



Invenio

ISSN: 0329-3475

seciyd@ucel.edu.ar

Universidad del Centro Educativo

Latinoamericano

Argentina

Martino, Adriana Beatriz

De relato colectivo a expresión de la eventualidad: la historia en la antigua Grecia

Invenio, vol. 9, núm. 16, junio, 2006, pp. 25-36

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano

Rosario, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87701603>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE RELATO COLECTIVO A EXPRESIÓN DE LA EVENTUALIDAD: LA HISTORIA EN LA ANTIGUA GRECIA

Adriana Beatriz Martino*

RESUMEN: La historia, como reflexión y relato del pasado y prospectiva del devenir, se afianza y encuentra su utilidad cuando se construye desde un proyecto colectivo, consensuado y legítimo, o cuando haciéndose eco de un presente azaroso rastrea en aquel pasado los hechos que permitan comprenderlo a la luz de una interpretación que no deja de ser significativa. Así lo expresaron Heródoto y Tucídides en la plenitud de la Grecia Clásica (siglo V a.C.). Un siglo más tarde, Jenofonte y Aristóteles dan prueba de cómo, al desaparecer el proyecto colectivo que sustenta a la comunidad, lo contingente gana el relato histórico y la antihistoria reemplaza a la Historia. Es decir, la historia pasa a ser expresión de la eventualidad, tal como ocurre en el presente en que el discurso histórico se debilita en medio de entrecruzamientos epistemológicos y paradigmáticos insertos en el contexto de la globalización.

Palabras claves: relato colectivo – eventualidad – historia – Grecia antigua

ABSTRACT: *From Collective Account to the Expression of Eventuality: History in Ancient Greece* History, as a reflection and account of past times and a prospective of forthcoming times, strengthens and proves useful whenever it stems from a legitimate collective project, with due consensus of its members or, otherwise, when sending back light from a hazardous present, it delves into those past events that, by shedding light on it, lead to a significant interpretation. This is how it was viewed by Herodotus and Thucydides at the peak of Classical Greece (500 B.C.). A hundred years later, Xenophon and Aristotle showed how, upon the disappearance of the collective project that supported the community, contingency overtakes the historical account and antihistory replaces History. Thus, History has become the expression of eventuality. This is how it stands at present as historical discourse is gradually weakening in the midst of epistemological and paradigmatic crossings embedded in the context of globalization.

Key words: collective account – eventuality – history – Ancient Greece

1. Introducción

Conocido es que las independientes *poleis* griegas de la Antigüedad no llegaron a pensar -a excepción de la segunda mitad del siglo IV- en una estructura de gobierno que las unificara en una suerte de “nación” helénica. Heródoto, en este sentido, hace referencia a un “helenismo” preconizado por los atenienses en momentos en que finalizaba la Primera Guerra Médica, sentimiento que expresaron taxativamente ante una embajada lacedemonia que preguntaba por su “patriotismo”:

*. *Adriana Beatriz Martino* se había doctorado en Historia. Era docente e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Falleció el 21 de febrero pasado. Revista *INVENIO*, *in memoriam*, la recuerda como integrante de su Comité Asesor Externo con el presente artículo que había consignado el 10/05/05.

Contad, además, con nuestro “helenismo”, -habrían afirmado- con nuestra pertenencia a la misma estirpe y lengua, nuestros santuarios y ritos comunes, nuestras costumbres iguales. Nefando, en verdad, sería si los atenienses traicionásemos todo esto¹.

En verdad, Heródoto está enunciando los elementos que de hecho constituyen una “nación”: la ascendencia, la lengua, la religión, las costumbres comunes y la conciencia de pertenecer al mismo grupo. Sin embargo -como la Historia ha registrado y la historiografía ha juzgado- este “helenismo” común quedó proclamado y ejercido en el terreno de “lo cultural” y no en el político. En este último ámbito, cada ciudad-estado actuó con independencia y en no pocos casos se llegó a rivalidades de todo tipo (comerciales, religiosas, políticas, etc.); a enfrentamientos armados, a “esclavización” de griegos y al empleo de mercenarios extranjeros para llevar adelante ese tipo de empresa.

Tampoco pareció existir la idea de un ordenamiento político unificador de las *poleis*, detalle que, a juicio de M. Finley no era “necesario” ni “deseable”².

Pues bien, esta realidad planteada por el mundo griego “clásico” fue analizada desde diversas ópticas por la historiografía posterior, y en general fue interpretada como un “fracaso” político, inexplicable para una cultura que legó a la historia de Occidente -y de hecho, el Occidente es su tributario consciente- los modelos de vida y las pautas de civilización³.

Sin embargo, y en esto coincidimos con M. Finley, ¿en qué sentido constituyen los griegos una “nación” si en su pensamiento político no existía la idea del “Estado Nacional” moderno⁴? Por lo tanto, ¿cómo puede juzgarse como “fracaso” el que no se haya producido la unificación helénica?

La *polis* era el universo político de los griegos (cumplía la misma función que los actuales “Estados”), pero diferenciándose profundamente de ellos. Su particularismo no conformaba una idea fija; tampoco era un simple prejuicio o un “factor emotivo”. “La *polis* existe, por naturaleza es anterior al individuo”, señala Aristóteles⁵.

La *polis* era una “unidad política”, no reducible a una mera aglomeración urbana: era la organización política y social unitaria de un territorio limitado que podía comprender una o varias ciudades, así como la extensión de campo que de ellas dependía⁶.

Una polis -prosigue Aristóteles- posee un tamaño que es a ella propio, al igual que todas las cosas, los brutos, los vegetales, los instrumentos inanimados. Cada uno perdería su poder de actuar si fuera excesivamente chico o excesivamente grande; o bien quedaría por entero desposeído de la que es su naturaleza o sería imperfecto (...) Un Estado compuesto de demasiados individuos (...) no sería una verdadera polis, pues que apenas si podría poseer una verdadera constitución (...) El tamaño óptimo de una polis es aquel en el que el número de sus habitantes es el suficiente para abastecerse a sí mismos viviendo unos en presencia de otros⁷.

Pues bien, en este contexto de ideas y ejecuciones, vale decir, con esta acotación del sentimiento “nacional” a las murallas de la *polis*, los “griegos -entiéndase los

habitantes de cada ciudad-estado de la Hélade- se unieron frente a los persas a los efectos de defender su “libertad” y su “civilización”, incluida la “ciudadanía”, como situación legal opuesta a la “subordinación” y a la “servidumbre”.

Fue entonces importante el papel que jugó la Historia que, como relato del acontecimiento que involucraba a todos los helenos y dispuesta a encontrar las causas verdaderas del conflicto, inició su carrera como ciencia de la indagación de los hechos humanos del pasado. Nuestra hipótesis de trabajo se centra en este problema: el discurso histórico del mundo griego “clásico” nacido al calor del despertar cívico de las *poleis* (especialmente de Atenas) en los albores del siglo V a. C., hallaría su “transfiguración” en el momento del tránsito hacia el siglo IV a. C. cuando la crisis de la ciudad comportó la idea del fin de un destino colectivo⁸.

Algo de esta realidad creemos ver en el mundo de hoy en Occidente, en el que la Historia -como investigación y como resultado- ha perdido su estabilidad de ayer para entrar en un proceso de transformación -se habla de crisis- como correlato, entre otras cosas, del traspaso operado en el discurso de los historiadores hacia el campo de las generalizaciones filosóficas.

2. Heródoto. Tucídides. El destino de los Estados

2.1. Heródoto

Como es sabido, Heródoto proyectó en sus “Historias” una explicación acerca de las Guerras Médicas, es decir, las guerras entre griegos y persas: en ellas se habían enfrentado dos culturas no demasiado lejanas en sus orígenes pero muy alejadas a medida que cada una se perfilaba en su identidad. La una representaba la “civilización”, encarnada en la ciudadanía, en la libertad, en la capacidad de los griegos de pensar y resolver que, ejercitada en común con sus semejantes, daba soluciones a los problemas de la comunidad. La otra era la “barbarie” -según la denominación otorgada por los mismos griegos-, y se materializaba en la monarquía despótica que sometía a los súbditos a sus arbitrios, reconociéndolos sólo como vasallos o siervos.

Por eso Heródoto, consciente de la “superioridad” de su civilización y de sus instituciones y consciente -como todos los griegos- que la comunidad legendaria había emergido en verdadera, de la profunda unidad que, por encima de los particularismos institucionales, agrupaba en el seno de una cultura idéntica y de un destino común a los “descendientes de Helena”, se aboca a relatar un acontecimiento que exaltaba el legítimo orgullo “patriótico” colectivo. Pues ya sea oligárquico o democrático, el régimen de la mayor parte de las grandes ciudades griegas de la península era constitucional: el respeto a la ley aparece como el pilar del funcionamiento del Estado, es el único amo al que el ciudadano acepta obedecer⁹.

El relato de Heródoto entonces -la historia inquisitivo-crítica- toma así la posta que la literatura y la filosofía hasta el momento no hicieran -quizá sí “Los Persas” de Esquilo-

, y se convierte en soporte del civismo griego (opuesto a la violencia “bárbara”) en demostración de que el amor a la libertad y a la igualdad desarrolló entre todos ellos un admirable heroísmo y destacable constancia en la adversidad; en llamado a reforzar entre los pueblos una solidaridad indispensable tanto en la paz como en la guerra¹⁰; y en exaltación de la democracia ateniense como régimen político que mejor representaba el espíritu griego y lo proyectaba como ejemplo ante los demás¹¹.

Con Heródoto, la Historia (“Indagación”) tuvo su razón de ser, y el mensaje transmitido fue tomado como el contrafuerte “patriótico” que aglutinaba a una realidad colectiva que se identificó en defensa de un cuerpo social común¹².

2.2. Tucídides

Cuando Tucídides asumió la tarea de escribir la “*Historia de la Guerra del Peloponeso*”, es decir, la contienda que enfrentó a atenienses y a espartanos desde el 431 a. C. al 404 /03 a. C. lo hace por cuanto comprendió la importancia del conflicto, no sólo para el destino de Grecia sino también para el del género humano. Lo que llamó su atención y le permitió advertir el carácter decisivo de esta guerra fue, dice él mismo, el elevado grado de poderío a que habían llegado los dos adversarios, y el hecho de que toda Grecia e incluso el mundo “bárbaro” estaban comprometidos por su antagonismo. Por tanto, quedó impresionado por la magnitud y frontalidad del conflicto: ya no se trataba de una guerra local y confusa, sino de una contienda mayor que enfrentaba dos tipos de Estado, dos concepciones de la vida griega, movilizándolo al conjunto de las fuerzas helénicas en favor de uno u otro bando¹³. Ninguna ciudad escapó a las influencias de esta guerra. Por lo tanto, “cuando la Esparta oligárquica y tradicionalista, rodeada por sus aliados y por las ciudades comerciales, rivales naturales de Atenas, choca con la gran ciudad democrática, dueña de los mares y poseedora de un imperio ya poderoso, el destino de Grecia se halla comprometido”¹⁴. Junto a la terrible violencia que ello suscita en lo material, Tucídides advierte asimismo que la intensidad y el interés de la guerra provocan un cambio completo de todos los valores reconocidos: las pasiones dominan, y el “patriotismo” que precipitó el combate -y en cuyo nombre se había vencido a los persas- no resistió esa vorágine destructiva, y en cada ciudad se desatan las ambiciones y los intereses espurios con su secuela de persecuciones, sediciones, violencia colectiva, etc.

Tucídides transmite así una observación fundamental -y con la que está seguro de ser útil-: la dinámica de las relaciones entre los Estados está regida por el principio del equilibrio de poderes y de la lucha constante por la hegemonía¹⁵.

Los que compiten ante sus ojos son dos Estados, es decir dos tipos de convivencia social porque el Estado es para Tucídides la forma suprema de la cultura, el ámbito de realización del ciudadano, tal como lo expresa en un discurso de Pericles cuando refiriéndose a la Atenas gobernada por este gran estratega -la personalidad más destacada de su relato- concibe al Estado como la alta escuela de la Hélade¹⁶.

La Historia en Tucídides cobra un carácter esencial -su cota más alta- para reflejar la historicidad como expresión fundamental de la existencia humana y como intro-

ducción a la política, dado que el rasgo eminente de su concepción es precisamente la imagen del hombre bajo la especificidad del “ciudadano”.

Su historia pragmático-moralizante, psicológica, e incluso encaminada hacia una filosofía del devenir humano a partir del modelo ateniense, en tanto que régimen opuesto al de Esparta, es el relato del pueblo griego que aun desgarrado podría encontrar en su pasado la explicación del presente -es decir lo político-, y además “los principios de intelegibilidad transhistóricos que le permitieran a partir del presente, entender lo que más tarde también sería pasado y actualmente sólo un presente oscuro y problemático”¹⁷.

Si bien esta concepción de la historia como auxiliar de la prospectiva es ambigua -dada la carga objetiva que conlleva su interpretación- no es menos cierto que su profundo conocimiento del presente y su interés por el conflicto desatado entre las *poleis* dirigentes de Grecia contribuyó a elevar el rango de la Historia racional y analítica a niveles superiores a los que había sido llevada por Heródoto y sobre todo a comprender, a través de ella, que la ley misma de la historia es la ley de la fuerza.

Por lo tanto reconoce que no hay solución histórica a la problemática de la Historia, y especialmente, a la problemática de la ciudad griega. Por ello, consciente de la tragedia de la guerra del Peloponeso y consciente también de que esta guerra era un llamado desesperado a la unificación, Tucídides se da cuenta de que la unidad de la Hélade no es posible pues no hay un sistema político viable que logre compatibilizar los diversos intereses en torno de un polo común, en torno de un proyecto común. “Todo está dispuesto -apunta Châtelet- para la revolución platónica; todo está dispuesto para que se quiera salir de la historia, rechazar el devenir y buscar en lo omnitemporal la solución al problema de la violencia”¹⁸. “Si no hay soluciones políticas que salven a los hombres hay que rechazar la acción histórica y refugiarse en el “discurso educativo del filósofo”¹⁹.

3. La crisis de la “polis” y la historia de lo contingente.

Jenofonte y Aristóteles

El fin de la Guerra del Peloponeso comportó el debilitamiento de la *polis* en el orden político, -no resultan eficaces las políticas hegemónicas adoptadas a partir del colapso del ordenamiento institucional tradicional; estrategias y oradores se unen en un intento de mantener los sistemas imperantes a través de la guerra y la política; aparición del mercenariado en las luchas internas; revoluciones violentas con secuelas también violentas-; y, en el orden económico-social, profunda debacle agraria provocada por la devastación de campos y huertas, viñedos y olivares, abandono de tierras, miseria del pequeño campesinado y de la población urbana, disminución de la producción artesanal y del comercio; aumento de la riqueza de los que especulaban con la tierra o explotaban las dificultades económicas de los comerciantes y armadores, agitaciones políticas, etc²⁰.

Es decir, el agravamiento político, económico y social no tiene límites, por lo que la inmoralidad y la violencia campean sin obstáculos en todas las ciudades. El hombre ya no puede reconocerse en ellas como *ciudadano libre*, desgarradas como estaban en medio

de conflictos violentos, la destrucción de las bases económicas, la presencia de una masa de esclavos cada vez más amplia e inclusive -en Atenas-, la cruenta posibilidad de que el ciudadano libre no se viera exento de trabajos cuasi serviles, al tiempo que se debilitaba la soberbia y superioridad que el ateniense detentaba en sus épocas de gloria²¹.

Ante estos peligros los escritores políticos y los pensadores del siglo IV descubren azorados el nexo entre el desequilibrio social y el desequilibrio político e intentan buscar las soluciones para terminar con uno y otro.

Sin embargo, la crisis de la ciudad trajo aparejada la crisis del discurso histórico.

El conflicto Atenas-Esparta ha terminado; la política se dispersa y desmembra; “la antihistoria sustituye a la historia”²². “El sentido común realista ya no quiere ver en el devenir más que la violencia absurda, y, dividido entre la añoranza y la envidia, hace política para realizar no al hombre sino al individuo”²³.

Así los sofistas abandonan la idea de evolución porque la salvación política parece haberse vuelto imposible. Preconizan un retorno al pasado, a los viejos tiempos de la solidaridad helénica y niegan todo sentido al devenir.

El porvenir se limita a la duración de una existencia humana y todo esfuerzo por construir el futuro es tan absurdo como el que pretende reflexionar sobre el pasado²⁴.

Desde esta perspectiva, el devenir pierde toda continuidad y su sentido riguroso, el acto propio ya no es acto de “Historia”. Además, al afirmar la historicidad del hombre y el carácter decisivo de su acción profana, el movimiento sofista genera la desaparición de la propia historicidad. Sólo subsiste el proyecto individual; el hombre ya no es formación ni cultura, es naturaleza gobernada por apetitos sensibles²⁵. En síntesis, el ser histórico de la humanidad ha perdido su consistencia; la acción mundana se reduce a sus dimensiones individuales y la temporalidad es sólo el ámbito de los actos irreflexivos.

Como se apreciará, la existencia colectiva de la *polis* ya no era reconocida como forma privilegiada de realización de la esencia humana²⁶. Con Platón, la Filosofía superará a la Historia asumiendo su lugar como ciencia de la acción política²⁷. En este sentido, el “idealismo” platónico une la conciencia de la *historicidad* y la *voluntad filosófica de dominarla y de actuar*: es decir, por mediación de lo político, la Filosofía se transforma indefectiblemente en Filosofía de la Historia. La sucesión de contenidos recibe de la Filosofía un *sentido definido*²⁸.

3.1. Jenofonte

La disgregación de la Hélade continúa sin interrupción y con ello, el discurso histórico se esfuma irremisiblemente, marginado frente a las problemáticas convertidas en individuales. La Historia, con sentido general, es reemplazada por “historias parciales”, se vuelve contingente, asunto individual; la temporalidad pierde su sentido político y la narración no se preocupa por alcanzar un cierto grado de inteligibilidad de lo real.

Por ello, se acentúa la importancia del personaje histórico que influye sobre el devenir, no como representante del Estado sino como voluntad singular que nace y se desarrolla en el seno de la Historia.

Este nuevo individualismo -un tanto más moderado que el de la Segunda Sofística- se hace moralizante mientras que el discurso histórico se torna pragmático a la vez que receptor de la contingencia aparente, ya que lo real histórico obliga a rechazar, como imaginarias, las leyes que la Historia o la Filosofía creían que podrían deducir.

Jenofonte, hombre del siglo IV, se aboca a desentrañar la vida del rey persa Ciro el Grande, para exaltar en él las virtudes del Hombre y del Gobernante. En *La Ciropedia* no sólo destaca enfáticamente el protagonismo individual en el acontecer histórico, sino que también relata la evolución de los hechos para -a través de ellos- moralizar e instruir. Con seguridad, al escribir esta obra, Jenofonte quiso presentar un paradigma basado en el sentido común del hombre de acción, en la experiencia del jefe militar y del propietario de una hacienda agrícola, en la moralidad espontánea de un espíritu piadoso²⁹. Su voluntad de moralizar coloca en el eje de las preocupaciones de Jenofonte, al hombre en su individualidad. El juego histórico se da sólo en el permanente enfrentamiento de personalidades, y la tarea del político (y del pedagogo) no es la de deducir la constitución ideal que permitirá a cada uno servir a la comunidad, sino la de formar caracteres capaces de llevar adelante la tarea que la Providencia le hubiere asignado. Vale decir, “ante la problemática individual se desvanece la preocupación política: el imperio “bárbaro” debe menos su valor a las leyes que lo gobiernan que a la excelencia “natural” del soberano, excelencia que ha reforzado una educación metódica”³⁰.

Admirador incondicional del “despotismo justificado” que observa en hombres como Ciro el Grande, el rey de Esparta, Agesilao³¹ o Ciro el Joven³², y convencido de que es la experiencia limitada y contingente de un individuo la que permite la reflexión moralizante, contribuye así a la disolución de la filosofía del Estado y a la destrucción del discurso histórico que ahora se convierte en “cuestión opinable”. La temporalidad pierde su sentido político y el problema individual se disocia del problema colectivo, y si hay que preocuparse por los “otros”, es sólo en la medida en que la conducta opuesta es moralmente desventajosa.

De esta manera, la disolución del lazo político, la desintegración de las *poleis*, afirmó en Jenofonte una antihistoria deliberada, un empirismo ingenuo, unas opiniones como relatos contingentes, a la vez que una narración sin inteligibilidad profunda.

3.2. Aristóteles

Para Aristóteles, el fin del hombre, como ser individual, es la felicidad, que consiste en su realización a través de la práctica de las virtudes, tanto de las intelectuales o “dianoéticas” (que se adquieren con la enseñanza) como de las morales o “éticas” (que se logran con su ejercicio libre). Cada virtud es un término medio entre dos extremos condenables; es una moderación de la conducta. La práctica de las virtudes libera al hombre de las contingencias materiales.

Pero este costado individual del hombre está totalmente condicionado por su dimensión social.

El desarrollo y el perfeccionamiento del individuo sólo se pueden lograr en el seno de la ciudad, o sea, desde su vida colectiva³³. Ahora bien, la forma de Estado, que sigue siendo una determinación reflexiva, se asigna a la vida humana como marco lógico; pero el hombre es también naturaleza inserta en contextos diversos. Por eso, tendría que conferir a la *polis* el contenido que mejor realice su ser dado; considerará justo lo que le satisface. Así el hombre va más allá de la naturaleza y manifiesta su esencia: la razón. Sin embargo no es “plenamente” razonable ya que la animalidad, la materia o las “circunstancias” lo limitan. De esta manera, la ciencia política tiene que descubrir lo que conviene a un hombre (ni dios, ni “bestia”) que fuera razonable; pero debe también tener en cuenta la realidad múltiple de lo dado tal y cómo se muestra³⁴.

El naturalismo aristotélico mantiene en firme, sin embargo, la idea de la historicidad individual y colectiva. Por ejemplo en la *Poética*³⁵ expresa:

Es más evidente (...) que lo propio de los poetas no consiste en narrar las cosas que realmente ocurrieron sino en contar lo que podría ocurrir. Los acontecimientos se hacen posibles según la verosimilitud o de acuerdo con la necesidad. El historiador y el poeta, en efecto, no difieren por el hecho de que sus narraciones se hagan en verso o en prosa (se podría citar la obra de Heródoto en verso y no sería menos historia que en prosa). Se distinguen porque el primero cuenta los acontecimientos que han ocurrido y el segundo, los hechos que podrían suceder. La poesía se caracteriza también por ser más filosófica -philophoteron- y por tener un carácter más elevado -spudaio-teron- que la historia, por narrar lo general mientras que la historia narra lo particular.

Este texto queda aclarado en el cap. XXIII³⁶:

...En la historia, a diferencia de la poesía, hay que ver no sólo el acontecimiento global sino un tiempo, es decir todos los acontecimientos que, a lo largo de éste, le han ocurrido a uno o varios hombres, acontecimientos que entre sí, sólo tienen una relación casual...

Con frecuencia se han entendido estos textos como una desautorización de la historia por parte de Aristóteles. En verdad la interpretación debe ser matizada. Lo que dice Aristóteles, en su propio proyecto de estudio de la poética, es que la historia tiene por cometido presentar singularidades en su relación contingente en un período dado -lo que, observemos, manifiesta una notable conciencia del estatuto del discurso histórico-; por el contrario, la poesía evoca tipos, generalidades. Así, la poesía revela un grado superior de elaboración: si no es todavía filosofía, es más filosófica. Pero historia y filosofía trabajan una y otra sobre un dato histórico, sobre lo que sucede. Todavía hay un nivel más elevado: el discurso de filosofía. Por ello, la “Política”, tras haber examinado los hechos históricos en su diversidad, pasa al análisis de lo que conviene, al establecimiento de la buena

politevia y a las constituciones relativamente efectivas. Esto probaría que Aristóteles no descuida el dato histórico pues sólo a partir de él podría construirse una *praxis* política seria y alcanzar una *teoría* que tenga en cuenta lo importante. De hecho, cabría afirmar que en estas líneas de la Poética, Aristóteles rompe con la “filosofía de la historia” (polemizando con Platón), mostrando su comprensión profunda del estatuto propio del discurso histórico, que es discurso de la contingencia³⁷.

Como se ve, el hecho de la historicidad del hombre es irrecusable pero el devenir es tan incierto que no lleva en sí mismo una solución real ni ideal; es importante acomodarse a lo que muestra porque los hechos no revelan esperanzas. Ahora sólo se exige de la *polis* -que en el siglo V a. C. era una “obra de arte” colectiva, según Hegel- que posea una estabilidad y ordenamiento tales que permitan al hombre vivir feliz en ella y nada más.

Así la cosmología aristotélica renuncia a una inteligibilidad de conjunto y con ello, dispersa al porvenir en temporalidades diversas, casi independientes.

Ocurre que desde el momento en que la ciudad pierde su coherencia interna y significación moral, el futuro ya no es sino una sucesión de acontecimientos azarosos y golpes de fuerza. Y desde que la historicidad humana se impone como un hecho, sólo basta describirla, sin interés por encontrar la racionalidad del devenir³⁸. Lo que ocurre es que el universo político es *sublunar* y sólo *el mundo supralunar* está animado por un movimiento puro y regular que responde a las leyes de la temporalidad cíclica (y no a las del tiempo histórico). De esta manera, la alteración cualitativa es una propiedad de lo móvil y todo ser que se mueva deviene a su manera, según ritmos complejos. Por ello, de igual modo que no existe el ser ideal de la asociación política, tampoco existe la idea de evolución. Se puede detentar las causas generales que dan cuenta de la historia de las ciudades, pero esas causas son múltiples y participan no de una inteligibilidad simple sino de la *contingencia* esencial que reina en este mundo y que contribuye a acentuar la voluntad humana³⁹. La motivación que guía a los hombres es el interés o la búsqueda de honores, pero también, y muy particularmente, la violencia, la codicia, el temor, el desprecio, el aumento de las proporciones de algunas partes del Estado, la afición a los pleitos, la negligencia, la diferencia de orígenes, la disposición topográfica, etc⁴⁰. Esto no quiere decir que los hombres se lancen a aventuras revolucionarias por pequeñas cosas: su dignidad, sus riquezas o sus vidas están en juego, pero la misma *metabolé* tiene lugar por pequeñas causas⁴¹. Así, la generalidad oculta una multiplicidad irreductible; por ello, en el discurso histórico la evolución se fragmenta y el esquema causal se rompe en *situaciones originales*. De allí que no haya doctrina de la Historia pues no existe inteligibilidad en la temporalidad sublunar⁴².

4. Conclusión

A partir de lo expuesto, concluimos:

1) La Historia, como reflexión y relato del pasado y prospectiva del devenir se afianza, encuentra utilidad, cuando emerge de un proyecto colectivo común, consensuado

y legítimo; o cuando haciéndose eco de un presente azaroso intenta rastrear en el pasado aquellos elementos que le permitan elaborarlo y comprenderlo para que, de allí en más, la política y los hombres no se extravíen por caminos históricamente tortuosos y a veces fieramente errados.

Así lo expresan Heródoto y Tucídides. El uno exaltando la civilización griega por su sentido de libertad y dando a la Historia una primera manifestación filosófica providencialista que hacía inteligible el porvenir al invocar una voluntad transhistórica. El otro historiendo una guerra, a todas luces, negativa, entre Esparta y Atenas, pero que era necesario conocer “para siempre”, a fin de que las futuras generaciones aprendieran a prevenir errores

*y los políticos tuvieran una guía de las acciones más convenientes tanto como de las menos oportunas*⁴³.

También aquí apunta el mensaje transhistórico de Tucídides y la inteligibilidad del devenir.

2) Cuando desaparece el proyecto colectivo, consensuado y legítimo que une voluntades en un plan común de acción, cuando el presente se vuelve crisis y se disuelve el lazo social, recrudece el individualismo, el devenir pierde continuidad y la temporalidad “es el lugar vacío de los actos impulsivos”⁴⁴. Lo contingente gana el relato histórico y la antihistoria reemplaza a la historia.

Tal los casos de Jenofonte y Aristóteles. El primero recurriendo a figuras individuales, como la de Ciro el Grande en la *Ciropedia*, donde expone las cualidades de este rey como un modelo para la humanidad. La acción histórica individual “en cuanto tal” aparece como “el acto de historia” por excelencia mientras que una pátina moralizante la pone a cubierto de los peligros que en sí misma podría engendrar.

Por último, Aristóteles -partícipe del quiebre de la ciudad tradicional, de la democracia creada por Atenas, que se torna incapaz de resolver sus problemas internos y asegurar la paz, el orden y la justicia-, apela a un empirismo sistemático que llega a ser imagen de la confusión reinante en su época. Si bien mantiene la idea de la ciudad y la de ciudadanía como la única situación que permite al hombre esperar la felicidad, ya no admite “una verdad” de la *polis* y renuncia a determinar su devenir en forma abstracta.

La historia es ahora un relato singular, expresión de la eventualidad.

Si trasladamos esta realidad al mundo de hoy, donde estimamos ha ocurrido el mismo proceso de debilitamiento del discurso histórico en medio de entrecruzamientos epistemológicos y paradigmáticos, insertos en contextos globalizados, nos podríamos aventurar a decir que:

Cuando se sitúe en el terreno del trabajo empírico y no priorice las “generalidades” y el “metalenguaje”, tomados directa o indirectamente de la filosofía, el relato de la Historia podría reconquistar su autonomía y recuperar las prácticas en las que se asienta una auténtica especialización disciplinar.

NOTAS

1. HERÓDOTO. *Los nueve libros de la Historia*. Barcelona, Iberia, 1968, 8, 144, p. 286/287.
2. FINLEY, M. “Los antiguos griegos y su nación” en: *Uso y abuso de la Historia*. Crítica, Barcelona, 1979, p. 186.
3. *Ibíd*em, p. 187.
4. *Ibíd*em, p. 188.
5. ARISTÓTELES. *Política*. Madrid, Alianza, 1986, nº 1253a. 19-20, p. 43 y 44.
6. TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 1977, p. 25.
7. ARISTÓTELES. *Política*, 1326 a. 35-b24, pp. 254`-257.
8. La noción de “verdad” entre los griegos se expresó a través de dos términos: el primero, utilizado por Homero y más tarde por Heródoto era *atrekeia*, es decir, la ausencia de subterfugios que utiliza el embustero para confundir. El otro era *alétheia*, o ausencia del olvido. La verdad era aquello que no se olvidaba, aquello que estaba debidamente registrado. Más tarde surgieron las definiciones filosóficas, como la de conformidad del pensamiento con su objeto e incluso consigo mismo. Véase: WEIL, Raymond. “Nacimiento y muerte de la verdad histórica en la antigua Grecia” en: GADOFFRE Gilbert (Comp.) *Certidumbres e incertidumbres de la historia*. Santa Fe de Bogotá, E.U.N, 1997, p. 26.
9. HERÓDOTO. *Historias*, VII, 104, pp. 170-71.
10. HERÓDOTO. *Historias*, VII, 145, pp. 185-86; VII, 142, pp. 284-85.
11. “Iban por fin los atenienses libres creciendo en poder cada día, pues cosa probada es, y no una sino mil veces, por experiencia, que el Estado por sí más próspero y conveniente es aquél en que reina la *isogoría* o derecho y justicia igual para todos los ciudadanos. Vióse bien en los atenienses que no siendo antes, cuando vivían bajo el yugo de un señor, superiores en las armas a ninguna de las naciones, sus vecinas, apenas se vieron libres e independientes en un gobierno republicano, se mostraron los más bravos y sobresalientes” (HERÓDOTO. *Historias*, V, 78, pp. 43-44).
12. En la defensa de este cuerpo social común utilizó unas “verdades” que definía con claridad, si bien las “interpretaciones” podían ser múltiples: “Estas son las dos explicaciones que se ofrecen (. . .); libre es cada quien de creer en la que prefiera” (III, 122). O incluso: “Debo dar a conocer lo que se afirma, pero no estoy convencido de tener que creerlo del todo” (VII, 152; II, 123, 130, 146; IV, 96, 173, 187, 191, 195; V, 45; VI, 82, 137) (Véase: WEIL, Raymond. Op. cit. pp. 27-28).
13. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Barcelona, Iberia, 1963. I, p. 5.
14. CHÂTELET, F. *El nacimiento de la Historia*. Madrid, Siglo XXI, 1978, Vol. I, p. 122.
15. ROMERO, J. L. *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega*. Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1952, p. 82.
16. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Op. cit., II, 65, p. 118.
17. CHÂTELET, F. Op. cit. p. 121. El argumento fundamental de Tucídides es la verosimilitud. Sus célebres anti-logías, los discursos enfrentados -fundados en situaciones particulares que inspiraron a los oradores- procedían sin duda de la dinámica retórica para poner en evidencia una verdad general, “la cual es precisamente una verosimilitud” (R WEIL. Op. cit., p. 29).
18. *Ibíd*em, p. 184.
19. *Ibíd*em, p. 184.
20. MOSSE, C. *Las doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona, A. Redondo Editor, 1971, p. 44 y ss.
21. PLACIDO, D. *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona, Crítica, 1997, p. 292 y ss.
22. CHÂTELET, F. Op. cit. 2, p. 286
23. *Ibíd*em, p. 286
24. ANTIFONTE. En: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Barcelona, Bruguera, 1985, p. 180.
25. CHÂTELET, F. Op. cit. p. 310. Vide: *Sofistas*. Op. cit.
26. *Ibíd*em, p. 313
27. CHÂTELET, F. Op. cit. 1, p. 185 y ss.
28. *Ibíd*em, pp. 188-189
29. JENOFONTE. *Ciropedia*. Madrid, Akal, 1992, I, I.1 a 6, pp. 33 a 36.
30. CHÂTELET, F. Op. Cit.2, p. 358.
31. JENOFONTE. *Vida de Agesilao*. Iberia, Madrid, 1958.
32. JENOFONTE. *Anábasis. La retirada de los Diez Mil*. Madrid, Edaf, 1993

Adriana Beatriz Martino

33. XIFRA, J. *Las ideologías del poder en la Antigüedad*. Barcelona, Bosch, 1983.
34. ARISTÓTELES. *Política*. 1289 b20, p. 150.
35. ARISTÓTELES *Poética*, IX ,1451 ab.
36. *Ibidem*, XXIII, 1459 a p. 58
37. Reiteremos: al parecer Aristóteles condena a la Filosofía de la Historia que pretende introducir un orden filológico en la sucesión de los acontecimientos. A su criterio, los relatos homéricos están más logrados que las reconstrucciones que intentan mostrar lo general, mientras se sumergen en la particularidad. Sin embargo, no debe entenderse que minimice el valor del dato histórico pues sólo a partir de él podría construirse una *teoría* y una *praxis política* serias y confiables capaces de tener en cuenta lo importante. Ref. CHÂTELET, F. *Op. cit.* 2, p. 423-424.
38. *Ibidem*, pp. 389-433
39. Ídem, ARISTÓTELES. *Política*, 1302 a 33.
40. *Ibidem*, *Política*, 1302 a 35 ss.
41. *Ibidem*, *Política*, 1303 b 17.
42. CHATELET, F., *Op. cit.* p. 419-420.
43. “Pero aquellos que quieran saber la verdad de lo sucedido que, por ley de las cosas humanas, podrá reproducirse en forma más o menos parecida nuevamente, espero juzguen mi historia útil y provechosa, porque esta obra ha sido construida como monumento para siempre y no como una farsa destinada a los oyentes de un instante”. TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 22, 4, p. 16.
44. CHÂTELET, F. *Op. cit.* p. 313.