

**LAS MARCAS DE LA *PAIDEIA* EN HOMERO. BANQUETE,
PALABRA E IDENTIDAD: LOS TÓPICOS DE LAS LECCIONES**

**THE MARKS OF *PAIDEIA* IN HOMER. BANQUET, WORD AND
IDENTITY: THE TOPICS OF THE LESSONS**

MARIA CECILIA COLOMBANI

Universidad Nacional Mar del Plata
ceciliacolombani@hotmail.com

Resumen

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la dimensión educativa en Homero. Entendemos que tanto en *Ilíada* como en *Odisea* aparecen elementos suficientes para poder ubicar a Homero en el lugar de un educador, tarea que la crítica ha realizado, sobre todo en torno a la educación aristocrática de la que *Ilíada* parece ser un ejemplo emblemático.

Nuestro intento es ubicarnos en un plano nítidamente antropológico para ver cómo la *paideia* transita un andarivel que sitúa las relaciones entre los hombres y los dioses y los hombres entre sí como planos diferenciados que dan cuenta de un modelo de instalación ético-antropológica que constituye el núcleo mismo de la *paideia* como empresa moral.

Se trata entonces de rastrear una determinada constitución subjetiva que incluye dos *topoi* de consideración, las relaciones entre mortales e Inmortales, como forma de habilitar el espacio que los hombres habrán de ocupar, y las relaciones intersubjetivas, como modo de territorializar los vínculos en el universo personal.

Palavras chave: Homero, *paideia*, planos divino e humano

Abstract

The aim of the present article consists in thinking the educational dimension in Homer. There are enough elements both in the *Iliad* and in the *Odyssey* to enable an understanding of Homer as educator; for one, the aristocratic view of

education in the *Iliad* has seemed to previous scholarship an emblematic example. The attempt here is to find an anthropological perspective that variously underlies relations between men and gods.

Key-words: Homer, *paideia*, divine and human planes

a. Introducción

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la dimensión educativa en Homero. Entendemos que tanto en *Ilíada* como en *Odisea* aparecen elementos suficientes para poder ubicar a Homero en el lugar de un educador, tarea que la crítica ha realizado, sobre todo en torno a la educación aristocrática de la que *Ilíada* parece ser un ejemplo emblemático. No ignoramos la crítica de Platón cuando sostiene el carácter ficticio de las fábulas de Homero y Hesíodo que se contaron a los hombres, sobre todo a partir de sus indecorosas mentiras, pintando erróneamente la naturaleza de los dioses y de los héroes¹. No estamos pensando en un carácter educador desde la perspectiva que lo imagina Platón. Lo pensamos desde la presencia insoslayable de algunas cuestiones que construyen el *topos* humano desde sus pilares fundamentales y que constituyen, a nuestro entender, las bases educativas para reconocernos como seres humanos.

Nuestro intento es ubicarnos en un plano nítidamente antropológico para ver cómo la *paideia* transita un andarivel que sitúa las relaciones entre los hombres y los dioses y los hombres entre sí como planos diferenciados que dan cuenta de un modelo de instalación ético-antropológica que constituye el núcleo mismo de la *paideia* como empresa moral.

Se trata entonces de rastrear una determinada constitución subjetiva que incluye dos *topoi* de consideración, las relaciones entre mortales e Inmortales, como forma de habilitar el espacio que los hombres habrán de ocupar, y las relaciones intersubjetivas, como modo de territorializar los vínculos en el universo personal².

A nuestro criterio, el primer aprendizaje, dentro del marco de la *paideia* como gesta subjetivante, es el reconocimiento de los dos *topoi* impermeables que dioses y hombres constituyen desde sus peculiaridades

1 Plat. *Rep.* 2. 16. 377.

2 Mounier, E. 1972. El autor, de tradición existencialista, analiza los procesos subjetivantes que hacen de un individuo una persona, abriendo, a partir de ello, el universo personal como enclave antropológico.

ontológicas, desde sus registros de ser heterogéneos, a partir de la muerte como límite que marca a unos y libera a otros del estigma de la finitud³.

Reconocer el *topos* humano frente al divino es el aprendizaje original, primero y fundacional del campo subjetivo. El desconocimiento de esa verdad primera, que sostiene la legalidad cósmica y social, acarrea a los hombres las peores desgracias, más allá de las que su propia condición humana les reporta. No sabernos dioses es la escena pedagógica fundante. Los dioses implican un límite para los hombres, ya que de ellos se ha obtenido la idea de *kosmos* y la noción de justicia, amén de recordarnos con su existencia la disimetría ontológica entre dioses y mortales⁴.

Proponemos recortar algunos ejemplos del libro octavo de *Odisea* para ilustrar lo que consideramos que constituye este primer aprendizaje, humano demasiado humano, de no ser dioses.

Las lecciones homéricas

b. El campo antropológico. Las marcas de la identidad.

Ulises reconoce la superioridad de lo divino sobre lo humano y hace responsable a los dioses de haber proporcionado a los hombres sus atributos desde la lógica propia de la divinidad que se muestra insondable e irrevocable: “[...] bien se ve que los dioses no dieron a todos los hombres por entero sus gracias, talento, facundia y belleza”⁵. La voluntad de los dioses es irrevocable y los móviles que mueven sus decisiones no están puestos a consideración entre los hombres que, más bien, acatan lo que los dioses han dispuesto para ellos, tensionando con ellos las relaciones de saber y de poder entre ambos planos.

Un verso del canto octavo muestra precisamente el riesgo de desconocer los respectivos estatutos ontológicos: “[...] colérico Apolo le mató por haberle retado a tirar con el arco”⁶. Eurilo no supo reconocer el adversario. Es siempre el dios el que desafía al hombre y nada mejor que la figura de

3 Gernet, L. 1981. Louis Gernet alude a esta distancia insalvable entre Mortales e Inmortales, al tiempo que señala un doble movimiento de aproximación y asimilación como modo de conjurar esa distancia de carácter ontológica; es la calidad de ser lo que está en juego y allí la muerte es la bisagra territorializante entre ambas razas.

4 Gernet, L. 1981. La muerte represente uno de los dos límites que Gernet le atribuye a los hombres. El segundo límite lo constituyen los propios Inmortales.

5 Hom. *Od.* 8. 167-168.

6 Hom. *Od.* 8. 227-228.

Apolo para comprender la disimetría estatutaria entre hombres y dioses a propósito del enigma. Las palabras de Apolo se muestran como flechas que hieren por ser enigmáticas y oscuras, desafiando a los hombres que se juegan en ello la vida o la muerte. Tal es la terribilidad del oráculo y la importancia del enigma en la palabra que hierde de lejos⁷.

Distancia, saber y poder son las notas que rompen la familiaridad entre los hombres y el dios en el marco del dispositivo oracular. Es esa distancia la que refuerza la heterogeneidad de planos, así como la procedencia álitera de la palabra enigmática.

La relación entre ambos territorios se juega en la lógica del don, ya sea para recibirlo o verlo negado. La tensión entre un plano y otro se mide en la sumisión humana frente a los dones que los dioses han distribuido entre los hombres, según una lógica que no admite consideraciones lógico-rationales. Forman parte de otro esquema mental donde la acción de *ta theoi* no está expuesta a debate alguno. Ulises lo intuye cuando afirma dirigiéndose a Demódoco, el aedo ciego: “yo al momento ante todos habré de afirmar que algún dios favorable te ha otorgado la gracia del canto divino”⁸.

Ulises está evidenciando la lección antropológica originaria, saber que el canto, como la vida, es puro favor de los Inmortales y, desde ese espacio de reconocimiento, la acción consecuente es la gratitud. En el mismo orden de reconocimiento-gratitud, la victoria, asociada a la gloria y al nombre eterno, baluartes de la lógica del héroe, se inscriben en la voluntad irrevocable e insondable de la divinidad: “[...] mas pronto la victoria inclinó a su favor la magnánima Atena”⁹. En este caso es Ulises quien se ve beneficiado tras el combate con Deífobo.

Del mismo modo, toda acción resulta tributaria de la protección divina: “[...] yo en tanto trazaba mil males meditando el desquite si Atena me daba esa gloria”¹⁰. En realidad, el hombre no es agente de sus obras; tampoco lo es de su gloria. Ambos elementos, acción y nombre, pertenecen al celoso territorio que los dioses guardan para sí¹¹. Marcel Detienne analiza tres

7 Colli, G. 1987. El autor analiza la terribilidad apolínea en el despliegue oracular para tensionar la lectura unilateral que ubica sólo a Dioniso en el lugar de la *manía*. La locura sería así patrimonio de ambos dioses, más allá de la luminosidad apolínea.

8 Hom. *Od.* 8. 496-498.

9 Hom. *Od.* 8. 519-520.

10 Hom. *Od.* 9. 316-317.

11 Detienne, M. 1986. La provincia de lo mágico religioso constituye un enclave mental dentro de la cartografía mítica que instauro la condición de posibilidad de algún tipo de contacto entre las zonas heterogéneas que venimos rastreando, los dioses y los hombres.

estatutos del campo socio religioso, la poesía, la adivinación y el ejercicio de la soberanía, plasmando un *topos* privilegiado y excepcional, la llamada provincia de lo mágico religioso. En ese campo, tres figuras que representan la relación entre la palabra, el poder y la verdad, el poeta, el adivino y el rey de justicia, constituyen tres modelos de lo que es un maestro de *aletheia*, en tanto sujeto excepcional capaz de pronunciar la *aletheia*¹². En ese enclave, el poeta cumple una doble función, alabar a los Inmortales y alabar las acciones de los hombres intrépidos, esto es, a los héroes. En este último contexto surge la referencia.

La lógica del don guarda la compleja ambigüedad del castigo divino y ésta es otra lección antropológica por excelencia. Los dioses nos pueden mostrar su cara benévola, diurna, clara y luminosa, pero también su rostro nocturno, tenebroso y oscuro¹³: “Voluntad ello fue de los dioses que urdieron a tantos la ruina”¹⁴. Los dioses aparecen como verdaderos tejedores, como artífices de una red que es imposible deshilar, para pensarlo desde una metáfora del tejido. Tejen, bordan, urden y la trama es el tejido heterónimo donde se juega la propia existencia de los hombres.

Marcas de un rostro diurno, benévolo, que elige la figura femenina para expresarse: “[...] recorrimos la isla admirándolo todo y las ninfas, tiernas hijas de Zeus que abraza la égida, alzaron de sus lechos las cabras por dar

12 Colombani, M. C. 2005 a. Un poeta inspirado como Hesíodo es la muestra cabal de un maestro de verdad donde se plasma la *díada* saber-poder.

13 El concepto se inscribe en mi tesis de doctorado “Una aproximación arqueológica al discurso hesiódico desde la lógica del linaje” en torno a la existencia de dos linajes dentro del universo de la mitología griega: el linaje positivo y el linaje negativo. Partimos de la idea del mito como *logos* explicativo y nos situamos desde un modo de instalación teórica que dimensiona la complementariedad de esos dos linajes que permiten, a nuestro entender, llevar a cabo una nueva clasificación del universo recortado. Nos mueve una doble dirección: por un lado, resignificar las relaciones entre la materialidad de la vida social y las representaciones de la ideología, lo cual permite entender a la mitología como una variable más dentro de la configuración de las sociedades. Por otro, recuperar al mito como *logos* explicativo, poniendo claramente a la mitología a la par de cualquier otra forma de pensamiento. En el momento en que la mitología devino pensamiento complejo pero no asociado a las formas de la *sin razón*, fue posible estudiar las figuras mitológicas más oscuras y monstruosas como expresiones de un universo de sentido, o, por el contrario, las más *diáfanas* y luminosas como las figuras complementarias que imprimen cohesión y complejidad al dispositivo mítico.

14 Hom. *Od.* 8. 579-580.

de comer a los míos”¹⁵. Una vez más es Zeus, delegando su poder en manos de sus cercanas hijas, el que otorga el don del sustento, tensionando desde una polisemia de dimensiones, la relación hombres-dioses. Es en nombre de esa distancia, de esa brecha ontológica que genera una dualidad de planos que los hombres deben guardar la lección primigenia por excelencia: guardar las formas del dispositivo: “[...] en la playa ofrecílo a Zeus Crónida, el rey soberano entre todos”¹⁶. El cordero ofrecido en sacrificio es la constatación de haber comprendido la lección de los hombres piadosos.

c. El campo antropológico. Las marcas del *pathos*.

Hasta este punto hemos recorrido las lecciones inscritas en el campo de la identidad para preservar siempre el registro antropológico que nos atraviesa. Hay, no obstante, otra lección capital de la gesta pedagógica: enseñar la existencia del dolor como marca humana originaria, quizás inscrita en lo que Jaspers llama “situaciones límites” para pensar los orígenes de la filosofía¹⁷. Una situación límite es una experiencia inevitable que se convierte en huella humanizante, en señal subjetivante y el dolor constituye una de esas marcas.

Ulises inicia su relato frente a Alcínoo, quien será su anfitrión dando muestras de ello: “[...] ¿y por dónde empezar mi relato, por dónde acabarlo, cuando tantos pesares me han dado los dioses celestes?”¹⁸. Antes del relato, antes de los avatares y de las peripecias que lo marcan como héroe, la primera mención a los pesares da cuenta de la irrevocable condición humana. La lección es el pasaporte a una vida que se vive desde las distintas marcas que la constituyen, dolor, esfuerzo, alegría. Una vez más el *logos* se aplaza para ceder paso al *pathos* que moviliza al héroe y desde el cual todo relato será posible. No hay relato descarnado, des-afectado, sino palabra transida por la experiencia antropológica fundamental, el dolor, propio de los mortales: “[...] el relato os haré de mi vuelta de tierra de Troya que entre innumerables penas y duelos me impuso el gran Zeus”¹⁹. Ulises reconoce

15 Hom. *Od.* 9. 153-155.

16 Hom. *Od.* 9. 551-552.

17 Jaspers, K. 1981. Jaspers distingue entre origen y comienzo de la filosofía y entre los orígenes nombra cuatro, el asombro, la duda, las situaciones límites y la comunicación entre los hombres. Nos apropiaremos de algunos de ellos para darles un giro antropológico e insertarlos en el análisis del texto homérico.

18 Hom. *Od.* 9. 14-15.

19 Hom. *Od.* 9. 37-38.

la lección inaugural, la presencia determinante de Zeus, Padre máximo, y la segunda lección humanizante, el dolor que los dioses imponen a los precarios mortales.

Dolor por no alcanzar la tierra querida, lejana, extrañada; pesar por el tiempo que demora el regreso a casa, complicado por la acción de los dioses que interponen a su antojo pruebas y duelos; congoja por la ausencia de los seres queridos. Esa es la condición del hombre: sufrir por su propia precariedad antropológica y esperar, esperar eternamente el *kairos* de un tiempo mejor: “Pero Zeus que amontona las nubes alzó con el bóreas a mis naves tremenda borrasca”²⁰. Las pruebas siguen apareciendo proporcionalmente al dolor que impide el arribo: “Buscando el hogar nos torcieron el rumbo por diversa región y distintos caminos: decreto de Zeus ello fue a no dudar”²¹.

d. El campo antropológico. Las marcas de la hospitalidad.

“Hija mía, ¿querrás conducirme a la casa de Alcínoo, el monarca que rige este pueblo y sus gentes? Yo acabo de llegar al país, desdichado extranjero, de tierras transmarinas, remotas, y a nadie por tanto conozco de los hombres que tienen aquí su poblado y sus campos”²²

Hay una lección paradigmática en la constitución de sí mismo como varón prudente. El gesto de hospitalidad, usualmente inscrito en la experiencia del ritual del banquete, da cuenta de un reconocimiento mutuo entre pares antropológicos, esto es, entre hombres transidos por una misma condición humana. El banquete es el gesto que pone en marcha otro de los orígenes que Jaspers reconoce, la comunicación entre los hombres, no una comunicación estrictamente lingüística o intelectual, sino una comunicación de “corazón a corazón”, la relación de los comunes, desde ese núcleo íntimo que el corazón representa²³. El banquete insta un *topos* de identidad compartida, de pertenencia antropológica y de pertenencia identitaria a una misma tradición, siempre a partir del conocimiento que los hombres recibieran de la primera lección: la inclusión al *topos* humano.

20 Hom. *Od.* 9. 67-68.

21 Hom. *Od.* 9. 261-263.

22 Hom. *Od.* 7. 23-26.

23 Jaspers, K. 1981. La comunicación entre los hombres no se refiere a un hecho lingüístico o noético, sino a un “entre” que se establece de corazón a corazón en el reconocimiento del otro.

El banquete instaaura un “entre”, un espacio de intersección entre el espacio de quien llega y el de quien acoge. Se trata de un nuevo territorio antropológico, delimitado por el vínculo entre pares, ya que los hombres sólo pueden ser captados en relación²⁴.

El banquete, signo cabal de la hospitalidad, pone en marcha una serie de gestos que se inscriben en la ritualización del mismo: “[...] este huésped –no sé quién sea- llegó hasta mi casa vagabundo [...] nos pide socorre en su ruta. Veamos de prestárselo [...] que ni él ni otro alguno que llegue a mis casas en ellas quedará en aflicción largo tiempo por falta de ayuda”²⁵. Una primera marca de solidaridad refuerza la lección antropológica. Ayudar al recién llegado es reconocerlo en su necesidad, en su pesar, en su aflicción y generar los medios para restaurar un cierto estado de bienestar: la comida, la bebida, la compañía, la cama, el calor del hogar, el juego entre pares, la música, la danza, el relato cordial. Así es como Alcínoo en calidad de huésped recibe al recién llegado: “A los ricos manjares dispuestos tendieron sus manos y, saciado que hubieron su sed y apetito, la Musa al aedo inspiró que cantase de hazañas de héroes”²⁶. La voz del poeta es aquello que pone en circulación una memoria común, un *logos* que reúne en las historias cantadas una pertenencia social y comunitaria, un “entre” gestado a la luz de una construcción antropológica.

Alcínoo sabe que esto es costumbre y justicia al mismo tiempo. Así lo indica y reparte las tareas para que el *telos* sea cumplido, dar acogida a quien lo necesita: “[...] ofrezcámosle el don del hospedaje, como es de justicia [...] Vaya, pues, cada cual y le traiga y regálele un manto bien lavado, una túnica, un peso de oro”²⁷. No hay bienvenida sin dones. El don es la marca de un acto cultural inscrito en la metáfora del tejido. La cultura es una red, una urdimbre que se borda a partir de los hilos y las hebras que enlazan y tejen los actos, los hombres, las palabras, las costumbres, las producciones humanas²⁸. Dar es poner en circulación algo propio para que

24 Buber, M. 1974. pp. 7 y ss. Martín Buber alude precisamente a la imposibilidad de pensar al hombre por fuera de ese espacio que se entabla entre él y las cosas, el mundo, los otros hombres y el Absoluto. El hombre no puede ser captado por fuera de este universo sellado por el “entre” como instalación antropológica, como espacio de apertura que permite los distintos tipos de relación.

25 Hom. *Od.* 8. 28-33.

26 Hom. *Od.* 8. 71-73.

27 Hom. *Od.* 8. 389-393.

28 Garreta, M.- Belleli, C. 1999. La cultura está concebida como una *etho-poiesis*, como una trama de sentido donde la experiencia mítica constituye uno de los hilos que

devenga algo de otro, del par, del amigo, para consolidar esa cultura-red. Todo está dispuesto y la entrega es generosa: “Tras el baño las siervas lo ungieron de aceite, le ciñeron la túnica en torno, el espléndido manto, y salió para unirse a los hombres que estaban bebiendo en la mesa”²⁹.

Quizás sea esta lógica de la hospitalidad una de las lecciones emblemáticas, sumada, a nuestro entender, a la primera lección del reconocimiento de sí como ser. Incluso ambas lecciones son solidarias y complementarias. La lógica de la hospitalidad se yergue, seguramente, a la luz de la precariedad antropológica; los hombres se necesitan, se inscriben en el “entre” que su ser relacional insta para paliar la desnudez antropológica que su ser finito y limitado arroja. Recibir al otro es una forma de robustecer el universo personal, un intento de vigorizar la lógica de la reciprocidad que sostiene la vida de los mortales.

d.1. Los juegos

Entre las instancias que configuran el banquete como práctica social, hay una que merece nuestra atención, los juegos. Constituyen, como afirma Detienne, un momento de vida colectiva³⁰, de pertenencia antropológica ya que la lógica del juego plasma un universo compartido por quienes los practican. Los juegos constituyen el *kairos* para afirmar una pertenencia común, una identidad compartida y un mismo respeto por las reglas que los definen. Es un modo de estar con el otro en un momento de convergencia antropológica. Quizás por eso Laodamante, hijo de Alcínoo se dirige a Ulises en estos términos: “¡Padre huésped, ven tú con nosotros, comparte los juegos!”³¹.

En las prácticas instituyentes del universo personal tanto los juegos funerarios, como el reparto del botín y la toma de la palabra en la asamblea deliberativa, constituyen los pilares de la construcción y consolidación

borda el tejido cultural. Distintas hebras van configurando la trama de sentido que la cultura representa en su constitución histórica y siempre dinámica.

29 Hom. *Od.* 8. 454-457.

30 Detienne, M. 1986. En “El proceso de secularización”, Marcel Detienne reconoce a la palabra *dia-logos*, de cuño homérico, propia de las asambleas guerreras y de las instituciones guerreras en general, como una palabra bisagra entre una configuración mental y otra, ya que lentamente aparece un *kosmos* más isonómico que el autor jerarquiza como condición de posibilidad del nuevo *logos* emergente, la palabra política que el *agora* conocerá en su narrativa secularizada.

31 Hom. *Od.* 8. 159-160.

identitaria del grupo de guerreros, a propósito del análisis de *Ilíada*³². En otro contexto, los juegos que referimos también marcan la institución de un “entre” intersubjetivo y la consolidación de un espacio vincular.

e. El campo antropológico. Las marcas del *logos*.

Finalmente, una lección de capital importancia en el universo que la *paideia* homérica abre: el relato como bisagra instituyente de la propia identidad y de la posibilidad de instaurar un “entre”. Tomar la palabra para hablar de sí es el pasaje a otro momento de la relación. La acogida, la comida servida con generosidad en el banquete, las atenciones y los dones, la música y los juegos requieren de una bisagra fundamental para completar la gesta instituyente del universo personal: el relato sobre uno mismo.

La palabra está asociada al poder y al deseo³³. Desear la palabra es desear también el poder que la misma otorga como modo de instalación subjetiva en el grupo. Qué nombre tiene el otro, de dónde viene; mínimo recorrido existencial para saber más de quien se está incorporando a un “entre” de construcción trabajosa: “Pero, ¡ea!, pon mente a esto otro y explica fielmente. ¿Por qué sitios viajaste errabundo? ¿A qué tierras llegaste y qué pueblos has visto o ciudades de buena vivienda, ya habitadas por hombres malvados, groseros, injustos o benignos al huésped, con sano temor de los dioses? Di, ¿por qué suspiros y el llanto que hinchaban tu pecho al oír las desgracias de Ilión y los dánaos argivos?”³⁴. Saber del otro es ampliar el propio horizonte. Alcínoo invita a Ulises a hablar y con ello construye su propio horizonte de relato: hombres, caminos, ciudades, pesares. Los elementos antropológicos del relato amplían el horizonte de sentido en que todos están inmersos.

Por su parte, el huésped toma la palabra en actitud de reciprocidad. Esos hombres merecen el gesto de escuchar de uno mismo un relato existencial, vivo, encarnado en el dolor y el temor de la pérdida de la vida, propia y ajena. Por eso elegimos el relato en boca de Ulises de su paso por

32 Colombani, M. C. 2005. Las prácticas o instituciones guerreras, además de su innegable connotación como estructuras anticipatorias de la *polis*, pueden ser leídas desde la perspectiva de un modelo de ejercicio del poder colectivo.

33 Foucault, M. 1983. El análisis del *topos* del discurso devuelve las relaciones intrínsecas entre el espacio discursivo, el poder y el deseo, constituyendo los tres elementos de una tríada indisoluble.

34 Hom. *Od.* 7. 572-578.

la morada del cíclope. Casi con un valor catártico, la palabra toma cuerpo de testimonio y exhibe sin pudor el *pathos* del encuentro, quizás para enfatizar las delicias de otros encuentros, como el que acontece en la casa del rey. A la hospitalidad presente, Ulises opone la otredad en estado puro del cíclope: “[...] seguimos bogando hasta dar en la tierra que habitan los fieros cíclopes, unos seres sin ley”³⁵.

El relato cobra progresiva emoción al plasmar el sentimiento que esa otredad genera: “Al oírle, el temor quebrantó nuestros pechos, tal era de terrible su voz, de espantosa su propia figura”³⁶. No se trata de un mero relato fantástico que recupera el punto de llegada a un lugar extraño y el punto desagradable del contacto ulterior, transido por la misma extrañeza. Se trata del relato existencial de mirarse en otro para devenir uno mismo. Al relatar, Ulises reafirma la pertenencia al *topos* antropológico común, al ámbito de una identidad compartida. El cíclope opera entonces como un espejo invertido y su otredad radical devuelve la geografía de la pertenencia a lo mismo; pertenencia brutalmente quebrantada por el cíclope que desconoce las marcas del universo humano: “[...] los cogió cual si fueran cachorros, les dio contra el suelo y corrieron vertidos los sesos mojando la tierra. En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena: devoraba [...] sin dejarse ni entrañas ni carnes de huesos meolludos”³⁷.

f. Conclusiones

Hemos transitado un mapa antropológico sostenido por la idea de la *paideia* como dispositivo educativo. Homero ha aparecido como un educador, no de la aristocracia guerrera, que suele ser su marca indeleble. Hemos optado por otro atajo, no menos importante en la transmisión de valores que la noción de *paideia* trae consigo.

Articulamos nuestro trabajo en una serie de lecciones para enfatizar la metáfora educativa. Partimos de la primera enseñanza que abre el universo humano: saber que los hombres son distintos de los Inmortales con todas las consecuencias antropológicas que ello implica.

Sin esta enseñanza originaria no hay legalidad humana posible, ya que desconocer el estatuto divino y el respectivo registro humano pone

35 Hom. *Od.* 9. 105-106.

36 Hom. *Od.* 9. 252-257.

37 Hom. *Od.* 9. 289-293.

en peligro la estructura del orden impuesto por los dioses. Esta primera lección se jugó en un eje vertical, que va de dioses a hombres como *topoi* de distinta condición ontológica.

El resto de las lecciones se jugaron en un eje horizontal porque fueron diagramadas dentro de las coordenadas que definen el mundo humano; coordenadas que constituyen a los pares antropológicos, aquellos que gozan de un mismo estatuto ontológico.

En ese ámbito perseguimos algunos tópicos para relevar las lecciones homéricas y ver cómo el relato odiseico delinea las pautas para la construcción de un universo humano, ya que entendemos que su institución y consolidación constituyen la tarea pedagógica por excelencia.

Las lecciones estuvieron íntimamente vinculadas entre sí, resultando, incluso, complementarias. La hospitalidad, articulada en el banquete como ritual antropológico, los sentimientos que encuentran en ese ritual su medio de expresión, los juegos que la celebración acoge en espíritu festivo y la palabra que se pronuncia para dar cuenta de uno mismo en actitud de reciprocidad a los gestos recibidos, han constituido el plexo de elementos considerados para comprender las condiciones de posibilidad de una cierta emergencia: el territorio del “entre” que los hombres construyen, ya que, como hemos definido, el hombre sólo puede ser captado en relación.

El Homero educador nos ha diagramado un camino; no ya el clásico e inmortal *nostos* a Ítaca; más bien, nos ha mostrado el atajo existencial de cómo alcanzar un destino que está más allá o más acá del reino añorado: el camino de la relación entre pares.

Sin duda, esta es la lección antropológica por excelencia: cómo vivir con el otro y juntos construir un domicilio existencial. Seguramente aquí está el valor de un clásico y quizás por ello los griegos nos siguen interpelando en nuestra condición de sujetos históricos.

Referencias

- Buber, M. (1974), *Yo y tú*, Buenos Aires.
- Colli, G. (1987), *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona.
- Colombani, M. C. (2005), *Homero. Una Introducción crítica*, Buenos Aires.
- Colombani, M. C. (2005), *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Buenos Aires.
- Detienne, M. (1986) *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid.
- Foucault, M. (1983), *El Orden del Discurso*, Buenos Aires.

- Garreta, M. y Belleli, C. (1999), *La trama cultural. Textos de Antropología*, Buenos Aires.
- Gernet, L. (1981), *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid.
- Homero (2000), *Odisea*, Madrid.
- Homero (2000), *Ilíada*, Madrid.
- Jaspers, K. (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Madrid.
- Mondolfo, R. (1979), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires.
- Mounier, E. (1972), *El Personalismo*, Buenos Aires.
- Platón (1963), *República*. Buenos Aires.