

**VARIA**



# Repercusiones contemporáneas de los clásicos. Hesíodo y la interpelación de un tiempo histórico

## Contemporary repercussions of the classics. Hesiod and the interpellation of a historical time

María Cecilia Colombani  
Universidad de Morón  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
Asociación Argentina de Filosofía Antigua  
ceciliacolombani@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-6215-0499

Fecha de recepción: 10-5-24

Fecha de aceptación: 25-9-24

### Resumen

En el presente trabajo proponemos pensar un modelo interpretativo del mito griego desde una perspectiva filosófico-antropológica. El enfoque implica la posibilidad de relevar no solo las líneas de linaje, sino también de leer en Hesíodo la definición de un marco antropológico-social que define la línea de tensión entre lo Mismo y lo Otro, categorías propias de una preocupación en ese ámbito. Un Hesíodo que, a modo de un cartógrafo imaginario, delinea con el lápiz del linaje los dos grandes *topoi*, el del hombre prudente y el de aquel que no se ajusta a las normas del trabajo, *ergon*, y de la excelencia, *arete*. Con ese mismo trazo, Hesíodo dibuja el escenario donde se juega la relación entre las palabras y las cosas en un determinado *corpus* epocal.

Trataremos de mostrar cómo se puede efectuar una lectura antropológica en Hesíodo. Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política a

una determinada coyuntura histórica, en tanto efecto productor de alguna transformación, individual y social. La transformación se articula en un proyecto didáctico, ya que solo la educación parece ser el instrumento eficaz para garantizar la constitución de un modelo de hombre y de sociedad, apegados al trabajo, a la virtud y a la justicia como unidad funcional. La transformación deseada no es otra que aquella sociedad basada en la justicia y el trabajo, lo cual constituye el *telos* último del pensador beocio.

**Palabras clave:** mito, Hesíodo, antropología, trabajo, virtud

## Abstract

In this paper we propose to think an interpretative model of the Greek myth from a philosophical-anthropological perspective. The approach implies the possibility of revealing not only the lines of lineage, but also of reading in Hesiod the definition of an anthropological-social framework that defines the line of tension between the Same and the Other, categories proper to a concern in that line. A Hesiod who, like an imaginary cartographer, delineates with the pencil of lineage the two great *topoi*, that of the prudent man and that of the one who does not conform to the norms of work, *ergon*, and of excellence, *arete*. With that same stroke, Hesiod draws the scenario where the relationship between words and things is played out in a given epochal corpus.

We will try to show how an anthropological reading can be made in Hesiod. From this place, his word is a mode of political resistance to a given historical juncture, as an effect that produces some kind of transformation, individual and social. The transformation is articulated in a didactic project, since only education seems to be the effective instrument to guarantee the constitution of a model of man and society, attached to work, virtue and justice as a functional unit. The desired transformation is none other than that society based on justice and work, which constitutes the ultimate *telos* of the Boeotian thinker.

**Keywords:** myth, Hesiod, anthropology, work, virtue

## 1. El mito o cómo se traban las palabras y las cosas

Este trabajo recorrerá los aportes de Hesíodo partiendo de la lectura de *Trabajos y Días* y desde allí veremos cómo la voz de los poetas y los pensadores arcaicos nos siguen interpelando desde su registro de autores clásicos. Para

ello debemos situarnos en las complejas relaciones entre mito y *logos* y leerlas al modo de sendas embrolladas que, en un principio, no permiten una clara distinción entre ambos estatutos de discurso. A su vez, debemos aclarar que consideramos a Hesíodo como un primer filósofo, más allá de su canónica ubicación en el *topos* poético. Hay en el pensador beocio elementos que dan cuenta de un balbuceo filosófico producto de sus núcleos de inquietud: la verdad, el origen, el todo, el Ser y la función didáctica.

En este escenario, en el que *mythos* y *logos* resultan campos complejos, conviene que dediquemos alguna reflexión a la sabiduría poética inscrita en el mito y de la cual se nutre el propio Hesíodo<sup>1</sup>. La sabiduría poética corresponde al momento en que los hombres instituyeron un suelo antropológico, un modo de habitar el mundo, una capa de su «ser en el mundo»<sup>2</sup> como seres que buscan dar un significado humano a su suelo de instalación.

En los mitos queda plasmado el modo en que la conciencia mítica inaugura una trabazón entre las palabras y las cosas. Se trata de una organización de lo que los hombres ven y de cómo nombran lo que ven en una determinada configuración epocal. Momento mágico-religioso, en terminología griega, cuando los dioses son los que imponen las reglas a los hombres para instituir un *topos* común.

La clave de la conciencia mítica radica en construir *poiéticamente* un plexo de figuras bajo las cuales se puede subsumir lo particular. Tal es la función de los dioses, los Sempiternos Inmortales, y de los héroes, representaciones que resultan imprescindibles a la hora de hacer inteligible la lógica ambigua del mito que se contrapone a la lógica de la no contradicción, propia del posterior *logos* filosófico<sup>3</sup>. Son estas figuras las que condensan el sentido de esa conciencia mítica, al tiempo que sientan las bases de un *topos* de identidad compartida. Basta pensar en el poder aglutinante de lo que constituye el linaje hesiódico para comprender la función del mito como dación de sentido, como modo de nombrar el mundo<sup>4</sup>.

---

1 M. Colombani, 2005, 2016.

2 M. Heidegger, 1997.

3 M. Detienne, 1986.

4 M. J. Garreta y C. Bellelli, 1999.

Hesíodo plantea dos linajes estructurales<sup>5</sup>, uno luminoso, diurno, encabezado por la figura de Zeus, quien aparece como garante de un orden trabajosamente instituido. El otro, nocturno o negativo, conducido por las figuras emparentadas con lo tenebroso y el *khaos*, como estado de indefinición. Las familias divinas, así como el linaje de los héroes, operan como el modelo-patrón dentro del cual el hombre griego proyecta sus relaciones sociales, políticas, antropológicas, dentro del antropomorfismo que caracteriza al pensamiento mítico.

Es *Teogonía*, con la doble articulación del mito de aparición y del mito de soberanía, el poema que otorga el sentido que subsume una forma de mirar el mundo, de instalarse antropológicamente en él, de ‘inteligir’ preconceptualmente las relaciones entre los hombres, de los hombres con los dioses y de los hombres con la naturaleza.

El mito resulta una fuerza, un vector, un articulador, no solamente aglutinante de sentido, sino instituyente de la relación hombre-mundo. Los mitos son una respuesta, un ‘*logos* explicativo’, una especie de ‘filosofía popular’, tal como llama Gernet a la poesía sapiencial de la Grecia arcaica. Se trata de una sabiduría popular que opera como un magma de significaciones múltiples<sup>6</sup>. No hay experiencia humana sin este suelo. El mito constituye así la condición de posibilidad de una primera instalación-percepción de lo real, de un todo, *holon*.

Los mitos poseen cierta densidad ontológica en la medida en que son productores de un efecto de verdad sin el cual la experiencia es imposible; por eso son, además, *topoi* de saber-poder. Otorgan un conocimiento y un cierto poder a quienes los narran.

En este escenario de consideraciones, seguimos a Gernet en sus aportes antropológicos. Para comprender la distancia entre dioses y hombres debemos

---

5 Partiendo de la *Teogonía* de Hesíodo podemos distinguir dos series paralelas de génesis divina que pueden ser entendidas como los dos linajes, el nocturno y el luminoso, que organizan y clasifican a los dioses griegos, distribuyendo sus territorios específicos, sus campos de acción, sus valores, etc. Vamos a pensar al linaje como un operador discursivo que funciona distribuyendo los *topoi* mentales que instituyen las representaciones de lo Mismo y de lo Otro. El concepto de linaje constituye, a nuestro entender, la herramienta discursiva que permite definir los dos campos simbólicos y, al mismo tiempo, las divinidades que los pueblan.

6 L. Gernet, 1981, p. 16.

reconocer que de los dioses se obtiene dos cosas: la idea de *kosmos* y la noción de *Dike*. En efecto, *kosmos* y *Dike* son las caras de una misma moneda, ya que la propia organización del universo obedece a justicia. Esta dación de sentido abre el *topos* de la divinidad. Solo desde esa instancia religiosa el mundo se articula en un plexo de relaciones conforme a legalidad, convirtiéndose en una unidad de sentido.

Allí están Homero y Hesíodo para sostener esa vigorosa mirada sobre lo real. Allí está Zeus para devolver una primera configuración pagana de la idea de «padre de todos los hombres y los dioses», epíteto que Hesíodo repite para reforzar su imagen de garante de la justicia. Se trata siempre de una justicia que descende de los propios dioses y, por ende, resulta irrevocable. Allí está el poeta inspirado, imagen de un maestro de *aletheia* y allí está el poder y el saber cómo elementos complementarios de un sujeto privilegiado que la conciencia mítica reconoce como portavoz de una primera organización de sentido.

Nuestro recorrido está marcado por este horizonte en el que los mitos griegos constituyen una primera forma de nombrar el mundo. El hombre necesita otorgarle un sentido a todo lo que hace y el mito ocupa ese nicho de significación que articula la experiencia humana, es una bisagra instituyente de lo real. Sin mito no hay Grecia ya que la ha constituido existencialmente como su condición de posibilidad histórica. Sin mito no hay comunidad ni identidad organizada en torno al *logos* ancestral.

Los caracteres poéticos componen el primer lenguaje, así como la palabra mágico-religiosa funda el primer *logos*, la primera trabazón entre lo que se ve y lo que se nombra, tal como anticipamos. Ese lenguaje poético recoge la experiencia de la *arkhé* que tomamos en su acepción de fundamento, principio, origen y poder, mando, autoridad. El fundamento último de lo real descansa en los dioses; todo está pensado en términos de divinidad; los dioses son ‘por necesidad’ el principio de lo real, por ello todos los fenómenos naturales encarnan una voluntad anímica.

Se trata de un mundo animado en el que el pensamiento mágico-religioso da cuenta de la legalidad interna de su orden. Para el hombre, la naturaleza es un ‘tú’ que interpela desde su vastedad, desde su multiplicidad y mutabilidad. He allí el mito como respuesta al *pathos* de la naturaleza y a la maravilla del hombre; esa maravilla que da cuenta de su no saber. De este modo, la respuesta humana frente a la admiración se articula en lenguaje poético.

Por eso, quizás, nacimos poetas y lo seguimos siendo para conservar un albergue existencial, para seguir urdiendo una trama que no cesa de tejerse y que nos cobija. Por eso somos y hemos sido hacedores de mitos. Nuestra existencia debe entenderse desde una dimensión *etho-mytho-poiética*. El mito nos proporciona *ethos*, un modo de vida por nuestras capacidades *poiéticas*, de producción y creación.

Desde este modelo de instalación teórica abordaremos el vínculo hombre-divinidad en lo que constituye el *logos* fundacional de nuestra historia de Occidente: el mito griego.

Allí, en ese enclave donde la palabra poética se articula con el universo religioso, se impone releer el relato teogónico como *logos* explicativo. Constituye aquella palabra mágica-religiosa, en boca de un poeta inspirado, que da cuenta de lo primerísimo como imagen originaria que satisface una pregunta también originaria.

El mundo es tal como los dioses lo han dispuesto con un marcado sesgo antropomórfico y agonístico. Esta primera ‘religiosidad griega’ es, con la primera ‘poesía sapiencial’, un maridaje indisoluble entre el plano humano y el divino, reescrito de múltiples maneras por una polifonía de voces histórico-culturales. Hesíodo constituye, en este escenario, el último testigo de una palabra dedicada a la alabanza del personaje real, siendo precisamente Zeus el que encarna esa figura. Pero es también Hesíodo quien inaugura otro tiempo de cara al nacimiento de la *polis*<sup>7</sup>.

## 2. La experiencia poética como modo de «ser en el mundo»

A partir de las consideraciones vertidas en el segmento anterior, partimos de la idea de que es difícil captar la importancia del hecho literario y del pensamiento filosófico por fuera de sus relaciones con la dimensión antropo-religiosa. Poesía y filosofía son dos actividades emblemáticas de la Antigua Grecia y ambas son ententibles dentro de sus vínculos sociales. A partir de esta idea abordaremos cómo el lenguaje poético y el filosófico responden, desde sus estructuras particulares, a los vínculos que esos *logoi* guardan con su tiempo histórico y con la necesidad del ser humano de dar respuestas a sus interrogantes más originarios.

---

7 O. Gigon, 1983.

Pensamiento y lenguaje son una unidad que es perceptible a partir de los medios de producción que los hicieron posibles como *constructos* sociales. Si el lenguaje de Homero señala lo verosímil, el *logos* hesiódico señala lo verdadero, *alethes*, dividiendo las aguas entre literatura y filosofía y mostrando un primer núcleo de interés filosófico en el pensador beocio.

Analicemos, pues, su preocupación por la verdad. Hesíodo es un maestro de *aletheia* porque ha recibido el legado de transmitir la verdad de parte de las Bienhabladas hijas de Zeus, las deliciosas Musas, nacidas de la unión de Zeus y *Mnemosyne*, la Virgen Memoria. *Mnemosyne* constituye esa omnisciencia de carácter adivinatorio que sabe lo que fue, lo que es y lo que será.

Las Musas son capaces de decir las cosas verdaderas, *ta alethea*, pero también las cosas falsas, *ta pseudea*, con apariencia de verdades. Son ellas las que le han otorgado a Hesíodo el don de la palabra cantada que debe ser transmitida a los varones mortales.

La preocupación hesiódica por la verdad, *aletheia*, y el origen, *arkhé*, el todo, el ser y la función didáctica, lo ubica como un antecedente fuerte de la especulación filosófica. Poesía y filosofía rozan sus territorios en el poeta de Ascra, al tiempo que el lenguaje poético y el filosófico intersectan sus objetos de problematización.

A partir de esta incorporación de Hesíodo al *topos* de un balbuceo filosófico, nos proponemos recorrer *Trabajos y Días*, su obra de corte más político-sociológico, para recuperar algunos tópicos por la preocupación por su tiempo histórico. Este gesto lo ubican en el *topos* de pensador clásico, de alguien que, más allá de las coordenadas espacio-temporales, nos sigue interpelando y con-vocando a nuevas relecturas y revisitas interpretativas.

### 3. Aportes ético-antropológicos a la relación cultura-trabajo

A partir de la ubicación de Hesíodo en ese punto bisagra entre la sabiduría poética y la preparación del pensamiento filosófico, de cara al advenimiento de la *polis* como hecho decisivo<sup>8</sup>, se nos impone recortar la figura del pensador de Ascra como un pensamiento liminal, en las fronteras entre la vieja *sofia*, de marcado sesgo mágico-religioso, y el nuevo saber emergente, de cuño secularizado.

---

8 J. P. Vernant, 1976.

En un primer momento, nos dedicaremos a reflexionar sobre las capacidades poiéticas del hombre, que *Trabajos y Días* recoge con maestría, ubicando al ser humano en un plexo de relaciones sociales que hacen del texto un *logos* de absoluta actualidad.

Brindaremos, a modo de introducción, algunas precisiones de carácter antropológico-filosófico para luego recorrer la palabra hesiódica y encontrar allí un intersticio para pensar la inquietud de Hesíodo por el hombre y su relación con el trabajo. Es, precisamente, el trabajo lo que aparece como pilar constitutivo de lo humano.

Siguiendo nuestro proyecto de incluir tales reflexiones, digamos que una de las notas características de lo humano como tal es la posibilidad de transformar la naturaleza. Se trata de aquello que distingue al hombre del animal, ya que para este la naturaleza constituye meramente una prolongación de sí. El animal está incrustado en la naturaleza<sup>9</sup>, fusionado con ella. La posibilidad de tomar distancia de lo natural equivale al movimiento antropológico por excelencia de distanciarse del objeto para problematizarlo, interrogarlo y transformarlo.

El universo humano es esa capacidad transformadora de lo natural, que tensiona la diada naturaleza-cultura. El hombre trasciende la naturaleza con su obra, *ergon*. Inscribe su hacer en una dimensión poiética, siguiendo la huella del verbo *poieo*, producir, y ubica al hombre en una dimensión *etho-poiética*. En efecto, con su acción sobre la naturaleza, se instala en un mundo humano. Despliega un *ethos* y en ese transformar lo natural se constituye como tal, humanizando su entorno natural, imprimiendo una marca antropológica. Una huella de sentido y un registro que solo puede ser definido desde la dimensión humana. El hombre es un hacedor de cultura, un *tekhnites* que trasciende el universo natural. La cultura es el producto de su hacer simbólico, de su capacidad de transformar el mero *habitat* para convertirlo en un *topos* humano, cargado de sentido, de valores y de signos, solo destinados a una apropiación cultural.

El hombre ocupa un lugar intermedio entre las bestias y los dioses porque es capaz de instalarse en el mundo desde ese lugar del sentido, resignificando el orden natural y humanizándolo. Así, la noción de mundo nunca implica algo territorial, de registro topológico-espacial, sino un concepto antropológico, de matriz significativa. El mundo está asociado al «ser en el mundo»<sup>10</sup>. Constituye

---

9 M. Scheler, 1972.

10 M. Heidegger, 1997.

el albergue existencial y explicita la relación del hombre con la naturaleza como primer enclave antropológico.

El propio término ‘cultura’ resulta ilustrativo al respecto. Su parentesco con el verbo *colo*, ‘cultivar’, y el adjetivo *cultus*, abre el horizonte de una metáfora del cultivo. Transformar lo salvaje, *incultus*, a través de la mano del hombre en un suelo cultivado, se inscribe en la misma configuración semántica del término. La tensión entre lo salvaje y lo cultivado, lo *cultus* y lo *incultus*, se aloja en la base de toda consideración antropológica.

Una segunda consideración que subyace al universo cultural es la relación del hombre con los otros, con sus pares antropológicos, con aquellos con quienes se constituye una comunidad humana. En efecto, el hombre no solo tiene conciencia de sí, sino también del otro como par, sabiendo que su ser en el mundo implica también un ser en relación. El hombre se constituye en relación con los otros, atravesado por un universo simbólico de valores, comportamientos e instituciones que regulan las relaciones interpersonales. La noción de *kosmos* implica un universo ordenado, atravesado por cierta legalidad que permite las relaciones entre los hombres, con la naturaleza y con los dioses. De allí que el horizonte del verbo *kosmeo*, ‘arreglar’, ‘embellecer’, ‘dar forma’, contribuya a inteligir en qué medida la idea de orden conlleva la idea de *armonía*, legalidad y justicia.

De este modo, la tensión entre lo ordenado y lo desordenado es otro enclave de consideración antropológica, en la medida en que dicha tensión vehiculiza o no la instalación en un *kosmos* humano.

Finalmente, una tercera consideración que subyace al universo cultural es la relación del hombre con los dioses. El hombre es el único ser capaz de problematizar el *topos* de la divinidad y actuar en conformidad. Los dioses constituyen la experiencia áltera que territorializa a los varones mortales en el marco de la finitud. De este modo, se extiende el universo humano a un *topos* otro que abre la brecha entre lo profano y lo sagrado, entre los mortales y los *Athanatoi*.

Recogiendo las relaciones propuestas, hemos puesto al hombre en una triple vinculación en cuanto a su propia constitución como ser humano: una primera relación con la naturaleza para captar su capacidad transformadora, que abre el territorio del trabajo; una segunda relación con los hombres, para captar su dimensión intersubjetiva, condición de posibilidad de institución

de un mundo habitable, y una tercera relación con los dioses para captar su capacidad de trascendencia y descubrir el fondo religioso de su instalación como varón mortal, tal como aparece en la antropología hesiódica.

Son estos tres enclaves los que constituyen una trama cultural que no cesa de transformarse. Se trata de una urdimbre renovada que sostiene al hombre en esa dimensión *etho-poiética*.

Hasta aquí nuestra propuesta de abordar la obra de Hesíodo desde este fondo de consideraciones antropológicas.

#### 4. El trabajo como operador cultural

Luego del apartado anterior, nos proponemos abordar la problemática del trabajo en Hesíodo. Se trata de una inquietud fundamental del pensador de Ascra, por su asociación con la virtud. Proponemos hacerlo respetando los mismos tres ejes que sostuvieron argumentativamente las reflexiones precedentes.

En primer lugar, recogemos las nociones vertidas en el planteo general para visitar el texto hesiódico.

Recuperemos la dimensión del trabajo como aquello que genera la instalación del hombre en el mundo. El trabajo es un hecho de cultura y abre la doble instalación ética y poiética. Hay un *ergon*, una obra, fruto del trabajo, y un *ethos*, un estilo de vida, que vehiculiza y obsesiona a Hesíodo en su función didáctica.

Es ese estilo productivo y activo el que Hesíodo reclama a su hermano Perses, cuando lo invita a abandonar una actitud frente a la vida que no conduce a la abundancia. Esa abundancia que aporta el grano de la fecunda Deméter. Perses se ha refugiado en la mezquindad, propia de quien ha querido sacar ventajas de un pleito que los ha tenido como protagonistas. Así lo advierte Hesíodo en las primeras recomendaciones a su hermano, al tiempo que decide ponerlo en aviso de unas cuantas verdades:

¡Oh, Perses!, grábate tú esto en el corazón y que la Eris gustosa del mal no aparte tu voluntad del trabajo, preocupado por acechar los pleitos del ágora; pues poco le dura el interés por litigios y las reuniones públicas a aquel en cuya casa no se encuentras en abundancia el sazonado sustento, el grano de Deméter, que la tierra produce. Cuando te hayas provisto bien de él, entonces sí que puedes suscitar querellas y pleitos sobre haciendas ajenas<sup>11</sup>.

11 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 123.

El trabajo es aquella actividad que antecede a cualquier otra porque es la que permite satisfacer las necesidades primarias. Solo luego del *negotium*, que el trabajo supone, el hombre puede dedicarse a otras cuestiones. El trabajo se instala así en la base misma de la cuestión antropológica, en tanto provee dicha satisfacción.

En segundo lugar, el trabajo es aquello firme y seguro que conjura el peligro del hambre, que debe ser interpretado como la peor desgracia. Se trata de una calamidad no solo por las necesidades que acarrea, sino por el enfado que provoca en la divinidad. En efecto, los dioses han dispuesto el trabajo para los mortales; de allí que su transgresión provoque el alejamiento de la divinidad. Así, la distancia frente a los dioses, su falta de reconocimiento y protección, es uno de los rasgos dominantes de la angustia de los hombres, sobre todo porque la divinidad constituye un *topos* tranquilizador. La divinidad se yergue como un fondo de protección que subsana la desnudez antropológica. Es esta, sin lugar a dudas, una relación que también debe considerarse en la base de toda instalación antropológica.

El hombre antiguo vive en un *kosmos* que no puede prescindir de la divinidad. La recomendación retorna una y mil veces:

Ahora bien, tú recuerda siempre nuestro encargo y trabaja, Perses, estirpe de dioses, para que te aborrezca el Hambre y te quiera la venerable Deméter de hermosa corona y llene de alimento tu cabaña; pues el hambre siempre acompaña al holgazán. Los dioses y los hombres se indignan contra el que vive sin hacer nada, semejante en carácter a los zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar<sup>12</sup>.

En realidad, son dos frentes a considerar: el repudio de los dioses y el de los otros hombres. Aludimos en el marco introductorio al abanico de relaciones que sostiene un hombre como ser cultural, y, en ese sentido, hombres y dioses son las llaves de la consolidación de un *kosmos* humano, indisociable del orden divino.

No obstante, es sobre todo la fractura de ese *topos* tranquilizador el elemento amenazante por excelencia. Esto se debe a la percepción del hombre griego antiguo de que, por detrás del *khaos* aparente, los dioses guardan y protegen un cierto orden. Así lo refiere Hesíodo cuando advierte que las riquezas no deben robarse,

---

12 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 140.

pues si alguien con sus propias manos quita a la fuerza una gran fortuna o la roba con su lengua como a menudo sucede —cuando el deseo de lucro hace perder la cabeza a los hombres y la falta de escrúpulos oprime la honradez—, rápidamente le debilitan los dioses y arruinan la casa de un hombre semejante, de modo que poco tiempo dura la dicha<sup>13</sup>.

La amenaza se cierne sobre una estructura antropológica fundacional: el *oikos*. Se trata del *topos* primario de sosiego e instalación cultural. De allí las abundantes recomendaciones del propio Hesíodo en torno a la construcción de la casa y a la dedicación que implica.

El trabajo, por lo tanto, tiene una triple dirección: hacia uno mismo, por la dignidad que implica; hacia los demás, por la posibilidad de construir una comunidad; y hacia los dioses. En definitiva, en el primer caso evita el hambre, en el segundo, los pleitos con los vecinos, y, en el tercero, la cólera de los dioses.

El trabajo acerca a la virtud y a la justicia, de allí que ocupe en la obra hesiódica un papel dominante. La relación entre *dike*, *areté* y *ergon* es insoslayable, tanto en el universo hesiódico como en todo marco antropológico que sostenga la constitución del sujeto moral. Podemos decir que se trata de una relación estructural cuyos términos se autoimplican. El trabajo conduce a la virtud y a la justicia y esta, a su vez, es el doblete del trabajo. El proemio al calendario del labrador anticipa su importancia cuando advierte:

Trabaja, ¡necio Perses!, en las faenas que para los hombres determinaron los dioses, a fin de que nunca en compañía de tus hijos y tu mujer con el corazón angustiado busques sustento entre los vecinos y éstos no te hagan caso; pues de momento recibirás dos y hasta tres veces; pero si todavía les sigues molestando, no lograrás nada, sino que hablarás mucho en vano e inútil será un campo de palabras<sup>14</sup>.

Los versos refuerzan el universo intersubjetivo al que nos hemos referido. El trabajo regula las relaciones entre los hombres distribuyendo equitativamente lo que es de cada uno, evitando excesos o abusos. Son los excesos los que conducen al conflicto entre los pares y la consecuente soberanía de la *eris* perversa en la comunidad.

Al mismo tiempo, el trabajo abre el campo de la dignidad pues produce autonomía al favorecer el autoabastecimiento; no es digno de un hombre

13 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 141.

14 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 144.

depender de los favores de otro. En esta línea, Hesíodo recomienda a Perses pagar sus deudas y defenderse del hambre como signo de dignidad humana. Lo hace sabiendo que su hermano parece preferir los pleitos en el *agorá* y la connivencia con los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*.

La ira de los dioses no solo puede desatarse por conductas ateniencias al trabajo. Toda acción injusta, que aparta de la excelencia, es castigada a fin de marcarle al hombre su camino. El camino hacia la *arete* es arduo y dificultoso. Sabemos que la relación hombre-divinidad inaugura una imagen de conducción, emparentada con una imagen del camino<sup>15</sup>. Los dioses conducen a los mortales por la senda que difícilmente solos alcanzarían. Esa función retorna en la constitución subjetiva como varón prudente. El hombre se constituye como tal al interior de esas dos imágenes, tensionando el *topos* humano y el divino en una relación siempre disimétrica. En efecto, es la divinidad la que ostenta siempre el poder de la recta conducción. El camino es arquitectura divina y merece respeto y reconocimiento.

Así, tres cuestiones son capitales en la relación hombre-divinidad: el recto actuar, el velar por los dioses y el reconocimiento del trabajo por ser decisión de los dioses. Asimismo, se abre el panorama de un modelo de conducta territorializado en el *topos* de la vergüenza para los varones mortales que transgreden el recto obrar.

El primer horizonte puede rastrearse entre los versos 328-335:

Igualmente, el que maltrata a un suplicante o a su huésped, o sube al lecho de su hermano (para unirse ocultamente con su esposa incurriendo en falta), o insensatamente causa daño a los hijos huérfanos de aquél, y el que insulta a su padre anciano, ya en el funesto umbral de la vejez, dirigiéndose a él con duras palabras, sobre éste ciertamente descarga el mismo Zeus su ira y al final en pago por sus injustas acciones le impone un duro castigo. Pero tú aparta por completo tu espíritu de estos delitos<sup>16</sup>.

El delito radica en el no reconocimiento del otro, en desconocer su humanidad, su lugar y el límite que el otro representa, sea hijo, hermano, padre o vecino. Ese desconocimiento se inscribe en la *hybris*, el límite existencial que el otro supone como par antropológico.

---

15 Utilizamos estas dos imágenes como herramientas interpretativas que permiten visualizar el texto, a nuestro criterio, de manera potente.

16 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 142.

El segundo horizonte, vinculado a la divinidad, puede rastrearse entre los versos 337-342:

Con pureza y santidad, en la medida de tus posibilidades, haz sacrificios a los dioses inmortales y quemar en su honor espléndidos muslos; otras veces concíliatelos con libaciones y ofrendas, cuando te vayas a la cama y cuando salga la sagrada luz del día, para que te conservan propicio su corazón y su espíritu y puedas comprar la hacienda de otros, no otro la tuya<sup>17</sup>.

La recomendación se inscribe también en la tensión *hybris-sophrosyne*, por cuanto el reconocimiento de la divinidad es propio del hombre medido. Todo acto de *hybris* implica un modo de transgresión y de subversión de un orden instituido. El reconocimiento de la divinidad es benéfico para el ser humano y le da una familiaridad conciliatoria con los Inmortales.

Es en esa relación primordial que se funda la mayor de las virtudes: la observancia a los dioses como modo de constitución del hombre que aleja de sí la temible impiedad. La impiedad aparecería, desde este horizonte, como el acto de *hybris* por excelencia, en la medida en que supone una desmesura, un exceso, un salirse de la órbita humana, siempre tensionada frente a la divina.

El tercer horizonte referido al trabajo como decisión divina ya ha sido comentado y reviste una importancia capital en el escenario que Hesíodo despliega desde su intención didáctica.

El extenso apartado de *Trabajos y Días* dedicado a las actividades correspondientes a cada estación del año da cuenta de la preocupación por el trabajo que anuda su problemática a la legalidad cósmica. Nunca olvidamos que el fondo de resonancia es de carácter sagrado y cíclico. El trabajo se cumple en conformidad con la regularidad del universo, que le dona sentido y lo legitima como actividad socio-religiosa.

Los trabajos de otoño, de invierno, de primavera y de verano, con sus consejos, peculiaridades estacionales y recomendaciones prácticas, hablan de *continuum*. En efecto, el trabajo no constituye una actividad esporádica y aislada, es un *ethos*, una actividad sostenida que garantiza virtud, armonía y riqueza durante toda la vida.

La actividad atraviesa la totalidad del *bios*, ya que a través de toda la existencia se construye un varón justo y prudente. Se trata de una intuición que

---

17 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 142.

más tarde la filosofía habrá de sistematizar. Las actividades que contribuyen a forjar un determinado tipo de hombre nunca pueden ser discontinuas o esporádicas. La vida es un *holon*, un todo.

El trabajo tampoco constituye una actividad ingenua, que no exija consideración, organización meditada, racionalidad ni preocupaciones. Dice Hesíodo al respecto:

En primer lugar, procúrate casa, mujer y buey de labor (–la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes–). Fabricate en casa todos los utensilios necesarios, no sea que los pidas a otro, aquél te los niegue, y tú te encuentres sin medios en tanto que se pasa la estación y se pierde la labor. No lo dejes para mañana ni para pasado mañana; pues el negligente no llena su granero ni tampoco el moroso. El cuidado favorece la labor; y el holgazán siempre está luchando con la ruina<sup>18</sup>.

Versos ilustrativos de más de un concepto analizado en el presente trabajo. Hesíodo recomienda estratégicamente la casa en primer lugar. Un *oikos*, con la complejidad que ello entraña. Se trata del *topos* primario que posibilita una instalación antropológica. El hombre inicia su construcción como tal a partir de la propia significación del hogar como microcosmos.

En segundo lugar, nombra a la mujer. Pandora, la primera novia de Occidente, retratada en el mito ancestral, ha resultado un castigo, pero ha fundado, al mismo tiempo, el modelo de la necesidad humana de la unión entre los sexos, ya sea para procrear, ya para compartir labores. La casa y la unión con la mujer son dos hitos en la configuración antropológica, porque dan cuenta de la necesidad de albergue y de unión.

Figura paradójica de Pandora que se repite en *Teogonía* y *Trabajos y Días*, exhibiendo la intrínseca ambigüedad de esa mujer-castigo que funda el *genos* de las mujeres. Ha sido la insolencia de Prometeo la que ha desatado la ira de Zeus y la creación de Pandora como artificio-castigo.

El resto de los versos vuelven a binarizar a los sujetos en torno al eje del trabajo: unos resultan virtuosos, cuidadosos, laboriosos, precavidos, prudentes y sensatos; otros no virtuosos, holgazanes, negligentes, dependientes y abusadores. El trabajo es siempre la oportunidad para una vida en relación que puede ser saludable o no, conflictiva o no.

---

18 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 144-145.

No solo a los dioses les desagrada la holgazanería, al vecino también. Hesíodo lo marca claramente cuando advierte: «En la abundancia llegarás a la blanca primavera sin necesidad de mirar a otros; sino que otro hombre tendrá necesidad de ti»<sup>19</sup>.

En este sentido, el trabajo no solo impacta en ese *topos* antropológico que supone la relación con los otros, sino que, por ese mismo motivo, adquiere una dimensión social. La comunidad toda ostenta distintas posibilidades de realización según las actitudes que los hombres tomen en relación con el trabajo (armonía, conflicto, pleitos, solidaridad, reciprocidad, etc.). De allí surge la necesidad del cuidado, de la atención, *epimeleia*. La recomendación hesiódica, volcada en consejos y advertencias, invita a un hacerse cargo, a un tomar para sí y ocuparse responsablemente de la propia tarea. Se trata de la gesta instituyente de la subjetividad. Hesíodo recomienda al respecto:

Suplica a Zeus Ctonio y a la santa Deméter que, al madurar, hinchen el grano sagrado de Deméter, cuando inicies las primeras tareas de la labranza y con el puño de la manera en la mano piques con el aguijón el lomo de los bueyes, que arrastran la clavija del yugo... pues una organización es lo mejor para los hombres mortales y una mala organización lo peor<sup>20</sup>.

Por supuesto que la primera organización es la invocación a la divinidad como modo de asegurar el éxito de la misma, reconociendo, una vez más, la disimetría ontológica entre mortales e Inmortales.

Así, el trabajo se articula en una doble relación: un eje horizontal, que involucra a los otros hombres y un eje vertical, con los dioses. Entonces, «las espigas se inclinarán con fuerza hacia el suelo si luego el mismo Olímpico concede una buena maduración»<sup>21</sup>.

La divinidad es la condición de posibilidad de la actividad laboral. Como cada actividad, cada institución y cada valor que se sostiene en el *kosmos* humano, son los dioses los que con su concurso lo legitiman y lo posibilitan.

Insistimos en la dimensión realizadora de la divinidad. Los dioses ‘realizan’, en la línea semántica del verbo *kraino*, realizar acabadamente. Es a partir de allí que el orden y la justicia garantizan el *kosmos*. Ser, orden y justicia. Tres elementos sin los cuales no hay nada.

---

19 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

20 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

21 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 148.

No obstante, en ese mismo escenario que dibuja un marco antropológico, conocemos nuestra limitación humana para inteligir los designios de tal realización. Hesíodo no lo olvida y reconoce lo insondable de la voluntad divina: «Distinta es en cada ocasión la voluntad de Zeus portador de la égida, y difícil para los hombres mortales conocerla»<sup>22</sup>.

Como podemos observar, el discurso de Hesíodo, de marcado matiz didáctico, plasmado en recomendaciones y consejos, pone al trabajo en un espacio sobrecargado de valoraciones. A su vez, el trabajo constituye la bisagra territorializante y desterritorializante que marca las fronteras entre lo Mismo y lo Otro en materia antropológica. Retorna la tensión que introdujéramos en nuestro proyecto de trabajo. Algunos hombres quedan territorializados en el *topos* del trabajo y, por ende, de la *arete*. De este modo constituyen lo que antropológicamente define el campo de la Mismidad, de lo semejante y homogéneo, de lo aceptable y deseable socialmente. Otros, en cambio, quedan inscritos en el *topos* de la holgazanería y la improductividad. Son los que constituyen el campo negativizado de la Otredad, de lo heterogéneo y lo diferente. Son aquellos que transgreden el paradigma del trabajo como factor de la cohesión social. Una de sus caracterizaciones aparece en los siguientes términos:

El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón. No es buena la esperanza que acompaña al pobre que sentado en la tertulia no tiene bastante alimento<sup>23</sup>.

El otro hombre, en cambio, conoce las dulzuras de la buena reputación, del buen nombre y el honor. La conclusión del poema es elocuente al respecto:

Obra de este modo y evita la terrible reputación de los mortales; pues la mala reputación es ligera y muy fácil de levantar, pero dura de soportar, y es casi imposible quitársela de encima. Ninguna reputación desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca. Sin duda que también ella es un dios<sup>24</sup>.

Hasta ahora podemos ver que el trabajo guarda una relación ascendente con la divinidad y que por detrás de él se alza un escenario mágico-religioso. En este sentido, hay, por supuesto, días favorables y desfavorables para emprender las distintas actividades.

---

22 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 149.

23 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 149.

24 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 163.

El calendario del labrador no hace sino enfatizar el carácter sagrado del trabajo, al tiempo que refuerza la atención y las consideraciones en torno a él. Esa vigilancia determina el éxito en las tareas, *erga*.

Hay, por último, una nueva relación que queremos analizar y que se enmarca, también, en un horizonte antropológico: la relación entre el trabajo y la felicidad. El trabajo es teleológico y su *telos* es la felicidad como bien último. Se trata de una felicidad que se emparenta con la tranquilidad de tener el sustento, alejando la sombra de la ruina y del hambre como funesta calamidad. Así lo expresa Hesíodo cuando afirma: «Feliz y dichoso el que, conociendo todas estas propiedades de los días, trabaja sin ofender a los Inmortales, consultando las aves y evitando transgresiones»<sup>25</sup>.

Hesíodo aparece una vez más, en una clara función didáctica, como un propagador de verdades, al que lo habilita su sabiduría práctica.

*Trabajos y Días* no solo exhibe la tensión Hesíodo-Perses, linealmente inscrita en un asunto histórico-biográfico, sino que el pensador ofrece un perfecto conocimiento del mundo campesino, un catálogo de los mejores consejos de cómo encaminar la conducta social en aras de la felicidad, *eudaimonia*, y de la justicia con vistas a una convivencia armónica entre los hombres, entre los hombres y la naturaleza y entre los hombres y los dioses.

Naturaleza, hombres y dioses. El universo antropológico está sostenido por los tres núcleos y, como un eje transversal, el trabajo mediatiza la relación e impacta en la condición antropológica. El trabajo está emparentado con el límite de los hombres que reconocen no solo su finitud, sino también, su precariedad existencial. Ser hombre significa tener que trabajar. Zeus así lo ha dispuesto: «Y es que oculto tienen los dioses el sustento a los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte en nada»<sup>26</sup>.

De este modo, el trabajo aparece vinculado a cierta carencia de los varones mortales, en un plano de sesgo negativo, pero, al mismo tiempo, se emparenta con aspectos antropológicos de registro positivo, ya que resulta el más feliz de los caminos para convertirse en un hombre prudente.

---

25 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 167.

26 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 125.

Hesíodo se lo recomienda a su hermano a propósito del calendario de la navegación, pero la frase recoge el espíritu de la totalidad de la obra: «Guarda las proporciones; la medida en todo es lo mejor»<sup>27</sup>. Esa es, sin duda, la mayor recomendación ya que presupone la racionalidad como modo de actuar y conducirse en la vida conforme a medida.

## 5. Conclusiones

En el presente trabajo nos hemos propuesto reflexionar sobre la obra de Hesíodo a través del rastreo de elementos antropológicos. El enfoque implica leer en Hesíodo el trazo de un marco antropológico-social que define la tensión entre lo Mismo y lo Otro, lo deseable y lo no deseable en materia ética. Lo aceptable y lo no aceptable en el escenario de la constitución de la aldea como cuerpo social.

Hemos intentado encontrar en Hesíodo un maestro que delinea con el lápiz del linaje los dos grandes *topoi*: el del hombre prudente y el de aquel que no se ajusta a las normas del trabajo y de la excelencia. Con ese mismo trazo, dibuja el escenario en el que se juega la relación entre las palabras y las cosas de un determinado contexto epocal.

En esta línea interpretativa, comenzamos nuestro trabajo indagando el pensamiento mítico. En ese orden, el mito obedece a ciertas reglas de formación discursiva<sup>28</sup> que no pueden leerse por fuera de su propio medio de producción.

El mito resulta entonces un *logos* explicativo cuya arquitectura discursiva responde al modelo de pensamiento que traba la relación entre lo que ve y lo que nombra una determinada sociedad.

El mito constituye ese territorio que opera como soporte conceptual que posibilita establecer las líneas de coherencia y de sentido entre las distintas manifestaciones de orden intelectual, económicas, artísticas, sociales y políticas de una determinada época.

Creemos que Hesíodo opera, en este marco, como una novedad en relación con la tradición épica. Constituye el último testigo de un tipo de palabra de alabanza llamada a desaparecer. Allí, en ese enclave liminal, es una novedad.

---

27 A. Pérez Jiménez, 2000, p. 158.

28 M. Foucault, 1983.

Su pensamiento cohesiona una dispersión de *logoi*, de saberes, de un conjunto de enunciados heterogéneos. Ese conglomerado alcanza en Hesíodo un cierto grado de coherencia y organización, constituyendo un dominio de saber más o menos diferenciado del *corpus* anterior y dotado de una cierta autonomía.

A la luz de estas consideraciones nos propusimos pensar el papel y el valor del trabajo y sus múltiples conexiones en *Trabajos y Días*. Lo hicimos a la luz de la preocupación hesiódica por la constitución del hombre atravesado por la *sophrosyne*.

Asimismo, tratamos de mostrar cómo, a propósito de dicho perfil, se puede abordar un modelo antropológico presente en Hesíodo. En este sentido, la dimensión didáctica que lo caracteriza se articula con una dimensión política. Desde este lugar, su palabra es un modo de resistencia política en tanto efecto productor de alguna transformación. Entendemos lo político como el juego de fuerzas capaz de producir algún cambio, ya sea en el sujeto o en lo social. La transformación se articula en proyecto didáctico, ya que solo la educación es el instrumento eficaz para garantizar la constitución de un modelo de hombre apegado al trabajo, a la virtud y a la justicia como unidad funcional.

La transformación no es otra que aquella sociedad basada en esos valores, lo cual constituye el *telos* último del pensador beocio.

La idea de una sociedad más justa es su desvelo. Una sociedad alejada de la corrupción y el peligro que constituyen los reyes devoradores de dones. Ese ideal parece consolidarse a través del modelo antropológico que hemos intentado rastrear en el presente trabajo. Hesíodo enfrenta permanentemente dos especies de realidades, sean hombres, palabras, intenciones, ciudades o prácticas.

Para que su palabra como *logos* de denuncia y resistencia se inscriba en algún horizonte de transformación es necesario restituir los estatutos del trabajo y de la excelencia como condiciones de posibilidad de un mundo habitable.

Su preocupación antropológica, tal como intentamos plasmar, se funda en el proyecto ético-político-educativo de una sociedad mejor. Por eso Hesíodo es un clásico. Por eso su voz, aquel bellísimo legado de las Musas de la Pieria, nos interpela contemporáneamente para que alguna transformación sea posible en nuestro propio paisaje antropológico. Por eso su preocupación por el trabajo y la justicia son nuestras propias inquietudes como existentes

humanos. Por eso su inquietud es nuestra propia inquietud, aquella que ancla en hacer de la vida algo para ser honrado<sup>29</sup>.

## Bibliografía

- COLOMBANI, María Cecilia, *Hesíodo. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.
- , *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, Editorial Universitaria de Mar del Plata, 2016.
- DETIENNE, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1964.
- , *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- GARRETA, Mariano Juan y Cristina Bellelli, *La trama cultural. Textos de Antropología*. Buenos Aires, Caligraf, 1999.
- GIGON, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*, Gredos, Buenos Aires, 1983.
- GERNET, Louis, *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe, Lucía Liñares (introd., trad. y notas), Buenos Aires, Losada, 2005.
- PÉREZ JIMÉNEZ, Aurelio, «Introducción general» en *Hesíodo. Obras y fragmentos Teogonía, Trabajos y Días y Escudo de Heracles*, Gredos, Barcelona, 2000.
- SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1972.
- VERNANT, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

---

29 M. Colombani, 2016.