

COMUNIDAD Y POLÍTICA EN HESÍODO: UNA LECTURA ÉTICO ANTROPOLÓGICA DE LA RELACIÓN*

María Cecilia Colombani**

Resumen:

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar las características que toma la inquietud ética en Hesíodo, a partir de relevar en sus obras las recomendaciones que sugieren una intensa preocupación por el ethos en tanto manera de vivir. Queremos indagar en qué medida los primeros balbuceos hesiódicos pueden constituir un antecedente de la constitución del sabio, siguiendo el planteo de Pierre Hadot, donde el modo de vida y la cuestión de la sabiduría, orientada a la concreción de un cierto tipo de bios está directamente relacionada con la noción de ejercitación. El trabajo se moverá en una dimensión nitidamente ético-antropológica, indagando las relaciones entre poesía y filosofía; nos ubicamos en una línea de pensamiento donde Hesíodo representa el interlocutor insoslayable a la hora de relevar los primeros balbuceos filosóficos o pre-filosóficos que constituyen el magma de donde se nutre la ulterior filosofía.

Palabras clave: Ethos; modo de vida; sabiduría; ejercicios; sabio.

Comenzaremos acompañando a Pierre Hadot en sus consideraciones sobre la noción desophía para ver por qué el autor ubica a Hesíodo en un lugar preponderante. Ya en Homero la palabra cobra fuerza, sobre todo a partir del desarrollo de ciertas habilidades o disposiciones. Dice Hadot: “Desde Homero, las palabras *sophia* y *sophos* eran empleadas en los contextos más diversos, a propósito de disposiciones que, al parecer, no ten-

* Recibido em 06/01/2014 e aceito em 31/01/2014.

** Profesora Doctora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Investigadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires.

drían nada que ver con las de los <filósofos>” (HADOT, 1999, p. 30). Si atendemos a los ejemplos que el propio Hadot escoge, tomados de la épica homérica, la cuestión de la sabiduría se juega en actividades y prácticas vinculadas a medida y a reglase, a su vez, implican cierta forma de aprendizaje y transmisión de los conocimientos, como en el caso del zapatero.

Ahora bien, en Hesíodo la cuestión parece pasar por otro lugar. Hadot nos remite a Solón para poder pensar la sabiduría poética como una variación de lo que acabamos de explicar con Homero. Coincidimos con Hadot cuando ve allí otro tipo de *sophía*, donde la habilidad no parece ser de tipo manual o técnico-artesanal, sino del orden de una revelación. Este es nuestro punto de interés porque vemos que se inaugura un tópico que retornará a lo largo de la historia de la filosofía antigua y es la presencia de la divinidad como inspiradora de un modelo de *sophía* que se deslinda de otras formas. Tal como sostiene Hadot: “Este poder de la palabra poética, inspirada por las Musas y que da su sentido a los acontecimientos de la vida humana, aparece con mayor claridad en Hesíodo, a principios del siglo VII. Si no emplea literalmente la palabra *sophía*, expresa con mucha fuerza el contenido de la sabiduría poética. Testimonio tanto más interesante porque pone en paralelo la *sophía* del poeta y la del rey” (HADOT, 1999, p. 31). En realidad debemos ampliar las consideraciones de Pierre Hadot y poblar el campo de las figuras que ostentan esta forma de *sophía* y pensar en otros campos afines como el de la adivinación y el de la purificación arcaica. Tal como sostiene Marcel Detienne, un maestro de *aletheia* posee un visión de lo que fue, de lo que es y de lo que será, más allá de las peculiaridades de cada campo, que territorializa a esas figuras excepcionales al campo de un tipo de *sophía* como la que estamos relevando (DETIENNE, 1986, cap. II).

En Hadot el giro interpretativo lo lleva a sostener la alianza entre esta sabiduría que ostentan el poeta y el rey, hacia el campo de la persuasión; desde este enclave, se ve reforzada nuestra propuesta de lectura de pensar la línea persuasión-*ethos* que creemos relevar en Hesíodo. Si suponemos que a Hesíodo las Musas le han encomendado decir la verdad y sostenemos que ellas mismas han derramado sobre los reyes gotas de dulce miel, un rocío suave para pronunciar las palabras y sentencias justas, el concepto de *peitho* y el de *pistis* aparecen en el campo de reflexión. Persuasión y creencia parecen ser los elementos que se requieren para que la acción de la palabra sea eficaz, productora de efectos. Creer en la palabra del poeta porque descende del más allá, y aceptar la palabra del rey porque también está ins-

pirada por la divinidad, son elementos reveladores del esquema mental de la Grecia Antigua, y sientan, a su vez el antecedente de lo que Hadot considera el valor psicagógico del discurso (HADOT, 1999, p. 31). Se trata del dominio de la palabra y su asociación con el campo de poder que la misma entraña. Si bien el *logos theokrantos* en su dimensión realizadora, “realiza” lo real mismo, estamos, ahora, aludiendo a un vínculo más corriente entre palabra discurso y verdad y es su capacidad de convencimiento sobre los demás. No se trata ya de la eficacia asociada al campo lexical del verbo *kraino*, realizar acabadamente, sino a la eficacia pragmática de convencer y persuadir a un otro, a un pueblo, a una comunidad, a partir del valor de la palabra. Las Musas son expertas en la acción, porque, no solamente dotan a poetas y reyes de la palabra persuasiva, sino porque deleitan a los hombres y a los dioses con su bello canto, aliviando el corazón afligido. Hay allí una función terapéutica que transforma el alma apenada. Resumiendo, tenemos hasta este punto una asociación entre palabra y persuasión, palabra y creencia, que parece inscribirse en la primera sabiduría poética; no se trata ya de una *sophía* encaminada a saber hacer, sino a poder generar un cambio en la actitud del sujeto, una cierta transformación que pasa por la creencia, la seducción, el arrebató, el encanto que las palabras producen en quien las recibe. A partir de la palabra se produce, entonces, una cierta transformación espiritual, de sesgo antropológico: un alma afligida es reconfortada, un alma que ignora la verdad es instruida en la ciencia de *Mnemosyne*, un pueblo que no haya la palabra justa y sensata es conducido por los atajos de la prudencia, que disuelven los efectos de la mala eris. Hay, pues, un cierto valor terapéutico de la palabra. Las palabras curan y cuidan, guardan el ánimo y lo transforman, están al servicio de ciertas circunstancias, cuando las pronuncia el ser inspirado y revelan una sabiduría originaria. Hesíodo da cuenta de ello; por eso apuntamos su carácter de antecedente, y lo pensamos desde dos líneas convergentes en la importancia de la palabra como instrumento de transformación. Luego de analizar la acción de las Musas sobre los reyes, dice: “Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agraviada fácilmente, con persuasivas palabras y complacientes palabras” (*Teogonía*, vv. 88-90). La palabra es el instrumento que transforma una situación dada. La segunda línea está atestiguada en los versos siguientes: “Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas

cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia” (**Teogonía**, vv. 98-103). La acción parece, incluso, jugarse en una tensión olvido-recuerdo. La palabra hace olvidar aquello que genera pesar. En ese sentido, reconforta el ánimo. Don de las Musas, don de los poetas, don de los reyes, don de las palabras reparadoras y convincentes. Campo de una *sophía* que no parece transitar los atajos de la praxis artesanal, sino, más bien, por el “conocimiento” originario de saber cómo revertir una situación. Ecos lejanos, quizás, de lo que sostiene Pierre Hadot, “En este encantamiento podemos descubrir al mismo tiempo un esbozo de lo que serán más tarde los ejercicios espirituales filosóficos, ya sean del orden del discurso o de la contemplación” (HADOT, 1999, p. 31). Ahora bien, el poder de persuasión y de seducción de este tipo de palabra radica, en parte, en el objeto que la misma entraña y, en este punto, se da, precisamente, el vínculo que Hadot busca en torno a la historia de las prácticas espirituales. La palabra eleva a otra dimensión; de allí su importancia radical. Estamos frente a una intuición fundamental: la solidaridad entre la forma de la palabra y el contenido de la misma; forma y objeto parecen tener en esta palabra hesiódica un antecedente vigoroso de lo que más tarde será una preocupación filosófica capital. Las Musas regocijan el corazón del padre porque le cantan y hacen ver “lo que fue, lo que es y lo que será”. En cierto sentido, el canto revela la visión del fundamente mismo de lo real.

a. Las exhortaciones del alma: modos inaugurales de una estética de la existencia

A continuación, queremos hilvanar esta problemática en torno a la noción de *sophía*, que hemos indagado, con el campo del *ethos* como constructo a edificar. Es el momento de solidarizar *sophía* con *bios* y ver cómo el tipo de *bios* depende de una actitud que entraña sabiduría. El proyecto es leer esta ecuación en el *corpus* hesiódico. Seguimos nuevamente a Pierre Hadot y coincidimos con su punto de vista: “Las filosofías antiguas desarrollaron pues todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discursos, trátase de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o de la instrucción” (HADOT, 1999, p. 237). En efecto, Hesíodo parece responder perfectamente al espíritu de esta cita. Para relevarlo debemos instalarnos en **Trabajos y Días** como discurso didáctico. El tipo de

logos da cuenta de un esmerado intento de producir una transformación en su hermano, Perses, que parece constituir el contra modelo de la constitución ético-antropológica, sobre todo a partir de su desapego al trabajo, a la virtud, doblete del primero, a su connivencia con los reyes devoradores de regalos, doblete estructural del linaje humano al que el propio Perses parece pertenecer, su afición por las querellas, privilegiándolas a los trabajos esmerados.

Creemos no adular el mensaje hesiódico si lo pensamos desde un dispositivo disciplinario tendiente a consolidar cierto modelo de subjetividad, a partir de los defectos de Perses y del estado general de la coyuntura histórico-antropológica, de la cual Hesíodo ha dado expreso conocimiento, sobre todo a partir del mito de las Edades. Es en el corazón de esta respuesta que podemos proponer la lectura de un esbozo inaugural de la preocupación por un tipo de *bios* emparentado con la noción de *sophía*. Si retornamos a la cita de Hadot, Hesíodo parece optar por los distintos instrumentos que cita el autor: diferentes formas de discursos, exhortación, reprimenda, instrucción. El texto es riquísimo en cada uno de ellos y lo que sobrevuela la letra es el concepto de *askesis*, ejercicio, práctica, inscrito en el campo lexical del verbo *askeo*. El campo es riquísimo y nos conecta con un elemento de nuestra propia inquietud: Hesíodo estaría inaugurando el concepto de *epimeleiaheautou*, de cuidado de sí como modo de alcanzar una vida conforme a valor¹.

El campo del verbo legitima nuestra hipótesis; *epimeleomai* significa cuidarse, preocuparse, aplicarse o dedicarse. Esto es lo que Hesíodo intenta hacer con su hermano, quizás como agente testigo para llegar a todos aquellos que necesitan corrección. A nuestro criterio estamos en una lección inaugural del concepto de *epimeleia* como modo de hacerse cargo de uno mismo, buscando transformar la propia vida en un objeto bello. Desde esta perspectiva, podemos pensar en el *corpus*foucaultiano y acceder al concepto de *tekhneitoubiou*. Verdaderas tecnologías de sí que van dibujando una *praxis* continuada y sostenida para dar a la vida una forma bella. Hablar pues de las artes de la existencia es hablar de una cierta empresa, de una *eto-poiesis*, transida por un *telos*, un fin: alcanzar la *arete*, fundamentalmente, a partir del trabajo como *tekhne* subjetivante. En este sentido, coincidimos con Hadot cuando afirma: “En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eligiendo con habilidad las palabras capaces de persuadir” (HADOT, 1999, p. 237). Falta aún para que ese *corpus* discursivo sea reglado según las reglas de formación discursiva, propias de la Grecia

Clásica; no obstante, es innegable un antecedente en la consolidación de la relación entre palabra-enseñanza y persuasión.

Por cuestiones de espacio no hemos podido anclar en el texto hesiódico. Nuestro proyecto ha consistido en pensar la presencia que toma la inquietud ética en Hesíodo, a partir del *corpus* de recomendaciones que sugieren una intensa preocupación por el *ethos* y la *epimeleia* en tanto cuidado por la manera de vivir. Estos primeros balbuceos hesiódicos constituyen, a nuestro entender, un antecedente de la constitución del sabio donde el modo de vida y la cuestión de la sabiduría, están directamente relacionados con la noción de ejercitación.

b. La amistad como soporte de la comunidad

“En el comienzo es la relación” (BUBER, 1974, p. 20)

La cita que encabeza el presente segmento nos marca el rumbo. Nuestro segundo proyecto consiste en efectuar una lectura de **Trabajos y Días**, refiriéndonos a la trama vincular que el poema abre al poner sobre el escenario de acción los distintos actores que constituyen el clima aldeano propio de la configuración epocal donde se inscribe el *logos* hesiódico.

Martín Buber sostiene que es imposible captar al hombre aisladamente, por fuera de la relación. El hombre sólo puede ser aprehendido en el haz de relaciones que entabla ya sea con los objetos, con los otros hombres o con lo trascendente. No hay hombre por fuera de las condiciones que la relación posibilita en la configuración de la subjetividad. Cuando Buber se refiere a las palabras fundamentales del lenguaje se refiere siempre a pares de vocablos: al par Yo-Tú o al par Yo-Ello. De allí que exprese: “Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos” (BUBER, 1974, p. 7).

Cuando el hombre es captado en relación, ya sea con los objetos o con otros hombres, se abre el universo personal: “La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación” (BUBER, 1974, p. 8).

A la luz del marco precedente y sólo apuntando a la relación como hecho antropológico instituyente de un universo entre actores, nos referiremos a los **Erga** para descubrir allí los ecos antropológicos de este “entre”, como espacio de construcción vincular.

c. Los *Erga* o la preocupación por los modos de vinculación

Si **Teogonía** ha sido el gran *logos* genealógico, los **Erga** constituyen un poema emblemático de la condición del hombre. El trabajo y la virtud son los dos grandes pilares sobre los que se apoya el relato, constituyendo las dos caras de una misma realidad. Montado sobre esa reversibilidad de valores, el texto transcurre binariamente mostrando los aciertos de la pertenencia a la *díada* o las desventajas de no comprender la solidaridad indisociable de la mentada ecuación. El hombre prudente y el intemperante encuentran su suelo de constitución en ese terreno común donde trabajo y virtud marcan las pautas de la configuración antropológica.

Si bien el relato del trabajo y la virtud toma ribetes de tipo económico, a partir de la problematización de lo que implica el tener o no el sustento necesario para la vida, la posibilidad del progreso material y la necesidad del cuidado de los bienes para evitar los males que la pobreza acarrea, hay otro relato paralelo que puede ser detectado en la lectura crítica de los **Erga**. La misma ecuación trabajo-virtud encamina distintos tipos de relación intersubjetiva.

En este marco, proponemos pensar la perspectiva de la amistad como modo de instalación ético-político-estético.

Teniendo en cuenta que se trata de una experiencia que devuelve la capacidad humana de relación y apertura, proponemos pensar el tema desde tres ejes: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la experiencia, un eje ético que supone pensar al hombre como responsable de esa experiencia y como ser capaz de convertir la experiencia en *ethos* humano y un eje político-estético, ya que la actividad responsable del hombre que conoce las desventajas del egoísmo se inscribe siempre en una dimensión política, entendida como dimensión instituyente de un territorio humano habitable, transido por las reglas de la solidaridad.

En efecto, la experiencia de la amistad constituye la condición de posibilidad de gestar un universo personal y de un orden humano más armónico. Hesíodo da cuenta de ese deseo de gestar una tipo de legalidad entre hombres transidos por lazos que se alejen de los “no vínculos” que las fieras instituyen, tal como de ello da cuenta la fábula del halcón y el ruiseñor, donde resulta impensable la construcción de un lazo amigable pues impera la ley brutal de los animales (**Trabajos y Días**, vv. 200-213).

La primera condición de posibilidad es el reconocimiento del otro como par en la co-gestión de ese orden. Este reconocimiento proponemos pensarlo desde la dimensión del asombro o la maravilla que la presencia del Otro supone en la posibilidad de fundar un espacio común que reúna a los hombres como pares antropológicos transidos por la necesidad del encuentro como coordenada humana. Así, la experiencia de reconocer al otro como un amigo deviene en *ethos* existencial. *Ethos* significa actitud, modo de vida, manera de vivir. Esta es la clave de la propuesta que presentamos: el hombre rompe la familiaridad de lo cotidiano, inserto en un territorio natural; neutraliza su estatuto individual para problematizar la relación con el otro, para captarse mutuamente en el “entre” de esa relación.

Quizás hayan sido los primeros hombres, los de la raza de oro los que conocieron este deleite natural del lazo compartido: “y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenas a todo tipo de males” (**Trabajos y Días**, vv.114-116). La fiesta representa seguramente ese espacio de vida colectiva donde el otro aparece en su dimensión de camarada, de amigo, de vecino, en un espacio compartido y construido siempre de a dos. La idea retorna a partir de los consejos de Hesíodo a Perses para ensalzar las bondades del trabajo: “Jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder, sino que alternan con fiestas el cuidado del campo” (**Trabajos y Días**, vv. 230-232). Sin duda la fiesta constituye el espacio emblemático de construcción colectiva, producto del reconocimiento mutuo entre pares.

Tomamos la noción de asombro en el sentido de reconocer la presencia de un otro que rompe el *topos* de la individualidad más extrema. El par pone al hombre en relación relativa ya que advierte la co-existencia de un otro con quien ha de jugar lazos de distinto orden. Asombrarse significa mirar de otro modo, direccionar la mirada para descubrir un mundo transido por relaciones interpersonales: el hermano, la mujer, los hijos, el vecino, el amigo.

Asombrarse implica asumir la relación hombre-mundo, hombre-hombre para instalarse en él desde otro lugar. El asombro genera la posibilidad de descubrir al otro e invita a convertir en experiencia de *philia* aquello que en principio no se conoce para que advenga un nuevo conocimiento: el conocimiento del par como posibilidad de la experiencia de *philia* y como posibilidad del propio enriquecimiento como hombre. Si pensamos en la contrapartida, las advertencias de Hesíodo a los reyes devoradores de

dones explica el tópico: “El hombre que trama males para otro, trama su propio mal; y un plan malvado perjudica más al que lo proyectó” (**Trabajos y Días**, vv. 265-266). Dañar al amigo es dañarse a sí mismo por el tipo de relación que la *philia* instituye.

Asombrarse es con-mocionarse, moverse en otra dirección. La presencia del Otro moviliza al pensamiento clausurado del individualismo para instalarse en otro horizonte: la posibilidad de darse con el otro un domicilio existencial, un albergue común, que cobije de la intemperie existencial al que cada hombre se halla arrojado. Creemos que Hesíodo da cuenta de ello cuando dice: “Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta (tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él). A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por él mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil” (**Trabajos y Días**, vv. 293-298). La escucha es el puente hacia el otro; puente que no es tarea fácil por cuanto toda instalación antropológica implica instalarse frente al *pro-blema* que el par implica en su presencia. El problema opera como una barrera a sortear, como un nudo a desanudar y allí radica la dimensión ético-estética de toda experiencia amigable.

La amistad se sitúa en el punto de querer superar el límite del hombre individual para arrojarse al afuera, al espacio del tú. El desconocimiento del Otro opera como un límite y el desafío de la experiencia de *philia* se orienta a superarlo. Es por ello que “los dioses se indignan contra el que vive sin hacer nada” (**Trabajos y Días**, vv. 303-304), teniendo en cuenta la dimensión socializante del trabajo. Si pensamos que el trabajo es el hilo que borda el tapiz de las relaciones entre los hombres, los versos pueden extenderse, a nuestro criterio, al no reconocimiento del otro como par ya que aquel que no trabaja no supera el límite de su individualidad, dependiendo de otro para sobrevivir. Si con anterioridad habíamos pensado la amistad en la dirección de la mirada sobre lo nuevo, a partir de la presencia del Otro como aquél que puebla el universo antropológico, ahora el nuevo ejercicio de la mirada se direcciona sobre cada uno como espacio ético, a partir de las consecuencias enriquecedoras de la experiencia de *philia*.

Nos gustaría a continuación pensar las consecuencias éticas de la amistad como *ethos*. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones

que regulan las relaciones interpersonales. Desde este horizonte, la cuestión ética se presenta en tanto acción con los otros hombres. Pensemos en las recomendaciones de Hesíodo como forma del “cuidado” que el amigo merece en su condición de tal; de la “atención” que se le debe prestar en el juego intersubjetivo. En este marco sobrevuela la noción de *epimeleia*. El término se refiere al cuidado, y el verbo, *epimeleo* significa cuidar, preocuparse, cuidar de. El amigo merece cuidado y, al cuidarlo, el hombre se cuida a sí mismo: “Al que brinde su amistad invítale a comer, y al enemigo, recházalo. Sobre todo invita al que vive cerca de ti; pues si tienen alguna dificultad en la aldea, los vecinos acuden sin ceñir mientras que los parientes tienen que ceñirse” (**Trabajos y Días**, vv. 343-347). La disposición inmediata del amigo para acudir allí donde se lo necesita en actitud solícita contrasta, muchas veces, con la demora del pariente, marcando nítidamente los distintos estatutos de vínculos que de ordinario se establecen entre amigos y parientes.

Podríamos entonces redefinir la vida en comunidad y pensarla como un territorio existencial común, poblado por personas, cosas y discursos, atravesado por particulares relaciones. La constitución de uno mismo como varón virtuoso se da siempre en un encuentro insoslayable con el mundo de los otros y de las cosas: la preocupación de sí y el cuidado de sí, como en un ritornelo, nos ponen fuera de sí y nos vinculan con un territorio común. El compromiso es ese carácter constitutivo del cada hombre con el territorio existencial, poblado de pares. Nuevas recomendaciones dan cuenta de esta percepción en Hesíodo: “Una plaga es un mal vecino, tanto como uno bueno es una gran bendición. Cuenta con un tesoro quien cuenta con buen vecino” (**Trabajos y Días**, vv. 347-349).

Pensar la experiencia de *philia* como hecho político es pensar la posibilidad de que la experiencia se convierta en un agente productor de efectos.

Y es desde este suelo desde donde pensamos la dimensión de la amistad, desde donde pensamos nuestro propio e ineludible compromiso como sujetos capaces de tender puentes hacia el Otro, porque es, desde allí, desde donde se puede intentar un universo más humano, en tanto universo cordial. Presentarse como un sujeto comprometido con la amistad es presentarse desde un modo de instalación que convoca a alguna acción posible, tendiente a recuperar, ante todo, la posibilidad del vínculo como bien común, como patrimonio a resguardar porque hace bien a unos y a otros: “Mide bien al recibir del vecino y devuélvele bien con la misma medida y mejor si puedes, para que si necesitas, también luego le encuentres seguro”

(vv. 349-351). La amistad es cosa seria y como tal requiere de una serie de acciones que, al tiempo que la conservan, territorializa a los hombres al lugar de la prudencia y de la hombría de bien.

Problematizar la dimensión política de la experiencia de la amistad es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. La amistad instituye así un espacio común en donde los hombres somos todos partes de un entramado que nos cobija en nuestra calidad de pares.

d. Conclusiones

Desde la perspectiva ético-antropológica que hemos trabajado, la amistad define un tipo de comunidad que plasma un espacio social donde reinan los valores que definen a la amistad: el cuidado recíproco, la horizontalidad, la comunidad, la honestidad: “Aprecia al amigo y acude a quien a ti acuda; da al que te dé y no des al que no te dé. A quien da cualquiera da, y a quien no da nadie da” (**Trabajos y Días**, vv. 354-355). Hesíodo está, sin duda, preocupado por la construcción de una sociedad más justa y de una aldea más humana en términos de habitabilidad. Sus reflexiones explícitas o implícitas sobre la amistad no pueden ser comprendidas por fuera de este interés didáctico. En buena medida la consolidación de un orden más estable y armonioso depende de los modos de vinculación entre pares. Por eso quizás, sean estos versos la conclusión misma de nuestro abordaje: “No consideres al amigo igual que tu hermano; y si lo haces, no seas el primero en causarle mal ni en engañarle por el gusto de hablar. Si te empieza él con alguna palabra ofensiva o de obra, recuerda que debes tolerarle otras dos veces, y si vuelve a la amistad y quiere presentarte excusas, acéptalas” (**Trabajos y Días**, vv. 708-713). Seguramente aquí está el valor de un clásico y quizás por ello los griegos nos siguen interpellando.

COMMUNITY AND POLITICS IN HESÍODO: AN ETHICAL ANTHROPOLOGIC READING OF THE RELATION

***Abstract:** The project of the present work consists in considering the features that take the ethical concern in Hesiod, from relieving recommendations that suggest an intense preoccupation by the ethos as a way of life in his work. We want to follow the proposal of Pierre Hadot, where the way of life and the question of the wisdom, oriented to the realization of a certain*

type of bios, is directly related to the notion of fitness. The work will move in an ethical-anthropologic dimension, investigating the relations between poetry and philosophy; We are situated in a line of thought which Hesiod represents the unavoidable interlocutor when it comes to relieve the first philosophical or pre-philosophical babbling that constitute the magma where feeds further philosophy.

Keywords: *Ethos*; way of life; wisdom; exercises; wise person.

Documentação textual

HESÍODO. **Obras y fragmentos.** Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles. Traducción, Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 2000.

Referências bibliográficas

BARRERA, J. C.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; REBOREDA MORILLO, S. **Los orígenes de la mitología griega.** Madrid: Akal, 1996.

BUBER, M. **Yo y Tú.** Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1974.

COLOMBANI, M. C. **Hesíodo.** Una Introducción crítica. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

COLOMBANI, M. C. **Foucault y lo político.** Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DETIENNE, M. **Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica.** Madrid: Taurus.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo.** México: FCE, 1974. JAEGER, W. **Paideia.** México: FCE, 1995.

MONDOLFO, R. **La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua.** Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1978.

PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio. Introducción general. *In:* HESÍODO. **Obras y fragmentos:** Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles. Barcelona: Gredos, 2000.

FOUCAULT, M. **Historia de la Sexualidad.** El uso de los placeres. Buenos Aires: Siglo XXI, 1991.

FOUCAULT, M. **La Hermenéutica del sujeto.** La Plata: Altamira, 1996.

HADOT, P. **¿Qué es la filosofía antigua?** Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Nota

¹ Seguimos el marco teórico de Michel Foucault en su último período de producción intelectual, el período ético, donde el pensador francés aborda la problemática del sujeto del deseo y la constitución de sí en el marco de una política de la existencia.