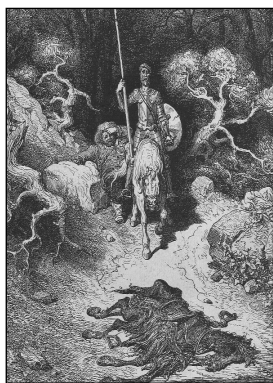


LA EDAD DE LOS HOMBRES: ¿UNA ERA CRISTIANA?

Nora M. Matamoros Franco



A la luz de un análisis de las costumbres practicadas por la sociedad griega heroica, en la presente contribución se intenta esclarecer por qué la visión cristiana del mundo puede ser considerada paso fundamental hacia eso que Vico llama “Edad de los Hombres”.

Palabras clave: Vico, edades históricas, cristianismo, humanidad, naturaleza humana, P. Vernant.

This paper tries to explain –in the light of an analysis of customs practiced in the heroic Greek society– why the Christian conception of the world can be considered as a fundamental step towards what Vico calls the “Age of Men”.

Keywords: Vico, historical ages, Christianity, humankind, human nature, P. Vernant.

Es por todos conocida la división que Vico ofrece tanto para demostrar como para explicar el movimiento en la historia humana. De tres edades se trata. Edad de los Dioses, Edad de los Héroes, Edad de los Hombres. Muchos son los temas que, conforme a tales edades, pueden ser analizados y muchos son, también, los contextos en los que Vico da cuenta de la marcha que la humanidad ha recorrido y puede recorrer en función de ellas.

“Estas tres unidades especiales [...] terminan en una unidad general, que es la unidad de la religión de una divinidad providente, que es la unidad del espíritu, que informa y da vida a este mundo de naciones.”¹

En lo que sigue, empero, no habré de explicar el orden de su curso ni justificar el orden de causas y efectos sugerido por Vico para su comprensión. Antes bien, me interesa ofrecer una lectura nueva que no deja de ser arriesgada. A la luz de un análisis de las costumbres practicadas por la sociedad griega heroica intentaré esclarecer por qué la visión cristiana del mundo puede ser considerada paso fundamental a eso que Vico llama Edad de los Hombres y que, según él mismo, se caracteriza por: 1º) una naturaleza humana, es decir, inteligente, benigna, modesta y razonable, que reconoce con sus leyes la conciencia, la razón y el deber, 2º) costumbres oficiosas, 3º) un derecho humano, es decir, dictado por la razón humana completamente explicada, 4º) un gobierno humano en el que todos se igualan por las leyes y se consideran nacidos libres, 5º) una jurisprudencia que examina la verdad de los

hechos y doblega benigneamente la razón de las leyes a todo lo que requiere la igualdad de las causas, 6º) una autoridad de consejo, 7º) juicios extraordinarios en los que señorea la verdad de los hechos; y 8º) tiempos civiles y modestos². Por tanto, apoyada en Vernant, en lo que sigue ofreceré una caracterización de las costumbres que permiten descifrar el estatuto que la identidad personal alcanzó en el contexto de la vida heroica. Después haré lo propio con la visión cristiana del mundo. Así tendré oportunidad de esclarecer por qué entiendo que esta última se considera un paso importante a la Edad de los Hombres.

1. EL SISTEMA TOTÉMICO ¿UNA HERRAMIENTA PARA COMPRENDER LA SOCIEDAD GRIEGA HEROICA?

¿Tiene alguna utilidad comprender la razón de ser y el funcionamiento del sistema totémico cuando se intenta descifrar el estatuto que la identidad personal alcanzó en el contexto de la religión olímpica griega? Dicho de otra forma, ¿acaso la comprensión del sistema totémico ayuda a aclarar los contenidos, límites, valores y procedimientos adoptados por la visión mítica griega a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido? Aunque la vida social griega no puede ser comparada con el orden social totémico, entre uno y otro sistema social persevera una completa familiaridad.

“Como todas las formas de comportamiento social humano se han desarrollado de una y otra forma a partir de otras más antiguas, el proceso que ha producido cualquiera de ellas es, por definición, un proceso selectivo [...]”.³

El pensamiento olímpico griego, al igual que en el sistema totémico, fue incapaz de pensar el individuo como ente separado de la comunidad. En efecto, dentro de una sociedad de la confrontación y la competición en pos de la gloria, en una sociedad del honor y la vergüenza, como lo fue la griega de la religión olímpica, el reconocimiento de la individualidad de cada sujeto dependía, como en el sistema totémico, de manera invariable de la mirada del otro.

“Es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo.”⁴

¿Resulta ser entonces que, en el contexto de la religión olímpica, a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, era fundamental, al igual que en el sistema totémico, la relación con el otro? A decir verdad, esta pregunta no puede ser contestada en sentido negativo. Con todo, esta coincidencia tiene salvedades; por ello, en lo que sigue es menester hacer algunas aclaraciones.

En el sistema totémico cada individuo se definía directa o indirectamente por el vínculo que guardaba con todos los miembros de la tribu y la tribu, a su vez, frente a los otros clanes o grupos, conservaba su identidad por medio de reglas estrictas y muy limitativas. Pero, en el sistema totémico, el individuo sólo podía ser lo que era, es decir, uno distinto a cada cual, si se encontraba entre semejantes, es decir, entre otros individuos quienes, por compartir con él las mismas características, eran capaces de reconocer, admitir y acoger su individualidad, que siempre quedaba expresada por su relación con los demás. En cambio, en

la sociedad griega, el rudimento en virtud del cual el individuo ganaba personalidad, afirmaba su mismidad y, por tanto, adquiriría identidad no era su relación, nexos o parentescos con los demás, sino otro muy distinto. Se trata, en efecto, de la aprobación o desaprobación del grupo social como unidad compacta, como un *continuum* de mentalidad social. Por tanto, por medio de rivalidad y jactancias, la gente de la sociedad griega de la edad olímpica se infundía el sentimiento cotidiano de importancia que cada quien necesita para lograr que el reconocimiento de su propia individualidad se coloque más allá de la intimidad de la propia u otra conciencia. Así, códigos que permitían comparar los logros y las virtudes para opacar a los rivales fue el camino por el cual la sociedad griega de la edad olímpica pudo garantizar a sus miembros una buena conciencia orgánica del yo. Pero, a decir verdad, esta dinámica no se encuentra del todo alejada de la que, en su momento, privó en el sistema totémico.

Aunque en el sistema totémico con la ayuda de contrapesos o, mejor dicho, *complementos* o, en todo caso, oponentes –porque, de otro modo, habría sido imposible abastecer de verdadera fuerza a la afirmación de la identidad individual parcialmente solucionada por el clan– fue factible procurar a cada individuo la posibilidad de, con otros, ser lo que en su identidad cada cual era, a fin de evitar que la posibilidad de materializar y vivir la propia individualidad se diluyera, el sistema totémico se preocupó y caracterizó por mantener y administrar tensiones y diferencias. Es que, según parece, cada clan lograba afirmar su identidad si y sólo si actuaba como *complemento*, es decir, como diverso u oponente, de los otros clanes. Por ello, bien puede decirse que cada clan llevaba a cabo una compensación, un resarcimiento de la identidad que cada grupo tenía resguardada en la colectiva identificación con su tótem particular.

“Casi por todas partes la sociedad ofrece códigos para exaltarse a sí mismo, para jactarse, para humillar o sólo para superar sin palabras a los otros. Por ejemplo, mostrar logros superiores, aunque sólo sea una habilidad para las cosas comunes. Si Hocart afirma que el hombre no puede engendrarse a sí mismo, sino que debe obtener la vida de sus semejantes por medio del rito, nosotros queremos decir con más amplitud que el hombre no puede darse importancia a sí mismo; y la importancia, como veremos, es un problema igualmente vital para vivir: tener importancia es igual a ser perdurable, a tener vida.”⁵

Ahora bien, cuando la sociedad griega de la edad olímpica se dio a la tarea de fundar los procedimientos para dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido, lo hizo convencida de que «no puede existir ninguna conciencia de identidad sin ese otro en el que nos reflejamos y que se opone a nosotros haciéndonos frente»⁶. Por consiguiente, en la sociedad griega, como en el totemismo, “el sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad van de la mano, constituyéndose recíprocamente”⁷.

Con todo, en la sociedad totémica, la responsabilidad de mantener la identidad grupal o individual residía en el grupo. En la sociedad griega, en cambio, la responsabilidad de mantener la identidad aparenta residir en el individuo. Se trata, entonces, de una dinámica peculiar para mantener la identidad grupal que, para producir la importancia, la afirmación del yo ponía énfasis en las “cualidades personales”. Pero, por cuanto que las cualidades referidas eran sólo aquellas que se adecuaban al ideal social, colectivo, es el grupo quien, una vez más, dota de identidad al individuo; pero el grupo ya no entendido como el conglome-

rado de individuos, sino como una representación colectiva o, lo que es lo mismo, como un conjunto de valores y fines que se ofrecen a los hombres que los viven y los interpretan. Por tanto, en la sociedad olímpica, si y sólo si las “cualidades personales” del individuo cumplían con las exigencias promovidas por el grupo, aquél adquiriría importancia. Entonces, conquistar importancia en la sociedad griega de la religión olímpica significó para el individuo llegar a convertirse en una puesta en ejercicio del ideal social de comportamiento.

Así, para adquirir identidad, era menester que el ser humano hiciera –como a su manera lo tuvo que hacer en su momento el ser humano de la sociedad totémica– un sacrificio. En la sociedad totémica, con el fin de que la propia individualidad, al traspasar las fronteras de la intimidad de cada conciencia particular, pudiese alcanzar una afirmación más efectiva, material o práctica, el sacrificio consistió en –al *hacer como si* entre el individuo y cualquier objeto de la naturaleza hubiera una equivalencia, una compatibilidad– ceder parte de la identidad, de la peculiaridad, de la incommensurabilidad individual. En cambio, en la sociedad griega, para ser reconocido por el grupo, el sacrificio consistía en darse a la tarea de encarnar los ideales de vida colectivos. Una vez asumidos y encarnados esos valores al través de las “cualidades personales”, el individuo podía pasar a formar parte de la memoria colectiva y era recordado como uno que se distinguía en rango y en poder frente a todos los otros precisamente por haber decidido defender y encarnar el ideal colectivo.

Cabe preguntar, sin embargo, ¿dónde quedaba el individuo en todo este proceso? A decir verdad, solamente servía para materializar lo colectivo. En efecto, mientras más se apegaba el comportamiento de alguno al ideal colectivo, más posibilidades tenía éste de ser recordado, reconocido. Así, parece que la Grecia olímpica, a partir de una forma previa, es decir, el totemismo, construyó una muy innovadora forma de actuar social que hoy por hoy parece aún en vigencia⁸. Se trata, ciertamente, de la vida heroica.

Así, sin rastrear de manera exhaustiva las líneas históricas que permiten ligar al totemismo con el esquema social de la vida heroica, pues esta tarea representaría una considerable desviación respecto de las metas más fundamentales de esta exposición, a partir de lo que se ha explicado hasta aquí es posible ubicar una estructura común a cada una de estas dos formas, temporales e históricas, de organización social. Se trata, en efecto, de un principio común de organización social y acción individual, a saber: el valor que cada existencia individual adquiere a partir del otro. Ciertamente, cada uno de estos dos sistemas ratifica este principio de modo peculiar y específico. No obstante, es indudable que, tanto en uno como en otro sistema, el principio aludido se encuentra administrado por la confrontación y la lucha. Es que, tanto en uno como en otro sistema, adquirir identidad entrañaba, de una u otra forma, enfrentarse, oponerse y, por tanto, buscar, por encima de cualquier cosa, salvaguardar la identidad colectiva e individual.

“Cuando la naturaleza y la cultura se conciben como dos *sistemas de diferencias*, entre los cuales existe una analogía formal, es el carácter sistemático propio de cada dominio el que se encuentra colocado en primer plano. Los grupos sociales se distinguen unos de los otros; pero siguen siendo solidarios como partes del mismo todo...”⁹

He dicho que, en el sistema totémico, esa lucha parecía ser librada mediante estrictas reglas prohibitivas de relación y contacto. Por ello, a primera vista, parece casi imposible

encontrar en el mundo griego de la edad olímpica la cohesión social establecida por el totemismo. Sin embargo, al tomar en cuenta que en las sociedades de castas “cada grupo ejerce una función especializada, indispensable a la colectividad en su conjunto y complementaria en las funciones atribuidas a los otros grupos”¹⁰, es factible establecer ciertas analogías entre las tribus totémicas y las sociedades de castas y, por tanto, sospechar que entre la sociedad totémica y la sociedad de castas de la época olímpica hay alguna semejanza. En efecto, así como los clanes, a partir de sus diferentes tótem, guardan entre sí una dependencia recíproca manifiesta, las sociedades de castas también lo hacen. No obstante, mientras que en las sociedades totémicas los seres humanos tenían el sentimiento muy vivo de una afinidad física y psicológica entre ellos y su tótem y de la obligación correspondiente a cada grupo de perpetuar un tipo de conducta”¹¹, en la sociedad de castas, como lo fue la griega de la edad olímpica, el énfasis está puesto en algunas propiedades diferenciales concebidas como hereditarias. Por ello, en esta última el orden social se fundó bajo las diferencias que el mérito personal y el reconocimiento de éste por otros individuos generan en el interior del grupo.

“Si se contemplan los grupos sociales, menos desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas en la vida social, que cada uno por su cuenta, en relación a una realidad de orden diferente al sociológico, entonces se puede prever que el punto de vista de la diversidad se impondrá sobre el de la unidad. Cada grupo social tenderá a formar sistemas, ya no con los demás grupos sociales, sino con algunas propiedades diferenciales concebidas como hereditarias, y estos caracteres exclusivos de los grupos harán más frágil su articulación solidaria en el seno de la sociedad.”¹²

Mas, según testimonio de Becker, esa forma de complementaria reciprocidad entre individuos dable en el interior de los grupos también existió en las sociedades primitivas más igualitarias.

“En las sociedades primitivas más igualitarias, aquellas cuya economía se basaba en la caza y en la recolección, no existía distinción de rango, y muy poca o ninguna autoridad de un individuo sobre los demás. Los bienes eran muy sencillos y no había una diferencia real en la riqueza; la propiedad se distribuía equitativamente. Sin embargo, hasta en este nivel individual se reconocían las diferencias y se establecía una distinción social real. Cuando existe poca o ninguna autoridad para ejercer coerción sobre los otros hay un gran campo para la influencia, y ésta surge de las cualidades personales: mayor habilidad para la caza y la guerra, para relacionarse con los espíritus del mundo invisible, o sencillamente tener fuerza y resistencia físicas. La misma vejez a menudo obtenía influencia.”¹³

Por tanto, el sistema de castas parece ya estar presente incluso en las sociedades más arcaicas. ¿Será, entonces, que no existe distinción alguna entre el sistema totémico y la sociedad de castas?

2. SISTEMA TOTÉMICO Y SOCIEDAD DE CASTAS

Sin intentar siquiera “tratar de resumir los detalles teóricos de la amplia literatura sobre el desarrollo de los privilegios”¹⁴, sobre todo cuando hay muy poco acuerdo acerca de cuándo y cómo surgió exactamente la sociedad de castas, intentaré, en lo que sigue, postular un posible origen para ésta última. Explicaré, por tanto, por qué es dable considerar con Lévi-Strauss que los atributos de las castas y sus relaciones fueron codificados al modo de los grupos totémicos y, por tanto, postular, por mi parte, un paralelismo entre ambos a partir del cual sea posible reconocer un proceso selectivo y, de este modo, proponer que, así como en su momento la naturaleza sirvió como modelo y paradigma para la fundación del sistema totémico, éste último, a su vez fungió en esos mismos términos a la hora de dar origen a las sociedades de castas. Todo ello, claro está, con el fin de comprender más a ciencia cierta los contenidos, límites, valores y procedimientos adoptados por la sociedad griega de la edad olímpica a la hora de dotar a la individualidad humana de cierto estatuto más o menos coherente y socialmente establecido.

Como señala Lévi-Strauss, para asegurar la existencia de un paralelismo entre un sistema de castas y un sistema totémico basta con concentrar la atención en la organización social, más que en las creencias y prácticas religiosas. En efecto, mientras que cada grupo totémico se arroga el control de una especie animal o vegetal para beneficio (complementariedad) de los demás grupos, las castas, a través de las especialidades funcionales en el interior de un solo grupo, hacen de otra forma lo mismo que el sistema de diferencias del totemismo. En efecto, ellas también ejercen una actividad distintiva e indispensable a la vida y al bienestar del grupo entero.

“Sea como fuere, una casta de alfareros fabrica efectivamente vasijas, una casta de lavaderos lava realmente la ropa, una casta de barberos afeita...”¹⁵

Resulta, pues, que en una sociedad de castas, las ocupaciones constituyen “especies sociales” distintas. Por tanto, la división del trabajo y de la especialización profesional inspiraron a los hombres para establecer entre sí relaciones de complementariedad y de cooperación.

“No existen más que dos modelos verdaderos de la diversidad concreta: uno, en el plano de la naturaleza, es la diversidad de las especies; el otro, en el plano de la cultura, es ofrecido por la diversidad de las funciones.”¹⁶

Mucho se puede especular respecto de las razones que llevaron a transformar el sistema totémico en un sistema de castas, donde lo que destaca son las “cualidades personales”. Con todo, me inclino a pensar que este cambio pudo llevarse a cabo por razones de sobrevivencia. En seguida explico por qué.

Mientras que, según puedo ver, el sistema totémico tuvo su origen en la capacidad que el ser humano tiene para tener conciencia de su singularidad, para saber de sí, el sistema de castas, en mi opinión, surge de la conciencia de la muerte. El hombre es un animal que sabe que muere.

“El hombre está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida, porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva.

Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros bajo la superficie, para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre. Éste es un problema terrorífico para sufrirlo y para vivir con él. Desde luego, los animales inferiores no sufren esta contradicción penosa porque carecen de identidad simbólica y de la conciencia de sí mismo que la acompaña. Sólo actúan y se mueven por reflejos, ya que son impulsados por sus instintos. Si hacen una pausa, sólo será una pausa física; en su interior son anónimos, y sus caras no tienen nombre. Ellos viven en un mundo sin tiempo, y palpitan, por decirlo así, en silencio. Por esto es tan sencillo matar a todo un rebaño de búfalos o de elefantes. Los animales no saben que la muerte se acerca, y continúan pastando plácidamente mientras otros animales mueren a su lado. Para tener conciencia de la muerte se requiere reflexionar, manejar conceptos, y los animales no tienen esa cualidad. Viven y desaparecen con la misma indiferencia: Unos cuantos minutos de temor, unos cuantos segundos de angustia, y todo termina. Pero vivir toda una vida con la idea de la muerte obsesionando nuestros sueños, aun en los días más felices, eso es diferente.”¹⁷

Y, ¿qué tiene que ver la conciencia de la muerte con el sistema de castas? ¿Qué relación guardan las “cualidades personales” con la necesidad de hacer distinciones entre individuos a partir del rango y el poder. Antes de responder a estas cuestiones es menester señalar un dato fundamental. En el capítulo anterior he señalado que el pensamiento mítico se caracterizaba por ser incapaz de considerar la muerte como un fenómeno natural que obedece a leyes generales, pues, según dije, el pensamiento mítico concibió el cambio como metamorfosis. Por ello, afirmé que “la conciencia de la muerte” podía ser considerada un estadio posterior respecto de la actitud más originaria o primitiva que el ser humano hubiese tenido frente al mundo y estimé que saber que se muere es una adquisición postrera en la “historia de la subjetividad humana”.

“Como la enfermedad, tampoco la muerte es nunca *natural*, sino debida a una causa mística. Un indio puede morir destrozado a golpes o porque tiene los huesos rotos, o extenuado por su avanzada edad, pero los demás no admirarán nunca que sus heridas o su ancianidad le hayan causado la muerte: buscarán ávidamente qué hechicero lo mató, y por qué motivo. Los primitivos ven la gravedad de las heridas y ven que la muerte les sigue inevitablemente, pero la verdadera causa de la muerte es mística. Las heridas no representan más que el modo como la causa mística consigue su atención.”¹⁸

Según comprendo, la razón por la que, desde un principio, la muerte no pudo ser vista como un fenómeno natural o, lo que es lo mismo, como obra de una ley, se encuentra en el hecho de que la mente primitiva tendió siempre a centrarse en la imagen actual y concreta. Supongo que el avance en la profunda observación de esos fenómenos particulares, de lo concreto, de lo viviente, permitió, poco a poco, producir o alcanzar la conciencia de la muerte, es decir, la conciencia de la destrucción, en lugar de la creencia en la transformación. Como, a decir verdad, no sabría explicar la razones que produjeron ese cambio, entonces sólo puedo anotar que, en virtud de la exhaustiva observación del acontecimiento particular que caracte-

rizaba esa misma forma primitiva de pensar, el pensamiento abstracto fue ganando terreno hasta lograr la rectificación silenciosa del modo de pensar primitivo. Por tanto, supongo que, a través del acucioso examen, la exhaustiva comparación, fue posible al hombre primitivo llegar a alcanzar la conciencia de las leyes o esquemas generales que, entre otras cosas, dejan muy claro que “el hombre es un gusano y sirve de alimento a los gusanos”¹⁹. Esto quiere decir que sólo bajo el influjo de la cognición de la existencia de leyes generales fue dable reconocer el hecho de la muerte tal y como hoy en día lo comprendemos, a saber, como una ley que se cumple indefectiblemente. Y de la misma manera, supongo que la conciencia de la muerte es la razón de ser de la vida social organizada en castas. Es que, según puedo ver, la conciencia de la muerte hace resaltar de modo sorprendente el asunto de la sobrevivencia y, bajo ella, no pueden sino destacar los mejores y más fuertes. Dicho de otra forma, la conciencia de la muerte vuelve inaplazable la organización social a favor de la sobrevivencia conforme a la diversidad de “cualidades personales” bajo las cuales tienen lugar las múltiples funciones que cada miembro pudiese realizar a favor del clan. Ésta es la razón por la cual la vida social organizada en castas trabajó bajo el sistema de los privilegios y las distinciones.

Por ello, antes afirmé que la sociedad de castas guarda similitud con la organización totémica. En efecto, mientras que cada grupo totémico se arroga el control de una especie animal o vegetal para beneficio (complementariedad) de los demás grupos, las castas, a través de las especialidades funcionales al interior de un solo grupo, hacen de otra forma lo mismo que el sistema de diferencias del totemismo. Se trata de poner al servicio del grupo las características individuales. Entonces, la conciencia de la muerte es lo que permite explicar o comprender el paso de una sociedad totémica a una sociedad de castas. Es que sólo tras la conciencia de la muerte es fundamental poner atención en la supervivencia, y la supervivencia, a su vez, exige poner interés en las características personales y, por tanto, premiar o distinguir a los más fuertes, a los más aptos. Mas, aunque por este hecho entre la sociedad de castas y el sistema totémico exista un gran paralelismo, también existe entre ellas grandes diferencias. Es que, según puedo ver, a diferencia de la sociedad totémica, la sociedad de castas se funda en la conciencia de la paradoja de la condición humana. Se trata, en efecto, de saber que, por virtud de la conciencia de su singularidad, el ser humano se encuentra apartado de la naturaleza; pero que, por encontrarse atado a un corazón que palpita, a un cuerpo que respira jadeando, a un cuerpo que envejecerá y morirá, también se encuentra atado a ella.

“Ya he dicho que el hombre primitivo reconocía las diferencias de talento y de mérito y de alguna manera reconocida le concedía privilegios especiales. ¿Por qué? Obviamente estas cualidades contribuían a asegurar la vida y la perpetuación de la tribu. Las hazañas en los peligros de la caza y de la guerra eran especialmente cruciales. ¿Por qué? En estas actividades ciertos individuos podían singularizarse por sus habilidad para desafiar la muerte.”²⁰

Por ello, a diferencia de la sociedad totémica, la sociedad de castas está del todo comprometida con asegurar a cada uno de sus miembros la sobrevivencia.

“Esto nos enfrenta a la singular paradoja de la condición humana: el hombre desea sobrevivir como lo hace cualquier animal u organismo primitivo;

es impulsado por el mismo anhelo de consumir, y convertir la energía, y de gozar continuamente de experiencias; pero el hombre carga un peso que ningún animal puede soportar: tiene conciencia de que su fin es inevitable, que su estómago desaparecerá.”²¹

Pues bien, dado que, tras la conciencia de la muerte, el ser humano no ha podido vivir en paz, desde entonces se ha dado a la tarea de encontrar dispositivos cada vez más eficaces para aliviar el temor a su fin último. Por ello, la sociedad de castas se vio en la necesidad de ofrecer a sus miembros la esperanza de una duración indefinida.

“El hombre creó símbolos culturales que no envejecen ni decaen para aliviar su temor a su fin último, que le preocupa mucho, y para tener la esperanza de una duración indefinida. La cultura le ofrece al hombre un *alter-organismo* más durable y poderoso que el que la naturaleza le ha dado.”²²

A decir verdad, muchos y de muy diversa índole han sido los medios que el ser humano encontró para asegurar a los miembros de un grupo social la sobrevivencia.

“Así el hombre asegura la expansión del significado de su vida ante las limitaciones reales de su cuerpo; el ‘yo inmortal’ puede tomar formas muy especiales, y la espiritualidad no es un simple reflejo del hambre y del temor, sino una expresión de la voluntad de vivir, un deseo ardiente de la criatura de ser tomada en cuenta, de ser importante en este planeta debido a que ha vivido, ha destacado, ha trabajado, ha sufrido y al fin muere.”²³

Es que, a partir de la conciencia de la muerte, la cultura se encargó de encararla y, de una forma u otra, intentar encarnar la trascendencia. Por ello, la sociedad de castas se dio a la tarea de asegurar la perpetuación de sus miembros. Muchas son, a decir verdad, las sistematizaciones posibles para elevar a los hombres sobre la naturaleza y asegurarles que de alguna manera sus vidas son importantes en el universo. Pensemos, por ejemplo, en los ritos generadores. En ellos cada persona tiene un papel que desempeñar y, por considerarse parte de la renovación del universo, llega a sentirse realmente ennoblecido, engrandecido.

“Tampoco podemos sentir la inmensa sensación de plenitud que sigue a esta contribución ritual: el individuo que realiza el rito permite que la vida continúe su marcha; contribuye al sostenimiento y a la renovación del universo. Si los ritos generan y redistribuyen el poder de la vida, entonces cada individuo es un generador de la vida. Así de importante puede sentirse una persona que ocupa un sitio ritual en la comunidad. Hasta el individuo más humilde es un creador cósmico. No podemos aceptar que la generación ritual de canguros de color café sea un asunto causal válido; pero el hombre primitivo recibe el efecto de su capacidad para generar la vida, y se siente ennoblecido, aunque esto pueda ser una ilusión.”²⁴

Mas, sea cual fuere el dispositivo que se llegara a utilizar, detrás de cada uno de ellos subyace una constante fundamental, a saber, lograr aliviar el temor del hombre a su fin último, al hacer que la muerte llegue a ser considerada la promoción final del alma a un estado de poder sobrehumano y de duración infinita. Pues bien, ¿qué dispositivo usó la sociedad de castas de la edad olímpica griega a la hora de hacer que la muerte llegara a ser considerada la promoción final del alma a un estado de poder sobrehumano y de duración infinita? Según puedo ver, todo ello lo llevó a cabo muy exitosamente a través del ideal de la vida heroica. Se trata de una compleja sociedad administrada por la distinción y el privilegio donde, por consiguiente, la existencia de cada individuo está expuesta de manera invariable a la mirada del otro y, además, está matizada no sólo por la distinción entre clases sino, primordialmente, por la confrontación, la vergüenza, el honor y la competición en pos de la gloria entre individuos que, entre sí, se consideran iguales.

“Para aquellos a quienes en la *Iliada* se denomina *anéres* (*ándres*), los hombres en plenitud de su naturaleza viril, tan varoniles como valientes, morir en el combate en la flor de su vida confiere al guerrero difunto, tal como lo haría cualquier rito iniciático, cierto conjunto de cualidades, virtudes y valores por los cuales, a lo largo de su existencia, compite la élite de los *áristoi*, los mejores.”²⁵

3. EL IDEAL DE VIDA HEROICA

Según puedo ver, es en el ideal de la vida heroica donde se encuentra el intento más complejo y acabado de producción de dispositivos cada vez más eficaces para promover el desarrollo de los talentos personales efectivos que aseguren la sobrevivencia colectiva. En efecto, a través de un complejo y agudo dispositivo cultural el hombre griego logró dotar a los difuntos, no sólo de cierto estatuto social capaz de garantizar a algunos elegidos una vida eterna investida de gloria, sino, además, de identidad. Por tanto, bajo el auspicio de la conciencia de la muerte y de la conciencia de la singularidad de cada cual, la sociedad de castas de la edad olímpica griega, se destaca por compaginar magistralmente, en un único dispositivo, la solución de las dos grandes necesidades humanas, a saber, el reconocimiento de la singularidad, de la mismidad, de la única e irrepetible existencia, y el deseo de una perdurable sobrevivencia tanto individual como colectiva. Es que, el ideal de la vida heroica que tiene por lógica el honor, la gloria imperecedera del guerrero, y lleva hasta el extremo un espíritu de competición que quiere ser siempre, por encima de todos y en todos, el primero, alcanza a la vida colectiva, pues, mejores guerreros, aseguran la estabilidad y permanencia del grupo durante un periodo de guerra. El héroe es, por tanto, el guerrero que, en la flor de la edad, paga con la vida el desprecio al deshonor en el combate, a la vergonzosa cobardía²⁶. Aunque, al mismo tiempo, el héroe es el guerrero que, con su sacrificio, asegura la resistencia en la guerra y la sobrevivencia del grupo al cual pertenece. Pero, para lograr que el guerrero sienta la necesidad de realizar esta proeza es menester ofrecerle la garantía de un renombre o, lo que es lo mismo, la sobrevivencia perenne y, al mismo tiempo, dotarlo de un espíritu de competición muy fuerte y una verdadera obsesión ante la humillación. Sólo así el guerrero aceptará por adelantado la brevedad de su vida y deseará bregar sin descanso en primera línea de combate, ahí donde los riesgos son mayores para alimentar con su vida la vanguardia de la ardorosa contienda. Por ello, a causa de las exigencias de la competición, la

vida del guerrero estará siempre a prueba. Y la hazaña heroica será la piedra de toque donde los hombres valen o dejan de valer. El guerrero desprecia, así, una larga existencia disfrutada entre los suyos por admitir que hay otra clase de bienes. El guerrero renuncia a “la vida mundana”, a la vida común y corriente de cualquier ciudadano por sentir la necesidad de ser socialmente reconocido. Por tanto, el guerrero renuncia a la vida mundana, para, paradójicamente, llegar a ser más “de este mundo” bajo un tamiz especial, distinto.

“El verdadero significado de la hazaña heroica es otro y no está relacionado con cálculos utilitarios ni tienen necesidad del prestigio social; más bien es, por así decirlo, de orden metafísico; se aleja de esa condición humana que los dioses han querido mortal y sometida como las demás criaturas de este mundo, tras la alegría juvenil, al declive de sus fuerzas y a la decrepitud propia de la vejez. La hazaña heroica hunde sus raíces en la voluntad de escapar al envejecimiento y a la muerte, por ‘ineluctables’ que sean, de ir más allá de ambos. Uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando ponen en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar, y que será loada por los hombres como modelo de ‘gloria imperecedera’. Lo que el héroe pierde en honores recibidos en vida se centuplica cuando renuncia a vivir durante muchos años y elige una muerte a edad temprana, en virtud de esa gloria con la que estará aureolada por los tiempos de los tiempos es su figura, una vez difunto.”²⁷

El ideal de vida heroica es, pues, sumamente complejo, pues cuenta con dispositivos muy complicados y desarrollados no sólo para dotar al individuo de la afirmación de su específica y particular identidad, sino, además, asegurar la supervivencia grupal. Pero ni aún en esa avanzada estructura social la existencia de cada individuo deja de estar expuesta a la mirada del otro. Muy por el contrario, esa mirada es más que vigente, más que presente. Es que, a través de ella, no sólo se ofrecía a cada cual la posibilidad de ver materializada su especificidad y particularidad sino, al mismo tiempo, alcanzar una vida eterna investida de gloria; mediante la cual, por su parte, se lograba garantizar la supervivencia e invariabilidad de la identidad del grupo. Por tanto, la importancia del ideal de vida heroico también radicó en afirmar, frente a la identidad de los otros, la específica identidad grupal. En efecto, en un contexto donde el sentido de la identidad se configuraba a partir del otro, la defensa de la propia identidad era fundamental. Por ello, para el héroe

“no basta ganar por medio de un enfrentamiento noble, confirmando la propia *areté* al confrontarla con la del oponente; se produce el ensañamiento con el adversario caído, al igual que hacen los depredadores con sus víctimas, con un cadáver que, en vez de que se lo coman crudo –como sería lo esperado–, es desmembrado y devorado por los perros y las aves carroñeras.”²⁸

Así, el motivo de semejante encarnizamiento, el deseo de vaciar de humanidad los despojos de un enemigo, no es otro que impedir que su nombre y sus hazañas sean conocidas por los hombres venideros. Es que una condición para que los héroes fueran celebrados es que su cadáver haya recibido su tributo de honores. Así, si es consigna destrozarse el cuer-

po del adversario, es con el fin de impedir que éste penetre hasta el fondo de la muerte y, gracias a ello, pueda acceder a un estado nuevo, a saber, el estatuto social del difunto que, a decir, verdad, se vuelve representante de los valores de vida de todo el grupo social al que pertenece. Destrozar el cuerpo implica, por tanto, negar la individualidad y, al mismo tiempo, negar la colectividad a la que éste pertenecía. Al destrozar el cuerpo se logra negar la mismidad, la especificidad del *complemento* y, con ello, se intenta afirmar, hasta en la más recóndita esfera de la realidad, la propia identidad.

“Un primer tipo de sevicias consiste en ensuciar de polvo y barro el cuerpo ensangrentado, en desgarrar su piel para que pierda su aspecto singular, su limpieza de rasgos, su color, su brillo, su forma característica, al mismo tiempo que su figura humana, haciéndolo así irreconocible... Ensuciando y desfigurando el cadáver, en lugar, en lugar de purificarlo y de ungirlo, la *aikía* intenta destruir la individualidad de un cuerpo que irradiaba el encanto de la juventud de la vida... Al reducir el cuerpo a una masa informe que se confunde con la tierra en la que yace expuesto, no solamente se borra la figura concreta del difunto, sino que se suprime la diferencia que separa la materia inanimada de la criatura viva, condenando al cadáver a no ser más que el mero aspecto visible del individuo... La tierra y el polvo ensucian el cuerpo porque su contacto supone para éste una mancha, en la medida en que esos elementos pertenecen a un domino contrario al de la vida.

Una segunda forma de *aikía* sería la siguiente: el cuerpo es desmembrado, troceado, reducido a piezas; se separan cabeza, brazos, manos y piernas, es cortado en trozos... al perder su unidad formal, el cuerpo humano queda reducido a estado de cosa al mismo tiempo que desfigurado.”²⁹

El descuartizamiento del cadáver del oponente, cuyos pedazos son dispersados por aquí y por allá denuncia la estructura más básica de la sociedad de castas, a saber, una humanidad reunida, clasificada en opuestos, en irreconciliables *complementos*. Arrojar el cuerpo como pasto de los perros, los pájaros y los peces tiene, pues, un significado que va más allá del extremo del horror. Denuncia una estructura de pensamiento por demás arcaica y, sin embargo, perfectamente vigente en la sociedad griega de la edad olímpica. Se trata de la idea de pensarse a sí mismo en función del contrario, del oponente; siempre referido al otro, siempre muy dependiente, pero, al mismo tiempo, siempre atento a no dejarse anular por el innegable valor que, como oponente, le toca tener en suerte. Negar para afirmar es, pues, la consigna en la vida humana arcaica y primitiva.

“Para todos los animales la existencia es una lucha constante por alimentarse, una lucha por devorar a cualquier organismo que pueda colocarse en su boca y pasárselo a través del gástrico sin ahogarse... Además del sabroso placer de consumir a otros organismos se encuentra la cálida felicidad de continuar existiendo, continuar experimentando los estímulos físicos, percibir las propias pulsaciones interiores y la musculatura, disfrutar los placeres que transmiten los nervios. Después de que el organismo se encuentra hartado, lo

anterior se convierte en su tarea frenética que todo lo consume: aferrarse a la vida a cualquier costo, un costo que puede ser catastrófico para el hombre.”³⁰

4. LA VISIÓN CRISTIANA DEL MUNDO: ¿UN PASO AL FRENTE DEL IDEAL DE VIDA HEROICO?

Pues bien, según lo que hasta ahora he dicho, es claro ver en qué medida “la muerte de Sócrates”, tan alabada y exaltada por Platón, es signo de una revolución, de una ruptura, que se apoya en una fuerte y profunda crítica al sistema de valores que funda la vida heroica. Por ello, tiene razón Jaspers cuando afirma que la filosofía es revolución, que es demoleadora de las estructuras simbólicas con las cuales se movía y se comprendía el mundo. La filosofía, por tanto, anuncia una nueva forma de vida que, aún hasta nuestros días, parece conquistarse muy lentamente. Por ello, me inclino a pensar que la filosofía bien puede ser vista como un movimiento que revela el sentido más íntimo de una humanidad que trata de alcanzarse a sí misma, cada vez más ampliamente, más verdaderamente. Se trata de una humanidad que busca tenazmente su sentido porque sabe que sólo puede alcanzarlo más allá de la competencia y el honor. Es que parece claro que un humano que necesita ultrajar a otro para “alcanzar su humanidad” no ha comprendido del todo el sentido de ser humano. Por ello, Sócrates y su muerte abren un nuevo horizonte y, con él, un nuevo camino en la búsqueda de la humanidad. Mas ni hoy en día uno y otro han logrado cobrar vida, hacerse forma cultural, alcanzar espacio, figura. Mucho se ha dicho, poco se ha hecho. En efecto, hoy en día seguimos moviéndonos en términos de competencia; los valores heroicos (como ya había insinuado Vico en su *Ciencia Nueva*) siguen, por tanto, vigentes hasta nuestros días. Por ello, aún hoy, es urgente pasar a una “Edad de los Hombres”. Esa edad nacida y buscada por la filosofía, pero adormecida por la primordial conciencia de la Edad de los Héroes, que se distingue por ser competitiva y vuelta hacia el exterior. Y ¿dónde encontrar los rumores de esa era adormecida? ¿Dónde alcanzar los resuellos de su profundo sueño? ¿Cómo acallar el arrullo que la mantiene tan entumecida, tan aletargada? ¿Será que, para despertarla, el hombre debe olvidar su deseo de afirmar su ineludible identidad? ¿Será que para conjurar ese hipnótico arrullo el hombre debe dejar a un lado el ansia de aliviar el temor de su fin último? O ¿será que, para alcanzar un silencio tan profundo, donde los tímidos resuellos de tan profundo sueño alcancen a ser perceptibles, el hombre debe olvidar la singular paradoja que funda la humana existencia al hacer caso omiso de que sabe de sí y que sabe que muere? A decir verdad, ninguna de estas cosas puede ni debe hacerse. Por tanto, ¿es imposible abandonar los valores que fundan la vida heroica? No, ciertamente. Es que, a decir verdad, el problema no está en el punto de partida, sino en el modo en que el asunto ha intentado resolverse. El problema son, pues, las sistematizaciones, los dispositivos que el hombre ha utilizado para asumir su propia naturaleza, mas no la naturaleza del hombre. Siendo así, ¿acaso existe alguna sistematización de índole completamente distinta a la que, en su momento, ofreció la estructura social totémica o la estructura social heroica? De ser así, ¿dónde la encontramos? De no ser así, ¿cómo construirla?

Para fortuna nuestra, un dispositivo de índole completamente distinto al ofrecido por el totemismo o el ideal de vida heroico ha sido construido por la sistematización llevada a cabo por la filosofía en sus orígenes y por la visión cristiana del mundo. Mas, según puedo ver, es en la segunda donde con más facilidad y contundencia se logra aniquilar los valores heroicos.

“Palabra que Yahvé dirigió a Jeremías. ‘Levántate y baja a la casa del que trabaja la greda: allí te haré oír mis palabras.’”

Bajé, pues, donde el alfarero que estaba haciendo un trabajo al torno. Pero el cántaro que estaba haciendo le salió mal, mientras amoldaba la greda. Lo volvió, entonces, a empezar, transformándolo en otro cántaro a su gusto. Yahvé, entonces, me dirigió esta palabra:

‘Yo puedo hacer lo mismo contigo, pueblo de Israel; como el barro en la mano del alfarero, así eres tú en mi mano.’³¹

En efecto, en ella, por virtud de la ascunción de un dios trascendente al mundo, el ser humano ya no está más dirigido hacia el exterior, y su individualidad, su peculiaridad, ya no está apoyada, sostenida o afirmada por su entorno. Antes bien, su individualidad queda definida, “en automático”, por la presencia de esa divinidad, que por ser trascendente al mundo se presenta como una perfecta y absoluta alteridad y, por ello mismo, permite recuperar la homogeneidad del género humano. Por tanto, con la visión cristiana del mundo surge el yo interiorizado, único, separado. Con todo, tras la ascunción de un dios trascendente, ya no hay más la necesidad de afirmar la individualidad negando al otro, pues este último, por virtud de la rescatada homogeneidad de la especie, que se ha llevado a cabo gracias a la proyección de la diferencia “en algo que está fuera de este mundo”, se ha convertido en “prójimo”. Ello explica por qué la visión cristiana del mundo representa una ruptura con la sociedad de castas (y con cualquier otra cosa parecida) y por qué supone un rompimiento con la idea de comunidad tal y como ésta última había quedado comprendida por el sistema totémico o en el ideal de vida heroica.

“Me dijo Yahvé, ‘¿Por qué corre este proverbio en Israel?’: ‘Los padres comieron uvas verdes y los hijos tienen los dientes destemplados’.

Yo juro, dice Yahvé, que esto no volverá a decirse más en Israel, porque todas las vidas son mías: las de los padres y las de los hijos: el que peque, ése morirá... El hijo no cargará con las culpas del padre, ni el padre con las del hijo. Al bueno se le tomará en cuenta su vida recta, y al malo, su maldad.”³²

Así las cosas, la ascunción de un dios trascendente al mundo llevada a cabo por la visión cristiana ofrece una nueva forma de comunidad que se acerca demasiado al cosmopolitismo. El ser humano es ciudadano del mundo, pues no puede haber distancia o diferencia entre seres humanos. ¿Cómo podría haberla si, a decir verdad, el ser humano ha encontrado (o colocado, como se quiera ver) su *complemento* en algo que “no es de este mundo”? Por tanto, la comunidad que proyecta la visión cristiana del mundo, no sigue ningún esquema social conocido hasta ese momento. Se trata de una comunidad constituida por individuos que, por cumplir con una ley universal, alcanzan cohesión y unidad. Tal vez por ello, la ruptura que tal visión representaba no tuvo –ni aún hoy día ha tenido– buen efecto. Quizá era algo demasiado ajeno para tolerarlo o, mejor aún, comprenderlo. Por ello, en el siglo IV d.C., el llamado “triunfo del cristianismo” con Constantino no significó sino una simple adecuación del esquema cristiano al sistema heroico vigente, por imitación del mundo griego, en el mundo romano³³. Muchos siglos tuvo que esperar, por tanto, el esquema social de esta nueva visión para intentar ser recuperado, para intentar zanjar la confusión en que el sincretismo lo había colocado. Ese intento se ofrece, según puedo ver, en el Renacimiento y, muy particularmente, con Vico, quien encuentra en la Edad de los Hombres la contrapartida de la sociedad de tipo individualista que hoy nos rige.

Valga, pues, esta exposición como un cordial estímulo a la lectura de Vico y la reflexión profunda de los postulados ingeniosamente desarrollados en su *Ciencia Nueva*.

NOTAS

1. G.B. VICO, *Ciencia Nueva*, introd., trad. y n.de R. de la Villa, Tecnos (Colección Metrópolis), Madrid, 1995, cita a p. 439.

2. Cfr. *ibid.*, pp. 439-461.

3. W.G. RUNCIMAN, p. 19.

4. J.P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, p. 10.

5. E. BECKER, *La lucha contra el mal*, p. 35.

6. J.P. VERNANT, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, p. 10.

7. *Ibidem*.

8. Cfr. E. BECKER, *El eclipse de la muerte*, pp 18-51.

9. *Ibid.*, p. 172.

10. C. LÉVI-STRAUSS, p. 168.

11. *Ibid.*, p. 170.

12. *Ibid.*, pp. 172-173.

13. E. BECKER, *La lucha contra el mal*, pp. 76-77.

14. *Ibid.*, pp. 78-79.

15. C. LÉVI-STRAUSS, p. 180.

16. *Ibid.*, p. 183.

17. E. BECKER, *El eclipse de la muerte*, p. 54.

18. R. CANTONI, p. 35.

19. E. BECKER, *El eclipse de la muerte*, p. 53.

20. E. BECKER, *La lucha contra el mal*, pp. 79-80.

21. E. BECKER, *El eclipse de la muerte*, p. 20.

22. E. BECKER, *La lucha contra el mal*, p. 20.

23. *Ibid.*, p. 21.

24. *Ibid.* p. 37.

25. J.P. VERNANT, *op. cit.*, pp. 45-46.

26. Cfr. *ibidem*.

27. *Ibid.*, pp. 55-56.

28. *Ibid.*, p. 70.

29. *Ibid.*, pp. 74-75.

30. E. BECKER, *La lucha contra el mal*, pp. 18-19.

31. JEREMÍAS 18: 1-6.

32. EZEQUIEL 18: 1-4 y 20.

33. Por tal razón, la tesis defendida por P. Brown en su texto *The Making of Late Antiquity*, respecto de la posible responsabilidad de la visión cristiana del mundo en la construcción de la sociedad individualista que hoy nos rige, encuentra una negativa. Es que un análisis más detallado del mundo heroico griego ha dejado ver en qué medida ese supuesto triunfo es, en realidad, la victoria de una mentalidad y estilo de vida fundada en la competencia y en la competitividad que, sin lugar a dudas se encuentra íntimamente identificado con el esquema del ideal heroico y, por consiguiente, no logra asumir los puntos básicos en los que la visión cristiana del mundo se descubre fundada.

* * *

STUDI VICHIANI

— 39 —

VICO NELLE CULTURE
IBERICHE E LUSITANE



ALFREDO GUIDA EDITORE

STUDI VICHIANI

— 40 —

IL SAPERE POETICO
E GLI UNIVERSALI FANTASTICI

LA PRESENZA DI VICO
NELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA CONTEMPORANEA



ALFREDO GUIDA EDITORE

STUDI VICHIANI

— 34 —

MANUELA SANNA

LA "FANTASIA,
CHE È L'OCCHIO DELL'INGEGNO"

LA QUESTIONE DELLA VERITÀ
E DELLA SUA RAPPRESENTAZIONE IN VICO



ALFREDO GUIDA EDITORE

STUDI VICHIANI

— 42 —

VICO NELLA STORIA
DELLA FILOLOGIA



ALFREDO GUIDA EDITORE