



LO SAGRADO Y LO PROFANO EN EL CENTRO DEL PARADIGMA POLÍTICO OCCIDENTAL

Hernán Gabriel Borisonik¹

RESUMEN: La propuesta de este artículo es realizar un análisis del rol que jugaba la sacralidad en el paradigma político antiguo, más precisamente en Grecia. A través de un estudio sobre los términos más importantes que representan a lo sagrado, pero también de concepciones generales y de prácticas sociales, se pretende poder realizar un aporte al trabajo que ha llevado adelante Giorgio Agamben. Pues si este autor italiano se ha centrado en los términos de la sacralidad romana para explicar el paradigma de la soberanía occidental, aquí se postulará una pesquisa complementaria que vincule al horizonte de sentido griego con una estructura de pensamiento que –bajo grandes mediaciones– continua atravesando a toda la cultura occidental.

Palabras clave: Sacralidade. Política. Antiguidade.

SACRED AND PROFANE IN THE CENTER OF THE OCCIDENTAL POLITICAL PARADIGM

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the role played by sacredness in the political paradigm of the ancient world, more precisely in Greece. Through a study of the most important terms that represent sacredness, but also of general conceptions and social practices, we aim to make a contribution to the work that has been carried out by Giorgio Agamben. For if this Italian author has focused on the terms of the Roman sacredness to explain the paradigm of Western sovereignty, here we offer a complementary research linking the Greek perspective with a mindset that –under large and continuous mediations– still run through all of Western culture.

Keywords: Sacrednes. Politics. Antiquity.

¹Doutor em Ciências Sociais. Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidade de Buenos Aires. E-mail: hborisonik@sociales.uba.ar

BENVENISTE COMO ANTECEDENTE DE LOS ESTUDIOS DE AGAMBEN

Todo el derecho antiguo no es más que un dominio particular regido por prácticas y reglas que lindan aun con la mística (BENVENISTE: 1983, p. 78).

Émile Benveniste ha sido uno de los especialistas que más ha aportado al estudio de la sacralidad en la Antigüedad. Tal y como se ha desarrollado, ésta ha dejado marcas, aun indelebles, en todo el paradigma político de Occidente. El intento de este artículo es indagar en algunos aspectos cardinales de la sacralidad de la Grecia antigua, en correspondencia con los estudios abiertos por Giorgio Agamben en su serie *Homo sacer*.

Si bien, como es sabido, Agamben se refiere especialmente a los vocablos latinos, existe un vocabulario de lo sagrado en Grecia que merece también ser considerado. Y aunque es cierto que las traducciones latinas de los términos griegos no siempre reflejan exactamente el mismo sentido, el nivel de abstracción en el que Agamben trabaja permite utilizarlos a fin de comprender la centralidad y la función de lo sagrado en el contexto antiguo. De todas formas, no parece recomendable realizar una traducción inmediata o automática entre los términos griegos y los helénicos (BENVENISTE, 1983, p. 361). Al respecto de esta cuestión, también cabe preguntarse por qué Agamben cita a Aristóteles como piedra fundamental de su estudio y utiliza constantemente términos como *polis*, *oikos*, *phýsis*, *zoé*, *bíos*, etc. pero no avanza ni un ápice en el análisis de los términos de la sacralidad griega.

Pero comencemos por el principio: Benveniste ha realizado una muy profunda pesquisa acerca del vocabulario utilizado por los pueblos indoeuropeos en sus instituciones, en la que ha demostrado claramente que se puede asumir un origen común a todos ellos, a partir del análisis de sus registros escritos. En ese sentido, uno de los puntos fundamentales que surgen de sus estudios se encuentra en comprender el universo social en relación con el mundo celestial o divino. La Grecia antigua, dentro de este paradigma, hubo de desarrollar ciertas particularidades que la hacen especialmente importante a la hora de reconstruir los modos en los que lo sagrado se encuentra imbricado en las instituciones políticas. Benveniste demostró que las concepciones que en la Modernidad están indudablemente ligadas a aspectos económicos y jurídicos, tenían en su origen fuertes connotaciones

religiosas. Por ello, afirma que. En ese sentido, el legado antiguo representa una herramienta conceptual indispensable para comprender la relación entre la economía, la política y lo sagrado de manera profunda y contundente.

En griego arcaico existía una diferencia entre la “riqueza marchante” (o sea, en uso, como por ejemplo, “*próbata*”, “ganado”), y la “riqueza que descansa en los cofres” (es decir, “bienes”, “*keimēlia*”). Además, se pensaba a la riqueza como un concepto abstracto, y no ligado primariamente a algún bien en particular. Esta dimensión cubría todos los usos posibles del dinero, como valor económico o como signo monetario, y designaba a la “fortuna mobiliaria” (“*khremata*”, “*argúrion*”). Algunos términos asociados con ella eran: “riqueza” (“*ploutos*”), “rico” (“*plousios*”), “plata”, (“*argúrion*”, que se utilizaba tanto para el metal como para la moneda), “codicia” (“*philárguros*”, “codicia de dinero”). Todos estos vocablos denotaban una relación con el poseedor, pero no indicaban nada sobre la naturaleza propia de las cosas poseídas. Por lo tanto, existía un concepto de posesión o propiedad absolutamente abstracto y diferenciado.

En tal contexto, el intercambio era visto antes como un circuito de dones que como una actividad con fines de lucro o ganancia. De hecho, los términos utilizados para “dar” y “tomar”, así como para “repartir” y “recibir” estaban íntimamente relacionados. Al respecto, los vocablos griegos *dapanau* (“gastar”, pero también “consumir”) y *dapané* (“costo”) denotaban, dentro de la polis, gastos religiosos, muy fastuosos, que implicaban una exhibición y destrucción de riquezas en función de la comunidad. De hecho, fue recién en tiempos de Roma cuando estos términos comenzaron a manifestar la idea de carga y perjuicio, y de ahí las derivaciones de “*damnare*” (traducción latina de “*dapanau*”) como daño².

En relación con ello, Benveniste subraya la importancia que tenían el don (del griego *dorón* y *dorea*) y la distribución, pues tales nociones ponen en relieve la concepción griega de la amistad, no como sentimental y privada, sino como existencia conjunta, como reciprocidad que vincula, pero que también conlleva responsabilidades hacia los demás. Al formar sociedades con un fin en común, se adquiría un deber de fraternidad, que muchas veces se veía cristalizado en un canon que había que pagar en dinero. El término griego “*tisis*” significaba “redimir”,

² En castellano el término ha derivado en “dañar”; en portugués, en “danificar”.

“compensar un crimen con un pago”; éste presentaba tres aspectos: uno sagrado (sacrificial, como pago a la divinidad), uno económico (fraternidad de los mercaderes) y uno jurídico, pero todos remiten, de algún modo, a hechos religiosos.

Otro punto interesante de la obra de Benveniste es haber señalado cómo todas las acciones que derivaron en categorías económicas, lo hicieron a partir de relaciones de hombres con hombres o con divinidades, pero no con mercancías, ni a raíz de necesidades materiales. Tal condición tenía como correlato a la concepción de una economía que no se basaba en la escasez de bienes. Así, el sentido primero del valor como precio estaba ligado al valor como mérito personal; la compra tuvo sus orígenes en el rescate o liberación de prisioneros; la venta devino de la ofrenda sacrificial; el alquiler, de la conducción de soldados mercenarios; el crédito, de la creencia en lo divino, etc. Se observa así cómo es que las ideas económico-comerciales antiguas llevaban consigo, como marcas de origen, fuertes vínculos con ideas jurídicas y religiosas.

Con respecto al comercio, lo que devela Benveniste es que en el universo indoeuropeo existían dos acciones bien definidas. Por un lado, los que trabajaban la tierra y llevaban sus sobrantes a un lugar común, donde lo vendían o intercambiaban por otros bienes o por dinero: “*eso no es comercio*” (BENVENISTE, 1983, p. 90). Por otro lado, la actividad propiamente comercial era exclusivamente individual: el mercader se encargaba de hacer circular los bienes. De hecho, las palabras que designaban “comercio”, “comerciante”, “mercancía” y “precio” no guardaban relación con las usadas para “compra” y “venta”, de origen religioso.

Por su parte, la palabra “negocio” era dicha en griego *askholía*, es decir, era una negación (“a-” es una partícula negativa y “skholé” significaba “ocio”). Representaba una situación de “falta de ocios”, o sea, de “ocupación”, pero también de “preocupación”. Por consiguiente, sólo se los definía como “tener que hacer”, como “estar ocupado”. Así, su sentido no era tan nítidamente comercial como el del “*negotium*” latino. Justamente, los asuntos comerciales no tenían un nombre que los definiese positiva o específicamente. Por lo tanto, se observa que el comercio no era una actividad consagrada y tradicional, sino que era concebido al margen de todo oficio, técnica o práctica.

Una razón para tal circunstancia puede encontrarse en el hecho de que, en la Grecia clásica, el comercio no era considerado cosa de ciudadanos, sino de

inferiores. Para comprobar esto, basta con dirigirse a los textos aristotélicos³, y descubrir que las palabras que el estagirita utilizaba para el comercio (“*kapelikós*”) y para quien realizaba tal actividad (“*kápelos*”) remitían al pequeño comerciante, vendedor de baratijas, y tenían una clara connotación peyorativa. Esto da cuenta de que existió, con certeza, un período en el que los griegos no poseían una idea concreta del comercio de compra-venta, reflejado en la ausencia de un vocablo específico. La aparición del comercio al por mayor exigió nuevos términos, como “*émporos*” (“mercader al por mayor y por mar”), que en realidad hacía más alusión al viaje marítimo que a la actividad comercial.

Ahora bien, ¿cuál era el significado más profundo de lo sagrado en la sociedad griega antigua? En primer y principal lugar, se define por oposición con lo humano. Ésta distinción funcionaba como base fundamental del paradigma antiguo, así como (de manera más oculta y sofisticada) de la Modernidad. Esta diferencia implicaba el retiro de la esfera del uso de aquellas cosas consideradas divinas: lo sagrado es lo que no se puede usar. Esta delimitación de ámbitos entre lo humano y lo sagrado constituye una de las claves principales para comprender la propia relación entre los hombres y los dioses, pero al mismo tiempo será de gran ayuda para concebir el vínculo social y las tensiones entre la política y la economía.

Dentro del vocabulario indoeuropeo la idea de lo sagrado se expresaba, generalmente, mediante dos términos, o, en todo caso, dos nociones, que formaban, en conjunto, una pareja complementaria. En griego, existía por un lado la idea de una potencia divina, plena de poder y agitación sagrados (representada en el adjetivo *hierós*). Del otro lado se hallaba lo sagrado prohibido, vedado al contacto con los hombres (dicho como *hágios*). Estos dos modos de percibir lo divino se encontraban ligados mutuamente: una cosa era sagrada puesto que se encontraba unida (o reunida) a su principio o fundamento y dado que manifestaba en acto la plenitud de las divinidades.

En primer lugar, entonces, el vocablo que por excelencia hacía alusión a lo sagrado era *hierós*. Como explica Benveniste, *hierós* significaba “fuerte”, o “lleno de fuerza por influencia divina”, en sus acepciones más arcaicas. Las mismas fueron

³ Por ejemplo, *Política* 1258 a-b. En Platón también se encuentran algunas referencias que muestran una mirada despreciativa hacia los comerciantes (denominados concretamente como “*kápelos*”): *República*, 371 c-d; *Leyes*, 847 d, 849 a, 914 d, 919 c; *Protágoras*, 313 c.

luego derivando en “sagrado”. Esto implica que fuese siempre un epíteto de veneración y tuviese relación con lo divino. *Hierós* era sin duda el concepto decisivo para denominar la esfera de lo divino. Era el adjetivo universal para lo sagrado. Justamente, Burkert lo coloca como el opuesto absoluto de lo *bebelos*, lo profano. Y luego agrega: “Los *hieron*, los sitios sagrados, ostentaban principalmente características negativas. Estaban rodeados de prohibiciones: transacciones no controladas, empleos desenfrenados estaban excluidos”. Incluso sostiene que “el discurso sagrado, *hieros logos*, no debía ser dicho [*arrheton*] a la gente normal” (BURKERT, 1985, p. 269).

No se decía *hierós* de un dios en sí mismo, sino que era el lugar de la sombra proyectada por las divinidades. *Hierós* era casi siempre utilizado como un predicado, un adjetivo (empleado para las ofrendas votivas, los santuarios, los sacrificios, etc.), con un particular matiz en el sentido de “carga de potencia”. El opuesto “natural” de *hierós* era *bebelos*, “profano”, dado que existía otro adjetivo, *hósios*, que designaba el aspecto positivo de lo sagrado, es decir, aquel que sí era accesible a los hombres⁴. De esta suerte, *hierós* establecía lo reservado exclusivamente a los dioses, mientras que *hósios* era utilizado para aquellas cosas que, en relación con lo sagrado, eran permitidas, accesibles a los hombres. Se podría decir, en pocas palabras, que mientras que lo *bebelos* era profano (en un sentido más llano, como aquello que carece de toda relación o afinidad con lo divino), lo *hósios* era lo profanado, lo recuperado o “devuelto” al uso humano.

Como puede advertirse, entonces, *hósios* también remitía a lo sagrado, pero su sentido profundo era: “lo designado por ley divina para las relaciones humanas”. Así, mientras *hierós* era lo perteneciente a los dioses, *hósios* representaba lo establecido por los dioses para los hombres. Las derivaciones en el tiempo hicieron de *hierós* lo “prohibido al uso de los hombres” y de *hósios* lo “permitido a los hombres”, para finalmente designar a *hierós* como “sagrado” y a *hósios* como “profanado, accesible para los hombres, desacralizado”.

El concepto de *hósios* comprende, por ende, un aspecto fundamental para la presente investigación: participando en alguna intensidad de lo sagrado, lo *hósios* era aquello que podía ser compartido, utilizado por los hombres. Es interesante

⁴ Sobre este tema, es importante el aporte de MOTTE: 1986.

pensar que esa será exactamente la interpretación que se presentará del tipo de propiedad que plantea Aristóteles como la mejor posible, es decir, aquella cuyo uso sea común para los ciudadanos. En ese sentido, es claro cómo la idea de *hósios* se concebía en contraste con la de *hieros*:

si el dinero que pertenecía a los dioses es *hierós*, entonces todo el resto es *hosion* –se podía disponer de él [...] esa palabra [*hósios*] designaba, entonces, el preciso complemento de *hierós*; si *hierós* marca limitaciones, entonces *hósios* es el reconocimiento de esas limitaciones desde afuera (BURKERT, 1985, p. 269-270).

Este complemento entre *hierós* y *hósios* marcaba, de este modo, el medio, el límite, entre la prohibición impuesta por la ley divina (robar un santuario) y la prohibición ejercida por la ley civil (robarle a un ciudadano). La definición de Burkert pone de relieve la dualidad de lo sagrado, contemplado por una parte como “divino, venerado” y a la vez como “contaminado, execrable”. No obstante lo cual, ambas definiciones o percepciones de lo sacro tenían un punto en común. En ambos casos, lo sagrado era lo inaccesible al uso humano.

Por otro lado, se presenta *hágios*, otro adjetivo cuyo significado era “aquello que debe ser defendido frente a toda violación”. El mismo era un concepto negativo (es decir, ni profano, ni divino), que designaba al lugar de la operación de transferencia entre lo divino y lo humano. Entonces, mientras que *hierós* era “lo cargado de poder y agitación sagrados” (aquello que claramente estaba opuesto a lo humano y que era absolutamente sagrado), *hágios* representaba a “lo que está vedado, aquello con lo que está prohibido tener contacto” (aquellas cosas que requerían de una operación para salir de la esfera humana). *Hágios* era el factor jurídico, el traspaso. Algo podía ser relativamente “más” *hágios* que otra cosa (lo cual nunca podría suceder con *hieros*, cuyo valor o estatus era absoluto).

Como lo explica Benveniste:

En todas partes, con nombres de lugares o de ríos (los ríos son divinos), con nombres de personas o de objetos, con nombres de cosas divinas o humanas o nombres de elementos, hemos comprobado el mismo valor: en todas partes *hierós* pertenece al dominio de lo «sagrado», ya porque esta cualidad afecta a la noción por vínculo natural, ya porque esté asociado a ella por circunstancias. [...] *Hierós* y *hágios* muestran claramente el aspecto positivo y el aspecto negativo de la noción: por un lado, lo que está animado de un poder y de una agitación sagradas; por el otro, lo que está prohibido,

aquello con lo que no se debe tener contacto [...]: lo que está lleno de poder divino; lo que está prohibido al contacto de los hombres (BENVENISTE, 1983, p. 355-362).

En griego existía un cuarto término, *hagnos*, el cual era también un adjetivo verbal derivado de *hazesthai*, “respetar”. El mismo tenía originariamente el sentido que se le daba al respeto o la veneración respecto de lo sagrado. *Hagnos* indicaba pureza y sacralidad, normalmente absolutas (aunque existen contadas excepciones en las que *hagnos* era usado para casos de pureza “externa” o ceremonial). *Hagnos* era lo sagrado-puro. Los dioses más importantes en sí mismos, más allá de lo *hieros*. Creaba un campo de fuerzas que demandaba reverencia y distancia. Indicaba al tipo de cosas que no eran posibles de ser quitadas del uso, pues nunca podrían pertenecer a tal esfera. Su sacralidad era irreversible y absoluta.

Entonces, ¿qué lugar, qué estatus poseía lo sagrado en la Grecia clásica? O dicho de otro modo, ¿cuál era el valor que tal categoría cobraba en el contexto de la polis? Frente a tal interrogante, es notable que la literatura proveniente de las más diversas escuelas de pensamiento para analizar los fenómenos sagrados o religiosos coincide en un punto crucial: lo sagrado siempre se definía por su antagonismo con lo profano. Lo mismo funcionaba en el sentido opuesto: la esfera humana era definida como aquella opuesta a la divina. Hombres y dioses convivían en el universo de significados de la polis, y sin embargo sus lógicas y naturalezas eran diversas.

LA POSTURA AGAMBENEANA

Giorgio Agamben ha planteado algunos puntos de gran relevancia para pensar las implicancias y consecuencias políticas de los estudios de Benveniste. En ese sentido, es interesante realizar un rastreo sobre algunos de los elementos que utiliza el filósofo italiano en su construcción conceptual, a partir de la cual, sin lugar a dudas, Aristóteles cobra un rol fundamental. El pensamiento aristotélico cumple, para Agamben, la función de ser un ejemplo, un caso, que permite percibir y reconstruir el modelo sobre el que se fundamenta el derecho occidental en su conjunto: “Aristóteles ha proporcionado, en realidad, el paradigma de la soberanía a la filosofía occidental” (AGAMBEN, 2003, p. 64).

Al momento de describir aquel “núcleo indoeuropeo”, al que Aristóteles pertenece, Agamben apela a Grecia como fuente primigenia de tal dispositivo. Pero su invocación es breve dado que, luego de asignarle un rol central y fundacional, rápidamente lo abandona para dedicarse casi exclusivamente a algunas formas y figuras del derecho romano arcaico, dentro de las cuales, por supuesto, el *homo sacer* es central. Sin embargo, se pueden evidenciar en la Grecia antigua elementos que marcan con claridad un mismo sentido de la justicia. Poner algunos de ellos de relieve, reforzará la idea de un espíritu común a todos esos pueblos, del cual las concepciones modernas son herederas.

Los escritos de Agamben han permitido difundir y profundizar sobre algunas temáticas que son de cardinales para comprender la idea de soberanía. Para comenzar con sus análisis sobre la sacralidad, hace falta referirse a la denominada “ambivalencia de lo sagrado”. El pensador italiano establece que la primera tradición que estudió y determinó la separación entre lo sagrado y lo profano fue la antropología de fines del siglo XIX. Específicamente, Agamben señala a William Robertson Smith, como aquel que introdujo (marcando toda una línea interpretativa) la cercanía y, por ende, la frecuente falta de fronteras claras entre las ideas de santidad e impureza en las religiones semíticas. De hecho, este autor proponía que lo sagrado y lo impuro (o, en sus propias palabras, lo divino y lo tabú) no se encontraban claramente delimitados entre sí, tendiendo, muchas veces, a confundirse (ROBERTSON SMITH, 1984)⁵.

Pues bien, como lo explica Agamben, tales ideas fueron fijando en la tradición europea la concepción de que lo sagrado acarrea un carácter ambiguo: a la vez consagrado y maldito.

Si bien Agamben realiza una crítica atinada a la postura antropológica (a la que tilda de *psicologista*), por no abordar con la profundidad necesaria la citada ambigüedad, no reconoce con suficiente justicia el hecho de que tales autores hayan puesto en relieve la absoluta separación entre lo sagrado y lo profano y la indisponibilidad para el uso humano de las cosas divinas. Según su planteo, la problemática ambivalencia de lo sagrado no tiene la suficiente fuerza que se

⁵ En esa misma perspectiva, pocos años más tarde, autores de la talla de Marcel Mauss universalizarían esa fórmula (cfr. MAUSS, M; HUBERT, H: 2002).

requiere para dar una explicación acabada de la concepción jurídico-política occidental.

El juicio agambeniano también se extiende parcialmente (pues celebra el empleo del recurso filológico) al texto de Sigmund Freud (*Tótem y tabú*), y completamente a *La idea de lo sagrado* de Rudolf Otto.

Frente a ello, Agamben sostiene que efectivamente existe un dato que es ineludible (y por ende es uno de sus puntos de partida) y es que tanto lo *sanctum*, como lo *sacer* (y lo *religiosum*) constituían siempre formas de indisposición de cosas, lugares o personas. Invariablemente iban acompañados de una prescripción, una prohibición. El *Homo Sacer* en ese sentido pertenecía a lo sagrado. Pero el dato fundamental que recupera el pensador italiano es que simultáneamente (junto con su sacralidad), existía sobre el *Homo Sacer* una restricción que parece, en principio, extravagante: no podía ser sacrificado. Esto es, si bien darle muerte no estaba penado jurídicamente (no constituía un asesinato, pues el *Homo Sacer* no era ya, ante los ojos del derecho, un hombre), sí estaba prohibida su muerte sacrificial (por ejemplo la aplicación de la pena capital, es decir de una pena regulada a través de los mecanismos institucionales, fuese esta política o religiosa).

La sacralización de un hombre, su clasificación como *Homo Sacer* lo abandonaba, por ende, a una zona que se extendía ya por fuera del derecho humano y que, sin embargo, no pertenecía tampoco al derecho divino (precisamente por estar vivo). Se situaba, entonces, por fuera de ambas jurisprudencias, conservando a la vez algunas características de cada una, lo cual constituye esta aparente paradoja. La respuesta de Agamben a ese problema es la consideración del *Homo Sacer* como excepción a ambos derechos, entre los cuales el consagrado aparecería como suspendido.

Esta doble excepción hace del *Homo Sacer* una “oscura figura del derecho romano arcaico” que ilumina la concepción de una sacralidad no-sacrificial como centro del vínculo entre política y vida en la historia occidental. Éstas mismas particularidades (constituir una doble excepción y un tipo de sacralidad no-sacrificial) retiran a esa pena del ámbito religioso en sentido estricto para devolverlo al ámbito de la decisión política. Del planteo de Agamben se desprende que lo sagrado no es en sí mismo lo sacrificado, ni puede ser definido completamente por su ambivalencia o ambigüedad. El sentido más primigenio de lo sagrado es el de “*una vida*

absolutamente expuesta a que se le dé muerte, objeto de una violencia que excede a la vez la esfera del derecho y la del sacrificio” (AGAMBEN, 2003, p. 103).

Más allá de la distinción que pretende realizar Agamben entre lo sagrado y lo sacrificial, el hecho que tiene real importancia, a efectos de la problemática que este estudio pretende discutir (que no es la discriminación entre sacrificio y prohibición, o entre sacrificado y sagrado, sino, de modo general, entre lo humano y lo divino), el planteo de Agamben ha sido un importante punto de partida, en tanto que ha revitalizado la reflexión acerca de la oposición conceptual que enfrenta a lo profano de lo sagrado.

En ese sentido, también se debe considerar la relevancia de la figura de la excepción en el planteo agambeniano. Sintéticamente, el mecanismo de la *exclusión inclusiva* es el siguiente: aquello que un dispositivo excluye cumple una función interna dentro de ese dispositivo. O, en otras palabras, aquello que se define como externo desempeña un rol dentro de los límites que así lo han determinado. De ese modo, Agamben presenta a la excepción como una forma especial de la exclusión y llama *relación de excepción* “a esta forma de extrema de la relación que sólo incluye algo a través de su exclusión” (AGAMBEN, 2003, p. 29). Esta categoría permite hacer más comprensible la relación que unía, dentro de la polis, a los hombres con los dioses. Si bien estos últimos convivían con los primeros, sus esferas de acción y de uso se encontraban absolutamente separadas y excluidas mutuamente. Como se irá demostrando a lo largo de este capítulo, tal vínculo tenía una indeleble marca política. Para dar un claro ejemplo, un rasgo característico de la sociedad griega estaba dado por el hecho de que era en las asambleas políticas –y no en la forma de cualquier otra institución que pudiera ser considerada religiosa– donde se decidían los aspectos relativos a los dioses, así como los límites entre las esferas profana y sagrada.

Por otra parte, en términos de Agamben, un reflejo de lo anterior es la existencia de una relación íntima, estructural, entre el *Homo Sacer* y la esfera soberana. Esta última se define como aquella que puede matar sin cometer delito (ni celebrar sacrificio) y es la que se apropia de la *nuda vida* al excluirla. El autor retoma el concepto foucaultiano de *biopolítica*⁶, que hace referencia a la implicación de la

⁶ Ver: FOUCAULT: 2002; 2006; 2007.

vida biológica del hombre en los mecanismos y dispositivos del poder. La vida y la muerte, junto con la decisión acerca de qué es sagrado y qué es profano (así como la propia delimitación) se revelan, entonces, ya no como conceptos científicos o naturales, sino políticos, que, como tales, se encuentran sujetos a decisiones arbitrarias. La diferencia con Foucault es que para Agamben la *biopolítica* existe siempre que se conciba a la política como atributo, como excepción. La característica distintiva de la política moderna es, pues, bajo esta perspectiva, la coincidencia entre excepción y norma y no la inclusión de la vida biológica en la política (a la que ha pertenecido todo el tiempo).

Por esa razón, recupera la categoría ya esbozada por Benjamin (1991) de *nuda vida*, como una construcción realizada por el poder soberano. La cuestión fundamental no es la decisión acerca de qué es *zoé* (equiparada por Agamben a la *nuda vida*, en tanto pura existencia biológica) o qué es *bíos* (como vida calificada), sino que la dicotomía en sí misma es ya una decisión. El problema para Agamben no es que se haya pervertido la relación *zoé-bíos*, sino la propia creación de esa separación (que se encuentra reflejada en toda la tradición occidental), dado que habilita la inversión de los términos y, en definitiva, da lugar a la política como *biopolítica*.

En otras palabras, no hay algo así como una *zoé* o una *nuda vida*; éstos son siempre conceptos fabricados por los aparatos jurídicos. No existe un hombre despojado de su humanidad; sólo aparece cuando se lo construye. Por eso siempre es simbólico y arbitrario, nunca un dato *natural*. En ese sentido “*la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario*”⁷, dado que, a partir de la propia definición de una vida que puede ser matada, es posible la existencia de un poder soberano que, montado sobre ella, decida el modo y el momento de aplicación y desaplicación de las leyes.

Pese a lo sugerente de sus análisis, el planteo agambeniano merece ser, al menos, matizado. El uso que el autor del *Homo Sacer* hace de los conceptos aristotélicos no refleja el contexto en el que los articula el Estagirita. Como se demostrará más adelante, *oikos* y *polis*, *zoé* y *bíos*, economía y política no son, en el pensamiento de Aristóteles, parejas de oposiciones, sino más bien de conceptos

⁷ G. Agamben. *Homo Sacer I*. Op. Cit. p. 114.

complementarios o, en todo caso –en coherencia con el resto de su construcción conceptual sobre la vida humana en relación con la *phýsis*–, elementos que se incluyen en círculos concéntricos.

Entonces, gracias a los estudios filológicos de Benveniste, es sencillo comprender que existía en la Grecia de Aristóteles una lógica binaria (entre sagrado y profano) que determinaba cuáles eran las cosas que podían ser usadas por los hombres y cuales debían permanecer sin uso. Asimismo, es gracias al trabajo de Agamben y su lectura del mecanismo de la excepción, que se pueden mentar aquellas cosas “dejadas afuera” como incluidas –a partir de la existencia misma de un mecanismo que las prohíbe– en el “adentro”. Más acá, y no más allá de la providencia humana.

El planteo agambeneano llama decididamente a un estudio de las formas de la excepción en la polis clásica. Al final de este capítulo se realizará un acercamiento a esta problemática, a través del paralelismo entre la *exclusión inclusiva* (muy clara en el caso del ostracismo) y la *inclusión exclusiva* (en el caso del *logos epitáphios*). Sin embargo, para poder interpretarlos con la profundidad que merecen, es preciso precederlos con un comentario sobre el modo en el que funcionaba la sacralidad en el contexto griego.

SACRALIDAD, POLÍTICA Y ECONOMÍA EN LA GRECIA ANGIUA

Como lo explica Jean-Pierre Vernant (quien ha aportado algunos aspectos interesantes en relación con las definiciones de lo sagrado y lo profano en tanto que “opuestos complementarios”):

El hombre griego no separa, como dos dominios opuestos, la naturaleza y la supra-naturaleza. Las mismas permanecen intrínsecamente ligadas la una a la otra. Delante de algunos aspectos del mundo, se experimenta el mismo sentimiento de lo sagrado que en el comercio con los dioses, así como en las ceremonias que establecen el contacto con ellos (VERNANT, 1990, p. 12).

Una piedra, un cierto líquido, un animal podían representar fuerzas divinas que, si bien convivían con los hombres, no eran accesibles a él, por lo que eran necesarios rituales de consagración para establecer la comunicación o el comercio

con ellas. Así, en tanto que no existía, según Vernant, una diferencia perceptible entre lo “natural” y lo “supra-natural” (la vida religiosa se superponía con lo familiar, lo político, lo social), la oposición entre sagrado y profano sí estaba presente de modo constante en la perspectiva griega (no como mundos absolutamente separados, pero efectivamente como elementos no inmediatamente comunicados).

Para Vernant, la diferencia principal entre lo divino y lo humano era el modo de habitar en el tiempo: “*La inmortalidad, que delinea entre los hombres y los dioses una frontera rigurosa, es a los ojos de los griegos un trazo más que fundamental de lo divino*” (VERNANT, 1990, p. 51). Mientras que el mundo profano era visto como fuente constante de cambio y corrupción, lo sagrado se caracterizaba por su eternidad e inmutabilidad. “*Los dioses son los athanatoi, los Inmortales; los hombres, los brotoi, los perecederos, condenados a las enfermedades, a la vejez, a la muerte*” (VERNANT, 1990, p. 60). Percibiendo la naturaleza de esta fuerte separación entre lo divino y lo humano, se podrá comprender con facilidad la importancia de diferenciar los análisis aristotélicos de uno y otro ámbito, que también serán reflejados en su método de abordaje a cada uno de ellos.

Vernant acompaña esta idea explicando que el orden jerárquico del cosmos, característico de la cosmovisión griega, enfrentaba de modo definitivo al mundo sagrado del profano: “*entre los dioses que son los beneficiarios del culto y los hombres que sirven en él, hay, para los griegos, una oposición radical*” (VERNANT, 1990, p. 60).

Con esta definición, Vernant asigna al hombre un lugar propio, otorgándole su dimensión particular dentro del jerarquizado universo griego y unificándolo, en tanto especie, con los demás hombres, frente a los dioses. Ese lugar humano era el de la contingencia y la vida política, que daba a los ciudadanos la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Esa forma de vida, ese *bíos politikós*, era lo que definía precisamente la esfera humana. Consecuentemente, en el sacrificio, la víctima (perteneciente a la naturaleza, al mundo animal), el sacrificante (hombre, pero además, y sobre todo, griego y ciudadano) y el destinatario (la divinidad) lejos de confundirse reafirmaban sus propias posiciones. En ese sentido, el hombre individual, no ocupaba nunca (desde su singularidad) un lugar central en la religión griega. Cada uno realizaba, basado en su función social (siendo magistrado, ciudadano, miembro de *demos*, de una fratría, de una familia), algún aporte

determinado a una religiosidad que consagraba al orden colectivo y no a cada uno de sus integrantes en tanto que particularidades únicas e irrepetibles.

A su vez, en su extenso estudio sobre la religión griega, Walter Burkert (desde una perspectiva heredera de la durkheimiana) ha expuesto algunas de las características de la vida religiosa concreta de los antiguos griegos. Su punto de partida epistemológico hace que Burkert intente ahondar en los sentimientos religiosos. Si bien esta cuestión no es importante para el presente trabajo, hay algunos elementos de gran utilidad. Uno de ellos apunta a poner de relieve el fuerte vínculo entre justicia y religión. De ese modo, Burkert afirma que:

Los dioses griegos no emiten leyes; sin embargo, la religión griega, también, es una carga que se manifiesta en órdenes y en amenazas de las más severas sanciones, a menudo fuera de toda proporción con la transgresión. Cualquiera que cruce un determinado límite o deje una rama sobre determinado altar es condenado a morir. (BURKERT, 1985, p. 248-9)

En esta cita aparecen planteadas varias cuestiones. Por un lado, se esboza el hecho de que las leyes fuesen todas dictadas bajo mecanismos jurídico-políticos: tanto las que se ocupaban de los temas sagrados, como las respectivas a las relaciones entre los hombres eran reconocidas como creaciones humanas. Además, lo expresado por Burkert pone de manifiesto la fuerte carga que las leyes del derecho sagrado imponían a sus detractores: hacer uso profano de algo divino implicaba un castigo enorme (“desproporcionado”), dado que ponía en riesgo la estructura misma de la polis.

Para la forma de vida griega, en el temor a los dioses se ponía en juego la propia idea de justicia. Lo que se irá demostrando a lo largo de esta investigación es, justamente, que el contenido de las leyes era siempre decidido políticamente, y que Aristóteles era conciente de la importancia de la vida humana, contingente, en tanto que posibilidad de cambio y autogobierno.

De hecho, la diferencia entre lo que Aristóteles llama los mundos *infra* y *supra* lunar se encontraba íntimamente relacionado con la posibilidad de actuar políticamente. Mientras que el espacio que ocupaban los astros (el cual es el centro de las meditaciones aristotélicas en *Acerca del cielo*, la *Física* o la *Metafísica*) tenía un movimiento necesario e inmutable, el universo humano (preocupación central de la *Política*, la *Ética*, y las llamadas “obras estéticas”) se caracteriza por la

contingencia, lo cual otorgaba a los ciudadanos la posibilidad de la decisión, la deliberación y la acción. Por ello, el quebrantamiento del límite entre aquello que pertenecía a la polis y los elementos que, desde ella, eran considerados sagrados significaba una afrenta al modo de vida griego clásico.

De ese modo, estudiando las formas en las que se interpretaba y vivenciaba la sacralidad, será posible, entonces, acercarse a la comprensión de la postura aristotélica frente a la categoría del uso y a las penas jurídicas que su incumplimiento implicaba.

¿Cuáles eran los rasgos distintivos de la religiosidad griega? Sin una organización eclesiástica (o político-eclesiástica) centralizada, la religión griega no tenía libros sagrados, ni revelación, ni credo. Categóricamente, John Gould llega a afirmar que “*No existe algo así como una ‘religión griega’*” (GOULD, 1992, p. 1), en el sentido de que no era una religiosidad organizada ni demarcada, tal como lo son las religiones monoteístas:

Sin Diez Mandamientos, sin credo, sin concilios doctrinales, sin herejías, sin guerras religiosas en las que ‘verdaderos creyentes’ confrontan a los ‘infielos’ o herejes. Los términos centrales de nuestra experiencia religiosa, como ‘gracia’, ‘pecado’ y ‘fe’, no pueden ser trasladados al mundo antiguo griego del período clásico sin ser deformados. (GOULD, 1992, p. 7)

Con respecto a lo administrativo y lo institucional, cada polis era autónoma a la hora de disponer la distribución de sus funciones. Aunque existía una importante cantidad de hombres y mujeres que administraban la religión (templos, altares, sacrificios, festivales, etc.), no existía algo semejante a la moderna concepción de una vocación sacerdotal. Más bien lo que había era una estructura de oficiales públicos, cuyas tareas incluían (en mayor o menor medida) actividades religiosas para la comunidad. Salvo algunas excepciones de cargos hereditarios o vitalicios, éstos oficiales duraban un año en funciones y no tenían un estricto sentido de consagración religiosa. En Atenas, este tipo de cargo público no existió hasta el año 400 a.C., aunque siempre hubo sacerdotes no oficiales.

De hecho, los poetas eran las voces que más resonaban como fuentes, razón por la cual se ha acusado a la religión griega de amoral y puramente estética. Pero

incluso Aristóteles⁸ muestra que la mitología y los rituales eran utilizados, entre otras cosas, para persuadir a las multitudes y en vista al uso práctico y expeditivo de las leyes. Efectivamente, el miedo a los dioses funcionaba como base de la moral, lo cual reforzaba la relación entre lo religioso y lo cívico-político.

En ese sentido, los mitos constituían un dispositivo típico para explicar de modo sencillo las características de la esfera divina, dando, además, forma y sentido al pasado. La educación y riqueza de los griegos era muy variada, por lo que los hombres más célebres debían, muchas veces, apelar al mito como modo de convencer, tanto en el campo filosófico (como es claramente el caso platónico) como en el ámbito estrictamente político. Siguiendo una vez más a Burkert (1985, p. 331), *“en el ámbito político la religión normal de la polis es un presupuesto, aunque no faltan connotaciones irónicas: el legislador puede fácilmente lograr un fin práctico a través de leyes sagradas”*. Con esto el autor expresa que la ética en Grecia no era una moral religiosa *stricto sensu*. Las apelaciones a los dioses servían como apoyo a una moralidad humana, en cuyo centro estaba la polis y sus costumbres, recreadas a través de la acción política. Con un marcado elitismo, tanto Platón como Aristóteles desconfiaban del vulgo como interlocutor válido para sus teorías más abstractas, y de allí el recurso (en Platón) o la recomendación del uso político (en Aristóteles) del mito como herramienta. Pero más allá de eso, y por encima de la conciencia que cada uno de los hombres tuviese al respecto, toda la sociedad griega estaba signada por una comprensión de lo sagrado que lo separaba de la esfera de la actividad humana.

En el contexto de la polis no se daba una diferenciación entre funciones políticas y eclesiásticas. Nunca hubiese podido existir una Iglesia frente a un Estado, dado que las atribuciones que en la Modernidad se conocen como monopolio de la primera eran parte privativa de las actividades legislativas de las ciudades. Por eso mismo, tampoco era concebible un lugar para la subjetividad o una relación personal con las divinidades. La religión griega era una cuestión pública e institucionalizada por medio de mecanismos estatales.

⁸ *Política*. 1252 b; *Metafísica*. 997 b. También en Platón se encuentran, extendidamente, posiciones que estructuran a la religión en función de la política. Ejemplos de ello son las múltiples apelaciones que este pensador hace al mito a lo largo de su obra. Del igual modo, la propuesta platónica de desterrar de la polis las fábulas que muestran a los dioses con sentimientos humanos, encontraba su fundamento en la preservación del orden político (*República*, 377 e – 391 e).

Asimismo, los hombres de la religión no constituían una Iglesia. En otras palabras, no había un sistema de relaciones que los uniera, ni tenían una instrucción previa común. Fundamentalmente caracterizada por su alto nivel de improvisación, la religión no era fija ni estable; los mitos variaban incesantemente. Por ello eran siempre actuales y también políticamente funcionales.

RELIGIÓN Y POLÍTICA

La religión griega se basaba, esencialmente, en la actividad, en el comportamiento externo. “Creer” para un griego significaba, concretamente, llevar a cabo una serie de acciones: sacrificios, plegarias, cantos, danzas, purificaciones y otros tantos ritos que, en conjunto, constituían aquello que era bueno hacer y decir. De ahí, el uso político de la religión. Por ello, “creer en los dioses” era realmente una práctica social, una verdadera institución que era co-constitutiva del sustento del propio orden político. No practicar los cultos era una causa que bastaba para ser excluido de la sociedad. De hecho, la impiedad (la no creencia en las divinidades) era un delito público. De igual manera, no rendir el culto apropiado a los dioses se interpretaba como un atentado contra la polis toda, contra sus principios y su propio ser. Creer no era “acreditar” la existencia a través de un sentimiento, sino realizar los ritos tal y como estaban previstos por el *nomos*. Éstos consistían, básicamente, en entregar y compartir ciertos objetos, la comida, el tiempo y el espacio con los seres celestes.

A tal punto la religión constituía una “institución” en la cosmovisión griega, y tan estrecha era su relación con lo político, que las cuestiones religiosas eran tratadas dentro de las asambleas, de modo similar a los asuntos humanos. En la asamblea, en el ágora, en los consejos y en las magistraturas, la presencia de los dioses (particularmente los olímpicos) era constante:

Los dioses están presentes incluso en la decisión política. Pero están presentes de otro modo que en el ámbito de la guerra y del cultivo de la tierra, donde el hombre parece experimentar una verdadera y real dependencia respecto a la potencia divina. Los inventores de la ciudad son los hombres, los mortales: ellos deben delinear el ámbito de lo político, pensar y administrar el espacio público, afirmar progresivamente la autonomía con instituciones, prácticas, lógicas, a través de todo un trabajo

de conceptualización y al mismo tiempo de abstracción (SISSA, DETIENNE, 1989, p. 186).

A la vez que la ciudad era la creadora de las diversas concepciones de lo divino, y la responsable de las leyes que regulaban sus vínculos con lo profano, las acciones de los hombres eran cargadas de sentido a través de la apelación a los dioses. Esta separación y la simultánea proximidad (o contigüidad) entre hombres y dioses se ve también reflejada en la fórmula de aceptación de un nuevo ciudadano (la cual estuvo vigente, por lo menos, hasta el siglo III a.C.): quien recibía la ciudadanía, sería “*ciudadano en condiciones de igualdad para todo lo relacionado con los dioses y los hombres [hiera kai hosia]*”⁹.

Cabe recordar que sólo los plenos ciudadanos eran quienes podían participar en las asambleas y ocuparse, políticamente, de los problemas humanos y sagrados: en las *poleis*, los dioses *reinan pero no gobiernan*. Justamente por esto último, la tajante separación entre humano y divino (a la vez que su entera convivencia) deja ver un punto fundamental del ideario griego: la afirmación de la autonomía humana en los asuntos de la ciudad.

Hombres y dioses eran igualmente hijos de la Tierra (*Gaia*), pero pertenecían a especies diferentes. Por ello sus formas de vida eran diversas. Sin embargo, ambos permanecían sujetos al cosmos y a la naturaleza. Con todo, dentro de la polis clásica, eran los hombres quienes administraban todas las relaciones, redactando políticamente las leyes que regulaban lo sagrado y el modo de comunicarse con las divinidades. Ser ciudadano era, en su sentido más fuerte, participar en las asambleas deliberativas y los tribunales, pero también implicaba encontrarse y reunirse con los conciudadanos en los templos y las fiestas religiosas.

En ese sentido, el templo griego ocupaba la dimensión espacial del concepto de lo público, de lo común, tanto como lo hacían el *ágora* o cualquier otro centro de reunión. Era justamente allí donde se atesoraban las riquezas cuyo uso estaba vedado, porque pertenecían a los dioses.

Como queda claro, la vida de la polis, en relación con lo sagrado, se distinguía por dos características complementarias: por un lado, la mutua exclusión

⁹ Por ejemplo, en Demóstenes, *Contra Neera*. 59,104.

entre las esferas sagrada y profana, y, por el otro, la inmensa importancia y presencia de lo religioso en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir, es posible sostener que una característica definía en la Grecia antigua a todo lo sagrado, fuese esto absoluto o relativo, natural o mediado por una operación: lo sagrado era aquello que no podía ser utilizado por los hombres. Era siempre una forma de indisposición de cosas, lugares o personas e invariablemente iba acompañada de una prescripción que no podía sino develar su fuerte y fundamental carácter político.

Esta concepción es una clave fundamental para el resto de toda investigación que retome las sendas agambenianas. La sustracción del uso de aquello considerado divino, y, análogamente el uso político de tal interdicción es tan imprescindible para comprender el pensamiento aristotélico acerca de la relación entre la política y la economía, como lo es el conocimiento de las influencias que han tenido los *Diez Mandamientos* en el derecho occidental en su conjunto.

En Grecia, lo humano encontraba en lo sagrado su fuente de vida, es decir, su condición de existencia. Pero por eso mismo, nada de lo divino era capaz tocar algo profano sin destruirlo. A causa del carácter absoluto de la barrera que separaba a lo profano de lo sagrado, un hombre no podía entrar en contacto o relación con las cosas sagradas, salvo bajo la condición de despojarse de aquello que había de profano en él. Esto explica el enorme cuidado y los rituales de limpieza y purificación que se llevaban a cabo antes y después de la realización de los sacrificios, los cuales tenían como función enajenar al hombre de su “profanidad”, antes de la consagración, o de su sacralidad, una vez ésta concluida.

Es a partir de esta lógica binaria, entre lo sagrado y lo profano, y del hallazgo fundamental que deriva a todas las nociones económicas de ideas religiosas y jurídicas, que se podrá reconstruir toda una estructura de pensamiento que –bajo grandes mediaciones– continua atravesando a toda la cultura occidental.

REFERENCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer I**. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2003.

_____. **Homo Sacer II**, 2. El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Madrid: Gredos, 1999.

_____. **Ética Nicomaquea**. Madrid: Gredos, 1999.

BENJAMIN, W. **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**. Madrid: Taurus, 1991.

BENVENISTE, É. **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas**. Madrid: Taurus, 1983.

BURKERT, W. **Greek Religion**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

DURKHEIM, É. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Édition électronique. Quebec: Tremblay, 2002.

FOUCAULT, M. **Historia de la sexualidad I**. La voluntad del saber. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

FOUCAULT, M. **Seguridad, territorio y población**. Buenos Aires: FCE, 2006.

FOUCAULT, M. **Nacimiento de la biopolítica**. Buenos Aires: FCE, 2007.

GOULD, J. "On making sense of Greek religion". P.E. Easterling y J.V. Muir. **Greek Religion and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **"Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux"**. Édition électronique. Quebec: Tremblay, 2002.

MOTTE, A. "L'expression du sacré dans la religion grecque". En: RIES, J.. **L'Expression du sacré dans les grandes religions**. Louvain-la-Neuve: Centre d'Historie des Religions, 1986. v. 3, p. 109-256.

ROBERTSON SMITH, W. **Lectures on the Religion of the Semites**. Londres: Adam and Charles Black, 1984.

SISSA, G.; DETIENNE, M. **La vita quotidiana degli dei greci**. Roma: Laterza, 1989.
VERNANT, J-P. **Mythe et religion en Grèce ancienne**. Paris: Seuil, 1990.

Artigo recebido em: 28/08/2014

Artigo aprovado em: 04/12/2014