



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

Hospitalidad y amistad en la cosmovisión griega

María Pía Chirinos Montalbetti

Roma, 2007

Facultad de Humanidades

Departamento de Humanidades, Área de Filosofía

Chirinos, M. (2007). Hospitalidad y amistad en la cosmovisión griega. En M. D'Avenia y A. Acerb (Eds.), *Philia: riflessioni sull'amicizia* (pp. 43-48). Roma: DUSC.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

Es abundantísima la literatura filosófica sobre el humanismo griego, a partir no sólo de los grandes pensadores clásicos –Sócrates, Platón y Aristóteles-, sino también de otros testimonios aún más antiguos, como las obras homéricas y las tragedias. Dioses, héroes y reyes se entrecruzan unos con otros para dominar la escena de los mitos, de los cantos épicos, de las guerras y retornos heroicos, que encierran una cultura rica en gestas, en tradiciones, en belleza.

En esta reflexión sobre el humanismo griego, hay un tema que puede merecer una atención especial dentro del marco de este congreso sobre la amistad, a saber, la antiquísima tradición en torno a la hospitalidad dentro del ámbito de la cultura griega. Se trata de una auténtica institución cultural, que ha dado lugar a un tipo de relación interpersonal, cristalizada en lo que los griegos denominaron “amistad de hospitalidad” o *filoxenia*. La comunicación intentará presentar ambas realidades con sus características específicas y formular además qué propuesta antropológica podemos descubrir detrás de ellas.

La etimología del término “hospitalidad”¹

Emile Benveniste, en su extenso estudio sobre algunas instituciones sociales y el lenguaje indo-europeo, afronta el origen de la palabra “hospitalidad”². De raíz latina, hay que ponerla en relación con dos vocablos distintos: *hospes* y *hostis*, ambos traducidos por invitado o huésped en castellano.

¹ La palabra castellana tiene idéntica raíz que la inglesa: *hospitality*. En alemán, en cambio, se traduce por *Gastfreiheit*: en donde *Gast*- significa “invitado” y *Freiheit* está por “liberalidad”. Los términos del castellano y del inglés son los que presentan mayor interés para este estudio.

² Sigo el amplio estudio de E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, (trans. Elizabeth Palmer), Faber and Faber Limited, Londres 1973, capítulo 4: *Philos*; capítulo 5: *The slave and the stranger* y capítulo 7: *Hospitality*.



Empecemos por *hospes*, palabra en la que encontramos claramente dos partículas: “*hosti-*” y “*pet-*”. Del análisis de “*-pet-*”, con su forma derivada “*pot-*”, descubrimos interesantes variantes no sólo en latín sino también en griego, que nos remiten a una expresión que seguramente resultará familiar: la de “*despotés*”, con su significado de poder, pero de un poder doméstico: el que manda en la casa, en la *oikia*; es el famoso poder despótico. Por su lado, la variante latina de “*pot*” se relaciona con “*impos, compos*” y con el verbo “*potere*”, que revelan un significado de auto-dominio. Por tanto, un sentido primario de *hospes*, con su variante “*pot*”, contiene una fuerte connotación de poder: ser dueño y señor, bien sea de una casa, de un clan o de un linaje³.

En el latín, además, encontramos otra derivación: la partícula “*pt-*” que conduce al significado de “identidad”. *Utpote*, por ejemplo, identifica la acción con su agente, el predicado con la persona que lo asume. En este sentido, se relaciona también con otra palabra latina, cuyo origen sigue siendo algo difícil de descubrir: el “*-pse*” de *ipse*, y que se traduce con ese mismo significado de “identidad”, a saber, como “él mismo”.

Dando un paso más, Benveniste explica que tanto “*pot*” (dueño, señor) como “*pt-*” (él mismo), pueden coincidir en su significado, siempre y cuando haya una condición necesaria: “debe darse un círculo de personas subordinadas a un personaje central que asume la personalidad y la completa identidad del grupo”⁴, de tal modo que este personaje –*ipse*, él mismo–, en su persona, es la representación más plena del grupo. En efecto, éste podría ser el desarrollo de la palabra *dem-pot*: dueño de la casa, cuyo rol no se define primariamente por la posibilidad de dar órdenes, sino de asumir la representación y la autoridad de la familia, como un todo con el que ésta se identifica. Éste parece ser el sentido original de la palabra *déspota*: no se refiere principalmente a un gobierno arbitrario o ilógico, que busca ejercerlo sin atender a ninguna orientación. Es más bien y en primer lugar una autoridad moral, fruto de una identificación con quien reúne las condiciones necesarias para ejercerla, de modo que quienes están subordinados a ella, se

³ Esta definición tiene en cuenta otras raíces, esta vez del sánscrito, descrita en el correspondiente capítulo: cfr. E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, pp. 72-73.

⁴ E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, p. 74.

identifican con esa persona y por tanto aceptan plenamente el ser gobernados por ella. Hasta aquí la etimología de la palabra *hospes*, en su relación con el griego y el latín.

Si afrontamos ahora el origen de la palabra *hostis*, lo primero que salta a la vista es que su significado ha derivado en dos antagónicos, a saber, “invitado” y “hostil”. La explicación más aceptada consiste en hacerlos derivar de un significado común: el de persona extraña. La expresión positiva de “extraño” –el extraño bueno- acabaría en huésped; la negativa –el extraño malo-, en enemigo. Para verificar esta hipótesis, se puede recurrir a autores latinos que efectivamente presentan el uso de *hostis* con un significado de “extranjero o extraño” y con un valor muy antiguo. Traeré a colación un ejemplo cercano, por llamarlo de algún modo, no sólo en el tiempo sino también en el espacio, a saber: la diosa Hostilina, que según S. Agustín, se encontraba en el Panteón romano y que tenía como encargo asegurar la exacta equivalencia o compensación entre el trabajo de recolección del grano y el fruto o cosecha⁵. Este sentido de equivalencia (presente también en otros textos antiguos), da una positiva imagen de la palabra *hostis*, e incluye dos significados interesantes: una primera connotación de igualdad y una referencia a trabajos relacionados con medios para la subsistencia. Si a esto se une la definición de Festus –“el *hostes* posee los mismos derechos que los romanos”-, entonces el *hostis* no es un extranjero sin más, sino que se establece una relación en cierta medida de igual a igual. Desde este punto de vista, *hostis* en su acepción positiva de extraño o extranjero “semejante”, que es la más antigua, significa “aquel que se encuentra en una relación de compensación”⁶, lo cual según Benveniste es precisamente la raíz de la institución de la hospitalidad.

¿Cómo explicar la causa de las acepciones antagónicas –invitado y hostil- a partir de *hostis*? Benveniste expone que, a partir del Imperio Romano, la palabra *hostis* y la costumbre de dar hospitalidad empezó a perder su fuerza, porque suponía un tipo de relación que dejó de ser compatible con los desarrollos políticos. Concretamente, cuando las sociedades antiguas

⁵ Las referencias a textos antiguos están tomadas de E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, pp. 76 ss. Este autor no repara en la importancia de los trabajos y de los medios de subsistencia.

⁶ E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, p. 77.



empezaron a formar naciones, las relaciones entre las personas y entre los clanes fueron debilitándose. Persistió la *civitas*, y respecto de ella, la condición de estar fuera o dentro. De este modo, “por un desarrollo, cuyas condiciones no conocemos con exactitud, la palabra *hostis* asumió el sentido de “hostil” y desde entonces se empezó a aplicar sólo a los enemigos”⁷⁸.

La virtud de la hospitalidad: rasgos antropológicos

Podríamos dar, en este momento, una primera definición de hospitalidad: es el nombre de la institución o costumbre, que en el mundo antiguo consistió en acoger al extraño en la propia casa y tratarlo como a un igual. La hospitalidad se presenta como la más preciada virtud del ser humano, y como una “obligación moral”. La hospitalidad no se entiende, por tanto, desconectada del mundo moral. Al contrario, lo manifiesta.

Hendrik Bolkestein, en un estudio sobre algunas costumbres de Antigüedad pre-cristiana, advierte que es preciso distinguir entre dos acepciones del término “hospitalidad”⁹. El primero es el más extendido, que corresponde a la costumbre o institución apenas mencionada, que en el mundo griego recibe el nombre de *xenia*. Es la hospitalidad, por llamarla de algún modo, *simpliciter*. Además, hay un segundo sentido de la misma palabra que manifiesta una relación más profunda y estable, a saber, *la amistad de hospitalidad* (y a la que nos referiremos más extensamente después). De momento, interesa señalar que se trata de realidades distintas, aunque –lógicamente- muy conectadas.

⁷ E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, p. 78.

⁸ Por su lado, el “*xenos*” griego, que es la palabra griega para designar la hospitalidad, tan bien caracterizado en la literatura homérica, pasó a ser simplemente “extranjero” o no perteneciente al mismo pueblo, pero no evolucionó hacia un significado negativo en sí mismo. Sin embargo, el uso actualmente más extendido lo conlleva, pero unido a otra palabra: es la conocida expresión de “xenofobia”.

⁹ Cfr. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, Verlag Bouma's Boekhuis N.V., Groningen 1967 pp. 216 y ss. En realidad, él menciona hasta cuatro significados: cfr. p. 90 ss.

¿Cuál es el objeto de la hospitalidad *simpliciter*? Podríamos distinguir entre dos tipos de objeto: el primero correspondería al objeto “directo”, según el cual, la hospitalidad se traduce en hacer el bien (*eu poiein*); “hacer” que no debe entenderse como realizar el bien en estricto sentido moral, sino más bien en “fabricar o producir bienestar”. Como se sabe, el verbo *poiein* manifiesta la racionalidad que Aristóteles definió como productora, es decir, no la racionalidad ética o virtuosa, sino sobre todo la que se ejerce al transformar la materia, en ámbitos como la casa u *oikia*¹⁰. Esta producción, que implica el trabajo manual, propia más de las mujeres y de los esclavos, es la que recibe precisamente el nombre de *poiein*, con la que se relaciona la *techne*, que desde el griego pasa al latín y al castellano con una doble acepción: técnica y arte. Bolkestein precisa que este “hacer el bien” en el mundo griego no tiene que identificarse con la beneficencia según la entendemos hoy en día. Concretamente, no es propio de la hospitalidad griega el dar limosna, sino más bien dar de comer, lavar, vestir, etc., al peregrino¹¹, es decir, brindar el servicio material necesario e indispensable para satisfacer necesidades corporales y cotidianas del extraño. En esto consiste el intercambio de dones, propio también de esta costumbre: quien brinda hospitalidad ofrece precisamente ese *buen hacer*, que consiste sobre todo en un producir bienestar.

El objeto –por llamarlo de algún modo- “indirecto” de la hospitalidad es siempre el extranjero, el peregrino, el que no pertenece al propio pueblo, y que llega de algún modo necesitado de estos cuidados.

Todos estos rasgos de la hospitalidad nos introducen en coordenadas claramente antropológicas y también éticas, en una concepción del hombre presente en la cultura griega fundamentalmente a través de diversas obras de literatura. La más emblemática y de algún modo proto-típica es sin lugar a dudas *La Odisea* de Homero. Es ahí donde se encuentran abundantes referencias a la hospitalidad y, de modo indirecto, a una visión antropológica de fondo, cuyas luces

¹⁰ Dejo mencionado este tema de modo general. Un estudio más exhaustivo puede encontrarse en M.P. CHIRINOS, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002.

¹¹ H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, p. 114.



están de algún modo recogidas especialmente en la reflexión aristotélica (y menos en la platónica). Procuraré fundamentar esta afirmación al final de este estudio.

¿Qué imagen del hombre descubrimos a través de esta hospitalidad *simpliciter*? Intentaré mostrar la relación entre hospitalidad y definición del hombre por dos vías: una negativa y otra positiva. La vía negativa consiste en descubrir ejemplos de seres incapaces de realizar actos hospitalarios y que tampoco presentan rasgos humanos. Tal es el caso de los monstruos o cíclopes, que según se narra en *La Odisea*, manifiestan incluso rasgos infra y anti-humanos, como es el canibalismo¹². Los cíclopes no son capaces de relaciones interpersonales, no son sociables, y por tanto carecen de la inclinación hospitalaria.

Sin embargo, si dejamos hablar a Odiseo, vemos que estas características van unidas a otras quizá menos relevantes, pero sólo en apariencia. En efecto, en su discurso a la corte feacia, narra así sus aventuras: “Desde allí proseguimos navegando con el corazón acongojado, y llegamos a la tierra de los Cíclopes, los soberbios, los sin ley; los que, obedientes a los inmortales, no plantan con sus manos frutos ni labran la tierra, sino que todo les nace sin sembrar y sin arar: trigo y cebada y viñas que producen vino de gordos racimos; la lluvia de Zeus los hace crecer. No tienen ni ágoras donde se emite consejo ni leyes; habitan las cumbres de elevadas montañas, en profundas cuevas y cada uno es legislador de sus hijos y esposas y no se preocupan de otros”¹³. Tradicionalmente, aquello que más se ha destacado al interpretar este texto, ha sido la estrecha vinculación entre la capacidad humana de relación con el otro o sociabilidad (y la justicia como fruto de las leyes que esta relación causa en el ágora) con la hospitalidad. Sin embargo, suele dejarse de lado la explícita referencia al trabajo, en su condición de productor de bienes corporales. Ciertamente, los cíclopes son asociales, porque no se someten a ninguna autoridad. Son, por eso, soberbios. La única autoridad que se les concede se da en relación con sus esposas y

¹² El pasaje de la *Odisea* es muy conocido: cfr. HOMERO, *La Odisea*, (ed. de José Luis Calvo) Ed. Cátedra, Madrid 1998, 9a ed., Libro IX. Esta idea es un lugar común: cfr., por ej., M. GROTTOLA, “The Spiritual Essence of Hospitality Practice: Seeing the Proverbial Stranger as a Pretext to Reading Ourselves”, in *Marriage and Family Review*, The Haworth Press, vol. 28, no. 1/2, 1998, pp. 6-7; también L. R., KASS, *The Hungry Soul. Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1999, pp. 110 ss.

¹³ HOMERO, *La Odisea*, IX, 105-115.

sus hijos. Esta autoridad, sin embargo, se encuentra muy lejos de la que anteriormente hemos calificado de despótica, en su sentido originario. No parece que los hijos y esposas formen algo semejante a una familia: los cíclopes no habitan en casas, sino en lugares inhóspitos, y por tanto ni sus hijos ni sus esposas se dedican a las labores propias de la *oikia*. El pan y el vino no son fruto de su trabajo (volveré sobre esto) y sus necesidades vitales se satisfacen de otro modo. Todo esto permite establecer que el dominio que ejercen se parece más al del animal con su descendencia. Es decir, si los cíclopes no son seres humanos ni pueden ejercer la hospitalidad o *xenía*, entonces hay que buscar la causa también en su incapacidad de trabajar, de producir bienestar, actividad propia de la *oikia*. Si ésta falta, tampoco hay sociabilidad ni justicia, ni en definitiva, humanidad.

Por vía positiva, lo primero que resalta en la búsqueda por definir lo humano a partir de la hospitalidad, es el origen y el carácter divino de esta institución. En efecto, como se sabe, el dios de la hospitalidad por excelencia es Zeus, Zeus Hospitalario, lo cual establece un origen de máxima relevancia para esta costumbre: es el dios protector del extraño o extranjero. A esto se une, la profunda creencia de que el extranjero podía ser perfectamente un dios encarnado que se aparece al hombre. De ahí que la hospitalidad *simpliciter* conlleve un ritual y una condición que hoy serían inauditos, a saber, el de no preguntar nunca al extranjero quién es, sino brindar los servicios de un modo totalmente incondicionado. El carácter divino aparece también en el hecho de que los quehaceres propios, materiales y corporales, de quien ofrece hospitalidad quedan santificados por esa posible presencia divina¹⁴. Pero todavía hay más: el origen de algunas de estas artes, según varias tradiciones antiguas, se atribuye a una inspiración divina. Es el caso de los trabajos para obtener tanto el pan como el vino, cuyas técnicas de fabricación –a partir de granos o de vides, mediante la trituration y la fermentación, etc.- revelan procesos tan poco naturales, que ningún hombre por sí solo hubiera podido inventarlos. Por eso, según Leon Kass, el origen se explica gracias a un especial favor divino: fueron los dioses quienes las enseñaron como un don tan secreto como inapreciable¹⁵.

¹⁴ Cfr. L. KASS, *The Hungry Soul*, cap. 6: *Santified eating*.

¹⁵ Cfr. L. KASS, *The Hungry Soul*, pp. 121 ss.



Una segunda nota positiva es la que propiamente relaciona la hospitalidad con el mundo moral, es decir, con la libertad y la virtud. Es un mundo que hoy puede resultar sorprendente, porque, más que derechos, implica sobre todo unos “deberes” sumamente estrictos. Bolkestein explica que “ser hospitalario es un deber, que los ricos cumplen a gusto”¹⁶, y ofrece una cita de Empédocles, quien, al dirigirse a sus conciudadanos de Acragas, los halaga mencionando dos notas: son gente moralmente excelente y, a la vez, personas que se preocupan concienzudamente de los extranjeros¹⁷.

A esto hay que añadir otra consideración, quizá más implícita en el mundo griego, pero claramente presente: la convicción de que el ser humano y también, aunque en menor medida, los dioses, son vulnerables y frágiles, y pueden necesitar unos cuidados y unos bienes materiales y corporales que han de proporcionarse como un deber de justicia. Aparece aquí aquel rasgo de igualdad de derechos, que ya mencionábamos en el estudio epistemológico de la palabra “*hostis*”, pero relacionado con aspectos materiales, y que ahora podemos desarrollar algo más detenidamente.

En efecto, si la institución de la hospitalidad propia del mundo antiguo se traduce en un “hacer el bien”, que además hay que entender como un fabricar o producir bienestar, entonces estamos delante de una valoración positiva de las circunstancias básicas y cotidianas, materiales y corporales, de la existencia humana. Aunque la presencia en el hombre de una dimensión vulnerable, intrínsecamente unida a su condición corpórea, podría inducir a una valoración negativa, no parece que sea una conclusión correcta. Tampoco se muestra como negativa la entrega de dones, incluso sabiendo que se establece una desigualdad entre quien da y quien recibe, ya que queda claro que esta entrega no es necesariamente recíproca: quien ejerce la hospitalidad los ofrece sin esperar nada a cambio.

¹⁶ H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, p. 112.

¹⁷ Estas citas están en DIELS I, fr. 112, y vienen recogidas en H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, p. 121.

Benveniste, en su estudio etimológico, señala que la palabra *donum* (a diferencia de la palabra *munus*¹⁸) expresa precisamente esta posibilidad, a saber, no exige una devolución, no deja en desventaja a quien recibe el beneficio. ¿Y de qué dones se trata? Aunque ya lo hemos mencionado, aquello que se otorga, que se regala, que se da, son principalmente trabajos, cuidados, alimentos, bebidas, incluso ropas y otros bienes semejantes como lugar donde reposar, acciones purificadoras, etc. Bolkestein no duda en afirmar que aquello que se ofrece son siempre medios de subsistencia (*Lebensmittel*)¹⁹, es decir, bienes fabricados en la casa, en el ámbito doméstico. Por tanto, quien brinda hospitalidad, brinda, junto a los bienes materiales, un trabajo manual en servicio de un ser igual a sí mismo o incluso superior (hemos dicho que podría ser un dios), sin esperar compensación alguna. Hay un trato de igualdad, entre un sujeto aparentemente superior y otro en el que se descubre una concepción del ser humano como dependiente y vulnerable. Según esto, la hospitalidad parte de un prejuicio positivo: una igualdad recíproca (ambos sujetos son seres humanos), que está –como veíamos– en el fundamento de la hospitalidad, y a la vez una desigualdad que permite una actitud de servicio y de cuidado por parte de quien está en mejores condiciones respecto al que aparentemente es inferior.

La amistad de hospitalidad: hacia una antropología de la dependencia cotidiana

Me parece que en este punto es donde podemos introducir el tema de la amistad de hospitalidad o *filoxenia*. Como dejamos indicado, se trata de una realidad distinta de la hospitalidad *simpliciter*, pero al mismo tiempo relacionada²⁰. En el caso de la *filoxenia*, se trata de un vínculo a partir de un pacto, entre dos personas, de carácter más duradero que la simple acogida del peregrino (aunque, como veremos, con todas las implicaciones materiales que esta “simple” acogida conlleva, que no son pocas). Este pacto además viene corroborado por el símbolo, o anillo partido que será la señal del reconocimiento por parte de quienes establecen la

¹⁸ Cfr. E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, pp. 79 ss.

¹⁹ Cfr. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, p. 231.

²⁰ Sigo algunas indicaciones de obras ya citadas: cfr. E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, pp. 77 ss.; y H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, pp. 218 ss.



alianza. La duración se traduce en que perdura de generación en generación: puede constituirse por herencia, sin que medie una acción hospitalaria como causa²¹, lo cual es señal de la especial firmeza del pacto. En efecto, a la hospitalidad *simpliciter* se añade la virtud de la amistad, que en este caso no es caduca, sino que implica una relación interpersonal, entre dos *filoi* o dos conciudadanos, con deberes recíprocos, de lealtad, de ayuda mutua, de confianza, de justicia, etc., cuya violación constituye un agravio grave²². Al ser una virtud, ha de entenderse con toda la fuerza de hábito entitativo estable.

Todo esto no quiere decir que la *filoxenia* pueda prescindir de los aspectos materiales de servicio y cuidado propios de la cotidianidad, que caracterizan la hospitalidad como institución. No hay separación sino asunción, metabolismo: la amistad de hospitalidad implica también todo lo que la hospitalidad *simpliciter* ya contiene. Esto queda probado por una característica gramatical, que puede parecer intrascendente pero no lo es: el uso de la palabra *philos* en griego. De los tres usos que menciona Benveniste²³, hay uno que hace referencia a un significado “de posesión” frente a los otros propios de contextos más bien emotivos (la patria, aspectos de la persona como el corazón, la vida, el alma, etc.). Los ejemplos que Benveniste presenta son una prueba para nuestra tesis: *philos* aparece como epíteto, es decir, como adjetivo, de los *dones* materiales de la hospitalidad. Concretamente, de sustantivos como “casa” (casa amiga: *phila oikia*), que es la casa de quien se comporta como un *philos* o amigo; o como “cama” (*phila demnia*), e incluso como adjetivo de ropa, mantos, túnicas (*philos heimata*). Es decir, las manifestaciones más características de la hospitalidad, como las relacionadas con los dones para subsistencia (y no sólo la comida), pueden recibir el calificativo de “amistosos” y ser objeto de la *filoxenia*, que, en el mundo griego, según Martha Nussbaum, “es la relación convencional más honda y sagrada que pueda establecerse entre dos habitantes de este mundo. Dar y recibir hospitalidad impone obligaciones de cuidado y protección cuya inviolabilidad es esencial en toda relación interpersonal y toda moral”²⁴.

²¹ Cfr. H. BOLKESTEIN, *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, pp. 218-219.

²² Como se recuerda, el rapto de Helena que dio lugar a la guerra de Troya, fue precisamente una ruptura de este tipo de amistad, a saber, la amistad de hospitalidad, por parte de Paris.

²³ Cfr. E. BENVENISTE, *Indo-european Language and Society*, pp. 282 ss.

²⁴ *La fragilidad del bien, Fortuna y Ética en la tragedia y la filosofía griega* (tít. original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*; trad. Antonio Ballesteros), Visor, Madrid 1995, p. 504.

Sé que la interpretación hasta aquí expuesta presenta algunas dificultades. Por ejemplo, es conocido que en el mundo griego los trabajos domésticos son llevados a cabo principalmente por siervos o esclavos, por mujeres, etc., que no gozaban de todas las notas de racionalidad, al menos según la perspectiva filosófica de un Platón o de un Aristóteles. El modelo de excelencia humana griega se ha identificado siempre con una antropología de la autarquía, que considera la actividad racional y, más concretamente, la teoría, como la única relevante: la felicidad humana consistiría en la contemplación intelectual de la verdad, sin mezcla con actividades inferiores y menos aún materiales o corporales. Sin embargo, a favor de las tesis que expongo y desde el ámbito anglosajón, se han levantado recientemente algunas voces que proponen, más para la antropología aristotélica que para la platónica, claves menos estrictas y más amplias, que precisamente intentan rescatar una imagen del hombre menos divina y más humana. Es el caso de Martha Nussbaum²⁵, de Alaisdar MacIntyre²⁶ y también –aunque en menor medida– de la obra ya citada de Leon Kass²⁷.

Estos autores están aportando algunas luces nuevas para llegar a una concepción del hombre que tenga más en cuenta precisamente su dimensión vulnerable. En efecto, la vulnerabilidad humana está en estrecha conexión con un hecho que parece irrefutable: nuestra felicidad –no la divina ni la animal, sino la humana– necesita de los bienes exteriores, bienes que no sólo se traducen en personas o relaciones interpersonales, sino también bienes materiales y corporales²⁸. Y esto debido a que la felicidad no es un estado pasivo sino una actividad del alma humana que se encuentra configurando un cuerpo, en unidad sustancial (para seguir con la terminología aristotélica), inserta en el mundo y en un mundo sensible, contingente, sometido a la fortuna o a la infortuna, con riesgos y limitaciones materiales y con cambios imprevisibles.

²⁵ Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, capítulo 1 y Parte II.

²⁶ Cfr. *Dependent Rational Animals*, Duckworth, London, 1999

²⁷ Cfr. *The Hungry Soul*, op.cit., capítulos 1, 2 y 4. Cfr. A. LLANO, *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona, 2001, cap. 6.

²⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1099 a 31-33; *Magna Moralia*, 1206 b 30 ss.



Este enfoque antropológico constituye un modo diverso de pensar el hombre, sin miedo a hablar de dependencia frente a la autarquía platónica (y en menor medida aristotélica²⁹) ni frente a la autonomía moderna; y sin miedo a una definición del hombre no sólo a partir de la racionalidad sino también desde su corporalidad. Según la autonomía moderna y más propiamente kantiana, el ideal humano más alto es el que prescinde de recibir órdenes, mandatos o leyes de otras instancias. Sin embargo, si no las recibimos, entonces –como los cíclopes de *La Odisea*– somos nosotros quienes nos las damos a nosotros mismos: somos soberbios. Pero además, si somos independientes, racionales, autárquicos y nuestra felicidad no puede mezclarse con lo sensible, entonces la excelencia humana parece más un estado desencarnado y fuera de toda temporalidad. Los trabajos y las necesidades básicas son un estorbo; y la corporalidad, con sus exigencias como la comida, la casa y el vestido, y las labores y los esfuerzos que implican, se erigen como una dimensión negativa que va en detrimento de nuestra humanidad. Sin embargo, ¿no eran precisamente los trabajos manuales que producían los alimentos –el pan, el vino- y la casa como lugar que reúne a quienes forman la familia y se dedican a estos trabajos, las características o pruebas que acompañaban la hospitalidad y de la sociabilidad, ausentes precisamente en los cíclopes?

En efecto, esta hospitalidad ausente en los cíclopes nos permite apreciar mejor el valor que en la época antigua, y concretamente en la cultura griega, adquirieron las relaciones interpersonales en torno a la vida cotidiana. Los trabajos manuales y materiales y sus productos, llevados a cabo para solazar las necesidades básicas desde la *oikia* adquieren un protagonismo único. Desafortunadamente, la reflexión antropológica no tomó ocasión de estas realidades y acabó en la visión moderna del hombre, definido en términos de racionalidad, en desprecio de la corporalidad³⁰. Sin embargo, puede haber llegado el momento de volver a las sugerencias que la

²⁹ Al respecto, me parecen también de mucho interés las observaciones de Moira Walsh, discípula de MacIntyre, sobre la vulnerabilidad en Aristóteles: según esta autora (y me refiero a conversaciones que he tenido con ella), el Estagirita no tendría más remedio que admitirla como nota humana esencial, pero muy a pesar suyo, es decir, como una nota esencial pero negativa: es la explicación más coherente que he encontrado.

³⁰ Este tema –la negatividad del cuerpo y de la materia, y de los trabajos relacionados con esto- es mucho más amplio y lo he estudiado en otros lugares. Cfr. por ejemplo, "Humanismo cristiano y trabajo. Reflexiones en torno a la materia y al espíritu", J. BOROBIA et al. (ed.), *"Trabajo y espíritu. Sobre el sentido del trabajo desde las enseñanzas de Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo"*. IV Simposio Internacional: Fe cristiana y cultura contemporánea, Instituto de Antropología y Ética, Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 45-65.

hospitalidad griega presenta, para aceptar una visión antropológica más acorde con la realidad humana.

Según MacIntyre, por ejemplo, para alcanzar esa plena racionalidad que la modernidad propugna y para poder participar en la vida pública con éxito, hay que reconocer en el hombre una dimensión vulnerable, dependiente y práctica. La plena madurez racional tiene como condición de posibilidad un desarrollo también pleno de toda la persona y de las virtudes que tienen que ver con la dependencia, incluso corporal. MacIntyre las llama *virtudes de la dependencia reconocida*³¹; son por ejemplo la generosidad, la responsabilidad, la laboriosidad, la sobriedad, la obediencia y el respeto a los mayores, etc., y se adquieren precisamente a partir de las relaciones familiares, cotidianas, básicas, que toda persona exige no sólo al nacer o en la enfermedad, sino en el diario vivir familiar. Leonardo Polo, con frase audaz, afirma que “la familia es posible por la mano”³², es decir, por los trabajos materiales y manuales que “hacen o producen” el hogar. Sin embargo, todas estas ideas, que parecen revolucionarias, coinciden con la visión positiva de la dependencia, presente ya en la hospitalidad griega.

Los amigos son ciertamente necesarios y beneficiosos. Aristóteles admite la amistad de hospitalidad e incluso escribe un precioso tratado sobre la oikia³³. Pero este interés no se abre paso entre los filósofos posteriores y en el conjunto de la obra aristotélica, ocupa un lugar secundario. Quizá hoy en día su revalorización puede presentar ventajas para temas antropológicos de primera magnitud y enseñarnos algo. En la medida en que abandonemos una visión demasiado autosuficiente del hombre, en la medida en que reconozcamos la dependencia de bienes externos, de cuidados y trabajos materiales, etc. y lo hagamos no sólo como un derecho de quien los necesita, sino sobre todo como un deber que perfecciona también moralmente a quien los ejerce, podremos afrontar otros problemas como el dolor y el sentido del sufrimiento y

³¹ Cfr. *Dependent Rational Animals*, cap.10.

³² *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 72.

³³ Cfr. ARISTÓTELES, *L'Amministrazione della casa*, a cura di Carlo Natali, Laterza, Bari, 1995, 177 pp. Debo esta referencia al Prof. I. Yarza.



de la muerte. Sólo una consideración antropológica y positiva de estos trabajos, desde una perspectiva menos utilitarista, permite entenderlos como cauce para crecer en humanidad.