

# Presentación

Juan A. ROCHE CÁRCEL  
Universidad de Alicante  
ja.roche@ua.es

En 1952, Enrique Gómez Arboleya publicó, en la *Revista de Estudios Políticos*, “La polis y el saber social de los helenos”, un artículo seminal en su acercamiento a la realidad de la ciudad en la Grecia Antigua. Ahora, en este número monográfico de *Política y Sociedad* dedicado a *El saber social de los griegos antiguos. En recuerdo de Enrique Gómez Arboleya*, deseamos rendirle un merecido tributo, puesto que poseía la virtud de estar muy bien escrito, de utilizar una bibliografía muy actualizada para la época en la que se escribió y de indagar en su objeto de estudio con una notable profundidad, que todavía nos parece muy sugerente y viva.

La idea central de Gómez Arboleya consiste en establecer el progreso que representa Grecia en el pensamiento sobre la sociedad, aunque reconoce que todavía no constituye una auténtica ciencia sociológica. Esto, desde la perspectiva de José Enrique Rodríguez Ibáñez, se debe a que “Grecia unifica metafísicamente la *physis*, el *nomos* y la *polis*”, lo que impide un enfoque analítico. Ahora bien –en opinión de Juan A. Roche Cárcel-, “a pesar de que es posible que el saber social heleno no llegue a ser Sociología –como sostiene Gómez Arboleya-, lo cierto es que su grado de abstracción anuncia uno de los caracteres esenciales de lo sociológico, la reflexividad, sin olvidar que constituye también el origen de algunos de los postulados sociales contemporáneos”. En esta presentación veremos algunos de ellos.

En efecto, todos los colaboradores de este número monográfico, en líneas generales, han buscado en Grecia los antecedentes de la sociedad contemporánea y, en algún caso incluso, de posibles alternativas a algunos de los problemas que tiene la crítica sociedad actual. Pero el mundo griego, en sí mismo, también es objeto de estudio por parte de muchos sociólogos, entre los que se encuentran, desde luego, los que participan en este volumen. Por tanto, los trabajos presentados aquí desarrollan un viaje de ida y vuelta desde la Grecia Antigua hasta la actualidad y, viceversa, desde el presente hacia el pasado. Ello supone, implícitamente, un ejercicio de Sociología Histórica y, por consiguiente, una interrelación de dos de las dimensiones más importantes para los sociólogos: la estructura y el cambio, lo que permanece y lo que se transforma. Se trataba, pues, de desvelar qué postulados de la Grecia antigua se mantienen vigentes hoy y qué es lo que ha variado o, lo que es lo mismo, conocer hasta qué punto seguimos

siendo griegos y, por el contrario, qué es lo que nos distingue de ellos. Junto a esto, los colaboradores han analizado tanto asuntos relacionados con la sociedad contemporánea como con la propia Sociología y, concretamente, con el modo con el que ésta observa la realidad. De ahí que el número constituya también un acercamiento al universo heleno desde la Teoría Sociológica, sin descartar la utilización de otras subdisciplinas como la Sociología de la Religión o la Sociología Política.

En consecuencia, este número monográfico efectúa una investigación múltiple que cruza e imbrica aspectos relacionados con cuatro asuntos: el pasado, el presente, la Sociedad y la Sociología. En todo caso, si no estoy equivocado, es la primera vez que una revista de Sociología aborda el tema de la Grecia Antigua desde la mirada de nuestra disciplina.

Como señala Celso Sánchez en su artículo, la teoría sociológica clásica de la modernización ha pivotado sobre las ideas de la secularización y de la diferenciación. Así, desde este criterio sociológico, Grecia personificaría la ruptura definitiva racional con el universo del mito y con el orden holístico que éste representa. Pero, a partir de los años 60, comienza a cuestionarse esta visión tradicional cuando se empieza a hablar –P. Berger- de la desecularización del mundo, de que no desaparece la vida religiosa en la sociedad griega –S. N. Eisenstadt- y en el momento en el que se documenta –R. N. Bellah- la continuidad cultural y no la ruptura con el pasado. Así –subraya Celso Sánchez-, Grecia nunca trató de superar el pasado cultural sino transformarlo, no en balde la cultura teórica que genera trae consigo el pensamiento de segundo grado, es decir, “la capacidad de repensar lo pensado”, en la medida en que “la teoría nace integrando y, al mismo tiempo, alterando los episodios previos de la cultura humana”. De este modo, Celso Sánchez siguiendo a R. N. Bellah explica que la teoría se convierte en un “sistema híbrido” y continuando a Hans Joas que, por eso, Platón encaja el mito y el *logos* sin rechazar ni lo mimético ni lo mítico y sin superar lo ritual y lo narrativo por lo racional. En suma –concluye Celso Sánchez-, “Grecia encarna la creatividad humana de mitología”. En una línea similar, Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno citan también a R. Bellah, quien defiende que “un nuevo estadio supone más bien una reconfiguración de viejas y nuevas posibilidades en lugar de una superación y desaparición de los estadios anteriores”.

En esta visión general parecen quedar huellas de la dialéctica histórica de Hegel recuperada y matizada por Marx (si bien en la primera el conflicto histórico existente entre dos distintas etapas –tesis y antítesis- que se suceden en el tiempo queda pacificado mediante una posterior fase, síntesis de las anteriores, mientras que en la segunda el conflicto persiste permanentemente sin solución). En todo caso, la concepción civilizatoria de R. Bellah, Eisenstadt y Hans Joas –por cierto, coincidente también con la expresada por S. Freud (1985)- promueve analizar las diferencias y similitudes entre lo viejo y lo nuevo, lo mítico y lo racional, lo secular y lo desecular y lo diferenciado y lo desdiferenciado. Y, conviene tenerlo presente, no siempre es una tarea fácil, aunque los colaboradores de este número lo han intentado con coherencia y sagacidad, contrastando y relacionando la Grecia Antigua con la sociedad presente en la que, justamente, perviven antiguos postulados helenos, reactualizados o renovados, junto a otros actuales singulares. Pero veamos primero qué ha ocurrido en Grecia para, a continuación, describir qué sucede en el mundo contemporáneo.

Afirman Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno que, en el primer estadio de evolución cultural, el grupo es “intelectualmente débil, pero emocionalmente fuerte” y que su cohesión es total. Por lo demás –añaden Vicente Huici y Andrés Davila-, la *polis* subsume lo religioso y lo patriótico, conforma “una religión de seglares, ligada estrechamente con el Estado”. En efecto, es -Juan A. Roche- una religión cívica que pertenece a la *polis*, ella misma una Iglesia.

Sin embargo, esta armonía, con el transcurrir del tiempo, deviene un ideal, un sentimiento de nostalgia por el paraíso perdido, pues Grecia vivirá un proceso de diferenciación y de secularización similar al que tiene lugar en la época moderna. Así, como defienden Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno, “en el desarrollo histórico de la tragedia se produce un proceso de diferenciación, ya que, paulatinamente, el desarrollo religioso heleno ya no reside en la identificación total con el grupo, sino que adquiere la forma de una diferenciación entre el mundo trascendente de las formas-ideas y el mundo inmanente de la materia y los sentidos”. Este trascurso de diferenciación se acompaña de otro de secularización, evidenciado en la sustitución del Dios olímpico por la metafísica del Logos. El profesor Manussos Marangudakis, por su parte, insiste en que la democracia ateniense nunca se ocupó de la redistribución económica, puesto que “la igualdad que promulgó, y en gran medida logró, era política no económica”, es decir, que no era una democracia redistributiva sino, podríamos añadir, diferenciadora. Lo mismo puede decirse de Aristóteles, uno de los grandes pensadores de la historia de la humanidad que, sin embargo, no pudo escapar de la determinación histórica segregadora en la que vivió su *polis*, en la medida en que –como subrayan Vicente Huici y Andrés Davila- excluyó de su definición del ser humano a las mujeres, a los esclavos, a los niños y a los extranjeros. A esta separación de los seres humanos por géneros se une –Juan A. Roche-, inclusive, la de los propios ciudadanos, segmentados por el poder de la palabra que distingue cuando intervienen en las instituciones democráticas.

Por otra parte, es cierto que –como enfatizan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno- Grecia ha pasado por tres fases religiosas: el mito-ritual del *Enyautos-Daimon* –la sacralización de la Naturaleza- y la religión olímpica –la sacralización de lo divino-, de la que surge el principio ontológico metafísico del Logos del Ser. Y también es verdad que Grecia pasa de la armonía del período arcaico (siglos VII-VI a.C.) a la fractura de la etapa clásica (siglos V-IV a.C.) y, con ello, de la fusión sagrada a la diferenciación secular. No obstante, habría que matizar que, en la última fase –en el período helenístico que llega hasta el siglo I a.C.-, tiene lugar una nueva vuelta al irracionalismo, o al “miedo a la libertad” (Dodds, 1983). Sin olvidar que, incluso, en la etapa más ilustrada, solo a las elites les caracterizaría la racionalidad y la secularidad, mientras que los estamentos populares mantendrían bien vivas sus ancestrales creencias, teñidas de sentimientos sagrados, de irracionalidad, de magia y de superstición.

En consecuencia, en Grecia la teoría de la evolución lineal que iría desde el mito al logos –Nestle, 1975- ya no se sostiene y, más bien, lo que ha tenido lugar es un desarrollo histórico a saltos, en el que en un momento determinado se acentúa un elemento frente a otros sin que éstos desaparezcan del todo. Lo que ha ocurrido, pues, es que conviven, compleja e intrincadamente, lo sagrado y lo secular, el mito y la razón, la fusión y la diferenciación.

¿Qué ocurre en la sociedad contemporánea? Algo parecido. La sociología clásica –lo había indicado antes- pone el acento en la secularización y en la diferenciación, mientras que la sociología más actual, más “posmoderna”, llama contrariamente la atención en la desecularización y la desdiferenciación –véase al respecto, por ejemplo, Scott Lash (2007)-. Los autores de este volumen parecen coincidir en esta segunda posición. Por ejemplo, Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno defienden que, en Grecia y en la actualidad, se produce una “confluencia dinámica de aspectos mimético-rituales, simbólico-míticos y racionales”. Igualmente Celso Sánchez considera que Grecia conserva el mito y la teoría como “habilidades y herramientas con las que organizamos la experiencia moderna”. Manussos Marangudakis compara los procesos democráticos antiguo y contemporáneo, en un período actual marcado por la crisis y el cuestionamiento de la legitimidad de la democracia liberal representativa. Así, los acontecimientos contemporáneos de la Plaza Syntagma evidencian que la democracia de la Grecia Antigua sigue viva en la memoria colectiva del pueblo heleno y se ha reactualizado en esas manifestaciones. Es más, parecen caracterizarse por “un océano de emociones no escoltado por la razón”, algo similar a lo que sucedió en Grecia en la primera fase de su desarrollo. Además, el sociólogo griego –que se apoya, para ello, en el concepto weberiano de “Liebesakosmismus”- defiende que algunos elementos del comportamiento civil del movimiento griego de la Plaza Syntagma vienen directamente de los principios teológicos, del imperativo del amor místico e indiferenciado de Juan y de un fuerte espíritu comunitario que “une la religión religiosa y civil en Grecia”, tal y como hemos visto que ocurría en la Grecia Antigua. Asimismo, Vicente Huici y Andrés Davila, aunque piensan que sería necesario un reajuste de la figura humana, que pasaría a convertirse de *zoon politikón* en *zoon elektronikón*, consideran que “los postulados aristotélicos fundamentales, su holismo primigenio y el protagonismo del lenguaje, continúan estando vigentes” en la sociedad global, interconectada por las TIC y las redes sociales. Finalmente, en las conclusiones del trabajo de Juan A. Roche se confrontan los contrastes y las similitudes de la concepción del mundo helena y de la Teoría Sociológica, llegando a afirmar que “nosotros somos los griegos más nuestra incertidumbre”.

Estos contrastes y similitudes entre la sociedad griega y la contemporánea se confirman también en algunos de los artículos que analizan el que constituye el gran legado de la civilización helena a Occidente: la concepción de la dignidad –*Eleuthería*, libertad- del ser humano como tal, de cualquier *ánthropos* (Festugiére, 1986); la grandeza y la dignidad de la acción humana dentro del orden del mundo (Rodríguez Adrados, 1962)- y de su naturaleza constitutiva. Por ejemplo, Juan A. Roche se detiene en la naturaleza humana tripartita –natural, divina y humana- y Celso Sánchez en la dual característica de todas las civilizaciones axiales –que enfrentan el cuerpo y el alma y la trascendencia y la inmanencia-, la griega entre ellas. Al mismo tiempo Juan A. Roche sugiere que esto nos distingue de Grecia, pues tal vez hoy domine la naturaleza dual e incluso la unidimensional, frente a la triádica. Sin embargo, tras la lectura de todos los artículos que componen este número, el asunto no parece tan sencillo de dilucidar ni en lo que atañe a los propios helenos ni a los contemporáneos y, más bien, parece que las tres naturalezas –tripartita, dual y unidimensional- conviven tanto en el pasado como

en el presente; otra prueba más de la compleja, y a veces, sinuosa simultaneidad de lo viejo y de lo nuevo.

Acerca del “gobierno por la palabra” y a la “discusión política de los asuntos humanos” se refiere Juan A. Roche y, en una línea similar, Celso Sánchez acentúa el valor que los griegos le adjudican al *logos*, en tanto que “Grecia basa su singularidad cultural en la circulación de la palabra, o en la palabra circulando y deshaciendo la consistencia aparente de la realidad inmediata”. Además, sostiene que Grecia es “el lugar donde aparece la razón teórica” y la autoreflexión –la reflexividad a la que antes he hecho referencia-. En efecto, según él, “Grecia coincide con el momento inaugural en el que el hombre se yergue sobre sí mismo y (se) pregunta por la facticidad circundante y sus condicionamientos”; al mismo tiempo, consume un “pensamiento de segundo orden”, un “criticismo” mediante el cual –y en esto la Hélade se inserta en la revolución que supone la etapa axial de Jaspers y de Eisenstadt- la condición humana se interroga sobre las condiciones de las certezas socialmente admitidas. Finalmente, cree que la sociedad helena exige argumentos, mientras que el poder debe ofrecerlos, es decir, que “éste debe dar razón” de lo que dice y de lo que hace. No cabe duda de la vigencia actual de esta concepción política, y más en un entorno de crisis y de pérdida de legitimidad del sistema político, si bien volveré más tarde a este asunto.

Ahora bien –como indica Juan A. Roche, al referirse a una concepción de Edgar Morin-, la lógica racional de la que venimos hablando excluye la invención y la creatividad, si bien, contrariamente, Eisenstadt –citado por Celso Sánchez- cree que la creatividad social introducida por las civilizaciones axiales constituye el origen de la moderna. ¿Tuvo la creatividad en Grecia algún papel o no? Y, si la respuesta es afirmativa, ¿constituye un modelo para la sociedad contemporánea? Hoy sabemos por el filósofo W. Tatarkiewitz (1987) que el concepto de creatividad tardó mucho tiempo en Occidente en ser asumido (prácticamente hasta el siglo XIX solo definía al arte) y por Hans Joas (2002; 2013) que la creatividad, comúnmente, ha sido un asunto marginado por la teoría sociológica. Los griegos no concibieron a un creador singular, como ejemplifica Platón, quien –en el *Timeo* (2000)- mantiene que no hay un creador sino ciclos de recreación (Boorstin, 1998). Pero lo cierto es que la civilización helena inventó algunas de los postulados filosóficos, políticos, artísticos, científicos y de estilo de vida que se encuentran en la matriz del vivir occidental. Es verdad, también, que no teorizaron sobre la creatividad –como tampoco sobre el arte-, pero en la práctica la ejercieron de un modo sorprendente. Y, en ello, ocurre algo parecido a lo que anteriormente indicaba acerca de la Sociología, que los griegos no la idearon, pero, al menos, su saber social ha devenido muy útil para nuestra disciplina.

A la naturaleza eminentemente social de los humanos se dedican, partiendo del Aristóteles de la *Política* –y de Gómez Arboleya-, Vicente Huici y Andrés Davila, quienes definen al ser humano como un animal social con la singular capacidad de expresar sentimientos y valores por medio del lenguaje, lo que les distingue de los animales. Ahora bien, desde su enfoque, este carácter social ha evolucionado, o está en ello, desde un cuño esencialmente político a otro más tecnológico. La importancia de la tecnología para la vida contemporánea es indudable y los efectos sociológicos de este fenómeno son innumerables, aunque todavía estamos intentando desvelarlos en

su totalidad –el tiempo transcurrido es escaso, por lo que aún no es posible tomar la distancia apropiada de un fenómeno que experimentamos día a día-. Pero, curiosamente, el artículo de Josetxo Beriain y de Javier Gil-Gimeno desvela que el pensamiento tecnológico no es una novedad, pues ya estaba presente en Grecia, en el momento en el que “la cosmogonía se convierte, de alguna manera, en tecnogonía”, es decir, que de la explicación natural del origen del mundo se pasa a la cultural. En consecuencia, en esa senda fundamentalmente cultural-tecnológica iniciada por los griegos, todavía nos hallamos plenamente inmersos. Desde otra óptica, Manussos Marangudakis destaca, asimismo, el papel comunitario de las relaciones sociales griegas y cómo las manifestaciones colectivas actuales de la Plaza Syntagma intentaron reconstruir la comunidad en el sentido de Tönnies.

Ahora bien, al lado de esta naturaleza humana social existe también en Grecia el valor otorgado al individuo, pues –como sostiene Juan A. Roche- existe una tensión entre lo social y lo individual, lo que explicaría el papel del intelectual como un actor social –Celso Sánchez- y el carisma de sus dirigentes –Josetxo Beriain-Javier Gil-Gimeno y Juan A. Roche-. En la actualidad, el papel de la individualidad es notoria si se tiene en cuenta que se ha caracterizado a nuestro tiempo como la “sociedad de la individualización” (U. Beck, Norbert Elias), e incluso –como recuerdan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno y Celso Sánchez- de la “sacralización de la persona” (Hans Joas).

Además de analizar la naturaleza humana social e individual que define a la sociedad y a la propia disciplina sociológica –Juan A. Roche-, los articulistas han tratado otros temas, quizás menores pero de un interés evidente.

Uno de ellos aborda la naturaleza de la acción humana, concebida por los helenos como mudable e indeterminada, lo que confiere a la Historia un carácter accidental y aleatorio, esto es, contingente –Celso Sánchez-. Al mundo contingente, “al vínculo aleatorio de las divinidades con su territorio” y a “la inestabilidad esencial del mundo, de la acción y del actor trágico” se refiere igualmente Juan A. Roche. Constituyen estas ideas claros antecedentes de los conceptos de contingencia, incertidumbre y riesgo de la sociedad contemporánea, en línea con lo que han venido trabajando, entre otros, Hans Joas, A. Touraine, A. Giddens, U. Beck y, en España, Enrique Gil-Calvo.

Los autores de este volumen también remiten a la dimensión eminentemente performativa –Celso Sánchez, Josetxo Beriain-Javier Gil-Gimeno- y teatral de la acción humana en Grecia. Por ejemplo, Celso Sánchez cita la dimensión mimética de la tragedia ática que cuestiona los límites de la acción humana y que conduce a que “la ciudadanía se observe a sí misma como actor y como espectador”. Lo mismo destaca Juan A. Roche –siguiendo a R. Ramos-, en el momento en el que indica que “el actor es, al tiempo, agente y paciente”. Pero, matiza Celso Sánchez, ello conlleva que Grecia alimente un sujeto pasivo, ya que las fuerzas del destino le marcan, en contraste con el sujeto moderno quien destaca más por su condición activa. En todo caso –recuerdan Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno-, la imaginación mimética helena sobrevive en la naturaleza esencialmente teatral de las relaciones humanas descrita por E. Goffman o R. Collins. Finalmente, muy sugerente resulta también el postulado de R. Ramos –al que se hace eco Juan A. Roche- de que es necesario “reconceptualizar la teoría sociológica de la acción”, por cuanto que la Sociología actualmente es antitrágica, en



la medida en que ha optado por el espíritu de la comedia y no por el de la tragedia. Y, desde luego, esa aserción lleva una considerable parte de razón, porque ha reclamado que no se relegue al olvido una manera de mirar la realidad. Evidentemente, entiendo que la exigencia de R. Ramos se dirige en el sentido de afinar sobre el estado de la realidad y no tanto sobre el “estado de ánimo” del observador-sociólogo. Y es que el mundo y el actor social puede ser trágico o cómico, en unas ocasiones ambas cosas a la vez y, en otras, una cosa o justo lo contrario y de lo que se trataría es de que el esquema ideal weberiano que siempre hace cualquier sociólogo se acerque lo más posible y con la mayor objetividad al objeto de estudio, sin que su “estado de ánimo” feliz o infeliz lo condicione.

Otra importante cuestión presentada aquí tiene que ver con la dialéctica identidad-alteridad practicada en Grecia y que posee hondas repercusiones en la sociedad contemporánea. En efecto –señala Juan A. Roche-, “los griegos generaron un nivel de reflexividad considerable, pues convirtieron a sus propios dioses en extranjeros”, lo que confirman Celso Sánchez, quien señala que Dioniso viene de un territorio desconocido y Josetxo Beriain y Javier Gil-Gimeno, cuando señalan que, en la época axial de la que forma parte la Hélade, “lo divino es lo Otro actual” y que la propia “sociedad se produce a sí misma como la “alteridad generalizada””. Lo cierto es que el contraste entre lo griego y lo “bárbaro” evidencia una fuerte polarización/dualización que, lejos de estar superada en la Modernidad, parece que se ha incentivado, ya que el miedo al otro –al inmigrante, por ejemplo- se ha extendido con más fuerza que en el pasado (Delumeau, 2002).

También considero oportunas las reflexiones que, sobre la democracia, contienen los artículos de Juan A. Roche, de Celso Sánchez y, particularmente, de M. Marangudakis. El primero –siguiendo a M. Weber- recuerda que “el griego es un homo politicus y no oeconomicus” y el inventor de la democracia y señala algunas de sus más importantes características. Algo en lo que también se detiene Celso Sánchez, pues descuelga que la autoridad es cuestionada siempre por problemas sociales como la pobreza, la injusticia y la desigualdad y, por ello, el poder debe dar razones a su sociedad, si quiere mantener la legitimidad. Además, indica que el orden político es algo en lo que “nada ni nadie tiene la última palabra”. M. Marangudakis, finalmente, revela algunos de los aspectos no tan conocidos de la democracia clásica y que la asimilan a la contemporánea, puesto que, lejos de lo que comúnmente se cree, esta última es más una democracia representativa que directa o, como máximo, una combinación de las dos. La dimensión directa se produjo, sobre todo, en los 139 municipios locales y, por eso –concluye el autor-, es posible exportar hoy el modelo griego al plano local, pero no tanto al general del Estado.

En relación con estos artículos y de lo que dicen sobre la democracia, cabe, en último extremo, referirse, aunque sea brevemente, a la crisis contemporánea de la política (Bergua, 2015)- y, particularmente, a la crisis de la ciudadanía, puesto que, en las sociedades occidentales, al parecer predomina un individuo descomprometido y ajeno a los asuntos públicos en guerra contra el ciudadano que es el que se interesaba por el bien común (Bauman, 2003). Se trataría, entonces, de reconceptualizar los conceptos de ciudadanía y de democracia y, tal vez, en ello puedan ser útiles, una vez más, las experiencias griegas.

Finalmente, veo conveniente detenerme en las categorías del espacio y del tiempo a las que le han prestado atención Juan A. Roche -“El espacio de la permanencia y el inicio del tiempo lineal”- y, especialmente, Vicente Huici y Andrés Davila. Concretamente, estos últimos autores subrayan que “las TIC –con la externalización de la memoria- han generado una alteración del vínculo con la percepción espacio-temporal habitual”; que se ha producido “una disponibilidad permanente en el tiempo”, así como la “desubicación espacial sistemática”; que el individuo en red se ha desubicado espacio-temporalmente y que la *polis* electrónica es ajena al vínculo geográfico y al tiempo histórico; en suma, que con las nuevas tecnologías ha tenido lugar una “obsolescencia del espacio y del tiempo”. Por su parte, Juan A. Roche indica que los griegos fueron muy conscientes de que el tiempo fluye y camina hacia la muerte, pero vivieron fundamentalmente en un espacio al que consideraron un paraíso, su paraíso. Fueron, así, seres geográficos e históricos o, mejor cabría decir, fueron los iniciadores del camino de la Historia Occidental.

Una historia que hoy está marcada por la fragilidad, la contingencia, la aleatoriedad, la incertidumbre y el riesgo, pero que puede encontrar en el pasado algunos asideros, algunas luces que permitan caminar en un sendero lleno de peligros, de incertidumbres y de penumbras.

Sin embargo, tampoco cabe idealizar demasiado a la civilización helena, pues al fin y al cabo fue tan humana, tan contingente y aleatoria como la actual. Al respecto, plantea Celso Sánchez que Grecia no constituye la única fuente del saber humano en lucha contra la irracionalidad, ya que se trata de una civilización que convive con otras, las axiales. Hegel le daría la razón, puesto que –según el filósofo- los componentes esenciales de nuestra civilización son la cultura grecolatina, la judía, la cristiana y la bárbara (Ramnoux, 1974). Igualmente se la daría Dilthey, quien destaca que son tres los fermentos constitutivos de lo “europeo”: 1º la concepción del mundo como un “*cosmos*” racional y ordenado, plástico, con el ser humano en su centro -es la herencia griega-, 2º el derecho romano –“la razón escrita”- y, 3º), el Cristianismo, que a su vez recoge la herencia greco-latina (Finley, 1975, prólogo de José Alsina). También B. Russell piensa que la cultura griega constituye un componente esencial de la civilización occidental, junto con el derecho romano y la cultura judeo-cristiana (Russell, 1994). Y del mismo modo opina X. Zubiri (1951), para quien la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel han sido absorbidos por el Cristianismo en una unidad radical.

De este modo, la metafísica característica de Enrique Gómez Arboleya se inserta plenamente en la trama civilizatoria occidental. Y, en este sentido, la definición que efectúa de la *polis*, al tiempo política y religiosa, si es cierto que supone un “truncado viaje postmetafísico” -J. Enrique Rodríguez- en el contexto de una Sociología basada en la secularización y la diferenciación, no tanto en la que a partir de los años 60 del siglo pasado reivindica la desecularización y la desdiferenciación de nuestra realidad social. De ahí la vigencia actual del artículo del sociólogo español y de ahí que podamos preguntarnos si no supone un sagaz antecedente de lo que acontecerá en los análisis sociológicos del universo griego desde una década más tarde.

Por eso, era pertinente recordar a Gómez Arboleya y hacerlo con un número monográfico dedicado a un tema al que él le presta una inteligente atención. Por lo



demás, este número, desde mi opinión, significa una aportación original a la mirada que la Sociología ha hecho sobre la Grecia Antigua y, consiguientemente, supone un paso adelante en su conocimiento como origen y motivo de sucesivas reactualizaciones y transformaciones de nuestra sociedad y de nuestra disciplina. Y lo es en un momento de crisis en el que no está de más pensar de dónde venimos, por qué y cómo hemos llegado hasta la situación actual y, sobre todo, qué podemos hacer para mejorar nuestra realidad.

Quisiera, finalmente, expresar mi más profundo agradecimiento a los directores de la revista *Política y Sociedad*, María Luz Morán Calvo-Sotelo y Francisco Serra Jiménez por la sensibilidad que han demostrado al aceptar un número monográfico de este tipo y a su secretaria de redacción, Beatriz Ranea, por su excelente gestión.

## Bibliografía

- Bauman, Z. (2003): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.
- Bergua, J. A. (2015): *Postpolítica. Elogio del gentío*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Boorstin, D. J. (2008): *Los creadores*, Barcelona, Crítica.
- Delumeau, J. (2002): *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus.
- Dodds, E.R. (1983): *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- Festugière, A. (1986): *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel.
- Finley, M.I. (1975): *Los griegos de la Antigüedad*, Barcelona, Nueva Colección Labor.
- Freud, S. (1985): *Tótem y Tabú*, Bilbao, Alianza editorial-Club Internacional del Libro.
- Gómez Arboleya, E. (1952): “La polis y el saber social de los helenos”, *Revista de Estudios Políticos*, 65, pp. 49-84.
- Joas, H. (2003): *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, Biblioteca de signos, Biblioteca Autónoma Metropolitana.
- Joas, H., (2013): *La creatividad de la acción*, Presentación de Ignacio Sánchez de la Yncera, Madrid, CIS.
- Lash, S. (2007): *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Nestle, W. (1975): *Historia del espíritu griego*, Barcelona, Ariel.
- Platón (2000): *Diálogos*, vol. VI (*Filebo, Timeo, Critias*), Introducciones, traducciones y notas de M<sup>a</sup>. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid, Editorial Gredos.
- Ramnoux, C. (1974): “Hegel et le commencement de la philosophie”, en J. D’Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF.
- Rodríguez Adrados, F. (1962): *El héroe trágico y el filósofo Platónico*, Madrid, Cuadernos Fundación Pastor.
- Russell, B. (1994): *Historia de la Filosofía Occidental*, vol I. Madrid, Espasa.
- Tatarkiewicz, W. (1987): *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos.
- Zubiri, X. (1951): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, s.e.