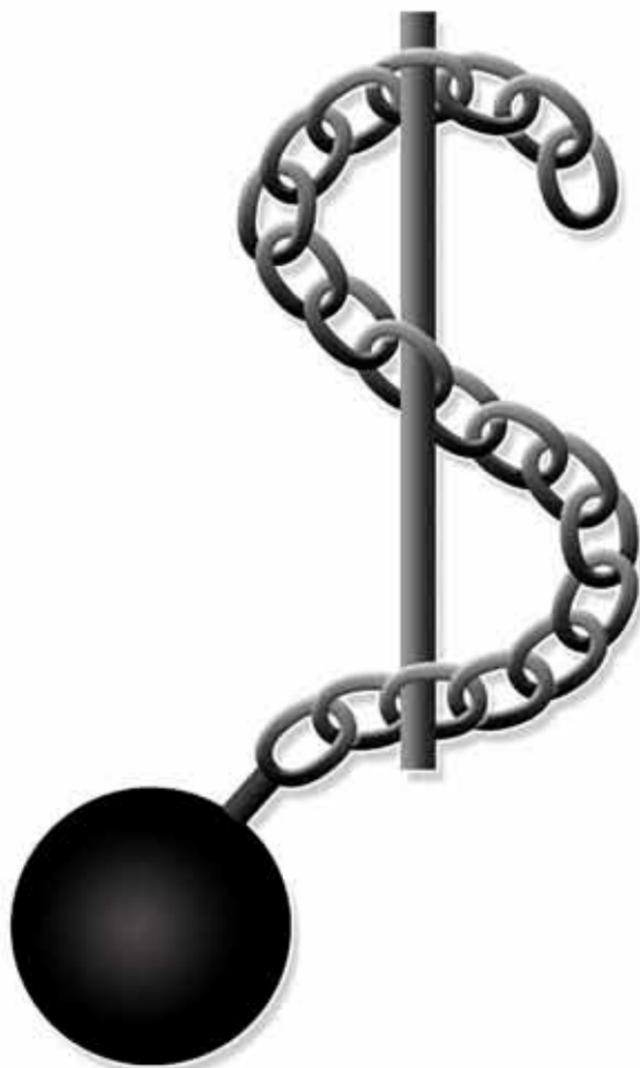


UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA CALI



el management no es como lo pintan

esbozo de hipótesis sobre algunas condiciones que posibilitaron la emergencia del modo de ser management

carlos alberto molina gómez

El *management* no es como lo pintan
Esbozo de hipótesis sobre algunas condiciones que posibilitaron
la emergencia del modo de ser *management*



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CALI

El management no es como lo pintan

*Esbozo de hipótesis sobre algunas condiciones que
posibilitaron la emergencia del modo de ser management*

Carlos Alberto Molina Gómez

2012

Molina Gómez, Carlos Alberto

El management no es como lo pintan: esbozo de hipótesis sobre algunas condiciones que posibilitaron la emergencia del modo de ser management. – Cali : Editorial Bonaventuriana, 2012

88 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-8436-97-5

1. Filosofía de la administración 2. Pensamiento crítico 3. Subjetividad

658.001 (DD 23)

M722

© Universidad de San Buenaventura Cali



Editorial Bonaventuriana

El management no es como lo pintan

Esbozo de hipótesis sobre algunas condiciones que posibilitaron la emergencia del modo de ser management

©Autor: Carlos Alberto Molina Gómez

Grupo de investigación: Educación y Desarrollo Humano,
Facultad de Educación

Universidad de San Buenaventura
Colombia

@ Editorial Bonaventuriana, 2012

Universidad de San Buenaventura

Coordinación editorial de Cali

Calle 117 No. 11A – 62

PBX: 57 (1) 520 02 99 – 57 (2) 318 22 00, 488 22 22

e-mail: editorial.bonaventuriana@usbrecgen.edu.co

<http://servereditorial.usbcali.edu.co/editorial/>

Colombia, Sur América

El autor es responsable del contenido de la presente obra. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

ISBN: 978-958-8436-97-5

Tiraje: 300 ejemplares

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, decreto 460 de 1995 y decreto 358 de 2000).

Impreso en Colombia – Printed in Colombia.

Agosto de 2012

*A quien no esté en condiciones de provocar horror hay
que rogarle que deje en paz las cuestiones pedagógicas.
(Friedrich Nietzsche*).*

*Si nunca dices cosas que no desagradan a alguien, no podrás
afirmar que siempre has dicho la verdad.
(Albert Schweitzer**).*

*...insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza,
exhorta con toda paciencia...
(Segunda Epístola a Timoteo 4: 2).*

* Sobre El Porvenir de Nuestras Instituciones Educativas. Friedrich Nietzsche, Segunda conferencia, Traducción de Carlos Manzano publicada por Tusquets, Barcelona, septiembre de 2000, pp. 61

** Kaysersberg, 1875 - Lambaréné, 1965. fue un teólogo, filósofo, médico, escritor, músico y misionero alemán. Premio Nobel de la Paz en 1952.

Me dedico este panfleto porque no me he dejado intimidar por estructuras, prácticas y discursos, y porque he ido elaborando mi propio afuera convencido de que “en estas regiones foráneas, estos hostiles sumideros y páramos intersticiales que los justos ven desde el vagón o el coche, otra vida sueña”.• Lo dedico con la fuerza de mi alma a mi madre por precederme en esta actitud de re-existencia, de no doblegar la cerviz ante ningún poder humano. A mi hija María Alejandra y a mi esposa Merly, quienes son mis espacios de fuga al afuera y me permiten experimentar la vida de otra manera. A mis amigos Jaime Villafañe Padilla, Gabriel Jaime Alzate Ochoa, Jorge Humberto Victoria Zuluaga, Julio César Rubio Gallardo, Harold Viafara Sandoval, Héctor Fabio Ospina, Johnny Javier Orejuela Gómez, Santiago Arboleda Quiñónez, Freddy Fernández Márquez y Armando Jiménez Bonilla, quienes desde sus eternas fugas a la música y la literatura no se han dejado atrapar por la caverna. Y de manera especial recuerdo a Juan Carlos Arenas, Raúl Fernando Hernández, Sandra Patricia Libreros y Lilian Florencia Salas quienes –siendo estudiantes de maestría– han sido cómplices de este proyecto y dejaron huella en mi humanidad. Y al resto de estudiantes de la MADSE que permanentemente me manifiestan actos de respeto, cariño y admiración, les doy las gracias por ver en mí un ser humano y honrarme con

• McCarthy, 2004, p. 11.

su amistad. Y finalmente a Juan Carlos Flórez Buriticá y Walter Mendoza Borrero quienes me hacen mejor ser humano mostrándome en donde hay que corregir y no en dónde pueden morder. Y a todos los que siguen siendo soldados y no se cansan ni se detienen y me permiten seguir en mi propia carrera les dejo este bello cuento.

El soldado del emperador

El Emperador dijo: “Aquel que sea capaz de recorrer la gran muralla con sólo un escudo como parte de su atavío y una bolsa con vituallas hasta llegar al fin, tendrá el amor de mi hija la princesa”. Un soldado asintió y comenzó su recorrido. No bien hubo empezado, entendió que el Emperador omitió mencionar el resto de la prueba: desde cada torreón de la muralla, donde estaban apostados los guerreros más diestros, le lanzaban flechas mortales. El soldado movió su escudo, corrió silencioso y enloquecido días y noches esquivando la muerte que silbaba en sus oídos. Al cabo de un tiempo se cansó y se detuvo dispuesto a morir. Entonces un hombre se acercó, le hizo entrega de un arco y un carcaj con flechas y le dijo: “Tareas hay muchas. Todos estos que han disparado contra ti fueron, en algún momento de sus vidas, pretendientes de la mano de la princesa. Ahora te corresponde esperar a los que vendrán”.

Gabriel Jaime Alzate Ochoa. ••

•• <http://www.educoas.org/portal/bdigital/contenido/>

Índice

Provocación	11
Colocación crucial y metodología: ir río arriba y condiciones de posibilidad	17
Nacidos de la tierra. Uso particular de la tierra como condición de posibilidad para esbozar la hipótesis.....	57
Introducción... Para un provisional cierre	115
Bibliografía	121

Provocación

El documento que tiene en sus manos, estimado lector, es la primera entrega de un proyecto que adelanto por fases. El problema general de investigación para este proyecto podría insinuarse así: La alta dirección universitaria o *management* universitario, proviene de la privatización de la vida. Privatización de la vida que pudo emerger con la *oikonomia* de la Grecia antigua descrita por Aristóteles. Privatización que a su vez requirió de un manejo o *management* particular de la familia, de bienes, de riquezas y de esclavos¹. Así el proyecto opta por rastrear algunas condiciones que pudieron posibilitar la emergencia de este manejo o *management*. Estamos por tanto frente a una investigación histórica. Pero no es historia de la educación, ni de la universidad, ni de su empresarización. Es historia de un dispositivo: *management*, que hoy se nos muestra tan claro y evidente en quienes gestionan y dirigen la universidad como organización que oferta servicios educativos.

Con dispositivo *management* me refiero, temporalmente, a una multiplicidad de discursos, formas de saber, normas, prácticas, instituciones, estrategias de ordenamiento so-

1. Contrastar con el texto de Michel Foucault (2008), *Seguridad territorio, población*. Ediciones Akal, S. A., p. 186.

cial, aparatajes y tipos de subjetividad, a partir de los cuales se dirige y gestiona la universidad como organización que oferta servicios educativos. No son los rectores, vicerrectores y jefes de planeación quienes dirigen o gestionan una universidad. Es el dispositivo *management*. El típico cuadro burocrático conformado por rectores, vicerrectores y jefes de planeación que, aparentemente gestionan y dirigen la universidad, sólo son parte de las subjetividades que constituyen el dispositivo. Pero el dispositivo no se reduce a estos cuadros burocráticos. Es más que eso.

Mi hipótesis es que ese dispositivo *management* es el que gestiona y dirige la universidad como una organización que presta servicios y no el cuadro burocrático visible conformado por rector, vicerrectores y directores de planeación. La dirección y gestión de la universidad se estaría dando por una red heterogénea de relaciones que abarca multiplicidad de discursos, formas de saber, normas, prácticas, estrategias de ordenamiento social, instituciones, aparatajes y tipos de subjetividad².

El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre “un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar –en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los estos y los pensamientos de los hombres”³.

2. Foucault, *Dits et écrits*, vol. iii, pp. 229 y ss, citado por Giorgio Agamben en *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Éditions Payot & Rivages, París, 2007. Traducido por Roberto J. Fuentes Rionda en *Sociológica*, año 26, número 73, pp. 249-264 mayo-agosto de 2011, p. 250.

3. Agamben en *Qu'est-ce qu'un dispositif?*. Traducido por Roberto J. Fuentes Rionda, p. 256.

Ahora, lo que muestra este primer ejercicio histórico es que las prácticas de gestión y manejo que para los negocios y la empresa capitalista privada de hoy son una virtud fueron para Aristóteles un modo de ser innoble propio de esclavos y no de hombres libres y virtuosos. En otras palabras, esas prácticas de manejo o *management* particular de la familia, de bienes, de riquezas y de esclavos que encontramos en Aristóteles y que eran propias de esclavos y no de hombres libres o virtuosos toman, con el capitalismo, un sentido muy distinto. Para ser preciso, lo que tenemos hoy como virtud para la empresa privada capitalista pudo emerger de prácticas de esclavos. Así las cosas, en la *oikonomia* descrita por Aristóteles podríamos encontrar algunas condiciones que posibilitaron la emergencia de un modo de ser que hoy asumimos como virtuoso pero que en lo sustancial sigue siendo un modo de ser esclavo ya que está sujeto a la pragmática de la dirección de lo privado alejado de un proyecto político común. Y podría afirmar, si se me permite, que así el capitalismo globalitario muestre como virtud el manejo o *management* de lo privado, esto es, en lo sustancial, una labor pragmática de individuos esclavizados a los instrumentos, a las acreditaciones, a las normas ISO, a los presupuestos, a la clientela y en general a la moral de los negocios que es la moral de la productividad, la ganancia y el lucro. Por eso aquí, a diferencia de Tomas Kavaliauskas⁴, no se habla de ética de los negocios sino moral de los negocios aludiendo a un conjunto heterogéneo de relaciones que sujetan y obligan, controlando al alto director o *management* y volviéndolo

4. Para hacer esta confrontación, consultar el artículo: The Breakaway of Business Ethics from Aristotle's Virtue Ethics.

un sujeto productivo que primordialmente piensa en el dinero y no en sí mismo o en llegar a ser el ser que se es.

Desde lo que he investigado a la fecha, los altos directores o *management* son sujetos ocupados en reproducir el dinero más que en ser felices. Hace poco una valla publicitaria de la empresa Sidoc S.A.⁵ decía: “trabaje duro y sea buena gente”. Pues bien, en esa publicidad estaría la esencia del *management*: trabajar duro para la empresa, poner cara de buena gente y ser sumiso.

Pero este modo de ser no es que esté en su naturaleza o sea connatural a él. Es ante todo, un modo de ser emergente de discursos, formas de saber, normas, prácticas, estrategias de ordenamiento social, tecnologías y recursos de la privatización de la vida. Y aquí está parte de su condición humana: que es un sujeto dependiente, formateado por prácticas y discursos de un contexto capitalista, del cual posiblemente él no tenga ninguna conciencia, del que posiblemente esté agradecido y al cual cree le debe todo, hasta su propia vida. En otras palabras, no se puede concebir ni imaginar por fuera de esta moral de la productividad. La valora y la da como natural, buena y hasta necesaria para su propio ser. Se siente humano en la medida que es productivo y está sujeto a esta moral. Su moral es la moral de los negocios y no la de las virtudes ya que su actuar es el actuar en actividades hechas con el propósito de obtener beneficios, como el comercio y las labores manuales que son impropias para un ciudadano libre y virtuoso.

5. La Siderúrgica de Occidente SIDOC S.A. es una empresa colombiana, que fabrica y comercializa aceros estructurales de alta calidad con un alto compromiso hacia la excelencia, el medio ambiente y el desarrollo social. En: <http://www.sidocsa.com/inicio.html>.

Esta doble condición del modo de ser del alto director o *management*: productiva laboriosidad gestionando bienes patrimoniales privados y la actitud contemplativa, ya no de una divinidad que merece todo respeto y dedicación, sino de un Estado despótico, están posiblemente emparentadas y actualizadas en dos figuras neo testamentarias que describiré de manera sucinta y que configuran, posiblemente, lo que denomino el modo de ser pastoral del *management*. El modo de ser laborioso y a su vez sujeto a una soberanía estatal despótica, se ancla, según mi hipótesis, en la tradición judeocristiana de la laboriosidad y la contemplación.

Sobre esta base el proyecto de investigación pone en duda que las actuales prácticas de dirección y gestión de la universidad provengan del sector empresarial o de los organismos internacionales o de la organización mundial del comercio (OMC), e indaga en los discursos contenidos en el libro *Política* de Aristóteles. Este es el subproblema de investigación para este caso: las prácticas de dirección y gestión de la universidad no provienen exclusiva y únicamente de las prácticas manageriales de la empresa privada capitalista, de la OMC o de los organismos internacionales tal como hay se asume en el debate, sino que emerge de prácticas, manejos o *management* particular de la familia, de bienes, de riquezas y de esclavos, que encontramos en Aristóteles. Mostrar esta hipótesis es el objetivo de este texto.

Colocación crucial y metodología: ir río arriba y condiciones de posibilidad

Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe por quien padece y espera. Padece y espera, y trabaja por gentes que nunca conocerá, y que a su vez, padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. En imponerse Tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermosos dentro de su miseria, capaz de amar en medio de las plagas; el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en El Reino de este Mundo. Alejo Carpentier. El reino de este mundo (enero 26 de 2011: <http://www.nodo50.org/>)

El historiador francés Ernest Lavisse (1842-1922) afirmaba que “nuestra historia comienza con los griegos” (Detienne, 2007, p. 7). Pues bien, me pregunto: ¿cómo “comienza” “nuestra” historia? ¿“Nuestra” historia tiene un “comienzo”? ¿Hay “comienzos”? ¿Orígenes? Es decir

¿hay fundamentos de algo? ¿La historia se da siguiendo un eje transversal progresivo como lo muestran los libros? ¿Ha habido un proceso continuo que podemos llamar historia? ¿“Un” discurso ilimitado, continuo y silencioso? ¿Existe una razón histórica deviniendo hacia su propia perfección?

Si aceptamos temporalmente esta afirmación podemos aceptar que la historiografía disciplinar de las academias propone supuestos “comienzos” en donde encontramos una secuencia cronológica, progresiva, ordenada y ordenadora que va concatenando de manera armónica y coherente una serie de narraciones de hechos y sucesos que avanzan en una misma dirección: origen y desarrollo de lo que hoy conocemos como nuestra civilización.

Desde hace décadas, la atención de los historiadores se ha fijado preferentemente en los largos periodos, como si, por debajo de las peripecias políticas y de sus episodios, se propusieran sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de alterar, los procesos irreversibles, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales que culminan y se invierten tras de las continuidades seculares, los movimientos de acumulación y las saturaciones lentas, los grandes zócalos inmóviles y mudos que el entrecruzamiento de los relatos tradicionales había cubierto de una espesa capa de acontecimientos. (Foucault, 2010, p. 11).

Es la concepción presentada por la historia disciplinar como curso unitario y progresivo de eventos en donde supuestamente lo que parece como nuevo es asumido como mejor, conveniente y hasta necesario, porque es consecuencia de ... o es efecto de...

Estamos ante una historia disciplinar colonialista e imperialista movida por el ideal eurocentrista de humanidad. Humanidad que se mueve sobre la base de la fe, por ejemplo, en el dinero, en la empresa, en la democracia,

en los negocios, en el sistema financiero, en la educación, en *wall street*, y sobre un motivo para creer en el futuro: la fatídica desesperanzada esperanza en mejor calidad de vida, progreso, desarrollo, paz, mundo feliz, mundo mejor. El que espera desespera. Y mientras esperanzados esperamos vamos llenando la existencia con trabajo y más trabajo. Pero no se trabaja en pensar y pasarla bien; sino que se piensa en trabajar más. Y ante todo en ser capaz de trabajar bajo presión. ¿A caso este no es un curioso requisito que se pide hoy en los perfiles a candidatos a un empleo?

La modernidad tuvo una manera de ser metafísica: creer en la historia como modelo, como forma, como proceso y como desarrollo. Tal historia consideraba dos aspectos: lo que acontece, sucesiones de hechos tejidos a una cronología. Y los acontecimientos, momentos de ruptura, en los que se producía un cambio de curso histórico. La historia como modo de ser del pensamiento, tendía a entretejer el acontecimiento en la dirección de lo que acontece. Tal historización de los acontecimientos los reducía, acomodándolos a categorías y modelos pre-establecidos. Un acontecimiento cualquiera, mayo 68 por ejemplo, tendía a ser historizado como una muestra del ineluctable advenimiento del socialismo. Como se sabe, “Las palabras y las cosas”, ubicarán la historia como uno de los modos de ser del pensamiento, una manera de pensar, que desde Kant hasta mediados del siglo XX, construyó el ser de lo empírico. (Garavito, 1991, p. 37).

Pero la historia, para este esbozo de hipótesis, no se da siguiendo un eje trasversal progresivo como lo muestran libros –obras– y autores, sino que, y sobre todo, está marcada por irrupciones dispares, aleatorias e irregulares no evolutivas a partir de las cuales van emergiendo prácticas y discursos que no son “...efecto de algún imperativo categórico o imposición de lo trascendente...” (Saramago,

2003, p. 55); no son las verdades metafísicas o las categorías fuertes: “Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos” (Foucault, 2010, p. 12-13); cosa que no muestra la historia disciplinar pues no se ocupa de las irregularidades y de las borrosas y excluidas márgenes sino de la superficie lisa y “a la vista” supeditada a una determinada ordenación que totaliza, que exalta un solo tono “...de la misma manera que una extensión de apariencia lisa podrá estar cubriendo, al mismo tiempo que las manifiesta, las huellas de todo lo vivido y acontecido en la historia del mundo”, desconociendo que “Toda arqueología de materiales es una arqueología humana. Lo que este barro esconde y muestra es el tránsito del ser en el tiempo y su paso por los espacios, las señales de los dedos, los arañazos de las uñas, las cenizas y los tizones de las hogueras apagadas, los huesos propios y ajenos, los caminos que eternamente se bifurcan y se van distanciando y perdiendo unos de los otros. Este grano que aflora a la superficie es una memoria, esta depresión, la marca que quedó de un cuerpo tumbado”. (Saramago, 2003, p. 108)

Esta historiografía lisa, que por lo regular cubre “...las huellas de todo lo vivido y acontecido en la historia del mundo” exaltando un solo tono, figura más bien como un efecto de superficie pues los textos, en cualquier disciplina, muestran sólo una parte, un elemento. A cada texto de

historia le faltan sus complementos, los otros fragmentos de la complicada maraña de la que emergen otros discursos. No todo ha sido rastreado o descubierto.

Esta propuesta invita a cercarse a rarezas donde supuestamente no se dice nada en relación con los temas de interés pero en donde justamente se dice mucho. Advierte Bertrand Russell: "...lo que no siempre se comprende es que la selección supone un patrón de valor entre los hechos e implica, consiguientemente, que la verdad no es el único objetivo que la acción de registrar el pasado se propone. Todos los hechos son igualmente verdaderos; y hacer una selección entre ellos solamente es posible mediante un criterio distinto al de su verdad." (Russell, 1993, p. 84)

José Saramago lo coloca en estos términos: "En el fondo, hay que reconocer que la historia no es selectiva, también es discriminatoria, toma de la vida lo que le interesa como material socialmente aceptado como histórico y desprecia el resto, precisamente donde tal vez se podría encontrar la verdadera explicación de los hechos, de las cosas, de la puta realidad. En verdad os diré, en verdad os digo que vale más ser novelista, ficcionista, mentiroso." (Saramago, 2008, p. 237)

Veamos esto desde la literatura. Jean-Pierre Luminet en su obra *Les bâtisseurs du ciel, Tome 1, Le secret de Copernic* (Los constructores del cielo, Volumen 1, El secreto de Copérnico) lo ilustra de la siguiente manera:

Un día, en el curso de sus investigaciones encontró por casualidad un manuscrito bizantino de un historiógrafo neo-pitagórico del siglo VII, Teofilacto Simocatta. Era una obrita compuesta en forma de epístolas, unas morales, otras pastorales o amorosas. Se alternaban los pasajes graciosos y ligeros con otros graves

y profundos. No se entretuvo con aquello y siguió sacando de sus estuches nuevos rollos de pergamino. Sin embargo, aquellas Epístolas siguieron dándole vueltas en la cabeza. Bajó de su escabel para consultar el codex. Era como lo había imaginado: no existía ninguna traducción latina del texto griego de Teofilacto Simocatta. Un fenómeno raro en una época en la que, quien más, quien menos, estaba convencido de que Ficino, Pico della Mirándola y sus émulos lo habían rastreado todo, descubierto todo, traducido todo. Así pues, él, el canónigo de Frauenburg, acababa de desenterrar una perla rara. No era una obra maestra, desde luego, era consciente de ello, no era una obra inédita de Platón o de Arquímedes, pero era algo, y al realizar la versión latina él también pondría su granito de arena para el renacimiento del pensamiento antiguo. (Luminet, 2008, p, 133)

Este reconocimiento de la pluralidad de y en la historia la expresa Saramago así: “Fiado en lo que los ojos creen haber visto, el cerebro de la cabeza afirma que, según la luz y las sombras, el viento y la calma, la humedad y la seca, la playa es blanca, o amarilla, o dorada, o gris, o violácea, o cualquier cosa entre esto y aquello, pero después vienen los dedos y, con un movimiento de recogida, como si estuviesen segando la cosecha, levantan del suelo todos los colores que hay en el mundo. Lo que parecía único era plural, lo que es plural lo será aún más. No es menos verdad, con todo, que en la fulguración exaltada de un solo tono, o en su modulación musical, estén presentes y vivos todos los otros, tanto los de los colores que ya tienen nombre, como los que todavía lo esperan (...) (Saramago, 2003, p, 108)

Ahora, en alguna de la literatura de esta historia lineal me soporto, no la dejo de lado, para ir encontrando mi propia historia, no lineal ni progresiva sino la que me interesa mostrar: algunas condiciones que posibilitaron

la emergencia de un modo de ser que hoy conocemos como *management*. Una reflexión sobre lo histórico de un saber, para este caso el *management*, no puede contentarse con seguir a través de la sucesión del tiempo el hilo de los conocimientos; por ello la historia del *management* no puede hacerse sino a partir de lo que este esbozo de hipótesis sugiere fue contemporáneo: prácticas y discursos, y, ciertamente, no en términos de influencias recíprocas, sino en términos de condiciones comunes de posibilidad⁶. Esta historia “no da por supuesta ninguna constante, ni teleológica, ni progreso, ni razón rectora, ni verdad final, ni desarrollo del espíritu, ni sujeto invariante. Eso pertenece al juego de lo Mismo, el reencontrarse con la conciencia, con el Ser, con el sentido invariable, con la providencia. La historia no ilumina parcelas de una especie de armonía preestablecida. El saber no abarca totalidades, más bien advierte cortes, o tajos. Ellos pueden mostrar discontinuidades históricas”. (Díaz, 2005, p., 88) “interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos”. (Foucault, 2010, p. 13).

Al respecto el antropólogo Hernán Buitrago Ramírez nos precisa que:

-
6. Asumo como condiciones de posibilidad el sistema de relaciones sociales donde se producen determinadas prácticas y discursos que finalmente se imponen. Son entonces las condiciones de exterioridad de aparición e imposición de prácticas y discursos. De ahí la necesidad de ir río arriba pero no buscando orígenes o fundamentos sino irrupciones, discontinuidades o acontecimientos que permiten la emergencia de algo. Responde a la pregunta *¿cómo ocurrió esto? ¿cuándo apareció? ¿por qué apareció esto? ¿en qué momento fu aceptado?* Es ver las condiciones sociales, políticas, étnicas, religiosas como condiciones de posibilidad. La exterioridad es un principio de Foucault. No buscar un interior oculto en las palabras, ir desde la aparición del discurso hacia sus condiciones externas. Ellas son su manifestación en las prácticas discursivas y no discursivas. Las condiciones externas presentan límites, regularidades, series aleatorias.

Para Michel Foucault en la Arqueología del saber, la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a "memorizar" los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros que, por sí mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen. En nuestros días, la historia es lo que transforma los documentos en monumentos. Es sobre esta base epistémica que el autor establece una singular teoría que da respuesta a interrogantes como: ¿Qué es una ciencia? ¿Qué es una obra? ¿Qué es una teoría? ¿Qué es un concepto? ¿Qué es un texto? ¿Cómo diversificar los niveles en que podemos colocarnos para la interpretación y análisis de la realidad?, ¿Cuál es el nivel legítimo de la formalización? ¿Cuál es el de la interpretación, etc? (Buitrago, 2011, p. 3).

La continuidad proviene de determinar un origen. Esta historia se encarga de cuestionar la continuidad y buscar los límites de los procesos históricos, sus puntos de inflexión: "Uno de los rasgos más esenciales de la historia nueva es sin duda ese desplazamiento de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; su integración en el discurso del historiador, en el que no desempeña ya el papel de una fatalidad exterior que hay que reducir, sino de un concepto operatorio que se utiliza; y por ello, la inversión de signos, gracias a la cual deja de ser el negativo de la lectura histórica (su envés, su fracaso, el límite de su poder), para convertirse en el elemento positivo que determina su objeto y la validez a su análisis". (Foucault, 2010, p. 19).

Y si se postula un origen también hay un planteo totalizador: relaciones homogéneas, red de causalidad, una misma historicidad para diferentes estructuras (económicas, sociales, políticas). Foucault afirma que "Son estos postulados los que la historia nueva revisa cuando proble-

matiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación. (...) Una descripción global apiña todos los fenómenos en torno a un centro único: principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto. Una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión" (Foucault, 2010, p. 20-21).

Pero esto tampoco garantiza que en la historia todo sea discontinuidad. (...) El hecho de que, a partir de su análisis, Foucault concluya que existen formas empíricas del saber (también pueden ser de otros campos), que no obedecen a desarrollos continuos, sino a nuevos regímenes en los discursos considerados verdaderos, no significa que todo es discontinuidad. El mismo empeño puesto para marcar "cortes" y "fracturas" es empleado también para destacar "persistencias" o "continuidades". (Díaz, 2005, p. 88).

Esto tiene varias consecuencias; en primer lugar, el efecto de superficie señalado ya: la multiplicación de las rupturas en la historia de las ideas, la reactualización de los períodos largos en la historia propiamente dicha. Ésta, en efecto, en su forma tradicional, se proponía como tarea definir unas relaciones (de causalidad simple, de determinación circular, de antagonismos, de expresión) entre hechos o acontecimientos fechados: dada la serie, se trataba de precisar la vecindad de cada elemento. De aquí en adelante, el problema es constituir series: definir para cada una sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico y formular su ley y, como fin ulterior, describir las relaciones entre las distintas series, para constituir de este modo series de series, o "cuadros". (Foucault, 2010, p. 17).

Ahora, tomando como referencia esta perspectiva, este esbozo de hipótesis del modo de ser *management* indagará sobre algunas condiciones que hicieron posible que en un

momento dado emergiera este modo de ser como subjetividad constitutiva de lo que temporalmente denomino dispositivo *management*. Modo de ser caracterizado por la productividad y la sujeción a pautas, normas, postulados, instituciones y discursos, propios de los negocios (de las palabras latinas *nec* y *otium*, es decir, lo que no es ocio) del orden de lo privado. Es decir, en lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado de índice de la subjetividad), este esbozo recorre el eje prácticas discursivas-saberes-ciencia. “En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos”. (Foucault, 2010, p. 15)

El esbozar otra hipótesis del modo de ser del *management* desde esta perspectiva trae consecuencias políticas para la comprensión del hacer y decir del *management* o alto director y su vinculación con los modos de ser de la sociedad en la que despliega este hacer y decir. ¿Podríamos configurar una segunda hipótesis en la que se enlace este modo de ser con el modo ser hoy como civilización occidental? Es decir, que la forma como piensa y actúa quien se asume como *management* es la forma de pensar y actuar de la civilización occidental. Veamos, con un ejemplo, este modo de ser civilizatorio que configura otro modo de ser *managerial*, sujeto a normas, pautas, patrones que le dictamina qué pensar, qué decir y cómo actuar. Modo de ser que está soportado en un estado de control y vigilancia: sinóptico.

A Cipriano Algor no le satisfizo tener que contar su historia a alguien que, por lo general, no tiene otra utilidad en el organigrama y en la práctica que servir de parapeto a quien jerárquicamente esté por encima. Le salvó que a la mitad de la explicación el propio subjefe comprendiera que encargarse él del asunto hasta el final sólo le daría trabajo, y que, de una manera u otra, la decisión siempre iba a ser tomada por quien para eso está y, por eso mismo, gana lo que gana. El subjefe, como fácilmente se concluye de este comportamiento, es un descontento social. Cortó bruscamente la palabra al alfarero, tomó la propuesta y los diseños y se apartó. Tardó algunos minutos en salir por la puerta por donde había entrado, hizo desde allí una señal a Cipriano Algor para que se aproximase, no será necesario recordar una vez más que, en estas situaciones, las piernas tienden irresistiblemente a acentuar los temblores que ya llevaban, y, después de haberle dado paso, regresó a sus propias ocupaciones. El jefe sostenía la propuesta en la mano derecha, los diseños estaban alineados sobre la mesa, ante él, como cartas de un solitario. Hizo un gesto a Cipriano Algor para que se sentara, providencia que permitió al alfarero dejar de pensar en las piernas y lanzarse a la exposición de su asunto, Buenas tardes, señor, disculpe si vengo a incomodarle en su trabajo, pero esto es una idea que hemos tenido mi hija y yo, para ser sincero, más ella que yo. El jefe lo interrumpió, Antes de que continúe, señor Algor, es mi deber informarle de que el Centro ha decidido dejar de comprar los productos de su empresa, me refiero a los que nos venía suministrando hasta la suspensión de compras, ahora es definitivo e irrevocable. Cipriano Algor bajó la cabeza, tenía que ser muy cuidadoso con las palabras, sucediese lo que sucediese, no podía decir o hacer nada que arriesgase la posibilidad de cerrar el negocio de las figuras, por eso se limitó a murmurar, Ya esperaba una cosa así, señor, pero, permítame un desahogo, es duro, después de tantos años de proveedor, tener que oír de su boca semejantes palabras, La vida es así, se hace mucho de cosas que acaban, También se hace de cosas que comienzan, Nunca son las mismas. El jefe del departamento hizo una pausa, movió vagamente los dibujos como si estuviese distraído, después dijo, Su yerno vino a hablar conmigo, Se lo pedí yo, señor, se

lo pedí yo, para salir de la indecisión en que me encontraba, sin saber si podría o no seguir fabricando, Ahora ya lo sabe, Si señor, ya lo sé, Debería tener claro también que siempre ha sido norma del Centro, incluso lo tiene a gala, no aceptar presiones o interferencias de terceros en su actividad comercial, y menos aún procedentes de empleados de la casa, No era una presión, señor, Pero fue una interferencia, Lo siento. Otra pausa, Qué más me faltará todavía por oír, pensó el alfarero angustiado. No tardaría mucho en saberlo, el jefe abrió ahora un libro de registro, lo hojeaba, consultaba una página, otra, después sumó cantidades en una pequeña calculadora, finalmente dijo, Tenemos en el almacén, ya sin posibilidad de liquidación, incluso a precio de saldo, incluso por debajo de lo que nos costó, una cantidad grande de artículos de su alfarería, artículos de todo tipo que están ocupando un espacio que me hace falta, por este motivo me veo obligado a decirle que proceda a su retirada en el plazo máximo de dos semanas, tenía la intención de mandar que le telefoneasen mañana para informarle, Tendré que hacer no imagino cuántos viajes, la furgoneta es pequeña, Con una carga por día resolverá la cuestión, Y a quién voy a vender ahora mis lozas, preguntó el alfarero hundido, El problema es suyo, no mío, Estoy autorizado, al menos, a negociar con los comerciantes de la ciudad, Nuestro contrato está cancelado, puede negociar con quien quiera, Si valiera la pena, Sí, si valiera la pena, la crisis fuera es grave, aparte de eso, el jefe del departamento se calló, tomó los diseños y los reunió, después los fue pasando despacio, uno por uno, los miraba con una atención que parecía sincera, como si los estuviese viendo por primera vez. Cipriano Algor no podía preguntar, Aparte de eso, qué, tenía que esperar, disimular la inquietud, a fin de cuentas, o desde el principio de éstas, era siempre el jefe del departamento quien decidía las reglas de la partida, y ahora lo que se está jugando aquí es un juego desigual, en el que los triunfos han caído todos en el mismo lado y en el que, si necesario fuera, los valores de los naipes variarían de acuerdo con la voluntad de quien tiene la mano, caso ese en que el rey podrá valer más que el as y menos que la dama, o el paje tanto como el caballero, y éste más que toda la casa real, aunque se deba reconocer, para lo que le pueda servir, que, siendo seis las figuras presentadas,

el alfarero tiene, si bien que por los pelos, la ventaja numérica a su favor. El jefe del departamento volvió a juntar los diseños, los puso a un lado con gesto ausente, y después de mirar una vez más el libro de registro terminó la frase, Aparte de eso, quiero decir, aparte de la catastrófica situación en que se encuentra el comercio tradicional, nada propicia para artículos que el tiempo y los cambios de gusto han desacreditado, la alfarería tendrá prohibido hacer negocio fuera en el caso de que el Centro le encomiende los productos que en este momento le están siendo propuestos, Creo entender, señor, que no podremos vender las figuras a los comerciantes de la ciudad, Me ha entendido bien, pero no me ha entendido todo, No alcanzo adonde quiere llegar, No sólo no les podrá vender las figuras, tampoco tendrá autorización para venderles cualquiera de los restantes productos de la alfarería, incluso cuando, admitiendo una posibilidad absurda, le hagan encargos, Comprendo, a partir del momento en que vuelvan a aceptarme como proveedor del Centro, no podré serlo de nadie más, Exactamente, pero el asunto no es motivo de sorpresa, la regla siempre ha sido ésa, En todo caso, señor, en una situación como la de ahora, cuando determinados productos han dejado de interesar al Centro, sería de justicia conceder al proveedor la libertad de buscar otros compradores, Estamos en el terreno de los hechos comerciales, señor Algor, teorías que no estén al servicio de los hechos y los consoliden no cuentan para el Centro, y sepa desde ahora que nosotros también somos competentes para elaborar teorías, y algunas las hemos lanzado por ahí, en el mercado, quiero decir, pero sólo las que sirven para homologar y, si fuera necesario, absolver los hechos cuando alguna vez éstos se hayan portado mal. Cipriano Algor se dijo a sí mismo que no debía responder al desafío. Caer en la tentación de un dices-tú-diré-yo con el jefe del departamento, yo afirmo, tú niegas, yo protesto, tú contestas, acabaría dando un pésimo resultado, nunca se sabe cuándo una palabra mal interpretada tendrá como desastrosa consecuencia echar a perder la más sutil y la más trabajada de las dialécticas de persuasión, ya lo decía la antigua sabiduría, con tu amo no te juegues las peras, que él se come las maduras y te deja las verdes. El jefe del departamento lo miró con una media sonrisa y añadió, Verdaderamen-

te, no sé por qué le digo estas cosas, Hablando con franqueza, también a mí me extraña, señor, no paso de un simple alfarero, lo poco que tengo para venderle no es tan valioso que justifique gastar conmigo su paciencia y distinguirme con sus reflexiones, respondió Cipriano Algor, e inmediatamente se mordió la lengua, acababa de prometerse que no echaría leña al fuego de una conversación ya de por sí manifiestamente tensa, y ahí estaba lanzando otra vez una provocación, no sólo directa sino inoportuna. Pensando que de esta manera evitaría la respuesta agria que recelaba, se levantó y dijo, Le pido disculpas por el tiempo que le he robado, señor, le dejo los diseños para su apreciación, a no ser, A no ser, qué, A no ser que ya haya tomado una decisión, Qué decisión, No sé, señor, no estoy en su pensamiento, La decisión de no encargarle las figuras, por ejemplo, preguntó el jefe del departamento, Sí, señor, respondió el alfarero sin desviar los ojos, mientras mentalmente se iba acusando de estúpido e imprudente, Todavía no he tomado ninguna decisión, Puedo preguntarle si tardará mucho, es que, sabe, la situación en que nos encontramos, Seré rápido, cortó el jefe, tal vez reciba noticias mañana mismo, Mañana, Sí, mañana, no quiero que vaya diciendo por ahí que el Centro no le ha dado una última oportunidad, Creo concluir por lo que me dice que la decisión será positiva, Podrá ser positiva, es todo cuanto le puedo decir en este momento, Gracias, señor, Todavía no tiene razones para agradecerme nada, Gracias por la esperanza que me llevo de aquí, ya es algo, La esperanza nunca ha sido de fiar, Eso pienso, pero qué le vamos a hacer, a algo tendremos que acogernos en las horas malas, Buenas tardes, señor Algor, Buenas tardes, señor. El alfarero posó la mano en el tirador de la puerta, iba a salir pero el jefe del departamento todavía tenía algo que decirle, Concrete con el subjefe, ese que le mandó entrar, el plan de retirada de su cacharrería, acuérdesse de que sólo dispone de dos semanas para sacar todo de allí, hasta el último plato, Sí señor. Esta expresión, plan de retirada, no queda bien en boca de un civil, suena más a operación militar que a una rutinaria devolución de mercancías, y, si la aplicamos al pie de la letra y a las posiciones relativas de la unidad Centro y de la unidad alfarería, tanto puede referirse a un providencial repliegue táctico para reunir fuerzas

dispersas y después, en el momento propicio, es decir, aprobada la fabricación de las figuras, retomar el ataque, como, por el contrario, significar el fin de todo, la derrota en toda línea, la desbandada, el sálvese quien pueda. Cipriano Algor oía al subjefe diciéndole sin pausa y sin mirarle a la cara Todos los días a las cuatro de la tarde va a tener que ocuparse solo o trayendo ayuda, el personal de aquí no puede dedicarse incluso pagándole aparte, y se preguntaba si valdría la pena seguir aquí pasando esta vergüenza, siendo tratado como un lelo, un don nadie, y para colmo tener que reconocer que la razón está del lado de ellos, que para el Centro no tienen importancia unos toscos platos de barro vidriado o unos ridículos muñecos imitando enfermeras, esquimales y asirios con barba, ninguna importancia, nada, cero, Esto es lo que somos para ellos, cero. Se sentó finalmente en la furgoneta, miró el reloj, todavía tendría que esperar casi una hora para ir a recoger al yerno, le vino a la cabeza la idea de entrar al Centro, hace mucho tiempo que no usa las puertas del público, ya sea para mirar, ya sea para comprar, las compras siempre las hace Marcial debido a los descuentos a que tiene derecho como empleado, y entrar sólo para mirar no está, con perdón de la redundancia, bien visto, alguien que ande paseando ahí dentro con las manos colgando puede estar seguro de que no tardará en ser objeto de atención especial por parte de los guardas, podría darse incluso la cómica situación de que fuera su propio yerno quien lo interpelara, Padre, qué está haciendo aquí, si no compra nada, y él respondería, Voy al sector de las vajillas para ver si todavía tienen expuesta alguna pieza de la alfarería Algor, saber cuánto cuesta aquella jarra decorada con pedacitos de cuarzo incrustados, decir Sí señor, es un bonito jarrón, ya son pocas las artesanías capaces de ejecutar un trabajo de éstos, con tanta perfección en el acabado, tal vez el encargado del sector, estimulado por el informe del avalado especialista, recomendaría al departamento de compras la adquisición urgente de una centena de jarrones, de esos con trocitos de cuarzo, y en ese caso no tendríamos que arriesgarnos en aventuras de payasos, bufones y mandarines que no sabemos cómo acabarán. Cipriano Algor no necesitó decirse a sí mismo No voy, desde hace semanas anda diciéndoselo a la hija y al yerno, una vez debe-

ría bastar. Estaba inmerso en estas inútiles cogitaciones, con la cabeza apoyada en el volante, cuando se aproximó el guarda que velaba en la salida del subterráneo y dijo, Si ya ha resuelto el asunto que traía entre manos, haga el favor de marcharse, esto no es un aparcamiento. El alfarero dijo, Ya lo sé, encendió el motor y salió sin más palabras. El guarda anotó el número de la furgoneta en un papel, no necesitaba hacerlo, la conocía casi desde el primer día que comenzó a ser guarda en este subterráneo, pero si tan ostentosamente ha tomado nota es porque no le ha gustado aquel seco Ya lo sé, las personas, sobre todo si son guardas, deben ser tratadas con respeto y consideración, no se les responde Ya lo sé sin más ni menos, el viejo debería haber dicho Sí señor, que son palabras simpáticas y obedientes, sirven para todo, verdaderamente el guarda, más que irritado, está desconcertado, por eso pensó que tampoco él debería haber dicho Esto no es un aparcamiento, sobre todo en el tono desdenoso con que le salió, como si fuese el rey del mundo, cuando ni siquiera lo era del sucio subterráneo en que pasaba los días. Tachó el número y volvió a su puesto. (Saramago, 2003, p. 122-131).

En este sentido, la historia como condiciones de posibilidad, no supeditadas a una determinada ordenación, insertas en un determinado sistema de relaciones que manda y obliga⁷, y a partir del cual nos comportamos de manera estandarizada, es el modo de realizar este trabajo. Pero esta postura excede lo que conviene, según los historiadores, a la praxis general y razonada de hacer historia.

7. El sistema de relaciones manda y obliga, rechazando, separando, erigiendo verdades, clasificando, ordenando y distribuyendo lo que acontece y controlando el azar de aparición del discurso; además determina las condiciones de su utilización, impone a los individuos que los dicen un cierto número de reglas y no permite de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo.

Las condiciones de posibilidad, que no es una mirada comparativa sobre el pasado o la búsqueda de fuentes u orígenes o un intento de unificar acontecimientos, es un ejercicio de preguntarse: ¿en qué práctica irregular puede emerger una práctica regular que se vuelve verdad? O, ¿cuáles son las particularidades de las que, como condiciones de posibilidad, pueden emerger ciertas prácticas y discursos que se vuelven regulares?, ¿cuáles son las prácticas y discursos que coagulan en objetos?, ¿cuáles son las condiciones de existencia de las que emergen formas de ser? Es, parado en Foucault, el principio –regla– de la exterioridad: “Cuarta regla, la de la *exterioridad*: no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites” (Foucault, 2005, p. 53). Lo que hago entonces es ir al pasado.

Pero... ¿por qué ir al pasado? Porque, además de ser estratégico políticamente, es estratégico para pensar el presente, para pensar lo que ya no somos y no para saber de dónde venimos. Y además porque “las cosas que parecen haber pasado son las únicas que nunca acaban de pasar...” (Saramago, 2003, p. 150).

Yendo río arriba, es una manera de tomar distancia de lo que está pasando para ver cómo se constituyeron modos de ser y cómo esto define en gran parte el devenir de los grupos humanos. Es el reconocimiento de procesos que hoy ya no son lo que fueron pero que paradójicamente

subyacen a lo que hoy somos. Y a la manera de Lampedusa en *Gatoparto*: cambiamos para seguir igual.

Por eso esta *Almagesto (Al-Majisti)*, de la cual presento aquí solo los comentarios iniciales, trata de desentrañar modos de ser que fueron contemporáneos y que hoy ya no son pero que en lo substancial aun están presentes: modo de ser esclavo que se objetiva o positiviza en el modo de ser alto director o *management*.

Y... ¿por qué intentar entender un asunto contemporáneo acudiendo a los griegos? Pero... ¿qué tan contemporáneo es, entonces, el modo de ser *management*? Para intentar abrir la discusión, ya que no interesa aquí abordarla ni mucho menos resolverla, acudo a la nietzscheana frase de Barthes: “El contemporáneo es el inactual” planteando la necesidad de que ejerzamos “nuestra capacidad de escuchar a esa exigencia y a esa sombra de ser contemporáneos no sólo de nuestro siglo y del “ahora” sino también de sus figuras en los textos y documentos del pasado”. Porque solo es contemporáneo quien “percibe en lo más moderno y reciente los índices y las firmas de lo arcaico” (Agamben, 2005, p. 21-25)

Por ello, para ir tejiendo estos fundamentos se hará un abordaje sucinto de las comunidades agrarias de vecinos basadas en granjas domésticas y su relación con el papel fundamental de lo político en la *polis* griega. Este abordaje se hará principalmente desde los trabajos de Moses I. Finley, Pierre Vidal-Naquet, W. G. Forrests, Arthur Rosenberg, Jean Paul Margot y Julián Gallego. La elección de estos autores y algunas de sus obras no obedece a la clásica pretensión de un marco teórico entendido como una línea de

pensamiento o campo de visión. Obedece sencillamente a fines pragmáticos, pues son quienes ofrecen de manera descriptiva una cercanía a la *oikonomía* (οικονομία) asumida aquí como “administración patrimonial”. Esto solo con fines descriptivos.

Las claves de lectura están en lo siguiente: desentrañar particularidades entendidas como “acentos” que se ponen en un momento dado, pero que ya no hay, convirtiéndose en condiciones que posibilitaron procesos y, particulares modos de ser que definen, no a la manera de causas o factores determinantes, condiciones de emergencia de esos modos de ser: ¿Cómo llegamos a ser lo que somos? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que se pregunte por algo o emerja algo? Estamos ante el principio de proveniencia, es decir, de aparición y emergencias. En palabras de Alejandro Álvarez Gallego⁸ “...debemos saber qué fue lo que cambió, qué dejamos de ser y qué comenzamos a ser desde entonces” (Álvarez, 2011, p. 6).

Por eso asumo la metáfora de ir río arriba buscando variantes, continuos desvíos y discontinuidades y particularidades ahí donde se intenta historizar o unificar la historia en estructuras y funcionamientos pero con la conciencia que en la búsqueda de desvíos y discontinuidades específicas en el hecho histórico me he encontrado, para el caso del dispositivo *management* con prácticas de laboriosidad productiva propia de esclavos y mujeres, más que con categorías contantes y estables, con una manera de existir caracterizada por:

8. En ponencia presentada el viernes 24 de junio de 2011 en el Foro “El sentido formativo de la universidad en el mundo contemporáneo”

- Un modo de agregación humano en lo patrimonial doméstico, *oikos*⁹ sujeto a la tierra y al patrimonio doméstico particular como centro de poder patriarcal, el gobierno despótico del pater amo –administración de la familia– y de actividades económicas, de labor, trabajo y la función adquisitiva. En la actividad doméstica el hombre no es libre ya que está sometido a las determinaciones de la necesidad: *bios oikonomikos* (esclavos, mujeres).

Tienes razón, Critóbulo. Los oficios mecánicos y bajos no tienen en los estados igual estimación que las artes liberales; y con razón: las personas que los ejercen, tanto oficiales como maestros, fatigan el cuerpo. Se ven condenados unos a tener una vida sedentaria, y a vivir a la sombra; otros a estar continuamente al fuego. Y decir que embrutecidos así los cuerpos, no se han de debilitar más los espíritus, es imposible. Fuera de que ocupados todo el día, no cuidan de la amistad ni del Estado. De que proviene que semejantes hombres ni son buenos para amigos ni para defender la patria. Por eso en algunas ciudades, principalmente cuando están en guerra, no se le permite a ningún

9. *Oikos* (griego antiguo: οἶκος, plural: οἶκοι) en griego Antiguo es equivalente a un hogar, casa, entorno doméstico o familia. El *oikos* designaba, en la antigua Grecia, la “casa” comunitaria, especie de granja autárquica o señores, esclavos, y trabajadores libres que llevaban a cabo conjuntamente los diferentes trabajos necesarios para la vida económica, conservando siempre entre ellos lazos de solidaridad y de ayuda mutua. La “casa” de Ulises y la manera como estaba “administrada” es, bajo la pluma de Homero, el prototipo, sin duda, de lo que eran la vida y el estado de ánimo del *oikos*: trabajos comunitarios, intimidad y vida cotidianas compartidas. Un *oikos* era la piedra angular o unidad básica de la sociedad en la mayoría de ciudades-estado griegas e incluía la cabeza de la *oikos* (generalmente el hombre de más edad), su extensa familia (esposa e hijos), y los esclavos que vivían juntos en un entorno doméstico. El *oikos* fue el inicio primario de producción, consumo y reproducción. Los ciudadanos se convertían en miembros de la *polis* no directamente como individuos, como lo hacen en la mayoría de los estados modernos, sino que primero tenían que ser aceptados como miembros de un *oikos*.

ciudadano ejercer oficios mecánicos. (...) (Iscómaco se dirige a su nueva esposa) Pero dejando eso a un lado, ahora debemos considerar que esta casa nos es común a los dos. Yo he traído a ella cuanto tenía; tú has hecho lo mismo. De hoy en adelante ni aun se ha de tomar en boca quién ha traído más o menos; sólo sí se ha de tener entendido que el socio que mejor cumpla sus funciones, ése es el que contribuye con más a la sociedad. A esto, Sócrates, me respondió mi mujer: ¿Y en qué te puedo yo ayudar? ¿Cuáles son mis facultades? (...) Pero propio es de la conducta del hombre y de la mujer, hacer que sus bienes estén en el mejor estado, y adquirir otros muchos por justos medios. La mujer. – ¿Y qué consideras puedo hacer yo para aumentar la casa? Iscómaco. – Procurar cumplir exactamente las funciones a que los dioses por naturaleza te han destinado y la ley te permite. La mujer. – ¿Cuáles son esas funciones? (...) Los dioses tuvieron una especialísima providencia en instituir esta unión de macho y hembra, que se llama matrimonio, como que era muy conducente a la sociedad. (...) El hombre no vive a la inclemencia como los demás animales, sino en casa y techados. Por eso le es necesario, si quiere hallarse con lo que traiga a casa, tener una persona que reciba lo que ha ganado en el campo con su trabajo. Es cierto que el romper nogales, el sembrar, el plantar y apacentar ganados son operaciones que se hacen a la intemperie; pero de éstas sacamos nuestro sustento; pero también lo es que después que está metido el fruto en casa, se necesita de uno que lo guarde y procure su conservación. La primera crianza de los hijos recién nacidos es propia de la casa; el cerner, amasar y cocer el pan, es propio de la casa; el escarmenar, hilar y devanar la lana para un vestido, es propio de la casa. Las funciones de una casa, unas son interiores y otras exteriores, y ambas necesitan de trabajo y cuidado. La Providencia crió a la mujer apta para las primeras y al hombre para las segundas. Por eso dio al hombre fuerzas y valor para sufrir el frío, el calor, la fatiga de los caminos y de la guerra, como que a su cargo estaban los trabajos exteriores; a la mujer una complexión más débil y delicada, como que a ella incumbían sólo los cuidados domésticos. Previo que a la mujer tocaba el alimento y crianza de los recién nacidos; que esto requería suma atención y cuidado; por eso la dio cariño y

ternura. Ordenó a la mujer el cuidado de lo interior de la casa; conoció que para guardar no es menester espíritu; por eso la dio mayor temor y vigilancia. (...) Ves aquí, querida esposa, las funciones y deberes que a cada uno de nosotros ha destinado la Providencia. A nosotros toca cumplirlas con la fidelidad y exactitud posible. Esto mismo comprueba la ley en el acto mismo de unirse el hombre con la mujer. Así como Dios nos dio igual potestad sobre nuestros hijos, la ley nos autorizó igualmente para el gobierno de la casa. (...) Iscómaco. —Sí; será preciso que estés recogida en ella, que despaches los criados que están destinados a las labores del campo y presidas los trabajos de los que están dentro de casa; que recibas las provisiones que cada uno trae; que repartas lo que se ha de gastar cada día, y lo sobrante lo guardes y conserves, no sea que se consuma en un mes la provisión que se había hecho para todo el año. Cuando venga la lana a casa, cuidarás de que se hagan vestidos para aquellos que los necesiten. Cuando esté recogida la cosecha de trigo, deberás ponerlo en parte seca y propia para hacer de ello buen pan". (Jenofonte, 1963, pp. 149, 162-165).

- Un modo de agregación humana en lo cívico común, *polis*, como modo de ser del gobierno de la población sujeto a la ciudad como centro de poder de la aristocracia libre no productiva manualmente. “Los griegos experimentan otra forma de vincularse como comunidad, aquella dispuesta para practicar la igualdad y la libertad, la vida política. Tenían conciencia que, la experiencia en la esfera pública constituye la posibilidad de una humanidad plena y completa, no se consideraban superiores a la medida de la humanidad, sino moralmente virtuosos, con la oportunidad de practicar determinadas virtudes propias de una vida humana de excelencia. La vida virtuosa, la de un hombre de calidad, debía ser una vida ociosa” (Soriano, 2005, pp. 96-97). Bios políticos: varones libres. El mismo Soriano afirma:

El logro más importante de la Tecnocultura griega, fue la creación de un espacio de acción, inusual para aquella época, en el que el hombre puede manifestarse como individuo libre, un verdadero logro de la generación democrática, que condujo al derrumbe de la estructura cerrada del tribalismo. Aristóteles, denomina a la esfera de esta actividad como *bios políticos*, vida dedicada a los asuntos de la polis, y la definición de la nueva condición humana como *zoion politikon*, es decir un ser viviente capaz de compartir un mundo en común mediante su acción en la esfera pública. Sin embargo, el rasgo propio de la humanidad, que es la capacidad de acción en los asuntos humanos, tiene límites para poder ejercerse, por arriba los seres superiores, es decir los dioses, y por abajo los seres inferiores, los esclavos. Los rasgos más importantes que definen la vida pública, en griego la *bios políticos*, se destacan como auténtica y autónoma forma de vida humana... (Soriano, 2005, p. 94).

Son, desde luego, hombre libres, pero no son libres del todo: pues tienen un señor soberano (despotes), la ley (nomos) y se someten a ella con un respeto aun mayor a aquel con el que los persas se someten a ti. (Heródoto, VII).

Finalmente, la comunidad compuesta de varios pueblos o aldeas es la ciudad-estado. Esa ha conseguido al fin el límite de una autosuficiencia virtualmente completa, y así, habiendo comenzado a existir simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena. De aquí que toda ciudad-estado existe por naturaleza en la misma medida en que existe naturalmente la primera de las comunidades; la ciudad-estado, en efecto, es el fin de las otras comunidades, y la naturaleza es un fin, ya que aquello que es cada cosa una vez ha completado su desarrollo decimos que es su naturaleza, de un hombre, por ejemplo, de un caballo, una familia. Por otra parte, el motivo por el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital. Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar apolítico o insociable, o bien es inferior en la

escala de la humanidad o bien está por encima de ella —como aquel a quien increpa Homero, diciendo que es «hombre sin raza, sin ley, sin corazón», porque es por naturaleza insociable y juntamente amante de la guerra—, en la medida en que se parece a una pieza aislada en el juego de dados. Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La Naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales —ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o gradable y de poder significar esto los unos a los otros—; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado. (Aristóteles, Política. —Lib. I. —Cap. 2 1253 a/1253 b, p. 1412-1413)

- Un *ethos* que da a mentes y cuerpos la forma del oikos y de la polis:

“Y además, en la medida en que hay una diferencia específica entre producción y acción, y ambas cosas necesitan instrumentos, se sigue de ello que esos instrumentos deben tener entre sí esa misma diferencia. Ahora bien: la vida hace cosas, no crea o produce cosas; de donde el esclavo es un instrumento en el orden de los instrumentos de acción. El término «artículo de propiedad» se utiliza de la misma manera que el término «parte»: una cosa que es parte de algo no solamente es parte de otra cosa, sino que absolutamente pertenece a otra cosa; eso mismo ocurre con un artículo de propiedad. Y así, mientras que el dueño es simplemente el dueño del esclavo y no pertenece al esclavo, el esclavo no es simplemente el esclavo del dueño, sino que pertenece enteramente al dueño. Esas consideraciones,

pues, ponen en claro la naturaleza del esclavo y su cualidad esencial: *aquello que siendo un ser humano pertenece por naturaleza no a sí mismo, sino a otro, es por naturaleza un esclavo; y una persona es un ser humano que pertenece a otro sí, siendo un hombre, es un artículo de propiedad; y un artículo de propiedad es un instrumento para la acción, separable de su propio poseedor. (...) Porque es por naturaleza un esclavo el que es capaz de pertenecer a otro –y esa es la razón por la que él de hecho pertenece–, y el que participa de la razón hasta el punto de comprenderla, pero no de poseerla. (...) La intención de la naturaleza, por tanto, es hacer también los cuerpos de los libres y de los esclavos distintos: los últimos, fuertes para el servicio necesario; los primeros, erectos e inservibles para tales ocupaciones, pero útiles para la vida de ciudadanía –la cual, a su vez, se divide aún en los quehaceres propios de la guerra y los trabajos propios de la paz–; aunque de hecho se da a menudo lo contrario; y los esclavos tienen los cuerpos de los libres, mientras que los libres tienen las almas solamente. (...) Es evidente, por tanto, que hay casos de gente entre la que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y para esas personas la esclavitud es una institución conducente y justa. (Aristóteles, Política. –Lib. I. –Cap. 2 1254 a/1254 b/, p. 1414-1416)*

Ethos que se refleja en formas de ser:

...puesto que las relaciones entre el cuerpo y el alma, el artesano y el instrumento, el señor y el esclavo, son semejantes (2), entre los dos términos de cada uno de cada uno de estos pares de cosas no hay afinidad ninguna, porque ellos no son realmente dos, sino que lo primero es uno y lo último una parte de este uno, no un uno por sí mismo, y tampoco el bien es divisible entre ellos, sino que el de ambos pertenece al uno por cuya causa ellos existen. El cuerpo, en efecto, es el instrumento del alma nacido con ella; un esclavo es como si fuera un instrumento de su dueño; un instrumento es una especie de esclavo inanimado. (...) Y el cuerpo y el esclavo se encuentran en la categoría de instrumento. Según se ha dicho antes. (...) ...la relación del señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones estas que no son amistad ni formas de

justicia, sino algo análogo, de la misma manera que la salud no es justicia, pero sí algo análogo a ella". (Aristóteles, Ética Eudemiana, Libro VII, capítulo 9-10, 1241 b/1242 b p. 1154-1155).

"El derecho del dueño respecto de sus esclavos y el del padre para con sus hijos no se confunden con el precedente, pero se le parecen. En efecto, no se comete injusticia respecto de lo que os pertenece absolutamente, como es el caso del esclavo, que es propiedad de uno, o en el caso del hijo, por lo menos hasta que tenga cierta edad y haya abandonado el domicilio paterno. (Aristóteles, Ética Nicomáquea Libro V, capítulo 6 1135 a, p. 1233).

- Formas de nombrar las cosas “*doxa*”-“*episteme*” como discursos que dan cuenta de relaciones de poder y de las formas de control y administración de mentes y cuerpos: *bios theoretikos*. El fin del hombre, nos dice Aristóteles, es la contemplación:

Y, puesto que creemos que el placer debe ir asociado a la felicidad, la más agradable de todas las actividades resulta ser –de las actividades conformes a la virtud–, de común acuerdo, la que es conforme a la sabiduría. Parece, pues, que la sabiduría lleva consigo placeres maravillosos, tanto por su pureza como por su solidez, y es evidente que la vida, para aquellos que saben, resulta más agradable que para aquellos que aun buscan el saber. Por otra parte, la independencia de que hemos hecho mención caracteriza de manera muy particular la vida contemplativa. (Aristóteles, Ética Nicomáquea 1117 a, p. 1303).

La actividad que verdaderamente puede llevar al placer y a una “vida feliz” es pues la contemplación: el único modo de vivir realmente libre porque es el único modo de vivir absolutamente independiente, lo que constituye un fin en sí: independiente incluso del tiempo.

- Régimen logocéntrico –escritura alfabética– como modo de ser del gobierno de la población. Este nos remite al registro de los movimientos de sus pobladores y su producción para establecer con ellos prácticas administrativas de orden y control global. La aparición de la escritura alfabética como estrategia de control administrativo.
- Formas de resistencia en las prácticas de los oligarcas comerciantes, laboriosos y productivos, que disputan el poder político a los aristócratas y en los discursos pragmáticos de los sofistas.

De hecho, “los sofistas son, en primer término, el producto de una evolución política, económica y social que venía presionando fuertemente sobre las estructuras del viejo orden, condenado a desaparecer”. El engañoso Platón emprende una falsificación histórica al responsabilizar a los sofistas de todos los males de Atenas. La ofensiva Sócrates-Platón apunta a consolidar la posición ideológica de la clase de Platón, clase amenazada por la empresa demolidora de los sofistas. Para llevar a cabo su empresa Sócrates-Platón emplean, primero, la invención artificial de la historia que excluye a los sofistas de la “filosofía” y, segundo, la exclusión y reclusión, porque “Platón estaba interesado en imponer su concepción idealista y teológica de la vida, tal como aparece en La República y Las Leyes, y según se refleja en la organización jerárquica de la aristocracia, poseedora no sólo de la areté sino también de las fortunas acumuladas mediante la explotación del trabajo servil. (Margot, 2002, pp. 20-21).

Es lógico que para un historiador experto en Grecia este documento resulte plagado de errores historiográficos y no tenga las precisiones histórico-temporales y de narración de sucesos a los que nos quiere constreñir/sujetar la historia clásica. Pero recuérdese que mi interés no es hacer his-

toriografía del mundo griego. Así que esto ya me exonera de ese tipo de responsabilidades con los historiadores. Lo que hago de manera libre y espontánea es pararme en la literatura oficialista, que nunca estará de acuerdo ni será conclusiva, y buscar en ella algunas narraciones de hechos para hacer historia como condiciones de posibilidad y no como linealidad coherente y progresiva de la vida de un pueblo o civilización. Con esto último digo que en los libros de historia busco algunas narraciones de hechos, a la manera de “fragmentos discursivos” más no los asumo en sí mismos como documentos. Me paro en los libros y sus relatos históricos para buscar mis documentos que configuro como monumentos a partir de los cuales emerge mi historia no como hechos o acontecimientos sino como condiciones de posibilidad.

Valga la pena advertir que en este modo de hacer historia, como condiciones de posibilidad que permiten la emergencia de modos de ser, yo acudo no a realidades sino a narraciones de los hechos que hace el historiador quien no vivió ni participó de lo que relata, sino que parte de monumentos –objetos materiales, restos arqueológicos y documentos– que convierte en narraciones y estas en documentos. La historia de los griegos que abordo para este esbozo de hipótesis son sólo narraciones que hacen referencia a los acontecimientos; narraciones como lecturas de realidad a partir de monumentos, pero que no son los acontecimientos en sí. El acontecimiento narrado no fue observado ni vivido por el historiador de hoy. El historiador de hoy no vivió la realidad de los hechos ni los acontecimientos de la Grecia antigua. El historiador nos deja, como historia, narraciones que son sus interpreta-

ciones hechas a partir de monumentos. El acontecimiento narrado no es el acontecimiento puro o el hecho in situ, sino que es hecho histórico. En síntesis no trabajo con acontecimientos sino con narraciones de historiadores que son a su vez interpretaciones que se levantan a partir de monumentos. Esto tiene un potencial sesgo del cual nos alerta Saramago y es de no tener nunca certeza de lo que realmente sucedió: “Otra solución sería encontrar en el campo una cueva, no necesitaría ser muy honda, y meter todo ahí dentro, imagínate la gracia que tendría si dentro de mil o dos mil años pudiéramos presenciar los debates de los arqueólogos y los antropólogos sobre el origen y las razones de la presencia de tal cantidad de platos, tazas y ollas de barro, y su problemática utilidad en un sitio deshabitado como este... (Saramago, 2003, p. 141)

De estas narraciones históricas, que no dejan de ser meras interpretaciones de mudos monumentos convertidos en discursos, extraigo mis documentos que convierto en mi narración como condiciones de posibilidad. Muestro desde la interpretación. Mi intención es la de, sobre un corpus de textos formado a partir de libros de historia de Grecia, identificar diferentes fragmentos discursivos que permiten identificar algunas condiciones de posibilidad para la emergencia del modo de ser del *management*. De este modo se realiza una agrupación temática de dichos fragmentos discursivos, en torno a administración patrimonial/*esclavitud/oikos/polis/management* a partir de autores disciplinarios. Pero con estos autores disciplinarios sólo tengo un marco disciplinario que en ningún momento configura contexto teórico ni marco conceptual. En estos

autores no está el marco teórico ni conceptual, son sólo marco disciplinario.

De aquí se desprende que tampoco trabajo con autores pues ya estos están muertos, como es el caso de Hesíodo, Jenofonte y Aristóteles. Yo voy a hablar del pensamiento de... no voy a hablar ni de Hesíodo, ni de Jenofonte, ni de Aristóteles como sujetos. Esto quiere decir que también en ellos se buscarán fragmentos a la manera de condiciones de posibilidad para la emergencia de una forma de ser que, según la propuesta de este trabajo se ha materializado en lo que hoy se asume como hecho dado, como objeto, o a la mejor manera del pensamiento occidental, como verdad: *management*. Tampoco se trata de determinar la certeza o no de estos relatos, ni se trata de actualizarlos. Tampoco es una disección analítica profunda de la obra aristotélica.

Podría ser más bien una puesta en blanco y negro de una intuición que se acompaña de la práctica de la recolección de discursos dispersos en obras y documentos para que emerjan algunas condiciones que posibilitan un modo de ser que podrían ser claves de lectura de nuestra de forma de ser actual. El objetivo es claro: esbozar una hipótesis que señala que el modo de ser de la alta dirección o del *management*, no es tan contemporánea, sino que posiblemente podríamos encontrar algunas condiciones que posibilitaron la emergencia de este modo de ser en el *ethos* civilizatorio de la Grecia antigua. Se propone asumir *ethos* como sistema de reglas, normas, patrones o pautas que, en un momento determinado, sujetan, obligan y controlan instintos, deseos y emociones, y que por lo tanto organiza actuaciones de los sujetos en uno u otro sentido: por ejemplo esclavo-ciudadano en Grecia. Este sistema de

relaciones configura sujetos. Ejemplifiquemos esto con Pío Baroja en su libro *El árbol de la ciencia*:

–El otro día leí en un libro –añadió Andrés burlonamente– que un viajero cuenta en un remoto país los naturales le aseguraron que ellos no eran hombres, sino loros de cola roja. ¿Usted cree que hay que afirmar las ideas hasta que uno se vea las plumas y la cola? –Sí; creyendo en algo más útil y grande que ser un loro, creo que hay que afirmar con fuerza. Para llegar a dar a los hombres una regla común, una disciplina, una organización, se necesita una fe, una ilusión, algo que aunque sea una mentira salida de nosotros mismos parezca una verdad llegada de fuera. Si yo me sintiera con energía, ¿sabes lo que haría!

–¿Qué?

–Una milicia como la que inventó Loyola, con un carácter puramente humano: *La Compañía del Hombre*. (Baroja, 1973, pp. 71-72).

También recuérdese aquí uno de los filones del film *The Matrix: historia de una humanidad dominada por las máquinas*. Es la historia de humanos esclavizados con el único objetivo de producir bioenergía. Lo que mueve el mundo no son las máquinas sino la energía humana: el carbono.

Esta idea de humanos conectados es la metáfora de *ethos* como sistema de relaciones o como sistema de condiciones de existencia. Eso es *ethos*: una matrix, un sistema/red de relaciones que sujeta, controla y obliga. Son condiciones de existencia que producen modos de ser. Modo de ser como sujeción a un sistema de normas, pautas o reglas a partir de las cuales actúo como actúo y decido lo que decido. De ahí que estudiar el modo de ser es estudiar este *ethos* que lleva permite actuar y decir. Es decir, estudiar el sistema de pautas, patrones, normas o reglas que como ya

se dijo no son derecho, ni jurídica sino reglas sociales. Y estas reglas sociales son las que se producen dentro de y para la máquina estatista. Estudiar el modo de ser tendrá un componente que es estudiar el *ethos* de la máquina social estatista.

Si se acepta este planteo podría preguntarse, entonces, a partir de qué se configura el *ethos* que organiza modos de ser para llegar a actuar como se actúa y decir lo que se decide. El *ethos* se configura no en abstracto, no es un a priori sobrehumano. Se configura a partir de condiciones civilizatorias ya especificadas: patrimonio particular *oikos*, *polis* como modo de ser de la aristocracia libre no productiva manualmente, una democracia soportada en el patrimonio particular, cuerpos a la medida del *oikos* y de la *polis*, escritura alfabética como estrategia de control administrativo y modo de ser del oligarca comerciante, laborioso y productivo. Del entrecruce indeterminado, no controlable ni predecible de estas fuerzas van emergiendo aleatoriamente y discontinuamente pautas, patrones, normas y reglas que configuran algo que se ha determinado llamar modo de ser y que se ha vuelto objeto de estudio.

Esta, podría decirse, fue la metódica del trabajo que adelante y del cual le presento querido lector este esbozo: historia como condiciones de posibilidad a partir de producción de discursos que se descubren en documentos de algunos autores primarios y secundarios. No se intenta hacer historia de Grecia o del pensamiento griego. De esto no trata este esbozo. Se busca en documentos de algunos autores primarios y secundarios discursos que dan cuenta de la configuración de una forma de ser. Esta sería la característica de este trabajo: la búsqueda de fragmentos

dispersos, aleatorios, sin relación entre ellos pero que sí son fuerzas que a la manera de un poliedro van permitiendo la emergencia e irrupción de un modo de ser.

Con esta metódica busco la emergencia de lo que conocemos como *management* a partir de prácticas/discursos/verdad, en Grecia antigua que emergen de los grandes relatos filosóficos, como el aristotélico. En los relatos de poetas (Hesíodo), historiadores (Jenofonte) y filósofos (Platón y Aristóteles) se erigen en verdades contemporáneas para la antigua Grecia que dan cuenta de prácticas sociales de poder. Poder que se define no como orden, jerarquía, orden estamental o estructura o personificado en un lugar, clase, gremio, burocracia o estamento; sino como sistema de relaciones que sujeta y obliga configurando modos de ser.

La historia del *management* es la historia de prácticas/discursos/producción de verdad en condiciones comunes de posibilidad desde, es lo que se esboza aquí, la Grecia antigua. El objeto *management* emerge, es la hipótesis que se intenta esbozar, de prácticas/discursos/producción de verdad en la antigua Grecia. El *management* emerge cuando se configuran unos modos de ser que se objetivan en lo que hoy nombramos como *management*. Y para identificar la aparición de estos discursos, productos de prácticas, acudo a alguna historia disciplinar y a algunos discursos de la antigua Grecia.

No se trata de justificar o de explicar el *management* desde la antigua Grecia. No se están buscando orígenes o causas o justificaciones o antecedentes. Se va río arriba buscando algunas condiciones de posibilidad. Y las condiciones de posibilidad son fuerzas, diversas, dispersas, singulares e

irreductibles y sólo comparables en sí mismas. Lo que se propone aquí desde estas singularidades es señalar que la forma de ser *management* puede irrumpir de formas de ser que se incuban en la antigua Grecia a partir de una novedosa distinción entre *oikos* y *polis*, que puede leerse como una distinción fundamental entre lo patrimonial doméstico y lo cívico común, lo cual marca una novedad fundamental en la configuración del pensamiento de occidente pues determina un tipo de relaciones y de formas de ser. Una de esas formas de ser es la del esclavo vinculado a la novedad del *oikos* y separado de la *polis*. Tendríamos así una forma de ser vinculada directamente, por las posibilidades de su época, a lo patrimonial particular del *oikos* y alejado de la esfera pública común de la *polis*.

De aquí surge el interés: algunas condiciones de posibilidad para la emergencia, del *management*. O, ¿lo que hoy denominamos alta dirección o *management* qué condiciones de posibilidad para su emergencia encuentra en la Grecia antigua?

A manera de excusa para impulsar el diálogo en torno a este interés, propongo la pregunta: ¿Cuáles son, en la Grecia antigua, algunas de las condiciones de posibilidad que permiten la emergencia del *management* como alta dirección?

Cuando el proyecto acude a la Grecia antigua para la comprensión de prácticas y discursos del *management* hace referencia explícita a las condiciones de posibilidad de dicho *management* desde la etnofilosofía de occidente sin caer en la pretensión de hacer historia de la filosofía ni de hacer historia del *management*, aunque acuda a estas. El interés es

lograr una aproximación comprensiva de las condiciones en las que emergió esta, para nosotros novedosa, figura del *management* o alta dirección; figura que pudo emerger en las condiciones del contexto civilizatorio de occidente. Es así como el proyecto va río arriba, nada contracorriente para comprender condiciones de posibilidad y no para buscar orígenes o justificaciones del fenómeno que se nos presenta hoy. El contexto civilizatorio occidental que se incubaba en un entrecruce de culturas, según relata la historiografía, va instalando prácticas y discursos que son sistematizados por los grandes relatos filosóficos, para este caso el aristotélico, que permiten desentrañar un sistema de pautas, normas, postulados, reglas que configuran un modo de ser esclavo como instrumento que hace parte y está al servicio de lo patrimonial privado.

Y en esta forma de ser esclavo hay diversas fuerzas que no son las mismas del *management* hoy pero que si posibilitan su configuración. La pregunta que emerge aquí es: ¿Y si las virtudes y cualidades que exigimos y valoramos hoy en lo que llamamos *management* son virtudes y cualidades que en su momento no eran rasgos virtuosos en la forma de ser esclavo? Las virtudes del *management* hoy estarían más cerca del modo de ser esclavo de la Grecia antigua que la de un ciudadano libre virtuoso en esa misma Grecia. Es decir que estaría más cerca de prácticas de administración o manejo de lo patrimonial particular que de proyectos políticos comunes y estaría más cerca de ser propiedad de un ciudadano libre que de ser reconocido, valorado y aceptado como ser libre y virtuoso a la manera de los hombre libre y virtuosos en la antigüedad griega.

Con esto lo que digo de manera explícita es que el *management* o la alta dirección no se pertenece así mismo por estar ocupado atendiendo la dirección y la gestión de la empresa o propiedad privada de otros. Su subjetividad está siendo modelada por una serie de normas, reglas y pautas que son las de la empresa privada, la de la industria capitalista privada y actúa y habla según ese formateo al que está sujeto. Por ejemplo, pautas, normas y reglas de la productividad, de la calidad, de la planificación, de la responsabilidad social, del comercio multinacional. Es decir, su subjetividad es la de la empresa o industria privada y no la del “sí mismo”. Su subjetividad es la de la producción, es la de un sujeto productivo, ni libre ni virtuoso: “Esas consideraciones, pues, ponen en claro la naturaleza del esclavo y su cualidad esencial: aquello que siendo un ser humano pertenece por naturaleza no a sí mismo, sino a otro, es por naturaleza un esclavo; y una persona es un ser humano que pertenece a otro sí, siendo un hombre, es un artículo de propiedad; y un artículo de propiedad es un instrumento para la acción, separable de su propio poseedor” (Aristóteles, Política, Libro I, capítulo 2, 1254 a, p. 1415).

Es el cambiar para seguir igual "lampedusiano" o "gatopardista". El *management* o alto director de hoy no es el esclavo de la Grecia de Aristóteles. Ni la empresa, institución, fábrica o corporación de hoy es el *oikos* de la Grecia de Aristóteles. Sin embargo, lo sustancial, lo fundamental está aún presente: un sistema de normas, pautas que sujeta y obliga controlando instintos y emociones, supliéndolos por una productiva laboriosidad en la gestión de lo privado y un espíritu contemplativo de la maquina Estatal

totalitaria como bien supremo que hay que proteger y salvaguardar para y por el bien de la humanidad. Aquí es donde radica el sentido del ser esclavo hoy del *management* o del alto director. En la forma como se subjetiviza o se va configurando su modo de ser.

Foucault señala como uno de los tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, los modos de investigación que tratan de darse a sí mismo el *status* de ciencia, por ejemplo “la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía” (Foucault, 1991, p. 52) por parte de la historia y la economía. Y añade “Muy pronto me pareció que, mientras el sujeto humano está situado en relaciones de producción y de significación, está igualmente situado en relaciones de poder que son muy complejas. Ahora, me pareció que la historia y la teoría económicas proporcionaban un buen instrumento para las relaciones de producción...” (Foucault, 1991, p. 52)

Y se puede soportar inicialmente esta afirmación yendo a Moses Finley (1966), quien aporta interesantes datos:

Había en la ciudad varios cientos de familias notablemente acomodadas: ciudadanos que vivían de las rentas de sus propiedades y, en algunos casos, del negocio de esclavos; no ciudadanos cuya base económica eran el comercio, la fabricación o el préstamo de dinero. En ambos grupos había hombres ciertamente riquísimos. Cimón, el principal oponente de Pericles durante los primeros años del gobierno de éste y que pertenecía a una de las familias más importantes de la antigua aristocracia, al decir de Aristóteles (Const. de Atenas, XXVII, 3) «poseía la fortuna de tirano..., mantenía a muchos de sus compañeros de partido, cada uno de los cuales era libre para llegar a donde él y recabar lo preciso para su sustento. Además, ninguna de

sus propiedades tenía cerca, con lo que, quien lo desease, podía coger de sus frutos» Y Nicias, el general en jefe del ejército que fue destruido en Sicilia, pasaba por dueño de mil esclavos. O aquel hombre —no sabemos cómo se llamaba—, que inventariando en números redondos tus contribuciones personales al mantenimiento de la flota y al gasto de los festivales públicos durante los siete últimos años de la guerra peloponesiaca, llegó a la suma de unos once talentos, equivalente al salario de más de 200 artesanos por todo un año de trabajo. Los personajes así eran, esencialmente, rentistas, libres de dedicarse a la política, al estudio, o a la más completa desocupación. Tal tenor de vida llevaban tanto Nicias como los demás propietarios que solían mantenerse alejados de sus tierras. Nicias no empleaba directamente a sus esclavos, sino que los alquilaba por un precio per diem a los empresarios que obtenían concesiones para explotar las minas del Laurion. Aun quienes, como Cleón, le servían directamente del trabajo de sus esclavos en sus propios establecimientos industriales, por lo que no se les puede llamar rentistas en un sentido estricto, eran también (o al menos podían serlo si querían) hombres desocupados; sus negocios se los administraban, lo mismo que sucedía con las grandes fincas agrícolas, esclavos de confianza que actuaban como oficiales y sobrestantes. El número exacto de esclavos que había en Atenas es asunto discutible; dudosamente podría haberlo calculado ni siquiera algún contemporáneo, pues no existían registros ni censos periódicos. Cabe conjeturar que su número andaría entre 60000 y 80000, en parecida proporción, con respecto al total de habitantes, que los que había en el sur de los Estados Unidos antes de la Guerra de Secesión. Las mayores concentraciones correspondían a las minas y al servicio doméstico, categoría esta última muy amplia, ya que abarcaba a millares de hombres y mujeres retenidos por las personas pudientes sin que les produjeran beneficio alguno, sino sólo porque daba prestancia. Platón, por ejemplo, mencionó en su testamento a cinco domésticos, Aristóteles a más de catorce, y su sucesor Teofrasto a siete. Había relativamente pocos esclavos dedicados a las labores agrícolas y a las manuales, ramas de la economía en las que abundaban más los campesinos libres y también, probablemente, los artesanos independientes. No obstante, fue

en estos ámbitos de la producción donde los esclavos tuvieron tal vez más importancia, puesto que en ellos podían descargarse de los cuidados económicos, e inclusive de toda actividad de este tipo, los hombres que, en lo político, llevaban las riendas del Estado y que dirigían también en gran parte su vida Intelectual. (Finley, 1966, p. 72-73).

Es aquí donde apuntalo mi hipótesis: en las relaciones de poder de la antigua Grecia como condición que pudieron posibilitar la emergencia de prácticas y discursos que hoy reconocemos como *management* o alta dirección. Iniciemos pues este esbozo.

Nacidos de la tierra. Uso particular de la tierra como condición de posibilidad para esbozar la hipótesis

En el derrumbamiento del reino micénico, hacia el siglo XII a.C. de la historia disciplinar, discurso ilimitado lineal, continuo, progresivo, de causas y efectos, inicio mi recorrido histórico. Este derrumbamiento se explica hipotéticamente ya sea por las posibles invasiones dorias o de los pueblos del mar o por lo que debió ser una serie de conflictos internos del mundo micénico. Las invasiones posiblemente aportaron el derrumbamiento de la estructura de los reinos micénicos. En tiempos micénicos, dice la historiografía, Grecia estaba gobernada por reyes, cada uno de los cuales ejercía su dominio sobre una superficie considerable y era tanto juez como alto sacerdote.

El territorio griego se habita entonces de manera discontinua por unos supervivientes (micénicos) que buscan lugares menos expuestos a las incursiones piratas proce-

dentes del mar (piratería depredadora minoica) y que comparten el territorio con pueblos recién asentados (dorios), manteniendo relaciones de integración conflictivas, o, en el peor de los casos sometidos por ellos. La población desciende a un nivel de agregación de aldea, en relación conflictiva con los grupos pastorales de estructura tribal recién llegados.

Luego se inician los llamados siglos oscuros, cuya duración fue de unos 300 años a partir del período de colapso y desaparición del pueblo micénico (entre el 1250 y el 1190 a.C.) que acarrió una “época de mutación decisiva que... sienta los fundamentos del régimen de la *polis* y asegura, mediante la laicización del pensamiento político, el advenimiento de la filosofía” (Vernant, 1969, p. 8). De las invasiones quedó, entre otras cosas, el colapso de los reinos micénicos.

Los sobrevivientes se unían para tratar de defenderse y si se les presentaba la ocasión, migraban para hacer una incursión por algún valle vecino. Lentamente este cruce de pueblos invasores y migrantes comenzaron a crear una comunidad autónoma formada por una ciudad principal y una pequeña franja de tierra laborable a su alrededor. Los restos de la cultura micénica al entrar en contacto con otros pueblos se transforman en las *polis* griegas.

Jean Paul Margot señala que “El sistema palaciego, con su rey omnipotente y su poder hipercentralizado, deja sitio a una “crisis de la soberanía”. Como consecuencia inmediata, surgen unos conflictos sociales entre las fuerzas que antes estaban unidas en torno al rey. Así parte del cuerpo social es el producto de la disolución del poder

antes unificado. La *arché* –mando– se convierte en un asunto general y, al mismo tiempo, la “crisis de soberanía” acarrea una primera reflexión de tipo moral y político”. (Margot, 2002, p. 15)

Estos siglos adquieren su carácter oscuro por la total ausencia de fuentes escritas, y porque se cuenta con escasísima información sobre los mismos. Igualmente este periodo cobra su semblante en virtud del sincretismo y continuidad de la cultura micénica con elementos de los pueblos recién asentados, mientras por el otro la conformación de las nuevas estructuras originarias se afirman despojando a la monarquía de la soberanía política. De ahí su carácter dinámico, tipificable como un periodo de incesantes, agudas y en parte violentas confrontaciones de las que emerge una práctica de lo patrimonial doméstico y cívico común enteramente nueva.

Un pueblo instalado en el entorno marítimo, que se va configurando en el encuentro entre variadas culturas según el modelo agrícola en los oasis fértiles de los grandes ríos de llanura con una economía mixta, no necesariamente se conforma desde la cordialidad y donosura de tales encuentros. Más bien los encuentros entre culturas conducen a experiencias conflictivas que bien pueden transformarse en habilitaciones o en bloqueos al desarrollo y el progreso de estos asentamiento. Así, los siglos oscuros se convirtieron en un escenario, en donde todos estos elementos conflictivos se relacionaron, constituyendo prácticas sociales y discursos que configuran verdades que se manifestarán en el sistema formalizado del civismo como condición de habitabilidad. Entonces la ocupación de nuevos territorios o repoblación de zonas

deshabitadas, en un clima político carente de grandes estados hegemónicos son condiciones cruciales en donde se van configurando nuevas relaciones de poder para la consolidación de una práctica política típica del mundo griego: la *polis*. Estaríamos, pues, ante la emergencia de la relación poder-política que configura modos de ser: esclavo, mujer, hijos, ciudadanos, extranjeros.

Hace parte de las características de este periodo el volver a usar la escritura. Así se van dando condiciones (orden social y religioso, el recurso de la escritura, insurrecciones, el *logos*) para la creación de grandes epopeyas de referencia para la cultura helénica, la *Ilíada* y la *odisea* de Homero, mientras que las obras del poeta Hesíodo dan forma a los mitos griegos con grandes influencias orientales.

Tanto la obra de Homero como la de Hesíodo, nos muestran prácticas y discursos sociales, religiosos y políticos que reflejan el marco en el que eclosionará la *polis*, la ciudad. Las prácticas sociales sostienen discursos que objetivan dichas prácticas volviéndolas verdades.

Prácticas sociales basadas en la propiedad patrimonial como esfera de lo patrimonial particular (*oikos*) como posibilidad de libertad para la vida cívica pública en el espacio que es común a todos (*polis*). Indro Mantanelli reconoce en la *polis*, es decir, en la “ciudad-estado” su rasgo: “El espíritu de la *polis*, o sea aquella fuerza coagulante que hace de cada griego un ciudadano tan sensible a lo que sucede dentro y tan indiferente a todo aquello que sucede fuera de su ciudad, es en estos seiscientos años cuando se desarrolla hasta hacerse indestructible. Incluso los grandes filósofos del Siglo de Oro no lograron concebir algo que

superase la ciudad con su inmediata campiña. Es más, esta ciudad no la querían sino de cierta medida. Platón decía que no debía rebasar los cinco mil habitantes; y Aristóteles sostenía que todos debían conocerse entre sí, al menos de vista. (...) La sociabilidad del pueblo griego, su sentido comunitario y exclusivista con todos sus derivados -murmuración, envidia, intrusión en la conducta ajena-, nacen de esta larga incubación.” (Montanelli, 1982, p. 29-32).

La *polis* no es la ciudad-estado en su ámbito geográfico sino que es la organización de la gente que surge de su actuar y hablar. Lo que funda la ciudad históricamente es la voluntad humana de convivir y comunicarse mediante el *logos* “Hay preeminencia de la palabra, que se torna en la herramienta privilegiada del poder: ‘Entre la política y el *logos*, hay así, una relación estrecha, un vínculo recíproco. El arte político es, en lo esencial, un manejo (manejement) del lenguaje; y el *logos*, en su origen, toma conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política’. Nacen la retórica y la sofística. Nace el arte oratorio”. (Margot, 2002, p. 17)

La *polis*, más que un espacio físico, es un espacio mental que se erige a partir del *logos*, de la libertad y de la plaza pública. El poder de la palabra y la igualdad entre los integrantes de la sociedad son unas condiciones que posibilitan la emergencia de la *polis*. El objeto *polis* se erige como verdad fundamental y permanente dentro de los griegos que no lograron jamás fusionarse en una nación. Mucho se ha dicho al respecto tratando de explicar esta característica no presente en imperios como el egipcio o los mesopotámicos. Pero la ausencia de una unidad estructural superior a las *poleis* no debe confundirse con

la ausencia de un Estado como sistema de relaciones que sujeta y obliga.

Y la política más que una profesión es el quehacer, la actividad esencial de todo ciudadano libre. Los ciudadanos no están al servicio del Estado, ellos mismos son el Estado: la *polis*. Es la politización de la existencia misma.

Pero queda aún en pie una de las dificultades: la de saber qué es lo que constituye un ciudadano. ¿Es verdad que un ciudadano es una persona que posee el derecho de tomar parte u ocupar un cargo en el gobierno, o también deben ser contadas como ciudadanos las clases trabajadoras? Si hay que contar entre los ciudadanos también a aquellas personas que no tienen parte en el desempeño de los cargos de gobierno, no es posible que todo ciudadano posea la virtud propia del ciudadano, porque el verdadero ciudadano es el hombre capaz de gobernar. Si por otra parte, nadie de entre el pueblo trabajador es ciudadano, ¿en qué clase o rango social hay que alistar a los varios trabajadores? (Aristóteles, Política, Libro III capítulo 3, 1277 b/1278 a p. 1457).

Esta civilidad, por ejemplo en el caso de Esparta, se reflejaba en el hecho de que sólo en dos casos se merecía el nombre en la tumba: por muerte en la guerra y por muerte de la madre durante el parto. Estos casos eran un sacrificio por y para la patria. Se nacía para la ciudad y de ahí que toda la sociedad estaba organizada para privar al sujeto de su libertad individual. Es decir, la vida es importante en tanto esta para la *polis*. Ahí la libertad privada se somete a lo político. Con esto van tejiendo prácticas y discursos. Por un lado una práctica de propiedad patrimonial como esfera de lo particular que sostiene una ciudadanía libre que nace para la ciudad subsumiendo dicha libertad en la civilidad: “un nuevo vínculo social fundado en la simetría,

la reversibilidad y la reciprocidad entre los ciudadanos definidos como “semejantes (*homioi*)” o “iguales (*isoi*)” sustituye las relaciones jerárquicas de dominación y de sumisión”. (Margot, 2002, p. 17) La *polis* fue excepcional por la intensidad y la singularidad de su vida política, y sobre todo por el énfasis en la ciudadanía y sus deberes. Era a la vez una comunidad y un estado, y los ciudadanos se subordinaban al bien común. De ahí la famosa definición de Aristóteles del hombre como un “ser cívico por naturaleza” (*ζῷον πολιτικόν... physei*). Porque no se trata tan solo de afirmar que el ser humano es un ser social sino que el hombre es *por naturaleza un animal de ciudad, un animal cívico*.

El hombre, en efecto, no es tan solo un animal social o político, sino también un animal familiar, y al revés de lo que hacen otros animales, no se aparea ocasionalmente y con cualquier mujer u hombre al azar, sino que el hombre es de una manera especial, no un solitario, sino un animal gregario, que se asocia con las personas con quienes tiene un parentesco natural; en consecuencia, habrá allí comunidad y justicia de algún tipo, aun cuando no existiera ningún estado. La familia además es una especie de amistad, o mejor aún, la relación del señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones estas que no son amistad ni formas de justicia, sino algo análogo, de la misma manera que la salud no es justicia, pero sí algo análogo a ella. La amistad del hombre y la mujer es la de la utilidad y es una comunidad; la del padre y el hijo es la misma que hay entre un dios y un hombre y entre el bienhechor y el beneficiario, y en general entre el gobernante por naturaleza y el súbdito por naturaleza. La que media entre los hermanos es principalmente la amistad de los camaradas, por encontrarse ellos en un pie de igualdad (...). (Aristóteles, *Ética Eudemia*, Libro VII capítulo 10, 1241 b/1242 b p. 1155).

Quizá fuera mejor, por tanto, traducir *polis* como “ciudadanía-estado” ya que es en la ciudad en donde el hombre puede alcanzar su plena condición humana. En la ciudad, con su cultura y su política, se humaniza del todo. Ahí el ser *cívico* del hombre se hace político, en cuanto participa del gobierno de los asuntos de la colectividad.

Por otra parte, el motivo por el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal; y la autosuficiencia es un fin y un bien importante y capital. Según esto, pues, es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad o bien está por encima de ella—como aquel a quien increpa Homero (1), diciendo que es «hombre sin raza, sin ley, sin corazón», porque es por naturaleza insociable y juntamente amante de la guerra-, en la medida en que se parece a una pieza aislada en el juego de dados. Y la razón por la que el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales—ya que su naturaleza se ha desarrollado hasta el punto de tener sensaciones de lo que es penoso o gradable y de poder significar esto los unos a los otros—; pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado. De esta manera también la ciudad-estado es anterior en la naturaleza a la familia y a cada uno de nosotros individualmente. El todo, en efecto, debe ser necesariamente anterior a la parte, (...) Es evidente, por tanto, que también el estado es anterior al individuo por naturaleza,

pues si cada individuo, una vez separado o aislado, no se basta a sí mismo, debe ser referido al estado total, igual que las demás partes lo son a su todo, mientras que un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios. (Aristóteles, Política, Libro I capítulo I, 1253 a/1253 b p. 1412-1413).

En síntesis este es un periodo de migraciones, despoblación y vacío político, coincidente con el asentamiento de los pueblos dorios. El vacío político y demográfico, característico de los trastornos posmicénicos, es llenado según la propia mitología griega, por los dorios, pueblo de habla griega, que según se cree se desplazó hacia el sur para ocupar su patria clásica. Indudablemente, existieron importantes cambios en la población en este periodo. El Ática y la isla de Eubea, parecen mantenerse aislados de la influencia doria, y es donde se inició el despegue del periodo arcaico. Este periodo arcaico, siglos VIII al VI a. C., se inicia desde los tiempos en que la geografía política de la península griega y de la línea costera ocupada por los griegos en el Asia Menor alcanzó una fijación razonable hasta la época iniciada por las guerras contra los persas.

Para este momento la agricultura ya era la actividad económica importante para los griegos. “Su campo se halla constituido por múltiples estrechos valles y paisajes cruzados por montañas. Carece casi en absoluto de las amplias llanuras fácilmente cultivables del norte de Europa. Ello le obliga a una lucha constante con el suelo para arrancarle lo que sólo así le puede dar. La agricultura y la ganadería han sido siempre las ocupaciones más importantes y más características de los griegos. Sólo en las costas prevaleció

más tarde la navegación. En los tiempos más antiguos predominó en absoluto el estado agrario”. (Geager, 2010, p. 67) A partir de esto el mismo Jeager alerta sobre una característica de los griegos: “No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo. No debe inducirnos a error la vida libre de cuidados de la clase señorial en Homero: Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo. Heródoto expresa esto mediante una comparación con otros países y pueblos más ricos: “Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su areté. Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende Hélade de la pobreza y de la servidumbre.” (Geager, 2010, p. 67)

Dekonski afirma que

La sociedad “homérica” del siglo XI al IX vive a base de la economía natural; es decir, produciendo sobre el terreno, en cada poblado y en cada propiedad, todo lo que consume. La ganadería desempeña en la economía el papel fundamental... la agricultura, en los poemas aparece en segundo plano... Sin embargo, la agricultura está bastante desarrollada... La sociedad homérica se basa en el clan, pero éste se halla ya en su fase de disgregación ya que los bienes muebles e incluso las casas se convierten en propiedad privada; únicamente la tierra continua perteneciendo a la comunidad, cada uno de cuyos miembros recibe una parcela vitalicia. Por ello se observa ya una considerable diferenciación de fortuna; los ancianos del clan obtienen varias parcelas (Klêroi), por lo que se les da el nombre de “el que tiene muchos terrenos. (Dekonski, 1966, p. 52-54).

Ya esto va señalando ciertas condiciones de posibilidad en las relaciones entre el uso de la tierra, la administración patrimonial, el orden social y la *polis*.

A partir de este periodo arcaico la historia disciplinar habla del concurso de múltiples factores como migraciones, incremento de la población, merma y pobreza de tierras, pobreza, miseria y soldados mercenarios. A todo ello se suma la guerra, la peste, los disturbios políticos y la necesidad de buscar zonas de salida para los productos de la floreciente industria y para el ejercicio del comercio, cada vez más intenso. Todas estas circunstancias hacían urgente el ensanchamiento del espacio vital: colonización ultramarina que comienza hacia mediados del siglo VIII y termina en el curso del siglo VI.

Las migraciones hacia el Mediterráneo occidental y hacia el mar negro fueron la respuesta a las tensiones internas de las comunidades griegas y a la insuficiencia de tierras para una población cada vez más numerosa. Esta colonización consistía en movimientos de ciudadanos que dejaban las comunidades de origen para trasladarse a otros lugares y fundar una nueva comunidad independiente de la madre patria y que se basaba en el manejo agrícola de sus miembros. La palabra griega que se ha traducido como colonia es *apoikia* que significa literalmente “casa afuera”. Ya la palabra excluye, señala Montanelli, toda intención de conquista y toda reticencia imperialista. La *apoikia* una vez constituida no se convertía en dependencia, dominio o protectorado de la ciudad-madre, sino que conservaba con esta tan solo vínculos sentimentales. Era costumbre dirigirse a la patria de origen para que designase un nuevo “fundador”, si la colonia, superpoblada a su vez, decidía fundar otra colonia. Pero no había servidumbre política y ni siquiera había servidumbre económica. La *apoikia* no era una base ni un emporio de la madre patria con la

cual hacia solamente los negocios que le convenían. En suma, así como faltaba una ligazón nacional entre las *polis*, también falta un vínculo imperial entre cada una de ellas y sus colonias. (Montanelli, 1982, p. 33-34)

Robin Osborne alude a la *polis* citando a Tucídides (VII, 77, 4) quien recoge las palabras del general Nicias cuando en Sicilia arengo a sus desanimadas tropas poco antes de sufrir la apabullante derrota de 413: “dondequiera que acampéis, os convertiréis de inmediato en una ciudad” (Osborne citando a Tucídides, 2002, p. 86) Se trata entonces de la fundación de nuevas ciudades independientes en las riberas del mediterráneo y del mar negro, ante todo allí donde existe un territorio fértil que permita su aprovechamiento con los cultivos habituales entre los griegos.

Las nuevas comunidades eran en un principio asentamientos agrícolas, no centros de comercio. Para establecer colonias se elegían lugares llanos y de fácil defensa, situados en la costa, protegidos por montañas y próximos a la desembocadura de un río, con buenos puertos y una comarca fértil.

En el curso de la gran colonización ultramarina se hicieron a extensos territorios en los contornos del Mediterráneo y del mar negro. Por esta colonización, el mar Negro, que tenía fama de inhóspito, se transformó en el mar hospitalario. La propia Mileto adquirió una influencia política y cultural que hizo de ella la primera ciudad de todo el espacio vital helénico. El movimiento de colonización también produjo efectos en el comercio de la madre patria, especialmente en el del vino y el aceite. Las naves de regreso estaban

llenas de un número siempre mayor de esclavos. Pero la economía griega continuaba ligada a la tierra.

El papel más destacado en la empresa de la colonización correspondió a las ciudades cuya posición geográfica mejor se prestaba para el tráfico comercial como Corinto. Las metrópolis permanecieron en íntima relación comercial con sus colonias. En esto se ve la gran trascendencia política y económica de las colonias las que rivalizaron con la metrópoli en cooperar activamente a la gloria del helenismo. Esto origina dentro de los estados griegos tenaces enfrentamientos sociales exacerbando fuertes controversias en las que se cuestionaba no sólo el poder en el Estado, sino las bases de la constitución y ordenamiento social; se puede hablar entonces de una época de confrontaciones sociales.

Esta colonización ultramarina dio origen a colonias griegas de ultramar dedicadas al comercio al tener que consolidar las distantes rutas marítimas. A estos primeros pobladores siguieron grandes masas de colonos rurales que confirieron a la colonización griega un carácter predominantemente agrario. El suelo fue aprovechado en forma intensiva. Se procede a romper los bosques, a desecar pantanos y prados húmedos, a convertir el monte bajo en viñedo, o en plantaciones de olivos e higueras. Por ello se restringe la cría de grandes ganados y sólo se mantiene, junto a la agricultura y horticultura, el pastoreo de ovejas y cabras. Tales cambios en la utilización del suelo trajeron consigo una vasta transformación de la organización agraria. Además de la tierra de pastizal también se encoge la tierra comunal, que poseía, por regla general, una utilidad colectiva: simultáneamente a la expansión de las

tierras de labor y de huerta cobra vuelo el derecho de apropiación, no individual sino familiar, y uso del suelo que acaba por encarnarse en la propiedad plena de una determinada parcela de tierra. Hesíodo aporta el primer ejemplo justificatorio de que este derecho al suelo puede adquirirse por compra, y que se trata de una operación absolutamente corriente: (Debes predisponer la gracia y el favor de los dioses) “para que compres patrimonios de otros, y no sea que otro lo haga con el tuyo (107).” (*Los trabajos y los días*, vv, p. 107)

En esta obra poética Hesíodo presenta la imagen de cultivadores independientes que sobreviven junto con su familia trabajando su pequeña parcela de tierra (*kleros*). Y que forman parte del *demos*, asentamientos donde se explotaba la tierra repartida, *dasmos*. Además se reúnen en asamblea (*Ilíada* II, p. 50-52) para escuchar las decisiones del *basileys* que le atañen. Su capacidad para mantener su autonomía y libertad como *demos* fue muy diversa. En algunas zonas se convirtieron en comunidades dependientes y en otras pasaron a formar un grupo social con funciones militares y poseedor de parcelas de tierras, en continua tensión con los aristócratas. (Hidalgo de la Vega, 1998, p. 83)

Esta apropiación de la tierra, como bien familiar inalienable, y su administración en el contexto de la Grecia antigua es mi primer fragmento para rastrear algunas condiciones que posibilitaron la emergencia del *management*, objeto permanente de este estudio y que se presenta aquí como un esbozo. Se trata de buscar algunas condiciones que hicieron posible la emergencia de prácticas y discursos de lo que en las sociedades actuales llamamos *management*.

La apropiación familiar de la tierra fue pues una extraordinaria novedad introducida por los griegos en la historia económica del mundo. Por su novedad es que se asume aquí como condición de posibilidad ya que solicita de una especie de manejo/administración/disposición con unas características distintas a las prácticas administrativas estatistas de los anteriores imperios-mundos.

Ahora, se supone que toda novedad trae consigo otras novedades o un tipo de exigencias que le son connaturales. Para este caso la exigencia de una forma de administrar este bien familiar; exigencia en la cual encuentro algunas condiciones de posibilidad para los discursos y prácticas *manageriales* actuales.

Esta novedad la podemos rastrear con los aportes de Karl Marx sobre el periodo más antiguo de la historia, el que conoció la fundación de la *polis*. Marx señala un antagonismo entre dos formas de posesión del suelo cuya coexistencia da su originalidad al sistema grecorromano de la ciudad: “una propiedad estatal de la tierra, en un principio comunal, y una propiedad privada de la tierra, obtenida en su origen por intermedio de la primera. Ese doble estatuto de la propiedad de la tierra hace del propietario un ciudadano y trasforma al antiguo agricultor en habitante de la ciudad”. (Vernant, 2003, p. 8)

Sin embargo es preciso señalar “que actualmente los historiadores de la economía arcaica de Grecia han llegado, sin inspirarse siempre en el marxismo, a ocuparse de problemas paralelos. Trabajos recientes se preguntan si no existieron en el mundo griego antiguo dos formas diferentes del posesión del suelo por los ciudadanos: por una parte, una propiedad familiar, perteneciente a una

casa, un *oikos*, y no a individuos, no teniendo estos últimos derecho a disponer a su arbitrio de estos *patroa* para cederlos fuera de la familia vendiéndolos libremente a un comprador”. (Vernant, 2003, p. 8). Esto señala que más que propiedad individual privada había en la Grecia arcaica una apropiación familiar inalienable, de *klêroi* –lotes de tierra-, no ligado a individuos privados. Ahora, al lado de estas tierras inalienables, señala Vernant, “al menos en principio (y coexistiendo algunas veces con ellas en la misma ciudad, pero localizados en los sectores más periféricos), pudieron existir dominios que fuesen ya objeto de una apropiación más avanzada y se prestasen con más facilidad a las operaciones de compra y venta”. (Vernant, 2003, p. 9) Esta novedad de los griegos relacionada con una forma particular de apropiación de la tierra fue la base de la actividad agrícola que a su vez fue fundamento económico de la *polis*.

El hecho de que haya ya un uso particular, y empleo la expresión “uso particular” para diferenciarla de “propiedad privada” por lo polémico que puede resultar esta última, de un bien familiar, que no depende ahora de las exigencias únicas y exclusivas del sátrapa, emperador o rey, exige de los individuos una disposición para administrar estos bienes ya sea para propia subsistencia o para generar excedentes.

Esta última distinción es prudente plantearla por ahora pues, y aquí me paro en los trabajos de Julián Gallego sobre el mundo rural en la Grecia antigua, es la ausencia de renta la que determina la distinción entre apropiación familiar y propiedad privada. Gallego señala que, este protagonismo socioeconómico a partir del desarrollo de una agricultura familiar intensiva ha sido interpretado

o bien según un modelo centrado en la minimización del riesgo de hambre siguiendo diversas estrategias de producción, almacenamiento y consumo, o bien según un modelo centrado en la capacidad de acumulación y maximización de excedentes vendibles incorporando a algunos esclavos como parte de la fuerza laboral familiar (Gallego, 2007, p. 136). Aunque ya he señalado con Vernatt que al lado de estas propiedades de tierra no ligadas a individuos privados, pudieron existir dominios de una apropiación más avanzada y se prestasen con más facilidad a las operaciones de compra y venta. Pero ante esto no hay nada concluyente.

Gallego, por ejemplo, se refiere a la propiedad individual distinguiéndola de propiedad privada pues, aclara, sería engañoso pensar en términos de propiedad privada mientras era poseída por individuos existiendo allí un derecho de apropiación individual, derecho que oscurece el carácter público o político de la apropiación y los derechos de propiedad (Gallego, 2003, p. 274)

Esta característica en la Grecia antigua marca una gran diferencia: Frente a la lógica del orden y criterio territorial expansivo y acumulativo de los antiguos imperios en donde no hay noción de apropiación individual, pues el imperio lo era todo y se bastaba a sí mismo¹⁰, el *oikos* griego afianzó el criterio de la apropiación familiar y no

10. Las culturas mesopotámicas y la egipcia no conocen, desde el punto de vista espacial, más que dos formas políticas: la ciudad y el imperio mundial, es decir, ignoran en general algo que se asemeje al moderno Estado territorial o nacional. La sociedad política era la de la ciudad y era a esta ciudad y no al territorio, a la que el hombre se sentía existencialmente vinculado; la ciudad y no la tierra era la patria; el territorio sólo tenía significación en función de la ciudad, era puro campo de abastecimiento y espacio defensivo. (García Pelayo, 1993, p. 10-11).

estatal. A propósito, cuando Aristóteles en el primer libro de *Política* aporta una buena cantidad de información sobre el *oikos* en el siglo IV está organizando una polémica contra el modelo expuesto por Platón en *La República* en la que quiere demostrar que la familia es *natural*. Contra la utopía platónica, Aristóteles defiende lo que él considera la verdadera esencia de la familia en la sociedad griega. En definitiva, el *oikos* es, según Aristóteles, una familia nuclear que se define en relación con una residencia. (Sissa, 1986, p. 173-174). Pero la familia no es el *oikos*. La noción de “hacienda” define mejor la realidad griega del *oikos* que la de familia. El *oikos* griego es un conjunto de personas y de bienes, ligados por vínculos de sangre (parentesco), de convivencia y de trabajo común (el *oikos* puede comprender gente extraña a la familia y esclavos que viven y trabajan dentro de la misma unidad). El *oikos* está insertado en una red de grupos, unos oficiales y obligatorios como el *demos* en Atenas y otros facultativos, como las asociaciones culturales a las cuales algunos miembros del *oikos* pueden pertenecer.

Hanson afirma que: “Todos los granjeros de la comunidad de vecinos estaban en posesión de tierras de aproximadamente del mismo tamaño. Entre esta amplia clase agraria de mesoi griegos, el ideal era que la tierra se transmitiera dentro de la familia sin alienación. La propiedad ancestral (*kleros*) pertenecía a una familia (*oikos*), no a un individuo único (e impredecible) que pudiera hacer con ella lo que quisiera. Los pocos poseedores de grandes fortunas, incluso los ricos sin propiedades que se dedicaban al comercio o la minería, debían atenerse a una variedad de restricciones y limitaciones evitando que el capital acumulado se expresara en grandes haciendas de tierra”. (2003, p.

223) La movilidad de la tierra podía poner en peligro la estabilidad de la estructura social, por ello la legislación se esforzaba en dificultar con múltiples procedimientos la enajenación de las heredades o, al menos para una parte de la tierra, en atajarla por completo. En las colonias tales prohibiciones de enajenación todavía conservaban, y en forma destacada, un espacial significado: debían impedir que los colonos convirtieran en metálico el lote de tierra que se les asignó y retornaran a su seguro país natal. (Gschntzer, 1987, p. 75).

Y desde ahí la posibilidad de ciudadanía y de ejercicio de la misma ya que el ciudadano no es tal sin un espacio social exterior que para el caso de los griegos es la *polis*. Se traza así en Grecia una especie de línea ética –frontera– entre este espacio particular íntimo y lo social la cual concede nueva significación a las nociones interior-exterior; campo-ciudad; economía doméstica-producción mercantil.

A partir de los aportes de la arqueológica intensiva, desde los cuales se ha podido avanzar en la caracterización de la granja agrícola griega, Gallego señala que la apropiación individual de la tierra por parte de labradores parecería apuntar al desarrollo de la agricultura familiar intensiva y a la plena autonomía de la unidad económica familiar. La agricultura fue entonces una de las actividades económicas decisiva para los griegos. Así, la ciudadanía correspondía a los agricultores que estaban al frente de sus familias. Recordemos rápidamente que “Lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más poderoso que el nacimiento, que el sentimiento, que la fuerza física; es la religión del hogar y de los antepasados: por ella la familia forma un cuerpo de asociación en esta vida y en

la otra. La familia es una asociación religiosa todavía más que una asociación natural. (...) La antigua lengua griega tenía una palabra muy significativa para designar a una familia (...) palabra que significa literalmente lo que está cerca del hogar. Una familia era un grupo de personas al que la religión permitía invocar el mismo hogar y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados." (Coulanges, 1996, p. 35-36).

Hanson señala que "en Grecia, el éxito de la finca de labranza intensiva torno inevitable entre los siglos VIII y V la propagación del agrarismo, produciendo así el crecimiento de la *polis* junto con el fortalecimiento y control político de una nueva clase de granjeros" (2003, p. 222). Esta creciente clase de granjeros dio lugar, afirma Hanson, a un renacimiento económico entre las ciudades-estado griegas, que cambiaron el poder de la aristocracia por timocracias¹¹ y gobiernos constitucionales más amplios basados en la tierra.

Pero no sólo la tierra contribuía en la alimentación. El mar también amplió el campo de alimentación. En la Grecia clásica la pesca supone una floreciente empresa y el pescado desempeña un importante papel en la alimentación diaria. La Atenas del siglo V importaba inmensas cantidades de pescado situándonos así ante la exportación e importación de subsistencias como fenómeno histórico-económico significativo. Por aludir a un caso, en la época

11. La timocracia es una forma de gobierno en la que los únicos que participan en el gobierno son los ciudadanos que poseen un determinado capital o un cierto tipo de propiedades y en la que el honor es uno de los fundamentos del régimen político. El término deriva de las palabras griegas τιμή, *timé*, "honor"; y κρατία, *krátia*, "gobierno".

de Hesíodo¹² el comercio marítimo resultaba provechoso y los productos que se “embarcaban eran primordialmente agrícolas, ya que las labores del campo tenían cada vez más aliciente y sobre todo los grandes propietarios estimulaban mucho la producción de aceite y de vino”. (Finley, 1966, p. 40). Forrest afirma que había muchos campesinos en el Ática del siglo V. “El ateniense medio era un propietario independiente, artesano, comerciante, tendero o fabricante en la ciudad, y en el pueblo o en la aldea, artesano, tendero o, con más frecuencia, agricultor”. (1988, p. 22). Agricultura y comercio subsistían simultáneamente con privilegio de la primera.

Gschnitzer afirma que “En el Ática... hay un acomodo cada vez mayor en época arcaica a la forma de explotación del suelo que, en esta comarca seca y pedregosa, rinde mejores frutos. La plantación de olivos. El aceite se exportó en masa, más por otro lado hubo que importar de lejos no sólo... el pescado, sino también cereales... Según se aprecia, la intensificación y especialización de la agricultura trajo a la vez consigo, por lo general, una reestructuración de la economía: el autoabastecimiento tanto de las economías domésticas como de las distintas ciudades y regiones sufre un retraimiento, mientras que

12. Hesiodo, cuya vida se sitúa entre las fechas límite de 750 y 650, habría compuesto la *Teogonía* entre 730 y 700, y *Los trabajos y los días* entre 730 y 690. Por lo tanto, debe ser considerado como el primer poeta de la Grecia antigua. La aparición de la literatura en Grecia, en esta época, sigue inmediatamente a la introducción del alfabeto inspirado por el modelo fenicio. Esta nueva forma de notación de la lengua griega proporciona, pues, a Hesiodo el instrumento que le permite poner por escrito sus poemas, inspirados en una tradición oral que se remonta a la más lejana antigüedad. (Brisson, 1989, p. 51).

el intercambio de productos y, paralelamente, el comercio se desarrollan a ojos a la vista". (1987, p. 75)

De esta actividad agrícola tenemos datos a partir de la obra poética *Los trabajos y los días*¹³ de Hesíodo. Esta obra aporta datos sobre la sociedad de su época ya que Hesíodo pertenecía a una familia de campesinos de la ciudad de Cime, en Eolia, que se traslada a Boecia en búsqueda de mejores condiciones de vida. El panorama que describe Hesíodo en *Los trabajos y los días* se centra en las formas de vida en Boecia a fines del siglo VIII en el ámbito reducido del *oikos*, formado por la casa, el marido, la mujer, los hijos y esclavos. El nivel de vida se mantiene en el nivel de autoabastecimiento. Este es, según parece, el ideal que propugna Hesíodo, representado por un sector de pequeños propietarios independientes que viven de sus propios recursos, frente al modelo de los aristócratas a quienes irán enfrentándose paulatinamente. La agricultura es la actividad noble por excelencia, ya que permite la autarquía y la sola dependencia de los dioses. Así, las comunidades griegas del siglo VIII salen de formas de organización política bastante simples. En este mundo griego la independencia de la familia, o más bien la comunidad humana de la aldea, aparece protegida por los jefes locales o *basileís*. Pero es probable que la autoridad de estos *basileís* se fuese perdiendo en beneficio de otros terratenientes, puesto que se dejan corromper y no imparten correctamente la justicia.

13. El padre de Hesíodo era un emigrante del Asia menor. A su muerte, Hesíodo y su hermano Perses se dividieron la herencia, pero Perses no quedó satisfecho; quería una parte mayor y estaba dispuesto a acudir a los tribunales para obtenerla. En *Los trabajos y los días*, uno de los dos poemas que de él han sobrevivido, Hesíodo trata de detenerle y convertirle de litigante ocioso en diligente campesino. (Forrest, 1988, p. 50).

Hesíodo, a partir de sistema cosmogónico que el mismo elabora por medio de genealogías y que está presidido por Zeus, denostaba la nueva jerarquía de los reyes cuyo poder se ejerce a escala local y que en la realidad histórica ostentan el poder en las comunidades que se han configurado a lo largo de la edad arcaica. Lo mismo que en el nuevo sistema cosmogónico, que servirá de modelo a los reyes, el poder monárquico de Zeus impone el orden y la unidad frente al desorden y caos primitivo, también los *basileis* gobiernan a escala local, durante la fase en que se consolida la propiedad de la tierra.

Pero el modelo del nuevo *basileís* se erige con unos poderes que afectan profundamente al campesino, en el momento en que, a consecuencia del proceso de asentamiento, se define la propiedad. El campesino puede verse desprovisto de su tierra si no trabaja. El pequeño campesinado puede ser despojado de su propiedad y perder su independencia. La poderosa y rica nobleza (los *basileís*), afirma Dekonski, posee ya tierras tomadas de las comunidades, tierra que Homero llama *témenos*. Los *basileís* viven formando grandes familias en sus propiedades, servidos por esclavos, cuyo número, en verdad, no es grande y a los que no puede darse el calificativo de “propiedad viviente” como dirá más tarde Aristóteles. Los esclavos de estos *basileís* homéricos comparten la vida de sus dueños. Pero los esclavos de la sociedad homérica representan ya una parte subyugada de la sociedad, el embrión de la futura clase de los esclavos. (Dekonski, 1982, p. 54)

Nadie podría decir que Hesíodo estuviera satisfecho con estos nobles. Por ello arremete airado contra estos reyes que para él son *dorophagoi* (“devoradores de regalos” haciendo referencia a sus sentencias poco rectas), “raza de

hierro”, ricos en tierras, ganado y esclavos y los compara con el gabilán que se jacta ante el ruiseñor cautivo (Forrest, 1988, p. 52):

¡Infeliz!, ¿A qué tanto piar? Ahora te tiene uno más fuerte que tú, irás a donde yo te lleve, por muy cantor que seas. (Los Trabajos y los días, vv: 64).

De esta manera Hesíodo describe la condición de un cultivador pobre que ha caído en manos del rico propietario terrateniente y del usurero. Los campesinos libres corren el riesgo de convertirse en dependientes por este procedimiento. Pero a pesar de ello el campesinado libre se siente protegido por Zeus, modelo de los reyes, y por la justicia, aunque tenga que aceptar la sumisión a ese poder divino, identificado con el poder de estos aristócratas. En este sentido, el poema de Hesíodo, además de ser una descripción de un calendario del duro trabajo del campo (“trabaja y que el trabajo siga al trabajo”, “desnúdate para sembrar, desnúdate para arar, desnúdate para segar”) no para hacerse rico sino para no morir de hambre (“la riqueza sigue al trabajo”, “trabaja... para que tú, tu mujer y tus hijos no tengáis que mendigar el pan del vecino”), es también un sermón sobre la justicia, justicia equitativa para quienes la administran, los *basileis*, los nobles. (Forrest, 1988, p. 50-52)

Por eso se ha dicho con frecuencia que en Hesíodo encontramos las primeras señales de protesta contra el gobierno aristocrático como tal. Ahora,

Si la comunidad había de superar su fase embrionaria, en la que un puñado de familias monopolizaban todos los recursos y todas las sanciones (<<jueces habidos de corruptores regalos>>

llamo Hesíodo a los componentes de aquellas minorías), tenían que fijarse y codificarse leyes constitucionales, civiles, penales y religiosas. Y no habiendo precedentes en los que buscar apoyo para proveer a cada una de estas necesidades, quedaba anchuroso campo para la libre invención en cuanto los hombres se ponían a meditar porque medios podría administrarse un estado, distribuirse el poder, promulgarse las leyes y darles fuerza. (Finley, 1966, p. 42).

El surgimiento de la *pólis*, estuvo liderado en principio por esta aristocracia de los *basileís*. Se caracterizaría como un proceso de agregación de comunas aldeanas (sinecismo¹⁴) “cuyas pautas se convertirían en soportes básicos de la nueva estructura estatal. Esta integración de la aldea hizo de la polis una organización segmentaria en la que los aldeanos se incorporaron en un marco de cierta igualdad institucional”. (Gallego, 2007, p. 135) Esto nos lleva a pensar en la enorme trascendencia del autoabastecimiento con productos agrícolas no sólo para los dedicados en exclusiva al cultivo de la tierra, sino también para todos los particulares bastante acaudalados, que en su conjunto eran a si mismo grandes propietarios. La economía antigua permaneció siempre en los niveles de una economía principalmente agraria.

Un estadio con predominio de la economía monetaria se alcanzaría sólo en época clásica (y aún entonces no en todas partes de Grecia). No se puede pensar que en la Grecia arcaica la agricultura hubiera perdido su primacía

14. El término sinecismo o sinoicismo (del griego συνοικισμός, *synoikismós*, literalmente "cohabitación") alude en el caso griego a un proceso histórico por el cual una serie de grupos o poblaciones antes separados se juntan formando una ciudad-estado para mayor protección. Ello supuso la aparición de las *pólis* (gr. *póleis*) en la antigua Grecia.

económica y social precisamente porque la agricultura continuó proporcionando en todo momento el más importante y destacado tipo de beneficios. La implantación de la amonedación supone ante todo aligeramiento en el camino de la economía natural a la economía monetaria. (Gschnitzer, 1987, p. 77-78) Este tipo de beneficios que proporcionaba la agricultura fortaleció la tendencia a convertir los bienes muebles en inmuebles; la propiedad mueble ejercía por lo tanto una presión sobre la estructura agraria, de forma que los bienes raíces acaban comercializándose en términos constantemente más amplios: los antiguos terratenientes no pudieron seguir disfrutando de la tranquila posesión de sus campos heredados, sino que se vieron obligados a ceder ante aquellos que habían hecho fortuna en profesiones no agrarias y pretendían transformar ese patrimonio en bienes raíces. Simultáneamente se difundió el endeudamiento y la percepción de intereses.

En este contexto, los labradores adquirieron un gran protagonismo socioeconómico (Gallego, 2007, p. 136) que fue soporte de la organización política de la *polis*. La incorporación de los labradores a la vida política y militar de la *polis*, con plenos derechos para tomar decisiones, supuso la conformación de un estado en el que las jerarquías sociales no constituyeron el principal punto de anclaje por ello el estado no emerge como una instancia jerárquica sino como una organización segmentaria que parte de la generalización de principios aldeanos que conservan su vigencia en el nuevo orden institucional (Gallego, 2006, p. 21)

Esta características del naciente Estado griego supuso la existencia de algo más que funciones políticas o militares.

Lo central, señala Hanson, para los primeros agricultores griegos fue más bien una ideología comunitaria unificadora. Un ideal que podían compartir todos los ciudadanos de la *polis* y, con posterioridad, incluso aquellos –mercaderes, artesanos, comerciantes- que no estaban directamente vinculados a la tierra: el ideal de igualdad o de limitación contra las enormes tenencias. (Hanson, 2003, p. 223) Este ideal estuvo en los comienzos de la *polis* griega: ideal de que no debían existir granjas grandes, ni desigualdad radical en la posesión de la propiedad rural, ni, por extensión, ciudadanos extremadamente ricos o pobres en la *polis*.

Cabe insistir, sin incurrir en exageraciones, que nos encontramos con la disgregación del régimen comunitario primitivo a consecuencia de la transformación económica y política en ciertas regiones, de los bienes comunitarios y las parcelas (*klêroi*) en apropiación familiar. Las familias acomodadas se aislaban cada vez más y, valiéndose de su ventajosa situación económica, acaparaban los medios de producción esenciales de la comunidad de clanes: tierra, ganado y esclavos. La población agrícola libre pasaba, en número cada vez mayor, a depender de la nobleza. Ya recordábamos anteriormente como Hesíodo nos deja un cuadro evocador de las arbitrariedades de la nobleza de nacimiento hacia la masa de los productores.

Se puede reconocer preliminarmente es que el protagonismo socioeconómico de estos labradores independientes alcanzo en un momento determinado una capacidad de acumulación y maximización de excedentes vendibles que permitieron paulatinamente la incorporación de algunos esclavos como parte de la fuerza laboral familiar. Esta creciente clase de granjeros vivieron de la producción de

sus granjas y emplearon esclavos. (Hanson, 2003, p. 222); “Los cargamentos de retorno consistían en metales, productos regionales como cueros y pieles diversas y, desde el siglo VI en adelante esclavos en número cada vez mayor”. (Finley, 1966, p. 40).

El mismo Finley permanentemente señala como la libertad antes de la democracia era amenazada por las deudas pues esta era quitada y el deudor pasaba a ser esclavo: “Al resumir Aristóteles, en su breve reseña de la constitución ateniense, los logros alcanzados por Solón, escoge los tres siguientes como los más importantes: abolición de la esclavitud por deudas...” (1966, p. 44). Y refiriéndose a la nobleza durante la tiranía de Pisístrato, que sucedió a Solón, señala: “En adelante fueron ya, cada vez más, servidores del Estado, instrumentos de la ley, y no manipuladores del poder a su capricho, correlativamente, el pueblo fue un conjunto de hombres que gozaban de auténtica libertad, sin la amenaza de que se la quitasen por deudas...” (Finley, 1966, p. 46). Pero añade que “allí donde la servidumbre por deudas y otras antiguas modalidades de sujeción o dependencia en el trabajo fueron abolidas, hubo que recurrir a una nueva fuente de mano de obra: a la esclavitud de los esclavos tenidos en propiedad, como meros instrumentos o bienes muebles, ya se tratase de cautivos procedentes de otras ciudades griegas, ya, como fue ocurriendo más cada vez, de bárbaros. (...) Después de todo, Atenas había de llegar a ser el Estado de la Grecia clásica que contaría con mayor número de esclavos” (Finley, 1966, p. 48). Pero ello no significó que gran parte de la población siguiera subsistiendo sobre la base del propio trabajo de la tierra. “La recién nacida libertad y la nueva vida en común tenían

por base la independencia económica que para la mayoría estribaba en la agricultura...” (Finley, 1966, p. 48)

Es en esta figura de la apropiación individual con la incorporación de esclavos y la relación de esta dinámica con las prácticas administrativas en donde está el soporte de este esbozo de hipótesis. A propósito Moses Finley sugiere que eran estos esclavos de confianza quienes administraban las grandes fincas agrícolas y los negocios de los ciudadanos libres, o como los llama Finley hombres desocupados (Finley, 1966, p. 73). Es aquí en donde los esclavos adquieren gran importancia para esta hipótesis ya que, según Finley, están vinculados a los cuidados económicos y a toda serie de actividades de este tipo para que los hombres desocupados pudiesen llevar, en lo político, las riendas del Estado y dirigieran en gran parte la vida intelectual (Finley, 1966, p. 73).

De esta condición surge la hipótesis: la práctica y los discursos del *management* encontraron en la administración patrimonial de la propiedad familiar (de base agraria), no estatal, en la Grecia antigua condiciones que posibilitaron su emergencia y que esta actividad de administración patrimonial estaba en manos de individuos dedicados a la productividad y no de ciudadanos libres y virtuosos que correspondían a la aristocracia contemplativa. Se puede afirmar entonces que en las prácticas de poder privado del paterfamilias, el *dominus*, que gobernaba a su familia y esclavos hay algunas condiciones de posibilidad para la emergencia de la práctica del *management* la cual no está fundada en intereses comunes, el *koinon* de los griegos, lo que es común a todos, sino en la lógica de la privado. Allí el esclavo es un instrumento animado indispensable para

la administración doméstica. Nos adentramos en lo que Aristóteles denominaría “crematística”, palabra griega que incluye bienes, propiedades, dinero, negocios. “Existe también otro apartado que alguna gente considera idéntico al gobierno de la familia y que otros consideran la parte más importante de él, y cuya verdadera posición habremos de estudiar: me refiero a lo que se llama la «crematística»” (Aristóteles, Política, Libro I, Capítulo 2, 1253 b, p. 1414)

Comencemos por discutir, la relación del señor y el esclavo, a fin de observar los hechos que dicen referencia a la utilidad práctica, y también con la esperanza de que podremos ser capaces de conseguir algo mejor que las nociones admitidas por el momento, con vistas a un conocimiento teórico del tema. Algunos pensadores, en efecto, sostienen que la función del señor es una ciencia definida, y, además, piensan que el gobierno de una casa o familia, el señorío, el gobierno de un estado y la monarquía son cosas idénticas, como dijimos al comienzo del tratado; otros, sin embargo, opinan que es contrario a la naturaleza que un solo hombre sea señor de otro hombre, porque lo que hace que un hombre sea libre y otro sea esclavo es solamente una convención, y entre ellos no hay ninguna diferencia natural, y que, por tanto, esto es injusto porque se basa en la fuerza. Por consiguiente, puesto que la propiedad es una parte de la familia y el arte de adquirir o aumentar la propiedad una parte del gobierno de la casa—ya que sin lo necesario incluso la vida, mucho más la vida buena, es imposible—, y puesto que, igual que ocurre en las artes concretas, que los instrumentos apropiados serán necesarios si su obra debe ser llevada a término, también así el jefe de una familia debe tener sus herramientas, y de estas herramientas unas carecen de vida y otras viven—por ejemplo, para el timonel el timón es una herramienta o instrumento sin vida, y el piloto de proa o el vigía es un instrumento vivo—(en las artes todo el que es ayudante pertenece al rango- de lo instrumental), y también así un artículo de propiedad es un instrumento para la vida, y la propiedad generalmente hablando es una colección de instrumentos, y un esclavo es "un artículo de propiedad dotado de vida. Y todo ayudante es como si fuera un instrumento que

sirve por varios de ellos, porque si todo instrumento pudiera realizar su propio trabajo, cuando se le ordenara o porque viera por adelantado qué es lo que había que hacer, como nos cuenta la historia de las estatuas de Dédalo (3), o como los trípodes de Hefesto, de los que nos dice el poeta que «entraban en el lugar divino de los juegos sagrados moviéndose por sí mismos» (4), si las lanzaderas tejieran así y las púas tocaran el arpa por sí mismas, los maestros artistas no necesitarían ayudantes ni los señores necesitarían esclavos. Ahora bien: las herramientas mencionadas son instrumentos de producción, mientras que un instrumento o herramienta de propiedad es un instrumento de acción (5), porque a partir de la lanzadera obtenemos alguna otra cosa además del uso de la misma, mientras que de un traje o una cama conseguimos solamente su uso. Y además, en la medida en que hay una diferencia específica entre producción y acción, y ambas cosas necesitan instrumentos, se sigue de ello que esos instrumentos deben tener entre sí esa misma diferencia. Ahora bien: la vida hace cosas, no crea o produce cosas; de donde el esclavo es un instrumento en el orden de los instrumentos de acción. El término «artículo de propiedad» se utiliza de la misma manera que el término «parte»: una cosa que es parte de algo no solamente es parte de otra cosa, sino que absolutamente pertenece a otra cosa; eso mismo ocurre con un artículo de propiedad. Y así, mientras que el dueño es simplemente el dueño del esclavo y no pertenece al esclavo, el esclavo no es simplemente el esclavo del dueño, sino que pertenece enteramente al dueño. Esas consideraciones, pues, ponen en claro la naturaleza del esclavo y su cualidad esencial: aquello que siendo un ser humano pertenece por naturaleza no a sí mismo, sino a otro, es por naturaleza un esclavo; y una persona es un ser humano que pertenece a otro si, siendo un hombre, es un artículo de propiedad; y un artículo de propiedad es un instrumento para la acción, separable de su propio poseedor. Ahora bien: hemos de considerar a continuación si existe o no alguien que tenga naturalmente este carácter, y si es ventajoso y justo para alguien ser esclavo, o bien sí, por el contrario, toda esclavitud es contra la naturaleza. No es difícil discernir la respuesta teóricamente ni aprenderla empíricamente. La autoridad y la subordinación son condiciones no solamente

inevitables, sino incluso conducentes; en algunos casos las cosas están señaladas desde su nacimiento para gobernar o para ser gobernadas". (Aristóteles, Política, Libro I, Capítulo 2, 1253 b/1254 a, p. 1414-1415).

En este sentido, Foucault relaciona la forma heautocrática griega con un gran esquema relacionado directamente con la vida doméstica (*oikos*): "tal como la casa sólo puede tener buen orden a condición de que la jerarquía y la autoridad del dueño sean respetadas, igualmente el hombre será temperante en la medida en que sabrá dominar a sus deseos como a sus servidores. La intemperancia, a la inversa, puede leerse como un interior mal administrado. Jenofonte, al principio de la *Económica* —donde precisamente se tratará el papel del dueño de casa y el arte de gobernar a su esposa, a su patrimonio y a sus servidores—, describe el alma desordenada; es a la vez un contraejemplo de lo que debe ser una casa bien administrada y un retrato de esos malos dueños que, incapaces de gobernarse a sí mismos, llevan su patrimonio a la ruina; en el alma del hombre intemperante, de los dueños "perversos", "intratables" —se trata de la glotonería, de la beodez, de la lubricidad, de la ambición—, reducen a la esclavitud a quien deberían dominar, y después de haberlo explotado en su juventud, le preparan una vejez miserable". (Foucault, 2005, p. 69)

Lo novedoso de Grecia es precisamente el poder sobre lo patrimonial doméstico particular frente al poder despótico de los emperadores y reyes pues casos de administración vinculados a imperios los tenemos por ejemplo el libro del Génesis (37, 2-37; 41, 37-49) que relata como José, el undécimo hijo de los doce hijos de Jacob y ancestro de dos de las doce tribus de Israel fue vendido por sus her-

manos como esclavo a una caravana de mercenarios que se dirigían a Egipto. Allí fue vendido y llevado a la casa de Potifar. Este, al ver que José sabía leer y manejaba los números (enseñado por su padre), le confió la administración de su casa y se convirtió en la mano derecha de Potifar. Por otro lado en el siglo X a. C. el rey Salomón, dirigió la elaboración de acuerdos de comercio, administró programas para establecer normas constitucionales y modeló tratados de paz. Muchos gobernantes de la antigüedad usaron a sus fieles servidores para que ejecutaran sus deseos soberanos, confiriéndoles la debida autoridad para actuar en su nombre. Pero en ninguno de estos casos el proceso de administración se daba sobre la propiedad privada o sobre patrimonio bien sea familiar o personal privado como si se dio en Grecia con el *oikos*. Por lo tanto el *management* más que una palabra o un concepto –gerencia, administración– como lo describen Drucker o Laura Baca Olamendi¹⁵, es práctica y discursos que emergen mucho antes, en Grecia afirmo yo con la propiedad patrimonial privada y no estatal, y se va actualizando a lo largo del tiempo. De esta práctica de poder de quien domina a su familia y a los esclavos va emergiendo una verdad que hoy llamamos *management*. Por un lado tenemos al individuo productor y por otra el individuo virtuoso o aristócrata.

15. “En el siglo XVIII, la voz *management* (o *managery*) ya había madurado hacia la connotación actual. Originalmente estaba referida al manejo o doma de caballos (*to nanage an horse*), luego se convirtió en un sinónimo de administración (Littleton, 1723). Hacia finales del siglo señalado, *mangement* se traducía al español como manejo o administración, y aun continuaba refiriéndose al manejo o doma de caballos (Baretti, 1786: 247). (...)Hoy en día, *management* suele ser traducida al español como gerencia, lo cual constituye una solución conceptual adecuada, aunque semánticamente se puedan expresar legítimas reservas”. (Baca, 2000, p. 3).

Esto se traduce en *doxa* y en *episteme*. Una práctica social y política se vuelve discurso y este en verdad.

Ya Platón en *La República y las leyes* estaba interesado en imponer su concepción idealista y teológica de la vida, asunto que también se refleja en la organización jerárquica de la aristocracia, poseedora no sólo de la *areté*¹⁶ sino también de las fortunas acumuladas mediante la explotación del trabajo servil. (Llanos, citado por Margot, 2002, p. 21): "...hay que retener la "virtud política" en el seno de la única clase capaz de cumplir la función de gobernar, esto es, la aristocracia". (Margot, 2002, p. 25).

Pero esto va más allá, pues coloca en tela de juicio la democracia como el campo privilegiado en donde la *doxa* tiene su espacio, en donde el orden del *decir* no legítimo se visibiliza. La democracia es condenable en cuanto es el escenario en donde lo *prohibido*, como el mecanismo más conocido de exclusión (Michel Foucault), pierde fuerza cediendo paso al derecho a decirlo todo, a hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera pueda hablar de cualquier cosa. En fin que el *orden del decir*, orden no legitimado, acarrea anarquía y tiranía: "La democracia es condenable porque reina la palabra no fundamentada, la *doxa* (δόξα). Por lo tanto, el primer paso de la filosofía consiste de desautorizar la opinión para *fundamentar* el discurso recto". (Margot, 2002, p. 26)

16. El término sinecismo o sinoicismo (del griego συνοικισμός, *synoikismós*, literalmente "cohabitación") alude en el caso griego a un proceso histórico por el cual una serie de grupos o poblaciones antes separados se juntan formando una ciudad-estado para mayor protección. Ello supuso la aparición de las *pólis* (gr. *póleis*) en la antigua Grecia.

Claro que al condenar la democracia se recupera el procedimiento de exclusión a partir del cual se afirma el procedimiento de separación y rechazo. Separación mitorazón, separación *doxa*-episteme, separación productividad-contemplación, separación esclavo-ciudadano libre, separación administración domestica-política, separación productividad-contemplación, separación oligarquía-aristocracia.

Ya que tampoco los esclavos vienen incluidos en ninguna de las clases mencionadas, ni son hombres libres. Pues es verdad que no todas las personas indispensables para la existencia de un Estado deben ser consideradas ciudadanos, puesto que ni siquiera los hijos de los ciudadanos son ciudadanos en el mismo sentido en que lo son los adultos: estos últimos son ciudadanos en el pleno sentido de la palabra, mientras que los primeros lo son solamente por hipótesis o suposición previa; es decir, son ciudadanos, pero de una manera incompleta. De hecho, en los tiempos antiguos, la clase de los artesanos constaba, en algunos estados, de esclavos o extranjeros, debido a lo cual la gran masa de los artesanos es así aun ahora; y el Estado mejor ordenado no hará ciudadano a un artesano. Mientras que, si aún el artesano es un ciudadano, entonces lo que hemos dicho era la virtud propia de un ciudadano no debe decirse que corresponda a todo ciudadano, ni debe ser simplemente definido como la virtud característica de un hombre libre, sino que pertenecerá solamente a los que se ven libres de toda ocupación servil. Entre las ocupaciones serviles, los que prestan estos servicios a un individuo son esclavos, y los que hacen esto en favor de la comunidad son artesanos y trabajadores a jornal. (Aristóteles, Política, Libro III, capítulo 3, 1278 a, p. 1457).

En este sistema de exclusión la palabra del esclavo, del oligarca, del comerciante, del negociante, del que se ocupa de los negocios y de los patrimonios, de quien es productivo es considera algo nulo y sin valor: “No parece ser un descubrimiento de los filósofos políticos contempo-

ráneos, no algo reciente, el que sea propio y conveniente al Estado estar dividido en clases sociales o castas, y el que la clase militar sea distinta de la de los trabajadores de la tierra”... (Aristóteles, Política, Libro VII, capítulo 9, 1329 b, p. 1547)

Una vez determinadas estas cuestiones, nos queda por considerar si todo el mundo debe tomar parte en todas estas funciones —ya que es posible que todo el pueblo sea a la vez agricultor, consejero y juez—, o bien si hemos de suponer que las distintas clases corresponden a cada una de las funciones mencionadas, o bien si algunas de ellas deben ser necesariamente especializadas y otras combinadas o unidas. Ahora bien: esto no será idéntico en todas las formas de constitución, porque, como hemos dicho, es posible o bien que todo el pueblo tome parte en todas las funciones, o bien que no todos tomen parte en todas, o bien que determinadas personas detenten determinadas funciones. De hecho, esta diversidad en la distribución de las funciones es lo que da lugar a las diferencias entre las constituciones: las democracias son Estados en las que todo el pueblo participa en todas las funciones; las oligarquías son el caso contrario. Pero ahora estamos estudiando la mejor forma de constitución, y esta es la constitución bajo la cual el Estado podrá ser más feliz, y se ha determinado ya antes que la felicidad no puede conseguirse sin la virtud; es, por tanto, evidente por estas consideraciones que en el Estado más noblemente constituido y el que posee hombres que son absolutamente justos, no meramente justos en relación con el principio que constituyen la base de su constitución, los ciudadanos no deben vivir una vida artesana o mercantil —porque esta vida es innoble y enemiga de la Virtud—, ni siquiera deben ser trabajadores de la tierra los que deben ser ciudadanos en un estado ideal —porque tanto para el desarrollo de la virtud como para la activa participación en la política se necesita el ocio—. Y puesto que el Estado contiene también una clase militar y una clase que delibera acerca de las cuestiones de la política y juzga las cuestiones de justicia, y estas son evidentemente en un sentido específico partes del Estado, hemos de averiguar si estas clases deben ser clasificadas, o bien

si ambas funciones deben ser asignadas a las mismas personas. Ahora bien, también en este caso es clara la respuesta, porque en un cierto sentido pueden asignarse a las mismas personas, y en un cierto sentido a personas distintas. Puesto que cada una de estas dos funciones corresponde a un distinto nivel de la vida, y una requiere sabiduría y la otra fuerza, deben ser asignadas a gentes distintas; pero, puesto que es imposible que, cuando un grupo de hombres es apto para emplear la fuerza y para oponerse al dominio, se someta este mismo siempre a ser gobernado, según este punto de vista ambas funciones deben ser asignadas a las mismas personas, pues los que tienen el poder de las armas son los que tienen el poder de decidir si la constitución ha de seguir en pie o ha de caer. El único recurso que queda es asignar esta función constitucional a ambos grupos de hombres indistintamente (1); sin embargo, no simultáneamente, sino, puesto que según el orden natural de las cosas la fuerza se halla en los jóvenes y la sabiduría en los mayores, parece conducente y justo que sus funciones sean asignadas a ambos de esta manera, ya que esta manera de hacer la división está conforme con el criterio del mérito. Además, también se debe centrar en torno a estas clases la posesión de las propiedades, pues los ciudadanos deben poseer necesariamente abundancia de medios, y esos son los ciudadanos. Pues la clase artesana no tiene parte en el Estado, ni la tiene ninguna otra clase que no sea «artífice de la virtud» (2). Esto resulta evidente por nuestro principio básico, porque es necesario que, unida a la virtud, venga la dicha y la felicidad, pero afirmaremos que un Estado es feliz atendiendo no a una parte determinada de él, sino a todos los ciudadanos del mismo. Y es también evidente que las propiedades deben pertenecer a estas clases, puesto que es necesario que los trabajadores de la tierra sean esclavos o siervos de raza extranjera. Nos queda, en la lista enumerada, la clase de los sacerdotes; también la posición de esta clase es evidente. Los sacerdotes no deben ser designados ni de entre los trabajadores de la tierra ni de entre los artesanos, puesto que es decoroso que los dioses reciban culto de los ciudadanos; y puesto que el cuerpo de los ciudadanos está dividido en dos partes, la clase militar y la clase deliberativa, es decoroso que los que han abandonado estos deberes debido a su edad rindan

a los dioses el culto debido y empleen el tiempo de su retiro en su servicio; es a estos a quienes hay que asignar el cargo del sacerdocio. Por consiguiente, hemos ya determinado las cosas que son indispensables para la constitución de un Estado, y las cosas que son partes del Estado: los trabajadores de la tierra, los artesanos y las clases obreras en general, son algo necesario en los Estados, mientras que las clases deliberativa y militar son partes del Estado; además, cada una de estas secciones es independiente de las otras, o bien permanentemente o bien por turno". (Aristóteles, Política, Libro VII, capítulo 8, 1328 b-1329 a, p. 1546-1547).

(...) porque en el hombre, igual que en los demás animales y las plantas, hay un instinto natural que desea dejar detrás de sí otro ser de la misma clase que uno mismo – y la unión del que naturalmente es gobernante y del que naturalmente es súbdito, pues el que es capaz de prever las cosas con su mente naturalmente es gobernador y señor o jefe, y el que es capaz de hacer esas cosas (2) con su cuerpo es naturalmente súbdito y esclavo; por eso este señor y este esclavo tienen un interés común-. Por consiguiente, la hembra y el esclavo son por naturaleza distintos –porque la Naturaleza no hace nada de la manera que los cuchilleros hacen el cuchillo delfico (1), con tacañería, sino que hace una cosa para un solo fin, ya que así cada herramienta resultará mucho más perfecta si sirve no para muchos usos, sino para uno solo-. Sin embargo, entre los bárbaros, la mujer y el esclavo tienen la misma categoría; la causa de ello está en que los bárbaros no tienen ninguna clase de gobernantes por naturaleza, antes entre ellos la comunidad conyugal es una unión de una mujer esclava y un varón esclavo. De aquí el dicho de los poetas: resultó que los griegos gobernaban a los [bárbaros (2), implicando que, por naturaleza, bárbaro y esclavo es una sola y misma cosa. Así, pues, de estas dos comunidades se compone primeramente la familia, y así tenía razón Hesíodo (3) cuando escribió: primero y ante todo una casa, una esposa y [un buey para arar, ya que el buey hace para el pobre las veces de siervo. Por consiguiente, la comunidad que brota naturalmente para atender a las cosas cotidianas es la casa o familia, esas personas a quienes Carondas (4) llama

«compañeros de comida y bebida», y el cretense Epiménides (5), «compañeros de mesa». (Aristóteles, Política, Libro I, capítulo 1, 1252 b, p. 1412).

Por todas estas consideraciones resulta evidente que la autoridad de un señor sobre los esclavos no es la misma que la autoridad de un magistrado sobre una república, ni son idénticas todas las formas de gobierno, como afirman algunos. La forma de gobierno que se llama república controla a los hombres que por naturaleza son libres; la autoridad del señor controla a los que por naturaleza son esclavos, y el gobierno de una familia es una monarquía, mientras que un gobierno formado a partir de los ciudadanos es el propio de los hombres que son libres e iguales. El término «señor», pues, connota la posesión, no de una determinada rama del saber, sino de un determinado carácter, y de manera análoga también los términos «esclavo» y «libre». Con todo, podría haber una ciencia del señorío y una ciencia de la esclavitud –siendo esta última la misma clase de saber que solía enseñar cierto profesor de Siracusa, quien, en efecto, era un hombre que, por un salario, solía dar lecciones a los siervos en sus deberes ordinarios–; y, en verdad, podría existir un estudio científico más adelantado en estas materias; por ejemplo, una ciencia del arte de cocinar y de otras cosas del mismo estilo en el servicio doméstico». (Aristóteles, Política, Libro I, 1255 b, p. 1417).

Pero como nos lo dice Foucault a estos excluidos, como en el caso del esclavo, se le da el poder de ocuparse de los bienes materiales, inclusive de administrarlos y en otros casos de llevar a los niños, de ser pedagogo. Esta separación aun actúa hoy. Nos encontramos en la educación con la alta dirección o con los directivos o con el personal administrativo y con el personal de servicios generales y con los docentes. En la gran corporación privada nos encontramos con el *management* o CEO y con las gerencias y subgerencias o presidencias y vicepresidencias.

Ante lo prohibido como coacción de la verdad (la democracia es condenada y hoy condena y define que se puede decir y que no) y ante separaciones como las señaladas Foucault se pregunta: “¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones como éstas, separaciones que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables sino que están en perpetuo desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin una cierta violencia?”. (Foucault, 2005, p. 18).

Es decir, que a partir de la propiedad patrimonial privada y del poder sobre ella se establece un sistema de poder de ciudadanos libres que piensan y buscan la virtud e individuos que producen. Así las grandes narraciones filosóficas, como *La Republica* platónica o la eudaimonia y política aristotélica, son las nuevas verdades de una práctica de poder privado que define la ciudadanía en términos políticos y un orden jerárquico que privilegia la acción política entre los ciudadanos libres e iguales y la neta diferenciación y separación del tipo de actividades humanas: producción y contemplación que corresponden a situaciones humanas concretas. La filosofía es hija de la *polis*. (Margot, 2001, p. 18) La práctica se vuelve discurso y verdad. Identifico pues dos tipos de acciones en los relatos griegos que se vuelven verdad y por lo tanto sistema de relaciones: El manejo/administración/disposición del patrimonio domestico que tiene como fin una producción que garantice la sostenibilidad del ciudadano libre para que se pueda

dedicar a la actividad contemplativa. La libertad para la contemplación esta soportada en la productividad y la productividad es propia de esclavos.

Esta diferenciación parte de la *Ética de virtudes* de Aristóteles desde la cual ciudadanos/Estado alcanzan la felicidad “...es necesario que, unida a la virtud, venga la dicha y la felicidad...”. Así, la riqueza es medio, no fin “...los ciudadanos deben poseer necesariamente abundancia de medios...” (Aristóteles, Libro VII-capítulo. 9: 1329 a – 1329 b). De aquí se desprende que la *nomos* (disposición) *oikia* (doméstica) sea medio para alcanzar la felicidad. El fin de la *nomos* (disposición) de la propiedad doméstica no es lucro ni riqueza sino felicidad: Eudaimonía. La *nomos* (disposición) es una práctica administrativa que hace el ciudadano virtuoso para alcanzar la felicidad. “En resumen, la felicidad ha de consistir en una actividad conforme a la virtud, ha de durar toda la vida y ha de ir acompañada de circunstancias externas mínimamente favorables. Es feliz el que actúa conforme a la virtud perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos durante toda su vida”. (Mosterín, 2007, p. 320).

Pablo Soriano nos presenta una nota adecuada para abordar el término *nomos*. “El término *nomos*, comúnmente traducido por ley o costumbre, en sus etimología alude al verbo *némen* (repartir-asignar), si bien en Homero no existe el vocablo *nomos*, si existe *nomós* derivado del mismo verbo, que refleja una idea de propiedad. La ideología del *génos*, estaba basada en un sistema imaginario, en donde las divinidades controlan a los hombres, manteniéndolos apegados a la ley del cosmos. La ideología aristocrática es conservadora, porque reacciona a una fuerte acción

renovadora, sentida como agresión a lo más sagrado de su existencia: las prerrogativas del culto doméstico, del *génos*, la *fratía* y la *tribu*, y a la cual hace frente, por medio de la educación (*paideia*) en los valores aristocráticos, reflejados en el contenido de los poemas. Tal es así, que la sociedad cerrada se conformó como una estructura elitista de exclusión, que separaba la humanidad en dos grupos: la clase dirigente y los recién llegados dorios, y la de los siervos habitantes autóctonos del territorio. Es por ello, que el poema homérico describe la acción de reyes y nobles, que justifican su predominio de clase, por excelencia de nacimiento”. (Soriano, 2005, p. 57).

Es, pues, Aristóteles quien inicia la sistematización de la práctica administrativa de lo patrimonial doméstico bajo la figura de la *oikia-nomos* para alcanzar la felicidad. Pero la ética de virtudes de Aristóteles degeneró en ética aristotélica que sustenta la moral de los negocios en pleno auge en un mundo globalizado a la manera de un *teramarket*. Por eso aquí no se habla de ética de los negocios sino moral de los negocios aludiendo a un conjunto de normas, leyes y prescripciones que sujetan y obligan controlando al alto director o *management* y volviéndolo un sujeto productivo que primordialmente piensa en el dinero y no en el si mismo o en llegar a ser el ser que se es.

La felicidad se obtiene entonces a través de la virtud no de la riqueza. “...los ciudadanos no tienen que vivir la vida de los mecánicos o comerciantes, que es innoble y contraria a la bondad...” (Aristóteles, Libro VII-capítulo. 9, 1328 b 24). Las actividades hechas con el propósito de obtener beneficios, como el comercio y las labores manuales, Aristóteles las ve como impropias para un

ciudadano. Esclavos y extranjeros no serían ciudadanos iguales y no compartirían el objetivo común de una vida virtuosa y el más alto bien que es la felicidad: El ciudadano no debe vivir la vida de los mecánicos y los tenderos, que es innoble y contraria a la bondad. Por lo tanto, la virtud, como sabiduría, no la logra el comerciante oligarca sino el aristócrata. Si la felicidad es el objetivo, ¿en dónde está? No está en el negocio ni en los bienes, que son medios, sino en el ser virtuoso, en ser sabio. El oligarca está ocupado en las cosas indispensables. El aristócrata es el virtuoso, el sabio. Así, los ciudadanos/Estado están para la actividad virtuosa a fin de lograr la autorrealización y la felicidad.

Pero sería absurdo pensar que la vida feliz consiste en el descanso o la diversión o en el estar inactivo sin hacer nada. De hecho, en nuestras vacaciones nos ponen a trabajar con las actividades recreativas dirigidas. Ya en los hoteles y en los *resort* hay toda un plan de recreación dirigida para tenerlo ocupado, trabajando. Ahora se inventaron el descaro de las vacaciones recreativas para mantener ocupados a los estudiantes en sus vacaciones. En fin no hacer nada no es pensable ni siquiera en el descanso. Veamos algunos fragmentos desde la *Ética Nicomáquea* referidos a la acción práctica como lo es por ejemplo la ética:

A esto va, pues nuestro tratado presente, que es, de alguna manera, un tratado de ciencia política. (...) ya que la meta de la política o es el conocimiento puro, sino la práctica". (Aristóteles, Ética Nicomáquea, Libro Primero, capítulo 3, 1094 b/1095 a, p. 1173).

La presente obra no se propone un fin teórico, como las demás, pues nuestra investigación no mira o tiende a determinar a la

naturaleza de la virtud, sino el medio que hemos de emplear para llegar a ser virtuosos... (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro Segundo, capítulo 2, 1104 a, p. 1186).

Es claro pues que no estamos ante reflexiones teóricas sino prácticas pues, en el caso de la ética, el fin no es determinar la naturaleza de la virtud (teoría) sino llegar a ser virtuosos (práctica). Y como no es ciencia teórica sólo bastara con los hechos y consecuencias generales:

Hemos, pues, de darnos por satisfechos si los que tratan estas cuestiones y parten de estos principios nos dan a conocer la verdad de una manera un tanto burda y sumaria; cuando no se habla más que de hechos y de consecuencias generales (...). Pues es propio del hombre cultivado y educado el no mostrarse en cada ciencia particular exigiendo un grado de exactitud incompatible con la naturaleza del tema. Pues, de lo contrario, se podría esperar del matemático argumentos simplemente persuasivos, y del orador, demostraciones tajantes. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro Primero, capítulo 3, 1094 b, p. 1173).

Así todas la decisiones se toman y todas las acciones se realizan en función de un fin, de un bien que se persigue. He aquí el modo de ser del *management*. El fin que persigue no es la virtud ni la felicidad sino el lucro, la ganancia, la utilidad, y rentabilidad del negocio, del bien privado. Y en esto se ocupa. No en ser ciudadano virtuoso. Su agenda vital es el negocio, la productividad, satisfacer al cliente, expandir el negocio, conquistar mercados. Todo esto para sobrevivir, para mantener una familia, para mantener un status social y para tener una vejes digna. Trabajar en una empresa, corporación, multinacional para conseguir las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario nos

diría Aristóteles: “Entre las ocupaciones serviles, los que prestan estos servicios a un individuo son esclavos, y los que hacen esto en favor de la comunidad son artesanos y trabajadores a jornal”. (Aristóteles, *Política*, Libro III, capítulo 3, 1278 a, p. 1457)

En este sentido está más próximo a labores manuales no dignas de un hombre virtuoso. “Esto puede verse con claridad en el siguiente ejemplo: una forma de autoridad es la del señor o amo; con este término significamos el ejercicio de la autoridad respecto del trabajo necesario de la casa, el cual no es necesario que el señor sepa de qué manera se ejecute, sino más bien de qué manera se utiliza; la otra capacidad, es decir la capacidad de ser actualmente útil en esas tareas serviles, es realmente una cualidad de esclavo” (Aristóteles, *Política*, Libro III, capítulo 2, 1277 a/1277 b p. 1456)

Pero este modo de ser no es que este en su naturaleza o sea connatural a él. Es ante todo un modo de ser emergente de discursos, formas de saber, normas, prácticas, estrategias de ordenamiento social, tecnologías y recursos de la privatización de la vida. Y aquí esta parte de su condición humana: que es un sujeto dependiente y formateado por prácticas y discursos de un contexto capitalista y del cual posiblemente él no tenga ninguna conciencia y del cual posiblemente él este agradecido y al cual le deba todo, hasta su propia vida. En otras palabras no se puede concebir ni imaginar por fuera de esta moral de la productividad. La valora, y la da como natural, buena y hasta necesaria para su propio ser. Se siente humano en la medida que es productivo y está sujeto a esta moral. Su moral es pues la moral de los negocios y no la de las virtudes ya

que su actuar es el actuar en actividades hechas con el propósito de obtener beneficios, como el comercio y las labores manuales que son impropias para un ciudadano libre y virtuoso.

Esta doble condición de la subjetividad del alto director o *management*: productiva laboriosidad administrando bienes patrimoniales privados y la actitud contemplativa, ya no de una divinidad que merece todo respeto y dedicación, sino de un Estado despótico están posiblemente emparentadas y actualizadas en dos figuras neo testamentarias que describiré aquí de manera sucinta y que configuran, posiblemente, lo que denomino el modo de ser pastoral del *management*. El modo de ser laborioso y a su vez sujeto a una soberanía estatal despótica se ancla, según mi hipótesis, en la tradición judeocristiana de la laboriosidad y la contemplación.

Yendo ellos de camino, entro en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba se palabra, mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Acercándose, pues, dijo: «Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude». Le respondió el Señor: «Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas, y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, la que no le será quitada.» (Lucas 10: 38-42).

Cuando llego Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro. Betania estaba cerca de Jerusalén como a unos quince estadios, y muchos judíos habían venido a casa de Marta y María para consolarlas por su hermano. Cuando Marta supo que había venido Jesús, le salió al encuentro mientras María permanecía en casa” (Juan 11: 17-20).

La hipótesis sugiere que el poder pastoral, presente en el modo de ser del alto director o *management*, como teología económica, se soporta en la figura neotestamentaria de María, una de las hermanas de Lázaro, ocupada en una *oikonomía* o en un manejo del patrimonio particular, *management*, del orden terreno. Pero a su vez el poder pastoral, como teología política, esta soportado en Marta –la otra hermana de Lázaro– quien funda la idea de un poder soberano externo al individuo al estar dedicada a la contemplación de un ser superior o divinidad que en la democracia capitalista ha dado paso al Estado despótico soberano con sus reglas concretas como icontec, colciencias, icfes, comercio, transnacionalización, internacionalización, expansión, planeación. Así del poder pastoral tenemos dos dimensiones presentes hoy en el modo de ser de la alta dirección o *management*: La dimensión del *oikonomos* y de la *polis*; la dimensión productiva privada y la dimensión contemplativa, la dimensión del esclavo y la dimensión de sujeto al Estado despótico, la dimensión del sujeto laborioso y la dimensión del ciudadano sujetado.

Propongo además que este poder pastoral subyace al modo de ser de la alta dirección o *management* con algunas características como:

- El modo de ser laborioso representado en la figura neotestamentaria de María una de las hermanas de Lázaro que funda el discurso de las obras como criterio de salvación. Las obras dan la salvación: discurso de la productividad, ocuparse del mundo. Filosofía analítica: Pragmatismo y utilitarismo.

- El modo de ser contemplativo/erudito representado en la figura neotestamentaria de Marta la segunda de las hermanas de Lázaro que funda el discurso de la vida contemplativa y el conocimiento de todas las cosas del mundo como criterio de salvación. El bien soberano para las personas es la contemplación, el *bios teorétikos*, único recurso para alcanzar la felicidad natural. Humanismo cristiano: economía de las almas (Gregorio Nacianceno), economía de la salvación (Concilio Vaticano II) y moral protestante como espíritu del capitalismo: moral individual-privada como palanca del capitalismo.
- El modo de ser de una naciente comunidad cristiana descrita en los Hechos de los Apóstoles que funda el discurso neotestamentario de fraternidad, isonomía y reciprocidad entre los bautizados admitidos a la naciente iglesia. Vender las posesiones y distribuirlo todo entre los pobres. Comunitarismo.
- El modo de ser del ciudadano libre con iniciativa particular como emprendedor en el ámbito de lo privado. Lógica de la empresa y negocio privados: reglas del mercado, moral del negocio y axiología de la productividad, la eficiencia, la competitividad y la excelencia.

Estas características las resumo hipotéticamente en una sola: El poder pastoral fundido en un modo de ser democráticocapitalista. Los discursos de la alta dirección y del management conllevan un poder pastoral judiocristiano representado en un modo de ser laborioso, contemplativo, comunitarista, emprendedor y progresista. Según esta

hipótesis del poder pastoral presente en el modo de ser del alto director o *management* tiene además:

- Un tono doctrinal catequético evangelizador. Llevar una doctrina, anunciar la buena nueva.
- El sentido pastoral de acompañamiento/guía. Imagen del pastor que atiende las ovejas de su rebaño.
- El sentido de proteger/salvaguardar.
- El sentido profético teleológico. Por ejemplo, la educación es una empresa de salvación. La vida personal y social está en juego.

La moral de la democrática capitalista que nos tocó es ser productivo en el mundo de los negocios y se es ciudadano en la medida que se está sujeto a las normas pautas y reglas de la productividad y de la obtención de beneficios económicos para otros y no en su propio bienestar. Si no se está en este eje entonces es un desecho de la humanidad, un vago, un desocupado y un ser despreciable. Por ello para no tener en la conciencia este pecado, occidente ha ido volviendo verdad el discurso de la inclusión del discapacitado. Aun el discapacitado debe ser incluido en el mundo productivo para no tener el sentimiento de culpa de tratarlos como seres marginales por no ser productivos.

Pero volvamos a Aristóteles y no nos dejemos distraer por estas, para muchos erráticas o infundadas, cogitaciones que, dicho sea de paso, nos pueden llevar a la equivocada idea que la ausencia de riquezas y placeres es incompatible con la felicidad. Lo que se entiende es que la felicidad

no consiste ni está en estos bienes, pero los supone, los requiere.

Por esta razón todo el mundo cree que la vida feliz es agradable, supuesto que se une la noción de placer a la de felicidad, y con absoluta razón (...). Por eso el hombre feliz tiene necesidad de que los bienes corporales, los bienes exteriores y los bienes de la fortuna estén al alcance de su mano sin dificultad. Pretender que el hombre ligado a los caminos por oficio, o el que se ve anegado por grandes desgracias, es feliz con la condición de ser virtuoso, es hablar fantasías, voluntaria o involuntariamente. Por otra parte, el que la felicidad tenga necesidad del recurso de la fortuna hace creer a algunos que el éxito se confunde con la felicidad, cuando no es nada de eso; el éxito en sí mismo, cuando es excesivo, es un impedimento para la felicidad. Quizá por eso se emplea de modo equívoco el nombre de éxito, puesto que su definición no puede darse más que en relación con la felicidad. (Aristóteles, Ética Nicomáquea, Libro Séptimo, capítulo 13, 1153 b/1154 a, p. 1265).

De aquí se podría decir que la felicidad no es una posesión ni está en la posesión. No es una actividad. Es alcanzada sólo por los que actúan certeramente. En resumen "...es evidente que la felicidad no puede prescindir de los bienes exteriores, según hemos dicho. Es, en efecto, imposible, o al menos difícil, obrar el bien si se carece de recursos. Pues muchos actos exigen, como medios de realización, los amigos, el dinero, un cierto poder político. Si carece de estos medios, la felicidad de la existencia sufre una alteración... (Aristóteles, Ética Nicomáquea, Libro Primero, capítulo 8, 1099 b, p. 1179-1180)

¿Para qué sirve entonces la riqueza de la comunidad doméstica (*oikos*)? Para mantener al aristócrata como ciudadano virtuoso. Y sólo se podía tener esta disponibilidad de riqueza bajo una recta administración. La administración recta de la *oikos* era para sostener la libertad del aristócrata

virtuoso y alcanzar su felicidad. La administración no tiene como fin la virtud; su fin era la producción que sostiene al aristócrata. La administración de una *oikos* podría ser, posiblemente, obra de los esclavos. La administración de la *oikos* no era labor del ciudadano. Desde la perspectiva de Aristóteles, el fin de la ética de la virtud es la vida virtuosa, mientras que la eficiencia y las habilidades de los negociantes, granjeros y los esclavos son medios.

En el aristotelismo el tema es la felicidad a través de la virtud y no la riqueza a través de la administración recta como virtud.

Ya la naciente doctrina cristiana arremetía, a través del apóstol San Pablo contra este sistema de poder: "... donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre..." (Carta del Apóstol San Pablo a los Colosenses 3, 1-17) y coloca la nueva verdad: "Solo Cristo todo y en todos". Y hay nuevas prácticas en la primera comunidad cristiana: "Una vez bautizados los creyentes eran asiduos en seguir la enseñanza de los apóstoles y en comunicarse entre sí los propios bienes... Vendían sus posesiones y sus bienes, y repartían a todos según las necesidades de cada uno". (Hechos de los Apóstoles 2, 42-47)

Hoy, la moral del *management* es la moral de los negocios. Según Tomas Kavaliauskas en *The Breakaway of Business Ethics from Aristotle's Virtue Ethics* "La ética de los negocios es una rama de la ética aplicada. Los más importantes conceptos de la ética clásica son aplicados en la ética de los negocios. Sobra decir, las aplicaciones dominantes son las de la ética aristotélica de la virtud, la deontología kantiana y el utilitarismo". (Kavaliauskas, p. 1).

Más adelante el mismo Kavalaiskas señala: "...En la literatura de la ética de los negocios este aspecto no es enfatizado o es pasado por alto. Sin embargo, la idea de que los tenderos y los negociantes no se ajustan a la *koinomia* (compartir) en la *polis* (Ciudad/Estado), crea la barrera fundamental en un esfuerzo para aplicar la ética de la virtud a la ética de los negocios; la cual es pensada para propósitos utilitarios -usar la ética y los negocios como campos compatibles que puedan ayudar a producir ganancias, asegurar el negocio eficiente, organizar un negocio humanizado, y establecer los principios para el comportamiento gerencial. Más exactamente: "la ética de los negocios incluye los principios y estándares que guían la conducta en el mundo de los negocios"..." (Kavalaiskas, p. 3).

En el marco de los negocios privados, el ser virtuoso es seducir/convencer a la gente, hacerla cliente, atenderla bien, parecer solidario o parecer virtuoso es poner a trabajar a la gente en equipos, de hacerla sentir parte de una empresa o corporación y hacerla productiva y rentable en beneficio del capital privado. El *management* no está aislado del contexto civilizatorio que es el del capitalismo que juega con reglas claras y virtuosas: el dinero trae más dinero, hay que ser productivo. Por eso este trabajo no es extrapolación de Aristóteles al mundo de hoy ni es una lectura del hoy con el pensamiento griego y aristotélico sino que es la búsqueda de algunas condiciones que permitieron la emergencia de lo que hoy tenemos y que ha llegado a hoy como ha llegado.

Enlazando los elementos explicitados podría esbozar la hipótesis así: La historia del *management* es una historia de actividad productiva y no contemplativa y por lo tanto

se rige por una moral pragmática y utilitarista de los negocios y no la ética de un proyecto social común. Por lo tanto es una moral del pueblo trabajador, en los términos judeocristiano-protestante, y no ética del ciudadano libre virtuoso en términos aristotélicos. En el propósito funcional del manejo/administración/disposición de una *oikos* en la Grecia clásica encontramos algunas condiciones de emergencia del *management* que usa la moral judeocristiana en los negocios para asuntos prácticos. Desde una perspectiva del *management* actual el fin de una organización es la eficiencia y el lucro privado así como el propósito funcional del manejo/administración/disposición del bien patrimonial en Grecia era la productividad no como fin sino como medio para la felicidad.

De aquí que esta hipótesis le preste atención exclusivamente a las prácticas administrativas en la *oikonomia* descargadas en los esclavos como condiciones que pudieron posibilitar las prácticas *manageriales* actuales. No es por lo tanto una hipótesis que busque o se interese por justificar la formación de una sociedad esclavista o que pretenda centrarse en la esclavitud como régimen económico y social. Más bien lo que la hipótesis sugiere, a partir de Aristóteles, es que las prácticas de dirección y gestión y administrativas no son propias de hombres virtuosos sino de esclavos. De esta sugerencia se desprende que la actividad del *management*, en concreto para la educación empresarizada que es el espacio en donde me muevo, no es una actividad virtuosa que trascienda a una prosperidad común en los términos aristotélicos sino que es una actividad pragmática y utilitarista propia del negocio privado y competitivo que persigue la calidad como marketing.

Entonces no es la ética Aristotélica la que fundamenta la actividad del *management* en la educación empresarizada sino la moral de los negocios con propósitos utilitarios: moral y negocio como campos compatibles para producir ganancias, asegurar el negocio eficiente, organizar un negocio humanizado y establecer los principios para el comportamiento gerencial. Moral que incluye principios y estándares que guían la conducta en el mundo de los negocios¹⁷: sujeción al pragmatismo y utilitarismo de estándares de calidad, registros calificados, certificaciones de alta calidad, iso y marketing en lugar de ser una actividad teórica que genere felicidad.

Tenemos suficientes evidencias del discurso performativo de la empresa que orienta prácticas y saberes de directivos de instituciones de educación superior hacia una misma dirección: la del negocio. Se va prefigurando el enlace entre la gestión de los burócratas universitarios y los discursos y prácticas del negocio y corporación privadas que conlleva que las prácticas y discursos de las instituciones de educación como instituciones de servicios se subordinen a la lógica del paradigma empresarial, a las reglas de la economía política de mercado, a la moral del negocio y a la axiología de la productividad, la eficiencia, la competitividad, la excelencia y la evaluación por competencias y por resultados.

Estos y otros discursos nos los encontramos hay en las instituciones de educación superior: alta calidad, certificaciones de calidad, marketing educativo, gestión de la calidad, gestión estratégica, gestión de procesos, gestión de la cultura, gestión integral, planes de acción, evaluación de

17. Cfr. Kavaliauskas: 3.

la gestión, normas iso, planeación estratégica, proyectiva, servicio al cliente, alianzas estratégicas, mejoramiento continuo, organigramas, manual de funciones, responsabilidad social, alta dirección, gerencia educativa. Los directivos -rectores, vicerrectores, jefes de unidades- y docentes se sujetan y mueven en este discurso.

En consecuencia la actividad del *management* en la educación como negocio mundial financiado por grandes capitales (CFI-BM¹⁸) no es una actividad de individuos virtuosos y felices sino de individuos sujetos al pragmatismo y utilitarismo del negocio próximos a los esclavos, artesanos y negociantes de la Grecia clásica.

De esta hipótesis se desprendería el siguiente problema:

En un nihilismo donde prima la tecnoinstrumentalización de la educación para fines prácticos y se exige un *management* virtuoso, ¿es posible esta exigencia? ¿Cómo obtener felicidad en una actividad que se desarrolla no en

18. La Corporación Financiera Internacional (CFI) promueve la inversión sostenible del sector privado en países en desarrollo y con ello contribuye a reducir la pobreza y mejorar la vida de la gente. La CFI es miembro del Grupo del Banco Mundial y tiene su sede en Washington, DC. Adhiere al objetivo principal de las instituciones del Grupo del Banco Mundial, el cual consiste en mejorar la calidad de la vida de la gente en los países en desarrollo que son miembros de la institución. Fundada en 1956, la CFI es la fuente multilateral más grande de préstamos e inversiones en capital para proyectos del sector privado en el mundo en desarrollo. Promueve el desarrollo sostenible principalmente mediante: El financiamiento de proyectos del sector privado; El apoyo a empresas privadas de los mercados emergentes para movilizar recursos en los mercados financieros internacionales; La prestación de asesoría y la asistencia técnica a empresas y gobiernos. La CFI está especialmente capacitada para promover el desarrollo económico fomentando el crecimiento de empresas productivas y mercados de capital eficaces en sus países miembro. (<http://www.bancomundial.org/temas/resenas/cfi.htm>).

terreno de la felicidad sino de la presión y de la angustia? El *management* en los servicios educativos no tiene tiempo, actúa mecánicamente y al servicio de icontec, cna, colciencias, icfes. El *management* está más bajo la condición del esclavo que de hombre libre. ¿Es virtuosa la práctica del *management* en una educación empresarizada?

Es decir ¿las prácticas gerenciales del *management* no sólo se dan en un modo virtuoso de ser, conocer y hacer sino que generan una educación que forme hombres virtuosos que busquen el bien común como proyecto político?

La realización del hombre como animal político, según Aristóteles, se da en la sociabilidad humana, realizada en la colaboración política desplegando las virtudes capitales: justicia, prudencia intelectual (*phrónesis*) y amistad (*philia*), que cohesionan la vida comunitaria y conduce a la felicidad (*eudaimonía*). Por eso la educación es formación de buenos ciudadanos. Según palabras de Castoriadis, la *polis* es “la autoconstitución de un cuerpo de ciudadanos que se consideran autónomos y responsables, y se gobiernan legislando”. El oficio por excelencia del hombre libre es la dedicación a esa vida ciudadana, el portarse como un perfecto ciudadano. El impedimento fundamental para esa dedicación política es la falta de ocio. El tiempo libre (*scholé*) es base de la libertad y de la ciudadanía de la que se excluyen esclavos y quienes por necesidades económicas o afanes de lucro incorrecto se dedican a un trabajo absorbente y envilecedor: los *bánausoi*, despreciados socialmente, porque no participan del único quehacer obligado a las personas de bien: la política. Pero... ¿En dónde están esos hombres libres virtuosos hoy que egresan de las escuelas? ¿Dónde están los líderes que jalonan la

sociedad? ¿Dónde está el hombre sabio que administra con justicia la sociedad y la casa, la ciudad y la familia? Pero lo que me encuentro hoy es a Álvaro Uribe Velez, a Juan Manuel Santos, a Dilian Francisca Toro, a Yidis Medina, a Fernando Londoño, a María del Pilar Hurtado, a Adres Felipe Arias, a los Nule, a Juan Carlos Abadía, a Juan Carlos Martínez, a Apolinar Salcedo, a Jorge Iván Ospina, a Rodrigo Guerrero Velasco, a Héctor Fabio Useche y a caracol y rcn con sus capos y sus protagonistas de novela.

En la ética aristotélica la educación gestaba este tipo de hombre que buscaba la justicia y el bien común como esencia de la ciudad desde un modo de ser, de conocer (saber) y de hacer (administrar) la *polis* como empresa común. Pero lo que tenemos hoy desde una escuela capitalista empresarizada es una educación como negocio que trabaja para el sector privado produciendo un tipo de individuo productor y consumidor alejado de proyectos sociales comunes. Esto soportado, esa es la hipótesis, en una moral de los negocios. Y este modo de ser es el que hoy organiza académicamente y administra la educación.

Esta es la hipótesis que se esboza. El caminar apenas comienza. Espero me puedan ir acompañando en este caminar.

Introducción...

Para un provisional cierre

Este documento intenta esbozar cierta hipótesis de algunas condiciones de emergencia de un modo de ser que hoy se aparece tan natural y cotidiano como el *management* o alta dirección. Y se propone a la manera de hipótesis pues apenas se inicia el rastreo de este modo de ser a partir de suponer que en la novedad introducida por Grecia, del uso particular de lo patrimonial doméstico y lo cívico común que configura un modo de ser, de pensar y actuar, se empieza una mutación que aun no está terminada. De esa novedosa distinción del uso particular de lo patrimonial particular y de lo cívico común se encarna un modo de ser aristocrático libre virtuoso y otro esclavo, como instrumento animado indispensable para la administración doméstica.

El proyecto no va tras resultados ni conclusiones, pues no pretende cerrar nada. Por el contrario, de manera arriesgada se insinúa como esbozo de hipótesis justamente para no cerrar el pensamiento con resultados o conclusiones. El esbozo de hipótesis es una manera estratégica de indi-

car que es necesario seguir pensando y seguir rastreando algunas condiciones de configuración de ese modo de ser managerial, pues aún no está acabado ni cerrado. Sino por el contrario, lo que esta hipótesis intenta mostrar, es que justamente lo que hoy asumimos como tan natural y virtuoso, no lo es tanto, pues, a la manera del esclavo en Grecia, es un ser que no es libre para decidir sobre sí mismo sino que está sujeto a una serie de pautas, normas y reglas que le impone un contexto civilizatorio. Así como el esclavo en Grecia emerge de discursos y prácticas de poder y exclusión, el *management* o alto director de hoy se configura, eso es lo que se insinúa en la hipótesis, a partir de reglas, pautas y normas del mercado, del comercio y de la productividad.

Para el caso de la educación, la alta dirección está sujeta al MEN, al CNA, a Conaces, al Icontec, a Colciencias, al icfes, a las oficinas de planeación y a los clientes, sujetos a las necesidades e interés del cliente (este es el principal objetivo de la política de calidad). La alta dirección organiza su pensar, decir y actuar según esta intrincada madeja de fuerzas, pero por ningún lado parece el “sí mismo” pues el alto director pareciera ser incapaz de hacerse cargo de sí mismo. Por eso opta por dedicarse a la administración de lo patrimonial privado.

Este creciente fenómeno Chanlat nos lo coloca en los siguientes términos:

“El gerente se ha convertido, sin duda alguna, en una de las figuras centrales de la sociedad contemporánea. La esfera de la vida privada también ha sido invadida. Ya no expresamos las emociones, las gerenciamos lo mismo que la disponibilidad del tiempo, nuestras relaciones, nuestra imagen, y hasta nuestra

identidad. El "gerencialismo" es decir, el sistema de descripción, explicación e interpretación del mundo a partir de las categorías de la administración, está firmemente inscrito en la experiencia social contemporánea. Es el producto directo de una sociedad de gerentes que busca racionalizar todas las esferas de la vida social". (Chanlat, 2004, p. 16).

Entonces ¿cómo se le puede pedir virtuosismo a un sujeto sujetado a las lógicas de la productividad, sin tiempo para hacerse cargo de "sí mismo" sino sólo para producir y hacer más rentable la empresa, corporación, industria o universidad donde labora?

En este sentido la hipótesis logra su principal objetivo: dejar insinuada una ruta no de pensamiento, sino de subjetividad, a partir de los discursos sobre el esclavo en la *Política* de Aristóteles. Las prácticas y discursos de un Estado despótico hoy se han trasladado a la gran empresa privada, a la industria y sujeta a los altos directores o *management*, configurando su subjetividad. No se estaría entonces ante hombres virtuosos sino ante un novedoso e interesante modo de ser esclavo. Y lo interesante es que su subjetividad lo diferencia de la forma de ser artesano u obrero. Es otra cosa, pues no es ni artesano, ni obrero, ni proletario, ni nada de esas típicas clasificaciones. Ni alcanzaría a entrar en lo que hoy se denomina cognitariado, es decir, tampoco es un cognitativo, pues no es ni un académico ni un intelectual: es *management*, es alto director y de ahí su subjetividad de esclavo. Forma de ser que no es nueva sino que pudo encontrar sus posibilidades de emergencia, como lo plantea la hipótesis, en los discursos y prácticas de esclavitud de la antigua Grecia. Así la hipótesis propone cuatro asuntos fundamentales como fuerzas que van configurando un modo de ser *managerial*:

- El modo de agregación humano en lo patrimonial doméstico *oikos* sujeto a la tierra y al patrimonio doméstico como centro de poder patriarcal.
- El modo de agregación humana en lo cívico común *polis* como modo de ser del gobierno de la población sujeto a la ciudad como centro de poder de la aristocracia libre. Poder despótico del Estado soberano.
- Un *ethos* que da a mentes y cuerpos la forma del *oikos* y de la *polis*. Da a la alta dirección una laboriosidad productiva y una actitud contemplativa.
- La forma del *oikos* y de la *polis* que configura una subjetividad sujeta. Principio de distribución-sujeción-disposición. *Oikos* como espacio de distribución, como acción de un sujeto sujetado a las normas y pautas de la *polis*; como máquina social que dispone. *Polis* como máquina totalitaria. Máquina totalitaria que hoy se dispersa en la empresa, en la industria, en la corporación privada como máquinas que hoy disponen las pautas, normas de sujeción que configuran la subjetividad del *manager*, cuya labor sigue siendo la de distribución.

Y desde aquí se desvirtúa la idea generalizada que señala que el *management* es un director de orquesta. Esta imagen es la más equivocada posible, pues la empresa, la industria o corporación no se comporta como una orquesta, ya que no está conformada por intereses comunes ni para intereses comunes, sino por una cantidad de fuerzas aisladas con intereses particulares que parecen más una arena de gladiadores que una excelsa orquesta. Más bien, el *mana-*

gement está sujeto a estas lógicas y opera por y para ellas. Esta hipótesis va en contra, entonces, de planteamientos como el descrito por Oliver Sheldon en su obra *La filosofía del Management*:

El management, en este sentido general que incluye la administración y la organización, es el resultado natural de la asociación humana, ya sea en la industria, la economía familiar o en el Estado. Dondequiera que se agrupen personas con un fin común, surge la necesidad de una dirección que determine la política a seguir, que delimite esferas de autoridad y que organice y controle la aplicación de un esfuerzo. A este respecto, la industria comparte una necesidad común a todo organismo social desde la Iglesia al gremio, del municipio al imperio, de la guerra a la Universidad. Al igual que la orquesta necesita un director, una empresa social puesta en movimiento por los esfuerzos combinados de los agentes humanos precisa de dirección, regulación y coordinación. El ejercicio de las facultades humanas combinadas convierte en esencial el ejercicio de la facultad humana del management. Por consiguiente, el management no debe considerarse como una imposición sobre la industria, sino como un desarrollo inevitable de la expansión de la industria. No es algo externo a la industria, sino inherente a ella. (Sheldon, 1985, p. 33-34).

Se puede hacer un cierre provisional convocando a Edgardo Lander:

Estamos consientes de que hay un patrón de organización de la vida, de la producción, de la distribución, de las relaciones entre hombres y mujeres, de las relaciones en términos de cómo se entiende la felicidad, de qué se entiende por desarrollo, por progreso, que es simplemente no sostenible y constituye parte de una cultura de la muerte. (...) El patrón cultural y civilizatorio de occidente, las formas de organización de la vida del capitalismo durante los últimos 500 años, la constitución del sistema-mundo colonial moderno que durante este tiempo ha tendido a expandirse más y más hasta pelear por apropiarse del

último rincón de la vida, ha tenido como una de sus potencias mayores la capacidad de convertir este modelo de organización de la vida en algo que parece natural, que parece que simplemente fuese así, que los seres humanos somos de esa manera, y por lo tanto este es el patrón de vida más adecuado para los seres humanos porque somos así. Si los seres humanos son individuos egoístas, competitivos, sujetos que identifican su propia realización y su propia felicidad con la adquisición de cosas, entonces obviamente la sociedad capitalista es la sociedad que le da mejor respuesta. Pero en realidad, esta naturalización en la cual vivimos este orden civilizatorio es consecuencia de estos 500 años, es consecuencia de un patrón de conocimiento, es consecuencia de patrones culturales que se reiteran, hasta que parece tan inevitable precisamente porque aparece como natural". (Fragmento tomado de Alternativas desde una mirada radicalmente crítica por Edgardo Lander. Este artículo fue publicado en la revista América Latina en Movimiento No 441: Más allá del la crisis, 25 febrero 2009).

Bibliografía

Fuentes primarias

- ARISTÓTELES (1973). *Obras*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar.
- _____ (1984). *Ética a Nicomaco*. Volumen I-II, Colección Historia del pensamiento. N° 65-66. Barcelona, España: Ediciones Orbis, S.A.
- _____. *Política* (1984). Volumen I-II, Colección Historia del pensamiento. N° 99-100. Barcelona, España: Ediciones Orbis, S.A.
- JENOFONTE (1963). *Economía*. Clásicos Jackson, Volumen XXIII. México.

Fuentes secundarias para trabajar a Aristóteles

- ABENSOUR, Miguel (2005). *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires: Colihue S.R.L.
- ARENDT, Hannah (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós Iberica.

- BACA OLAMENDI, Laura (2000). *Léxico de la política*. Fondo de Cultura Económica de España, S.L., Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- BAROJA, Pío. *El árbol de la ciencia*. Edición conmemorativa del centenario del nacimiento de Pío Baroja: 1973 Caro Raggio, Editor, Madrid Ediciones Castilla, S.A., Madrid. Versión PDF, <http://www.iesdbosco.com/marcos/departamentos/lengua/pdf/Baroja,%20P%C3%ADo%20-%20E1%20%C3%A1rbol%20de%20la%20ciencia.pdf>.
- BIZE, Pierre (1969). *Fallait-il naturaliser le terme management?*, *Management France*, número 7, julio, Paris.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise y SCHMITT-PANTEL, Pualine (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Stopper la montée de l'insignifiance*, *Le monde Diplomatique*, Archives – Août 1998, Édition imprimée – août 1998 – Pages 22 et 23. Edición digital: <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/CASTORIADIS/10826>.
- _____. *Miseria de la Ética*. Zona Erógena. Nº 22. 1994. Este documento ha sido descargado de <http://www.educ.ar>.
- _____. (2006). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*. Traducción de Sandra Garzonio. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.

- DEKONSKI, Berger, A y otros (1966). *Historia de la Antigüedad. Grecia*. México: Editorial Grijalbo.
- DETIENNE, Marcel (2007). *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*. Ediciones Akal, S.A.
- DÍAZ, Esther (2005). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.
- E-CON-O-MY (2005). En: Webster's two new college dictionary, editado por Webster's New World Dictionary, Editors of Webster's II Dictionaries.
- DICCIONARIO DEL MUNDO CLÁSICO. Escrito por Antony Spawforth. Oxford University Press. Editorial Critica, S.L., Barcelana, 2002.
- EISENSTADT, Shmuel Noah (1986). *The origins and diversity of axial age civilizations (Sunny Series in Near Eastern Studies)*. Albany: State University of New York Press.
- FORREST, W. G. (1988). *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega entre el 800 y el 400 a.C.* Editorial Akal. Colección Universitaria.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Historia de la sexualidad: El uso de los Placeres*. México: Siglo XXI de España Editores, S.A. de C.V.
- _____ (2008). *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, S. A.

- _____ (2010). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.
- FORTI, Simona y BIRULÉS, Fina (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Colección Feminismos, Universidad de Valencia, Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer, España.
- GARCIA Pelayo, Manuel (1993). *Las formas políticas en el Antiguo Oriente*. Caracas: Monte Ávila Editores latinoamericana.
- GALLEGO, Julián (ed.) (2003). *El mundo rural en la Grecia antigua*, traducciones de Gabriela Duchini, Madrid: Akal.
- _____ (2006). *Campeños en la ciudad. Bases agrarias de la polis griega y la infantería hoplita*. Ediciones del Signo.
- _____ (2007). *Agricultura familiar y paisajes rurales en la Grecia antigua*. CIRCE N° 11. www.scielo.org.ar/pdf/circe/n11/n11a11.pdf.
- GALLEGO, Julián & GARCÍA MAC GAW, Carlos G. (Comps.) (2007). *La ciudad en el Mediterráneo antiguo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- GOÑI ZUBIETA, Carlos (2002). *Historia de la filosofía I. Filosofía Antigua*. Colección Albatros. Madrid: Ediciones Palabra, S.A.

- GSCHNITZER Fritz (1987). *Historia social de Grecia. Desde el Periodo Micénico hasta el final de la Época Clásica*. Editorial Akal, Colección Universitaria, Traductor Francisco Javier Fernández Nieto.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José; ROLDÁN HERVÁS, José Manuel y SAYAS ABENGOCHEA, Juan José (1998). *Historia de la Grecia Antigua*. Salamanca, Colección: MU (Manuales Universitarios), 58. Año 1998.
- JAEGER WILHELM, Werner (1999). *Semblanza de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica de España.
- KAVALIAUSKAS, Tomas. *The Breakaway of Business Ethics from Aristotle's Virtue Ethics*. Department of Social and Political Theory, Faculty of Political Science and Diplomacy, Vytautas Magnus University, Gedimino 44, Kaunas Lithuania.. Documento en PDF. http://www.eben.gr/site/Papers/Tomas_Kavaliauskas%20The%20Breakaway%20of%20Business%20Ethics%20from%20Aristotle%E2%80%99s%20Virtue%20Ethics.pdf.
- LÓPEZ BARJA, Pedro y REBOREDA MORILLO, Susana (2001). *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*. III reunión de historiadores, Universidad de Santiago de Compostela e Universidad de Vigo, Santiago de Compostela, 2001.

- LUMINET, Jean-Pierre. *Les bâtisseurs du ciel*, Tome 1, *Le secret de Copernic* (Los constructores del cielo, Volumen 1, El secreto de Copérnico).
- MARTÍNEZ POSADA, Jorge Eliécer (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá, D. C.: Universidad de la Salle.
- MAS TORRES, Salvador (2003). *Ethos y polis: una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Colección Fundamentos n° 213, Madrid: Ediciones Istmo S.A.
- MCKEON, Michael (2007). "Polis and oikos" en: *The secret history of Domesticity: Public, Private, and the Division Knowledge* (Director's Circle Book). Chapter 1. The devolution of Absolutism. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- MONTANELLI, Indro (1982). *Historia de los griegos*. Nuevas Ediciones de Bolsillo, Plaza & Janés.
- MORA, Ferrater (1994). *Diccionario de Filosofía*. Cuatro tomos. Barcelona: Editorial Ariel S.A.: Barcelona.
- MORENO SARDA, Amparo (1988). *La otra política de Aristóteles: cultura de masas y divulgación del arquetipo viril*. Barcelona: Editorial Icaria, S.A.
- NAGLE, D. Brendan (2006). "Linguistic Usage: Oikos and Polis". En: *The household as the foundation of Aristotle's polis*. New York: Cambridge University Press.

- _____ (2006). "Philia as bond between *oikos* and *polis*". En: *The household as the foundation of Aristotle's polis*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- PARAMÉS MONTENEGRO, Carlos (1988). *Introducción al management: un nuevo enfoque de la Administración Pública*. Colección Manuales Instituto Nacional de Administración Pública. Edita: Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid.
- PRAXIS, Grupo (2002). *Lunes de debate. Los Filósofos, La Política y la Guerra*. Editorial: Universidad del Valle. Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía.
- SARAMAGO, José (2003). *La caverna*. Bogotá: Alfabeta, Bogotá.
- SISSA, Giulia (1988). "La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a. C.)". En: *Historia de la familia*. Coord. por André Burguière, Vol. 1, 1988 (Mundos lejanos, mundos antiguos), España: Alianza Editorial.
- SORIANO, Pablo (2005). *La mediación figurativa como historia del habitar: nomadas sedentarios (VOL. II): Público y privado*. Buenos Aires: Nobuko.
- VERNANT, Jean-Pierre (2003). *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Editorial Siglo XXI de España. Colección Siglo XXI de España General. Madrid.
- WEBER, Max (2008). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.



9 789588 436975

Este documento es una primera entrega de un proyecto macro que se pretende adelantar por fases. El problema de investigación general de este proyecto podría insinuarse así: ¿la alta dirección universitaria o management universitario, proviene de la privatización de la vida? Privatización de la vida que pudo emerger con la oikonomia de la Grecia antigua descrita por Aristóteles. Privatización que a su vez requirió de un manejo o management particular de la familia, de bienes, de riquezas y de esclavos. Así el proyecto opta por rastrear algunas condiciones que posibilitaron la emergencia de este manejo o management. Estamos por tanto frente a una investigación histórica. Pero no es historia de la educación, ni de la universidad, ni de la emprezarización de la universidad. Es historia de una subjetividad: La del management universitario, que hoy se nos muestra tan clara y evidente como el alto director que gestiona y dirige la universidad como empresa de servicios.



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
CALI**

La Umbría, carretera a Pance
PBX: 488 22 22 - 318 22 00 - Fax: 555 20 06
A.A. 7154 y 25162 - www.usbcali.edu.co