



Tras las marcas de la diferencia. Hesíodo y los albores de un pensamiento pre-conceptual

María Cecilia Colombani.

“En la Antigüedad se solía nombrar conjuntamente a Homero y a Hesíodo, y la frase de Heródoto (2, 53) que afirma que ambos poetas les han creado sus dioses a los griegos ha sido muy repetida” (Lesky, 1989, p. 144)

Las marcas del alejamiento

En este artículo propondremos problematizar la cita que inaugura este trabajo; de relevar la figura de Hesíodo al interior de su tiempo histórico, sobre todo en lo referente a su vinculación con la tradición literaria anterior y la especulación filosófica posterior. (Colombani, 2016, p. 20 y ss.).

El primer juego de preocupación radica en la tensión Homero-Hesíodo y hacia allí destinaremos el primer análisis. Si bien hay elementos comunes que asocian a ambas figuras, como la métrica, el lenguaje épico y la tradición de los rapsodas, hay significativas diferencias, que ubican a Hesíodo en otro lugar mental, en otro *logos*, tal como afirma el propio Lesky, un Hesíodo instalado “en un mundo configurado social y espiritualmente distinto” (1989, p. 144). En realidad, consideramos que la distinción va más allá de factores sociales o espirituales, aunque este término deberíamos redefinirlo; se trata de la radicalidad del campo mental la que, a nuestro criterio, coloca a Hesíodo en una zona bisagra, entre dos configuraciones mentales que resuelven su permanencia y continuidad o discontinuidad en esos finales del siglo VIII.

Un punto de coincidencia entre nuestra visión y la de Lesky es que Hesíodo refleja sus propias inquietudes; un punto nodular y capital en nuestro intento de acercar a Hesíodo a la tradición filosófica ulterior. Consideramos, entonces, el **eje de la preocupación** como la novedad hesiódica. Si pensamos en *Teogonía*, aparecen los tópicos característicos que la crítica le ha atribuido. Basta aludir a la progresiva abstracción” y a la también progresiva tendencia a la sistematización del todo, presentes en Hesíodo, articuladas en torno a las nociones canónicas de orden, verdad, origen, sistema, totalidad, entre otros. Allí están los temas de inquietud.

Si pensamos en *Trabajos y Días*, el tópico de la preocupación se vuelve dominante. Hesíodo da cuenta de preocupaciones sociales, laborales, políticas, éticas, representando un gesto clave para comprender ulteriores desarrollos.



No debe confundirnos la línea épica-dramática del texto. La dramática divina debe ser leída sobre un fondo de preocupación que atañe a la organización cósmica como requisito de la organización social.

La clave de lectura hesiódica transita el ir más allá del desarrollo épico, de sesgo genealógico. La preocupación es el orden de lo real en su conjunto, que se expresa en términos religiosos, resabios vigorosos de una época que parece estar alcanzando un punto de fractura y, por ende, de conflictividad con lo que será el *logos* triunfante. En esta línea, entonces Hesíodo “Es el primer poeta de Occidente que se nos aparece formulando sus propias inquietudes” (Lesky, 1989, p. 124).

Apenas un atajo de sesgo antropológico. Podemos pensar la capacidad de asombro o admiración que sostiene el cuerpo de *Teogonía*. Hesíodo interroga a las Musas para saber lo que fue primero, aquello que se halla en el origen. Nos ubicamos, pues, en ese punto previo a cualquier respuesta para ver cómo el asombro, la maravilla o la admiración es lo que subyace al gesto interrogativo. Este asombro, que es, en última instancia, conciencia de no saber, dispara la inquietud, reordena la interrogación, dirigida a las diosas, sabiendo que, sin su auxilio, no habrá respuesta. Es este el núcleo del gesto hesiódico y la zona ambigua en que queda territorializado: una actitud de sesgo filosófico, inscrita en la inquietud por el Ser y la consecuente pregunta, inscrita en el orden del discurso imperante en su tiempo histórico. El tipo de invocación que lo lleva a un plano poético-religioso. Mixtura de elementos que dan cuenta de la complejidad de la obra.

Lesky considera que el **eje espacial** es determinante a la hora de leer la distancia entre uno y otro. El mundo de Hesíodo no es el de Homero. Hay elementos más significativos que la cuestión espacial, a menos que la consideremos como variable instituyente. El mundo de Hesíodo instituye su discurso, entonces, no se trata meramente de una variable espacial, sino mental; el mundo es, ante todo, una estructura mental, una forma de habitar un *tópos* humano, constituye el modo en que se traban las palabras y las cosas, aquello que se ve y se nombra. Lo que queda claro es que el mundo aristocrático de la *Ilíada* ha quedado atrás, aunque no implica que en tiempos hesiódicos no persista el estatuto de la aristocracia, con quien, por otra parte, Hesíodo guarda una relación conflictiva, lo que estamos diciendo es que emerge un mundo nuevo, al menos para la superficie literaria, de matriz campesina que ocupa un espacio vigoroso en la letra hesiódica, sin que ello indique que Hesíodo sea un campesino más.

El proemio de *Teogonía* es rico al respecto y nos devuelve algunos aspectos que queremos encuadrar en el punto de la distancia que venimos rastreando con tradiciones anteriores.



La relación de las Musas con los campesinos no parece ser del todo feliz; si bien consideramos que cuando ellas aluden a un pastor como Hesíodo en términos de “vientres tan solo”, la clave interpretativa del verso remite a la distancia que separa a hombres de dioses. Es coherente, no obstante, la posición de Lesky de apuntar a la condición de pastores de aquellos que pueden ser capturados por ellas. Esa condición tiene un sesgo peyorativo en boca de las bienhabladas hijas de Zeus. Tal como sostiene Lesky:

Las musas en el proemio de la *Teogonía* no se muestran amables en su trato con los pastores. Los llaman tunantes y nada más que barrigas. Por primera vez, lo poético aparece aquí contrapuesto a la esfera inferior de las necesidades cotidianas, y percibimos un tono que aparecerá más de una vez entre los griegos (1989, p.116).

“Triste oprobio y vientres tan solo” (26) son la doble caracterización de estas divinidades que, habitualmente, pasan por ser las encantadoras hijas del Padre. La expresión es ποιμένες άγράυλοι, κάκ' ελέγγεα, pastores del campo, que viven en el campo, mala vergüenza, oprobio, ignominia. El campo semántico del adjetivo *kakós* abre el horizonte peyorativo: sucio, sórdido, cobarde, bajo, de origen humilde, miserable; directamente asociado a la noción de γαστηρ, presente en la caracterización, vientre, estómago, apetito, entrañas, hambre.

El segundo tópico de relevancia del proemio es la función de las musas, doble, ambigua, compleja, que las vuelve a territorializar en un campo transido por la lógica de la ambigüedad que caracteriza a la divinidad en su conjunto. En esta oportunidad, la astucia está presente en su ser, saben decir la verdad, pero también mentiras con apariencia de verdad. Esto abre un horizonte que Lesky advierte con justicia cuando afirma:

Existe, pues, poesía de diverso tipo, y si, por su parte, Hesíodo siente que se le ha encomendado el proclamar la verdad en sus versos, mira de reojo a aquellos que tienen la misma pretensión sin cumplir con los requisitos. En este proemio nos encontramos con el primer germen de la polémica literaria (1989, p. 116).

Es sumamente interesante la arista que roza Lesky y pone en clave polémica la tarea poética, lo cual parece ser un área entre otras tantas donde la polémica cobra protagonismo. En este punto retorna el eje histórico-social presente en el mundo de Hesíodo. Buena parte de su obra, en especial *Trabajos y Días*, pone de manifiesto el tema de la confrontación entre actores sociales de la vida de la aldea, anticipando lo que será el protagonismo del *pólemos* en tiempos de la *pólis*.



Quizás esté apareciendo una matriz axiológica en la que las aguas quedan divididas entre los buenos y malos poetas, aquellos que dicen la verdad, como es el caso de Hesíodo y aquéllos que no están a la altura de sus pretensiones; la matriz retorna en tiempos clásicos, ya sea para visibilizar la tensión entre el filósofo y el poeta o bien el filósofo y el sofista. Hay muchos pretendientes, pero pocos que están a la altura de la circunstancia. Nunca olvidemos que la dama mimada de quien estamos hablando o que se halla, en última instancia, en disputa, es la verdad, ἀλήθεια, y ella conlleva, por su mismo estatuto de ser, la exigencia de una alta cualificación de quien la nombre, la conozca, la pronuncie, la enseñe. La matriz se hace presente y coincidimos con Lesky: “En boca de Hesíodo, estas palabras señalan la distancia que él siente que le separa del mundo de la epopeya homérica” (1989, p. 116).

En el corazón de esta inquietud y de esta conciencia, saberse el “elegido” para recibir la verdad, ancla, por otra parte, uno de los tópicos de la lectura que Gigon (1962) propone para pensarlo como un primer filósofo: la transmisión de la verdad.

Los ecos de la tradición

Dos elementos indican los signos de una tradición, aún presente en Hesíodo. El modo de organización poética de aquello que las musas le dicen y le transmiten, convirtiéndolo en un maestro de *alétheia*, se inscribe en el plano de la herencia homérica.

El segundo elemento lo constituye el conocimiento de la poesía por medio de la tradición rapsódica. Hesíodo se nutre en ese legado y se inscribe en la misma tradición: “Aprendió el oficio de los rapsodas para convertirse más tarde en uno de ellos” (Lesky, 1989, p. 116). No obstante, tampoco fue un rapsoda del tipo de los homéridas. La diferencia radical se encuentra en la importancia que los viajes tienen en la tradición rapsódica arcaica; conocemos la experiencia itinerante de los viejos rapsodas y sabemos también que no fue ésta su característica. Su permanencia en su tierra natal se impone por sobre la tradicional errancia del círculo de los rapsodas, del cual, no obstante, forma parte.

Coincidimos plenamente con Lesky cuando alude a la extraordinaria complejidad de la obra del poeta:

Las grandes dificultades que nos depara la Teogonía de Hesíodo se deben ante todo a la extraordinaria variedad de su contenido. Éste presenta un desarrollo conceptual en el que de ninguna manera faltan las líneas directrices; pero éstas se entrecruzan y se hallan de tal modo envueltas por otros contenidos secundarios, que a menudo se las pierde de vista (1989, p. 117).



Nuestro intento de lectura de la obra hesiódica se instala en ese punto complejo e imbricado de múltiples sentidos y significaciones, elementos heterogéneos de distintas procedencias. Para comprender esta imbricación, podemos pensar en la lógica rizomática que plantean Deleuze y Guattari en su libro *Mil Mesetas*. Según los autores, esta lógica da cuenta de realidades compuestas por múltiples planos superpuestos al modo de una soga en donde el objeto de estudio puede ser la soga misma, en nuestro caso un texto, como totalidad que, a su vez, está compuesta por sogas trenzadas más pequeñas, y allí estamos ante un nuevo nivel de análisis. A su vez, cada una de estas sogas puede ser abierta en nuevas sogas trenzadas hasta alcanzar un plano capilar. Dicen Deleuze y Gattari:

El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno o al que lo Uno se añadiría ($n + 1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$) (2004, p. 25).

Lo Uno sería aquí el texto cerrado, clausurado, fijado a los límites y confines de ser texto sustancia que expresa, la intención de un autor-sujeto —Hesíodo—, o bien la representación-determinación de unas estructuras económicas que lo harían un simple reflejo de ellas. Nuestro modelo de instalación pretende desustancializar el texto tanto de un autor-sujeto como de una realidad extra-textual. Se trata de una operación des-substancializante donde el texto-soga estalle en una multiplicidad de atajos posibles siempre inconclusos y en relación con realidades heterogéneas.

El texto mismo debe ser entendido rizomáticamente, esto es, puesto entre otras realidades con las que se conecta de múltiples maneras sin que ninguna de ellas tenga una jerarquía o privilegio. El texto se encuentra a un lado de otros textos, de prácticas sociales, de estructuras económicas, etc. Allí en el medio, en el “entre” de una pluralidad de elementos, el texto-soga se conecta rizomáticamente, tanto hacia su interior en las n -dimensiones de la soga, como hacia su exterior con esos elementos heterogéneos.

Estas “sendas embrolladas”, en el sentido nietzscheano y que invitan al abordaje genealógico, o, a esta estructura-soga de la que acabamos de hablar, se nutren de una doble convergencia: los elementos arcaicos vigentes aún en Hesíodo y los elementos propios de su pensamiento.



Sin duda, la tradición antiquísima está representada por los mitos del Cercano Oriente. No podemos negar la influencia oriental en Hesíodo, más allá de las dificultades que a la crítica le ha representado el modelo de transmisión de tales relatos.

El modelo de sucesión divina, articulado en torno a las tres cabezas visibles de la pirámide de poder, Urano, Cronos y Zeus, tienen rasgos de continuidad con los relatos hititas, apoyados, a su vez, en relatos de procedencia hurrita, más arcaicos aún, donde la línea de sucesión divina, representa el rasgo dominante (Lesky, 1989, p. 119). El tema es, una vez más, saber dónde está la diferencia, la emergencia de otro matiz, de otro atajo que nos permita ver la “singularidad” de Hesíodo. Si lo macro está determinado por una cierta tradición común que habla en *Teogonía*, es necesario transitar lo micro para ver cómo esa tradición, en su lectura más reduccionista, fractura el dispositivo de la tradición y chorrea algo nuevo, algo singular, la singularidad del acontecimiento que Hesíodo representa.

En este punto, convergen dos autores de formaciones diferentes, Lesky y Gigon, un filólogo y un filósofo, quizás como muestra de los múltiples campos que se “encuentran” en la lectura laberíntica de Hesíodo como mapa convocante. En ambos hay una referencia insoslayable a Zeus para comprender la novedad.

Conclusiones

Sin duda, en este punto está la pregunta por lo que fue primero y esta inquietud es imposible de ser arrebatada al poeta beocio. Las diosas se encargarán de responderla, pero el gesto interrogativo forma parte de la conciencia del no saber y de la búsqueda de ese elemento anterior a toda diferenciación, aunque el planteo no tenga aún las características abstractas de futuras interrogaciones.

Entre los conceptos que estamos problematizando como modo de relevar arqueológicamente cierto fondo de pensamiento pre-conceptual pero de fuerte impacto en desarrollos ulteriores, debemos detenernos en la noción de *dasmós*. A su vez, queremos incluirla en la idea de orden asociado a belleza que hemos referido en párrafos anteriores. La palabra significa reparto, distribución y el campo lexical del verbo *δαίω* se refiere a la acción de partir, repartir, dividir. Cuando Guthrie interroga el legado hesiódico, se refiere precisamente a este concepto como tópico a destacar: “Digamos, de momento, que en su intento de ver el mundo como una totalidad sujeta a un orden y en la búsqueda de su *arché* o principio, tuvieron precedentes en las genealogías del teólogo y en su idea de *dasmós*¹ o distribución de competencias y funciones

¹ Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I Los primeros presocráticos y pitagóricos*, p. 39



entre los dioses principales”. Esta idea de reparto, que, incluso en el contexto de la épica, alude al reparto del botín, expresa la necesidad de legislar de alguna manera una totalidad que, de no ser repartida, caería en formas de desgobierno. De esta forma, el todo obedece a orden, a belleza, en tanto conservación de la forma alcanzada por la acción divina, y a justicia, ya que las distintas regiones, que no comprenden, por supuesto, regiones geográficas, sino más bien *tópoi* de poder y de soberanía; la imagen, anticipa, en cierto sentido, la representación de lo que constituye un todo armónico, sujeto a medida, esto es, a ley; un todo cuyas partes encastran, tal como se deriva del propio significado de armonía.

Bibliografía

Fuentes

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

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

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

Colombani, M. C. (2016) *Hesíodo. Discurso y Linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata, Editorial de la Universidad de Mar del Plata EUDEM.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Lesky, A. (1989). *Historia de la Literatura griega*. Madrid: Gredos.

Guthrie, W. K. C. (1991). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y pitagóricos*. Madrid: Gredos.