcleos de inquietud que el poeta-filósofo abre discursivamente. Trabajamos cuatro fuentes o manantiales que instituyen la condición de posibilidad de un nuevo horizonte ético-antropológico. Así, aparecieron la justicia, el logos, el trabajo y la piedad como territorios políticos capaces de operar alguna transformación posible sobre lo real.

Hesíodo es un producto de su tiempo histórico. La coyuntura que le toca vivir es el medio de producción de la inquietud que lo caracteriza y lo ubica en los bordes. Da cuenta de una realidad que lo angustia y desde ese pathos doloroso y desolador responde comprometidamente con el logos didáctico de Trabajos y Días. Se muestra capaz de reconstruir el porqué de esa situación histórica en un intento genealógico, sobre todo a partir del Mito de las Edades. Para finalizar, permite anticipar las posibilidades de un futuro mejor, desde ciertas bases de reconstrucción del tiempo presente, cifradas, fundamentalmente en su propuesta didáctica.

FUENTES PRIMARIAS:

HESÍODO. (2000). *Obras y fragmentos* Madrid: Gredos.

HESIOD. (2006). *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

LIÑARES, Lucía. (2005). *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Buenos Aires: Losada.

VIANELLO DE CÓRDOVA, Paola. (1978). *Hesíodo Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BIBLIOGRAFÍA:

ARRIGHETTI, Graziano. (1996). Hésiode et les Muses. En: de BLAISE, F., JUDET DE LA COMBE, P. et ROUSSEAU, P. (dirs.). *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris, Presse Universitaires du Septentrion: 53-70.

BUBER, Martin. (1974). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- COLOMBANI, María Cecilia. (2016). *Hesíodo Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM.
- DETIENNE, Marcel. (1986). *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus.
- DICKIE, Matthew W. (1978). *Dike'* as a moral term in Homer and Hesiod. *Classical Philology*, 73(2), 91-101.
- FONTENROSE, Joseph. (1974). Work, justice, and Hesiod's five ages. *Classical Philology*, LXIX(1), 1-16.
- FOUCAULT, Michel. (1992). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.
- GAGARIN, Michael. (1974). Hesiod's Dispute with Perses. *Transactions of the American Philological Association*, 104: 103-111.
- GERNET, Louis. (1981). *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- JASPERS, Karl. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- NESCHKE, Ada Babette. (1993). Dikè. La philosophie poétique du droit dans le "mythe des races d' Hésiode. En de Blaise, F., Judet de La Combe, P. et Rousseau, P. (dirs). *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris: Presse Universitaires du Septentrion, 465-478.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1972). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- SARTRE, Jean Paul. (1994). *El existencialismo es un humanismo*. México DF: Ediciones Quinto Sol.