

[291]

CULTURA Y EDUCACIÓN EN LA ANTIGUA GRECIA

Armando J. Levoratti

La toma de contacto con los motivos, con los contextos, y con las ansias mismas que agitaron la historia de un pueblo como el griego, significan un encuentro de honduras con lo auténticamente humano y un camino abierto hacia nuevos discernimientos reales de la sociedad y de la educación de sus hombres. Un método y unos datos positivos que la teología, reflexión religiosa ligada a la praxis, como ayer también hoy deberá sopesar y asimilar correspondientemente.

Dos acepciones de la palabra “cultura”

El uso lingüístico asigna a la palabra “cultura” dos significados diversos. En su acepción más corriente, el término implica un juicio de valor: “cultura” es sinónimo de refinamiento, distinción, buenas maneras o erudición; designa la *cultura animi*, el “cultivo del espíritu”, en conformidad con ciertas normas y valores ideales. En este sentido, cada época e incluso cada grupo social representan un determinado ideal de cultura, fijado de acuerdo con su propio concepto de lo que deben ser el hombre y “lo humano”. Así emplea el término J. Maritain, cuando afirma que “una *civilización* no merece ese nombre si no es también una *cultura*, un desenvolvimiento verdaderamente *humano* y por tanto principalmente intelectual, moral y espiritual (tomando esta palabra en su acepción más amplia)”¹.

¹ En: *Cultura y Civilización. Antologías universales*. Selección y prólogo de Antonio G. Birán, (Americalee, Buenos Aires, 1954, p. 62) (Sin subrayar en el texto). En este pasaje, Maritain alude a la distinción entre *cultura* y *civilización*, popularizada sobre todo en Alemania a partir de O. Spengler. Unas líneas más arriba, el mismo autor afirma: “Muchos pensadores alemanes y rusos oponen *civilización* a *cultura*, y designan en este caso con el primer término, entendido en sentido peyorativo, un desenvolvimiento ante todo material, mecánico y extrínseco a la vida social (*cultura* envejecida y atacada de esclerosis)”. La distinción aparece claramente en estas palabras de Thomas Mann: “*Cultura* equivale a verdadera espiritualidad, mientras que *civilización* quiere decir mecanización” (citado en: E. Vermeil *Doctrinaires de la révolution allemande*. Sarlot, Paris 1939, p. 51). E. Mounier denunció repetidas veces la ingenuidad de esta concepción, que pone a la máquina “en el banquillo de los acusados”. Para una discusión detallada del problema, cfr. A. Cu villier, *Manual de Sociología*. (El Ateneo, Bs. As., p. 492-397).

[292]Este uso de la palabra "cultura", que tiene un carácter axiológico y normativo, difiere del significado técnico que asignan a ese mismo vocablo las ciencias llamadas antropológicas. Aquí ya no se trata de un ideal o de un objeto deseable, sino de una realidad coextensiva con la vida humana en sociedad: donde hay hombres agrupados socialmente hay "cultura" porque la cultura es la manera específicamente humana de estar en el mundo, a diferencia del modo de vida "natural" propio de los animales. En consecuencia, hasta la tribu más "primitiva" tiene "cultura", porque se autodesigna con un nombre propio, posee una lengua o dialecto, se rige por una jerarquía interna y comparte un sistema de creencias, actitudes y comportamientos.

Esta forma de vida peculiar está constituida por un conjunto de pautas reiteradas de comportamiento, ampliamente compartidas por los integrantes del grupo, que algunos antropólogos han dividido un poco artificialmente en "normas" (*mores*), costumbres (*folkways*) y "usos". La línea divisoria entre estas categorías es con frecuencia imprecisa, pero la división resulta útil, porque pone en evidencia que no todas las pautas son igualmente obligatorias: mientras que el grupo sanciona severamente la trasgresión de las normas, sólo considera deseables o convenientes los usos y costumbres. En estas pautas radica el componente básico de la *cultura*, que el antropólogo cultural Franz Boas define como "la totalidad de las reacciones y actividades físicas y mentales que caracterizan la conducta de los individuos dentro del grupo social, colectiva e individualmente, en sus relaciones con el medio ambiente, con otros grupos, con los integrantes del propio grupo y consigo mismo".²

La propia cultura, en el sentido antes señalado, es lo que permite a los miembros de una sociedad *identificarse* a sí mismos como tales y *distinguirse* de todos aquellos que no comparten el mismo estilo de vida. La conciencia de la propia identidad es una característica común a todo grupo organizado. Esta conciencia no presenta siempre el mismo grado de intensidad (varía de una sociedad a otra), y puede estar fundada en lazos de índole diversa (nación, raza, estado, partido, clase social, agrupación religiosa o profesional). Hay que destacar que la vitalidad de un grupo, en especial de una nación, se mide por el grado de plenitud con que sus miembros llegan a ser conscientes de los lazos de solidaridad que los unen recíprocamente. El ejemplo más típico es sin duda el que ofrece el antiguo *Israel*, con su inviolable convicción de ser el pueblo

² F. Boas *Antropología Cultural* (Hachette, Bs.As. p. 166). La definición clásica de "cultura" es la que dio E.B. Tylor en 1871: "Ese todo complejo que comprende el conocimiento, la creencia, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y todas las otras capacidades adquiridas por el hombre en su carácter de miembro de la sociedad" (*Primitive Culture* London 1871, t. I, 1).

[293] elegido de Yavé. Otro ejemplo muy diverso del anterior pero no menos ilustrativo, lo encontramos en *Grecia*. En la historia de estos dos pueblos llegó un momento en que la adhesión a una forma de vida común se transformó, de espontánea e irreflexiva, en consciente y voluntaria, al menos para una gran mayoría. Heródoto evoca el momento en que "la raza *helénica* se destacó de entre todos los *bárbaros*, como más inteligente y más emancipada de la necia insensatez" (I, 60). Esta conciencia de formar una comunidad espiritual, en oposición a los "bárbaros" no surgió en Grecia por obra del azar; resultaba de un largo proceso e incluía dos elementos esenciales: "la posesión conjunta de un rico legado de recuerdos" y el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de seguir enriqueciendo la herencia que se había recibido indivisa".³ A partir de ese momento, los griegos establecieron una tajante división: de un lado estaba la *Hélade*, de otro, la abigarrada multitud de los *bárbaros*.⁴ Estos no hablaban griego, sino que proferían sonidos como "bar-bar". Pero esta diversidad lingüística reflejaba otras diferencias más profundas, en el pensamiento y en las actitudes. Los griegos eran hombres "libres", porque sólo reconocían "un amo que se llama la Ley" (*Heródoto*, VII, 104). En las civilizaciones orientales, por el contrario, el despotismo de los monarcas absolutos reducía a los hombres a la condición de esclavos, y, como dice Homero. "Zeus despoja

³ Estos son los términos que emplea E. Renan para caracterizar a una *nación*. No entramos a discutir ahora si la antigua Grecia puede ser considerada una *nación*, en el sentido técnico del término. Cfr., de ese autor, *Qu' est-ce qu'une nation?* (1882): en *Discours et Conférences*, ed. C. Levy 1928.

⁴ Es difícil determinar el momento preciso en que los griegos se reconocieron plenamente como "*helenos*", en oposición a los "*bárbaros*". Se ignora si los antiguos conquistadores tenían un nombre genérico para designar a los "extranjeros", vencidos por ellos o reconocidos como aliados. En los poemas homéricos no aparece la palabra "bárbaros"; sólo se encuentra el compuesto *barbaroforoí* "de hablar rudo", aplicado a los carios (II. 2, 867). Pero es sabido que la obra homérica es compleja y que su análisis no sólo debe tener en cuenta la composición del conjunto, sino también las inserciones y reajustes posteriores. En consecuencia, resulta problemático determinar en qué momento preciso fue redactada esa línea. *Jonia* desempeñó sin duda importante papel en esta toma de conciencia; allí los "hijos de Javán" (*Iaón*) chocaron con los nativos y, como es sabido, los enfrentamientos de esta índole favorecen la autoafirmación de un grupo. En todo caso, a comienzos del siglo V a. C., ya se había afirmado una especie de unidad griega, y los "helenos", en las Guerras Médicas, enfrentaron a las hordas de los "bárbaros" para defender su libertad contra el despotismo oriental. Hacia mediados del siglo V, la diferencia ya era enorme: "si deseamos señalar un momento central que represente este autoreconocimiento -dice Gilbert Murray- me inclinaría a verlo en el reinado de Pisistrato (560-567 a.C.), cuando este monarca hizo, por así decir, el primer esbozo de imperio ateniense basado en alianzas y puso en manos de los atenienses la dirección de la raza jónica" (*La Religión griega* Nova, Bs. As. p. 54). En ese preciso momento, Homero llegó al centro de la *Hélade* y con él entraron los dioses olímpicos. Junto con el propio idioma, la común herencia de Homero infundía a los griegos la convicción de formar un solo pueblo, a pesar de las diferencias y odios que los dividían.

[294] al hombre de la mitad de su hombría, si llega para él la hora de la servidumbre”. El solo hecho de estar sometidos a la única voluntad del soberano ponía a los hombres en situación de esclavitud, porque “el tirano ultraja las antiguas leyes, viola a las mujeres, mata a los hombres sin someterlos a juicio” (*Heródoto*, III, 80). La “astucia” de los griegos, que el mismo historiador contrapone a la “ingenuidad” de los bárbaros, consistió precisamente en inventar el régimen político (*politeia*) que correspondía a la verdadera condición del hombre. Porque el hombre, como lo señala Aristóteles, es “por naturaleza” un *zōon politikon*, un “animal cívico”, es decir, un ser destinado a vivir en la *polis*.⁵ Si no vive así, se coloca por debajo de su condición: la *polis* es el único marco en que el hombre puede desarrollar sus aptitudes morales e intelectuales. Los bárbaros, tanto si pertenecían a una de las tribus de Tracia como si vivían en alguna de las fastuosas ciudades de Oriente o de Egipto, no habían alcanzado ese nivel, y por eso los griegos se sentían espontáneamente distintos de ellos. Esta concepción se mantuvo vigente en Grecia hasta después de la decadencia de la *polis*, “y por mucho que un heleno pudiera admirar y hasta envidiar a un bárbaro por tal o cual razón, no podía evitar tener la certeza de esta diferencia”.⁶

Era necesario recordar la distinción entre los dos usos antes señalados de la palabra “cultura” (el normativo y el descriptivo), para no incurrir en la *idealización clasicista*, que contrapone lo helénico, como representación arquetípica de “la” cultura, a la “incultura” de las otras civilizaciones. Esta idealización, característica del humanismo renacentista, alcanzó su grado más alto en el Iluminismo de la época de Goethe: los griegos eran vistos como “*la revelación absoluta de la verdadera naturaleza del hombre en una época irrepetible de la historia*”. Tal idea era el fruto de la innegable fascinación que ejercen las grandes creaciones del genio helénico. Pero de allí se concluía que los griegos, en los albores mismos de la historia occidental, lograron descubrir al *Hombre* como conciencia de las leyes universales de la naturaleza; y guiados por su sentido estético de la forma, produjeron obras simplemente perfectas, de un valor atemporal y permanente. En consecuencia, a las épocas posteriores sólo les estaba destinada la tarea de imitar y

⁵ “Se disminuye enormemente el alcance de la definición al traducir *zōon politikon* por «animal social». El animal es también social, pero sólo el hombre es político. El hombre no vive en manadas o en hordas: su carácter específico es vivir insertado en el organismo social que constituye la *Polis*, la Ciudad, y esta es para él una necesidad tanto natural como ideal”. (Marcel Prélot *La Ciencia política*. Eudeba, Bs. As., p. 6).

⁶ H. D. F. Kitto *Los Griegos*. (Eudeba, Buenos Aires, p. 7). Heródoto, el gran precursor de los modernos etnólogos, consagró gran parte de su *Historia* a lo que ahora llamaríamos “descripciones de culturas”, señalando algunas de las más notables diferencias entre las costumbres griegas y las egipcias.

[295] tratar de reproducir con toda fidelidad aquellos modelos inalcanzables, que eran como la encarnación terrena de un cielo platónico.⁷

Esta representación mítica de lo helénico, fundada en la idea del eterno retorno, se apoya en una concepción abstracta y *ahistórica* del hombre: El espíritu humano es una esfera eterna de acceso a la verdad, al margen de todos los condicionamientos sociales. Aunque el romanticismo y el historicismo le asestaron un golpe mortal, el mito aún no ha desaparecido plenamente, incluso en nuestra época, más propensa a liberarse de las tradiciones que a enrolarse en moldes preestablecidos. En la Argentina, Leopoldo Lugones procuró, desde comienzos de siglo, una “aclimatación helénica”, para encauzar nuestra cultura por la vía de la belleza y del individualismo griegos. Él mismo reconoce que la idea no le pertenece, sino que ya había sido “una vieja ocurrencia de los románticos”. El intento de Lugones no es efectuar un “transplante” en lo que se refiere “a las costumbres y a las cosas”; se trata solamente “de propagar el ideal de civilización de los griegos”, porque “las ideas helénicas representan el fundamento de la civilización a la cual pertenecemos, y porque constituyen *la herencia del estado social más feliz que hayan conocido los hombres blancos*. Familiarizarse con ellas, es mejorarse, porque ellas hacen comprender la razón y la belleza de la vida”. Estas frases muestran claramente el propósito aleccionador de Lugones, que falsea su perspectiva histórica y lo llevan a reeditar, de alguna manera, el mito clasicista.⁸

Si se parte de esta visión de las cosas, el estudio de Grecia no servirá para elaborar una “gramática del vivir” capaz de generar estructuras liberadoras. Por eso es necesario desmitificar el concepto de “*cultura griega*” como forma arquetípica, y encarar su estudio desde una sana perspectiva histórica.

* * * * *

⁷ Cfr. R. Mondolfo *El Genio helénico*. Columba, Bs. As., p. 14-15.

⁸ Sobre las relaciones de Lugones con lo helénico, cfr. Jorge Luis Borges *Leopoldo Lugones*. Pleamar, Bs. As., p. 59-63. Borges señala que Lugones, a diferencia de otros poetas del modernismo, que redujeron su amor por lo helénico al manejo retórico de algunos temas y palabras, fue un auténtico admirador de Grecia. Esa admiración lo llevó a estudiar la mitología, las costumbres, las artes y aun los dialectos.

Es evidente que ningún hombre puede llegar ni siquiera al umbral de sus posibilidades si no es a partir de los medios que la cultura le proporciona para su desarrollo; y si son los hombres, en último término, los creadores de la cultura, no es menos cierto que ésta modela a cada individuo hasta en los estratos más profundos de su personalidad. El "genio" más original tiene que expresarse y operar dentro de las modalidades de su tradición, y el gesto más "revolucionario" se inscribe necesariamente en las condiciones de una situación cultural previa. Un individuo puede enriquecer, incluso notablemente, esa tradición; pero su aporte será proporcional a los instrumentos y a la teoría que le proporciona la cultura. Así, por ejemplo, los estilos estéticos son fenómenos supraindividuales, y la estrategia con que se imponen los estilos, por lo menos muchas veces, no es ni conocida ni querida por sus representantes. Por muy importante que sea la participación de un artista en el desarrollo del estilo de su época, éste nunca corresponde a la constitución psíquica de un solo individuo.

Esta observación general nos permite situar la *educación* en sus relaciones con los *procesos culturales*: la educación es una parte esencial de toda cultura, porque ocupa un lugar preeminente en el conjunto de las interacciones entre la sociedad y los individuos. Estos pasan con el fluir del tiempo, porque el hombre, como dice Sófocles, "teniendo todos los recursos... sólo contra la muerte no encuentra remedio" (*Antígona*, 332). El tipo cultural de una sociedad en cambio, permanece más o menos estable, y las pautas que lo definen se transmiten mediante el proceso denominado *aprendizaje*. La historia personal de cada hombre es ante todo y sobre todo un mecanismo de asimilación y adaptación a la cultura y la sociedad: desde el nacimiento hasta la muerte, los hábitos compartidos por el grupo modelan la experiencia y la conducta individuales.

El *aprendizaje* de los hábitos culturales -lengua, código de "buenas maneras", criterios de valoración estética, moral o religiosa-, se realiza en gran medida por imitación inconsciente: el niño que aprende a hablar no conoce el funcionamiento de la lengua, cuyas reglas fonológicas y sintácticas aplica correctamente, aunque de manera inconsciente. Pero en toda cultura, además de esta forma de aprendizaje por imitación, existen también *pautas educativas*, que tienen como finalidad principal lograr la adhesión de los miembros del grupo a las normas de comportamiento habituales en el medio social: si el niño se comporta de una manera que el grupo considera indebida, los mayores lo corrigen; y cuanto mayor es el valor emocional de una forma de comportamiento, tanto más imperativo es el deseo de inculcarla a los jóvenes.

[297]

La educación se realiza con el patrocinio del grupo social y forma parte de su estructura ideológica y política. No hay otra esfera donde se manifieste con mayor intensidad el influjo de la comunidad sobre el individuo que en el esfuerzo por colocar a las nuevas generaciones de acuerdo con sus propios ideales. Mediante la educación, la sociedad trata de imprimirse en sus miembros, para convertirse en la fuente de inspiración de todo pensamiento y toda conducta; y cuanto más amenazado se siente el grupo que detenta el poder por los grupos antagónicos, tanto más tratará de obtener la cooperación de los educadores, con el fin de lograr, por medio de ellos, la adhesión de los más jóvenes.

Cuando la comunidad alcanza un cierto grado de *complejidad*, la educación se convierte en una *función especializada*: ya no es *toda* la comunidad la que educa, sino que delega en parte esa responsabilidad a los maestros profesionales. Este aspecto es importante para comprender la verdadera índole de la educación en la antigua Grecia. La especialización de la enseñanza, cuyo desarrollo iremos mostrando en las páginas siguientes, nunca hizo perder de vista a los griegos que la *verdadera educadora* debía ser la *ciudad (polis)*. Las leyes de Licurgo, en Esparta, estaban destinadas a la creación del ciudadano ideal. La educación del ateniense se impartía principalmente en los lugares de reunión: en las disputas de la plaza pública, en el gimnasio, en las asambleas políticas, en el teatro, en los festivales religiosos. Los recitales públicos de Homero merecen una mención especial: estaban a cargo de rapsodas que iban de ciudad en ciudad, y fueron, durante siglos, la base de la educación griega. Esto responde a la concepción que se tenía del “*poeta*” como *educador del pueblo*: concepción que fue familiar a los griegos desde el comienzo y que mantuvo su vigencia. Los atenienses nacidos hacia el 490 a. C. -Pericles, Sófocles, Fidias- que llevaron la cultura clásica a un grado tan alto de perfección, habían recibido, desde el punto de vista escolar, una educación muy rudimentaria. Fue Atenas, con sus leyes e instituciones, la fuerza formativa que les permitió alcanzar su pleno desarrollo político o estético.

Todo proceso educativo comporta dos elementos, que ya fueron señalados por Platón: una *técnica*, mediante la cual el educando es introducido progresivamente en un sistema de conocimientos y en un determinado modo de vida; y un *éthos*, un cierto ideal, que determina lo que se debe aprender y valorar. Ninguna educación es posible, ni siquiera en las sociedades más “primitivas”, sin una cierta imagen del hombre tal como debe ser. En esta esfera es donde se manifiesta más claramente la interacción (y el conflicto) entre las diversas “escuelas”, las grandes corrientes de pensamiento y de opinión, y la política educacional. Por eso mismo, conocer las fuerzas antagónicas que presionan sobre un determinado sistema educativo es la manera más eficaz de aproximarse a la estructura profunda de una sociedad.

[298]

Las relaciones entre cultura y sociedad incluyen todavía un hecho de particular importancia: el inevitable *desajuste* entre el *desarrollo cultural* de una sociedad y el *sistema pedagógico* forjado y mantenido por esa misma sociedad. Un sistema educativo, después que ha sido institucionalizado, puede sobrevivir durante mucho tiempo a su inicial espíritu creador. El dominio pedagógico es particularmente apto para el afianzamiento de las tendencias conservadoras. Incluso en las culturas que tienen un alto grado de movilidad, persisten vestigios de lo antiguo en forma de símbolo de prestigio, de criterios de buen gusto y de prejuicios tenazmente arraigados. El ejemplo de Grecia es ilustrativo: la educación, al principio, era el privilegio de una sola clase, la de los nobles. Cuando se implantó el régimen democrático, se modificó la estructura social, pero los viejos ideales aristocráticos no perdieron toda su vigencia: la clase burguesa dominante trató de adoptar muchas de aquellas formas, aunque las propuso como un bien universal y una norma para todos los ciudadanos. Si una cultura es verdaderamente activa, no tarda en advertir el desajuste y en poner los medios para cubrir el vacío. Aquí es donde se pone de manifiesto una de las *constantes* de la cultura griega: cada nueva conquista del espíritu fue seguida rápidamente del esfuerzo correspondiente, en el campo pedagógico, para asegurar su difusión.

Las observaciones anteriores tienen como única finalidad proponer un *marco* teórico para el estudio de la educación en la antigua Grecia. Esta investigación resultará infructuosa, si no adquirimos una cierta familiaridad con el significado de tres palabras griegas: *polis*, *paideia* y *arete*.

* * * * *

Polis (“ciudad-estado”)

Dice R. Ulich que la educación fue para los griegos “una parte del arte de gobernar”. De allí concluye que la educación helénica estaba tan íntimamente entrelazada con “la forma de vivir”, que “cualquier intento de separarla de la totalidad de la cultura, como una actividad especial, crea una distorsión”.⁹ Este hecho fundamental nos lleva a preguntarnos cuál era la “forma de vivir” de los griegos. Y la respuesta no ofrece ninguna duda: “Sin una clara concepción de lo que era la *polis* y de lo que significaba para los griegos es imposible comprender adecuadamente la historia, el pensamiento y las realizaciones de los helenos”.¹⁰

⁹ Robert Ulich La Educación en la Cultura Occidental. Paidós, Bs. As., p. 29.

¹⁰ H. D. F. Kitto, ob. cit., p. 87.

[299]

La aparición de la *polis* constituye en la historia de la cultura helénica un acontecimiento decisivo: desde su formación, que puede situarse entre los siglos VIII-VII a. C., señala un verdadero comienzo. Por medio de ella, la vida social y las relaciones entre los hombres empezaron a desarrollarse de una manera nueva, cuya originalidad no pasó desapercibida para los griegos. Ninguna institución moderna puede darnos una idea exacta de lo que era una *polis* griega. Por eso, no hay ninguna palabra que pueda proponerse como traducción adecuada del término. La estructura de la *polis* asumió formas diversas a lo largo del tiempo, pero siempre mantuvo su estatuto de *organismo político soberano*. En Atenas se sucedieron varias revoluciones, que culminaron con el establecimiento de la *polis* democrática; Esparta, en cambio, se conservó reacia a cualquier tipo de innovación. Ya en el período clásico (s. V a. C.), existieron formaciones políticas de mayor extensión territorial, pero éstas fueron siempre, por lo menos en teoría, “confederaciones” de ciudades-estado independientes. Cuando logró afianzarse el imperialismo ateniense (disimulado bajo la forma de una “liga”), el sentimiento general juzgó intolerable la conducta de Atenas, que coartaba la *autonomía* de sus aliados nominales y se había convertido, de hecho, en una verdadera “tiranía”.

La *polis* no era sólo ciudad como planta urbana. El recinto urbano era una parte de la *polis*. Atenas incluía, además de la metrópolis, un territorio dedicado a los cultivos -la campaña circundante, sembrada de granjas y de pequeños poblados- y un puerto, el Pireo. Pero el concepto integral de la *polis* comprende el conjunto complejo de instituciones que constituyen un *estado* soberano. La constitución del imperio macedónico acabó definitivamente con la soberanía política de la *polis*.

La cultura griega alcanzó su forma clásica dentro del marco social de la *polis*. Ninguna de las creaciones del genio helénico escapó a su influencia totalizadora. Incluso un filósofo aparentemente tan “contemplativo” como Platón puso en el punto central de su filosofía el problema de la organización de la ciudad y de la educación de los ciudadanos. Toda la filosofía de Platón fue una filosofía política, y el propósito que dominó su larga vida fue la elaboración de un conjunto de creencias y de un sistema de educación que, impuestos por la autoridad políticas garantizaran el bienestar del estado. El problema de la “ciudad” fue la base del movimiento platónico como el problema de la “naturaleza” había sido la base principal del movimiento jónico.¹¹

La “Comedia” ateniense ilustra este mismo hecho de una manera aún más elocuente. Esta practicó al comienzo la burla más o menos inofensiva contra individuos particulares. Pero sólo al entrar en la arena

¹¹ Cfr. B. Farrington *Ciencia y Política en el Mundo Antiguo*, Ciencia Nueva Madrid, p. 82.

[300] política alcanzó ese género su "verdadera naturaleza". Las comedias de Aristófanes están compuestas "con ingenio, fantasía, comicidad, bellezas líricas, chocantes indecencias y arrogantes parodias".¹² Todas estas cualidades no deben hacer olvidar, sin embargo, lo que Jaeger denomina "la seriedad política de la comedia", que fue el producto más auténtico de la libertad de palabra democrática. A través de las comedias de Aristófanes, la libertad de palabra (*parrésia*) cumplió una genuina función de "control social", extendiéndose a aspectos de la vida individual y colectiva que incluso en las constituciones más libres son consideradas *tabú*. El punto central de *Las Ranas*, una de las más célebres comedias del dramaturgo ateniense, es la disputa que Esquilo y Eurípides mantienen en los infiernos, después de muertos. Eurípides propone sus argumentos contra Esquilo, para arrebatarse el título de rey de la tragedia. En el diálogo, este último aparece como el poeta honorable, porque supo cumplir la exigencia moral que dice: "*La verdadera poesía es la que hace mejores a los hombres*" (1008). Eurípides, en cambio, es presentado como un sofista astuto, sutil y calculador, y es acusado de haber corrompido a los atenienses y de haber destruido el antiguo espíritu ciudadano. Cualquiera sea el juicio que merezcan estas apreciaciones del aristócrata Aristófanes, no cabe duda que él perseguía, con su arte, los fines que atribuía a Esquilo.

Ya hemos señalado que la *polis* era una comunidad soberana, caracterizada por la *libertad* y la *autonomía*. Pero no sólo era una unidad independiente en el plano político, sino también en el religioso. Los dioses olímpicos eran adorados por los griegos en todas partes; pero cada ciudad tenía, si no sus propios dioses, por lo menos sus cultos particulares. En Esparta se rendía culto a "Atenea de la Casa de Bronce", pero esta diosa nunca fue para los espartanos lo que fue para los atenienses "Athêna Polias", Atenea guardiana de la *polis*. Según la acertada observación de G. Murray, los dioses olímpicos existían simultáneamente "en dos planos": como dioses de una ciudad particular y como dioses de toda la raza griega. Al culto de los dioses olímpicos se sumaba, en cada ciudad, el culto de los "héroes" y de las "ninfas", deidades locales menores. Cada deidad era venerada con sus ritos inmemoriales, anteriores, muchos de ellos, a la entrada en la Hélade de Homero y de los olímpicos.¹³

La estructuración democrática de la *polis* creó un nuevo tipo de hombre, el "*ciudadano*", desconocido en las monarquías orientales. Su actividad más noble era servir a la ciudad, la cual llegó a concentrar toda su fidelidad y todas sus aspiraciones. En el estado democrático, las asambleas públicas dieron un carácter de plena publicidad a todos los

¹² Cfr. H. D. F. Kitto. ob. cit., p. 322.

¹³ G. Murray *La Religión Griega*. Nova, Bs. As, p. 51-88.

[301] asuntos importantes de la vida social. Esta exigencia de publicidad puso a la vista de todos el conjunto de las actividades y decisiones que constituían originariamente el privilegio del “rey” o de la oligarquía.

El sistema democrático confirió un excepcional predominio de la “palabra” sobre los demás instrumentos de poder. La “palabra” se convirtió en la herramienta política por excelencia, en el medio de mando y dominación. La *parrêsía*, término técnico de la democracia ateniense (que puede traducirse de manera aproximativa como “libertad de expresión”) hizo que las dotes oratorias llegaran a ser el arma más eficaz de influencia política. La edad clásica llamó “orador” al político, aunque ese término no tenía el sentido puramente formal que adquirió más tarde en la *retórica sofisticada*. En los debates públicos de la asamblea (*démos*), la “palabra” no era una fórmula ritual ni una imposición autoritativa del “rey” sino un discurso fundado en la argumentación y en la refutación de los argumentos contrarios. Estaba dirigida a un público que hacía las veces de *juez*, y que debía levantar la mano para decidir, pesando las razones propuestas, cual era la argumentación más convincente. La fuerza persuasiva del discurso era lo único que podía asegurar al orador la victoria sobre su adversario.

Este proceso de divulgación y democratización, con el consiguiente predominio de la palabra, tuvo enormes consecuencias en el desarrollo intelectual de la antigua Grecia. Se produjo una íntima trabazón entre la *política* y el *logos* (la palabra fundada en la razón y provista de eficacia persuasiva). A través de la política, el *logos* comenzó a tomar conciencia de sí mismo y de las reglas que presidían su funcionamiento. El camino ya estaba abierto gracias a la filosofía, que había entrado en Atenas con *Jenófanes* y *Anaxágoras*. Pero la filosofía, sin una cierta popularización de sus principios, no hubiera sido más que un saber *esotérico*, reducido a un grupo de iniciados. La palabra, como instrumento de victoria en los debates contradictorios de la asamblea y del tribunal, introdujo el análisis de las formas del discurso, produciendo los primeros esbozos de una *retórica*. Estos análisis a pesar de su carácter rudimentario, prepararon las investigaciones de Aristóteles, en las que se puso de manifiesto una vez más su genio sistematizador. Además de las técnicas de la *persuasión*, Aristóteles definió las reglas de la *demostración*, contraponiendo la lógica de lo *verdadero*, propia del saber teórico, a la lógica de lo *verosímil* o *probable*, que tiene su campo de acción en los conflictivos debates de la práctica.¹⁴

En Esparta, apenas si se conocía la elocuencia. El debate contradictorio era innecesario en la sociedad espartana, que estaba regida por un gobierno aristocrático, cuyos principios eran diversos de los de Atenas.

¹⁴ Cfr. P. Vernant *Los Orígenes del Pensamiento Griego*. Eudeba. Bs. As., p. 38-53.

[302] La aristocracia se comportaba de acuerdo con tradiciones fijas (en especial, las Leyes de Licurgo) y esto la dispensaba de discutir largamente el pro y el contra de cada cuestión.

La democracia griega aspiraba a la “igualdad” (*to ison*) en sentido político y jurídico. Esto implicaba la “libertad” (*eleutheria*) del ciudadano. Pero este término significaba algo muy distinto de lo que modernamente se entiende por “libertad”. F. de Coulanges insiste en que los griegos del período clásico no llegaron a conocer la “libertad individual”: el estado absorbía y controlaba todas sus actividades, y condenaba severamente toda falta de interés y de participación en los asuntos públicos. “Libertad” era más bien un concepto positivo del derecho político, fundado en el reconocimiento de la *esclavitud* como institución social: el ciudadano era “libre” (*eleutheros*) porque no era un “esclavo” (*doulos*). Su libertad consistía en el derecho a intervenir colectivamente y de manera directa en los asuntos públicos, y en decidir con su voto todas las cuestiones relativas tanto a la guerra como a la paz. A partir de Sócrates, la “libertad” se convirtió en un problema *ético*. Él introdujo probablemente en la lengua de Atenas la palabra *eukrateia* (“autodominio”) que fue adoptada luego por Platón, Jenofonte e Isócrates, y llevaba implícito un nuevo concepto de “*libertad interior*”. La etapa final de este desarrollo está representada por la “libertad” estoica, que es la prerrogativa esencial del “sabio”.

En la sociedad antigua, como se desprende claramente de las observaciones anteriores, había hombres libres porque también existían los esclavos. Este es un hecho que conviene tener en cuenta siempre que se habla de la democracia griega. Además, en la estructura de la democracia ateniense permanecieron fuertes residuos oligárquicos, y el gobierno nunca llegó a escapar plenamente al control de un reducido número de familias. Bajo una apariencia de política democrática, gobernaba realmente una oligarquía.¹⁵

Ya hemos señalado que los griegos concebían la *polis* como una institución *formativa*, que debía modelar el pensamiento y el carácter de los ciudadanos. Pericles, en la célebre oración fúnebre registrada por Tucídides, va más allá, y afirma que Atenas era “la escuela de la Hélade” (II, 37). Con esto expresa al mismo tiempo un hecho y una aspiración. Sin embargo, fue Esparta la que realizó más eficazmente este ideal pedagógico de la *polis*. De allí deriva la admiración que los utopistas atenienses sintieron por Esparta, a pesar de que ésta siempre fue inferior a Atenas en todas las manifestaciones del espíritu.

A mediados del siglo V a. C., se produjo en Grecia un cambio de orientación en los intereses pedagógicos. El hecho está vinculado con el desarrollo de la democracia ateniense. En Atenas, la economía feudal

¹⁵ Cfr. R. Garaudy *La libertad*. Lautaro, Bs. As., 31-60.

[303] quedó desplazada por el surgimiento de una nueva economía, de carácter industrial y mercantil. Nuevas clases sociales -de artesanos, comerciantes y marineros- asumieron un rol importante en el gobierno de la polis. El predominio de la asamblea popular redujo considerablemente los poderes del Areópago. Estos cambios introdujeron una nueva necesidad: la de preparar una nueva *élite* intelectual, capacitada para afrontar con eficacia los debates políticos. Se hacía indispensable una nueva cultura, basada en el conocimiento de los problemas prácticos, que proporcionara los medios *oratorios* y *dialécticos* indispensables para llegar a imponerse en las asambleas y en los tribunales. La adquisición de esta nueva cultura imponía nuevos métodos de enseñanza. El vacío cultural fue llenado por los *sofistas*: ellos ofrecieron la enseñanza que el público reclamaba y por la cual estaba dispuesto a pagar.¹⁶

* * * * *

Paideia (“educación”, “cultura”)

Jaeger ha señalado acertadamente que no es posible tomar el desarrollo semántico de la palabra *paideia* como hilo conductor para el estudio de la educación en Grecia, porque ese término no aparece en ningún documento anterior al siglo V. El primer testimonio se encuentra en Esquilo (*Los Siete contra Tebas*, 18). *Paideia* es allí la “crianza del niño” (*pais*), la técnica empleada para educarlo, con el fin de convertirlo en un hombre. A partir de esta sencilla acepción, el término se irá enriqueciendo con nuevas connotaciones, hasta adquirir su pleno significado en tiempos de Isócrates y de Platón.¹⁷

Aristófanes (*Nubes*, 961) habla de la “educación antigua” (*hê arjaia paideia*), en relación con la enseñanza que se impartía en Atenas durante la primera mitad del siglo V, es decir, antes de las audaces

¹⁶ Para el estudio de la polis griega conservan todavía su valor los estudios de Foustel de Coulanges *La Ciudad Antigua* (Emecé, Bs. As.) y B. Glotz *La Ciudad Griega* (Col. La Evolución de la Humanidad). Cfr. además, V. Ehrenberg *When did the Polis rise?*; en *Journal of Hellenic Studies* 57(1937) ; *Origins of Democracy*; en: *Historia* 1 (1950) 519-548.

¹⁷ W. Jaeger *Paideia*. (Fondo de Cultura Económica, México). Esta obra es fundamental y constituye un instrumento insustituible para el estudio de la educación en Grecia. Posteriormente apareció la obra de H. Marrou *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (du Seuil, Paris 1948) que complementa admirablemente el estudio de Jaeger. Este último insiste más en el desarrollo de las ideas, mientras que Marrou trata más ampliamente los aspectos prácticos de la educación antigua (técnicas, planes de estudio, etc.). El enfoque de ambos autores es bastante diverso, y esto hace indispensable el manejo de las dos obras.

[304] innovaciones pedagógicas que introdujeron Sócrates y los sofistas a fines de ese mismo siglo. La expresión de Aristófanes es ilustrativa porque atestigua el profundo cambio que se había producido en la vida ateniense, no sólo en la política y en las costumbres, sino también en técnicas y objetivos de la educación. La práctica pedagógica comenzaba a darse sobre nuevas bases: en lugar de la “*sangre divina*” (soporte ideológico de la tradición aristocrática) aparecía el concepto general de “*naturaleza humana*”, con todas sus ambigüedades, pero con su mayor amplitud de horizonte. Al mismo tiempo, la *paideia* asumía un carácter político: su finalidad era formar al “ciudadano”. Formarse para la política significaba educarse no sólo para cumplir las leyes, sino para crear las leyes del estado, y esto hacía indispensable, además de la experiencia que se adquiere en la práctica, un conocimiento general de los asuntos humanos (*pragmata*).

A lo largo de este proceso, *paideia* pasó a significar también el *resultado* del esfuerzo educativo, perseguido durante toda la vida, más allá de los años escolares. *Paideia* equivale entonces a “*cultura*”, no ya en el sentido activo de “educación” o “enseñanza”, sino en el significado perfectivo que todavía conserva: es el estado de *una forma plenamente desarrollada*, que ha expandido todas sus virtualidades, en el que se realiza perfectamente el ideal humano. Así lo entendieron Varrón y Cicerón cuando utilizaron el término *humanitas*, para traducir al latín la palabra *paideia*.

Platón emplea el verbo *plattein* (“formar”) en relación con el proceso educativo. La meta de la educación debía ser la felicidad que surge de la aptitud para orientar la conducta de acuerdo con los principios racionales descubiertos por el arte de la dialéctica. El ideal consistía en formar un alma rítmica y armónica, mediante la impresión del ritmo y la armonía musicales. La actividad más noble del hombre debía ser el servicio de la *polis*. Con Platón retorna la antigua tradición aristocrática, pero sus fundamentos no son los mismos: la preeminencia de la sangre noble sólo podía justificarse si iba acompañada de la preeminencia espiritual.

Aristóteles, con la precisión que lo caracteriza, define la *paideia* contraponiéndola a la “ciencia” (*epistêmê*): “Ante toda ciencia, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico; otra, la que podemos designar preferentemente como una especie de cultura (*paideia*). En efecto, lo que distingue al hombre culto es poder juzgar certeramente si el que habla concibe la cosa de un modo acertado o equivocado. Para nosotros, la esencia del hombre culto en general y el hecho de serlo residen, por tanto, en la capacidad de discernir acertadamente *acerca de todo*, mientras que éstos de que ahora hablamos (los hombres cultos) sólo

[305] poseen capacidad de discernimiento para un campo especial, ya que también dentro de los campos especiales existe indudablemente una forma de hombre culto que corresponde a aquel tipo de hombre culto en general (*Part. Anim.* I, 1, 639 a. 1; cfr. *Pol.* III, 11, 1282, a. 1-7).

Con *Isócrates* la palabra *paideia* se carga de un intenso colorido emocional: "Nuestra polis ha dejado tan atrás a todos los demás hombres en lo que se refiere a la capacidad de hablar y de pensar..., que llamamos *Griego*, no al que tiene nuestra misma sangre, sino al que tiene nuestra misma *cultura (paideia)*" (*Pan.* I, 30). Lo que distingue al hombre de los animales es la facultad de hablar y de persuadir a los demás. Por eso Isócrates exhorta a los atenienses a lograr, por medio de la *paideia*, el pleno dominio del arte oratoria, "ya que ustedes sobresalen en aquello que distingue al *hombre de los animales* y al *Griego de los bárbaros*, a saber: el estar mejor educados (*pepaudesthai*) para pensar y para hablar" (15. 233). No es este el único ejemplo (aunque sí el más elocuente) que muestra cómo en el siglo IV se confundía el orgullo de ser "hombre" y "griego" con el orgullo de la "educación". A *Aristipo*, el discípulo de Sócrates, se le atribuye la siguiente sentencia: "Antes ser mendigo que ser ineducado: a aquel le falta dinero, pero a éste le falta humanidad (*anthropismos*)" (*Diógenes Laertio*, 2.8.70).

* * * * *

Aretê ("virtud")

Cuando se la traduce por "virtud" (como sucede habitualmente), la palabra griega *aretê* pierde casi todo su sabor original. En las lenguas modernas, la palabra "virtud" tiene siempre un significado moral; la *aretê* griega, en cambio, sólo algunas veces incluía ese aspecto.

Aretê significo en primer lugar "excelencia o "eficacia" para ejercer una actividad determinada. El contexto tiene que determinar de qué "excelencia" o "habilidad" se trata: la *aretê* de un caballo de carrera es la velocidad, la de un caballo de tiro, la fuerza. Si se refiere al hombre, en un contexto general, significará "excelencia" en todas las direcciones en que el hombre puede ser excelente: intelectual, física o prácticamente. Como lo señala Aristóteles, *aretê* es un término relativo: significa que algo es bueno o útil para algo. Por eso el término va seguido generalmente de un genitivo o de un determinativo: está la *aretê* de los atletas, de los soldados, de los artesanos: hay una *aretê* política, doméstica o militar.

[306]

El ideal de la *aretê* se fue modificando sucesivamente a través del tiempo, en función de los cambios políticos y culturales. En los poemas homéricos, la *aretê* es el valor, la nobleza, la capacidad para la acción. La recompensa de la *aretê* es el “honor” (*timé*). El héroe homérico vive y muere para encarnar en su conducta un ideal, simbolizado en la palabra *aretê*: ser “virtuoso”, para Homero, significa que uno es perfectamente lo que es y lo que debe ser. El héroe de la Odisea es un gran luchador, un hombre sagaz y astuto, un excelente orador; sabe que debe soportar sin quejarse demasiado todo lo que le envíen los dioses; puede construir o tripular un barco; hace un surco tan recto como el que más; se destaca en la carrera y en el lanzamiento del disco; desuella, despedaza y cocina un buey; se conmueve hasta las lágrimas al escuchar una canción. Dicho en pocas palabras: es un hombre completo, posee una *aretê* sobresaliente. Según Platón, el hombre virtuoso “*hace lo que le es propio*” (*ta heautou prattei*).

A fines del siglo V a C., aparecieron en Grecia los *sofistas*, maestros ambulantes cuya importancia en la historia de la *paideia* griega aparecerá más adelante. Los sofistas se proponían enseñar la *aretê*. Esto no significa que su enseñanza fuera primordialmente ética, aunque ese aspecto no quedaba excluido. Lo que querían poner de relieve era el carácter práctico y utilitarista de su enseñanza: ellos trataban de preparar a sus discípulos para que se desempeñaran hábilmente en los asuntos de la *polis*. La *aretê* se revistió así de un cierto matiz profesional.

A partir de Sócrates, se añadió un nuevo elemento a la concepción de la *aretê*, que correspondía al surgimiento de una nueva ética. El término recibió entonces el calificativo de *anthrôpineé* (“humana”), y esto confería al término un significado más general: la excelencia del hombre como tal, la eficacia para la vida humana. Así como el soldado, el político o el artesano poseen su *aretê* específica, así también debe existir una *aretê* que todos los hombres tienen que practicar en razón de su humanidad. Esto no es algo evidente por sí mismo, sino que necesita ser buscado: la práctica de la “virtud” depende de la recta comprensión, y el hombre nunca podrá ser eficaz en la vida si no se toma el trabajo de aprender en qué consiste la verdadera *aretê*. Es tan imposible, dice Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma de un hombre, como implantar la facultad de ver en un ciego de nacimiento. Lo mismo sucede con la “virtud”. Por eso, de ahora en adelante, el gran problema será: ¿puede ser enseñada la “virtud”? Hesíodo, Píndaro y los trágicos ya lo habían insinuado, pero ahora comienza a plantearse como problema teórico, que debe ser resuelto a partir de una concepción general de la ética y la antropología.¹⁸

* * * * *

¹⁸ Cfr. TWNT, *sub voce*.

[307]

Los poemas homéricos

No hay nada que se pueda comparar, en la historia de la *paideia* helénica, a la influencia y a la autoridad de Homero. La *Iliada* y la *Odisea* atesoraban para los griegos todas las cualidades que habían dado un carácter distintivo a su cultura. A ellas acudían los artistas como a su inagotable fuente de inspiración: se dice que Esquilo calificaba modestamente su propia obra como “migajas del banquete homérico”. Pero ese poder de sugestión se extendía también al ciudadano común: una cita de Homero podía dirimir un asunto práctico o una cuestión moral. Cuando la filosofía comenzó a afirmarse como forma de pensamiento autónomo y racional, los filósofos percibieron que la autoridad de Homero implicaba un grave peligro. Muchos de ellos vieron en él a su verdadero contrincante (Platón lo manifiesta claramente), y trataron de combatir con la verdad racional las hermosas mentiras del poeta: ellos no pretendían cautivar a sus oyentes, sino hacerles ver cómo son las cosas realmente.

A pesar de todo, el mismo Platón, que desterró a los poetas de su colonia ideal, no dudó en admitir que Homero fue, en el sentido más pleno, *el verdadero educador de la Hélade* (Rep. X, 606e). Lo fue “desde el comienzo”, como lo señala ya en el siglo VI Jenófanes de Colofón (*fr.* 10). Y lo mismo atestigua uno de los personajes del *Banquete* de Jenofonte: “Mi padre, queriendo hacer de mí un hombre cabal (*anêr agathos*), me obligó a aprender a Homero; así, todavía hoy, soy capaz de recitar de memoria la *Iliada* y la *Odisea*” (III, 5).

La historia atestigua que las lecciones de Homero fueron escuchadas: muchas generaciones de griegos aprendieron de él a despreciar “una vida larga y apacible”, para conquistar “una breve gloria”. Los intentos de sacudir su influencia tiránica no lograron impedir que Homero continuara siendo la base de la tradición pedagógica, no sólo en la educación formal de la escuela sino también en la vida cultural del ciudadano común. Por una extraña paradoja, Alejandro Magno, el conquistador macedonio que privó a los griegos de su libertad, soñó con ser un segundo Aquiles.

La eficacia educativa de Homero no residía únicamente en el reconocimiento de sus incomparables valores estéticos. Dependía mucho más del ideal de *aretê* personificado por sus héroes. Ellos encarnaban una *ética heroica del honor*, que se resume en una frase de la *Iliada*, repetida textualmente en dos ocasiones: “*Ser siempre el mejor y mantenerse superior a los demás* (VI, 208; XI, 784). El renombre adquirido en el ambiente competitivo de los valientes era la medida objetiva del valor. Aquí se percibe claramente ese *ideal agonístico de la vida*, que se suele

[308] considerar como uno de los rasgos más significativos del espíritu griego. "Yo no veo allí, comenta acertadamente H. Marrou, nada del individualismo romántico, aunque ese ideal sea terriblemente personal: este amor a sí mismo, *filautia*, que más tarde analizará Aristóteles, no es amor del *yo*, sino del *Si mismo*, de la Belleza absoluta, del valor perfecto, que el héroe trata de encarnar en una gesta que suscitará la admiración en la multitud envidiosa de sus pares". Afirmarse en la competición, derrotar al rival en el juicio, sobrevivir en el recuerdo admirado de los demás: esto es lo único que puede conferir un valor a la vida del hombre, esa existencia vaga e incierta, constantemente amenazada por el peligro y la muerte, destinada a un más allá de sombras (Od. XI, 488s.), y sometida a la fuerza ineluctable del Hado (*Moirai*). Este ideal agonístico hace incurrir constantemente en el pecado de *hybris*: la desmesura, la usurpación sacrílega de lo que está vedado a los mortales, y que es a un mismo tiempo obcecación fatal provocada por los dioses y tendencia innata en el hombre, a la que éste es incapaz de resistir. Hay versos en Homero que evocan idílicamente el cuadro de una vida feliz: "Nada más hermoso que un hombre y su mujer viviendo en unión verdadera, compartiendo los mismos pensamientos *homofroneontes*". Pero incluso esa felicidad está sellada por "el pesimismo radical del alma griega" (la "tristeza de Aquiles"), que Nietzsche expuso brillantemente en el *Origen de la Tragedia*.

La incontrovertible vigencia de Homero en la historia de la *paideia* presenta su lado paradójico. Sus personajes son reyes y príncipes: pertenecen a una aristocracia guerrera y encarnan un *ideal heroico de areté*; el soldado común no desempeña ningún papel en la epopeya. ¿Cómo es posible que estos héroes mantuvieran su valor paradigmático para la burguesía que vino después?

La solución de este problema implicaría un análisis más profundo de los poemas y un estudio más detenido de la estructura de la "mente griega". Es posible, sin embargo, proponer algunas pautas generales. La plástica griega puede servirnos como punto de partida. La comparación del arte griego con el de las civilizaciones orientales debe tomar en cuenta, mucho más que la diferencia de habilidades técnicas, la diversidad de *intenciones artísticas*. Los escultores griegos no llegaron a representar el cuerpo humano fundándose en la imitación de actitudes y movimientos escogidos al azar, sino por la percepción de las leyes que gobiernan la estructura, la simetría y el movimiento del cuerpo: su arte tiene como fundamento una concepción del ser como estructura natural, original y orgánica. Esta capacidad para descubrir en lo real una totalidad ordenada y plena de sentido, donde lo individual no existe por sí solo, sino que ocupa un lugar en el "universo", se manifiesta como una constante del arte y del pensamiento helénicos. El hecho concreto es algo particular y único, en el espacio y en el tiempo; pero la aparien-

[309] cia transitoria de las cosas, con su multiplicidad y variedad, *desoculta* algo permanente -"inmortal y siempre joven" como lo llama Eurípides- que está en el fondo y más allá de la caducidad de las cosas particulares y es la fuente inagotable de todas ellas. A esta realidad apuntaba la *intención* del artista: por lo menos hasta comienzos del siglo IV, la escultura griega no intentó para nada representar al individuo, sino desocultar la realidad del "atleta" o del "dios".¹⁹

La tendencia del espíritu griego hacia la clara aprehensión de las leyes de la realidad se pone de manifiesto en todos los aspectos de la cultura. Ningún pueblo dejó de producir su código legal, pero los griegos buscaron la "Ley" inmanente a las cosas, que debe regir el comportamiento de los hombres: por encima del relativismo y la diversidad de las legislaciones locales, es preciso encontrar la Ley fundada en el *logos*. De manera semejante, la unidad y el conflicto entre el ser y la apariencia es el rasgo más característico de la *tragedia* griega. El *Edipo Rey*, de Sófocles, muestra cómo en la más compleja y aparentemente más fortuita combinación de acontecimientos se oculta un designio al que el hombre tiene que someterse, aunque no pueda llegar a comprenderlo. El *coro trágico* sirve para transferir el acto particular hasta su sentido universal: "cuando los personajes aparecen en escena, dice Gilbert Murray, asistimos a los hechos y destinos de tantos individuos en particular, amantes, conspiradores, enemigos o lo que fueren, en cierto punto del tiempo y del espacio. Cuando la escena queda solamente entregada al Coro y a sus Odas Corales, ya no tenemos delante los actos particulares, ni las personas y sitios determinados, sino algo universal y eterno. El cuerpo ha desaparecido y queda la esencia. Presenciamos las inmensidades del amor, de la vanidad, de la venganza, de la ley de la eterna retribución, o acaso la duda sobre si, en suma, el mundo esta regido por la justicia". Este mismo autor, que hace las afirmaciones anteriores refiriéndose a Eurípides, dice a propósito de Esquilo: "En cada uno de los mitos y leyendas que trata, abunda el problema hasta convertirlo en uno de los problemas eternos de la vida".²⁰ Al escribir *Los Persas* (menos de diez años después de sucedidos los acontecimientos de que trata) Esquilo no se propuso hacer una pieza "histórica"; su intención no se concentró en la facticidad del hecho, sino en su significado esencial: la *hybris* (en este caso el imperdonable desafío de Jerjes a la voluntad de los Cielos) siempre es castigada inexorablemente. Jerjes es derrotado por Zeus; los griegos son sólo los intermediarios.²¹

¹⁹ Cfr. B. Snello *Las Fuentes del pensamiento Europeo*. Razón y Fe. Madrid. p. 356.

²⁰ C. Murray *Eurípides y su tiempo*. FCE: Esquilo, Espasa Calpe, p. 75.

²¹ Albin Lesky *La Tragedia Griega*, Labor, Barcelona.

[310]

Aunque esta digresión pueda resultar fatigosa, conviene insistir un poco más en este mismo tema, porque sólo así podremos comprender uno de los rasgos más típicos del pensamiento helénico. La *Historia* de Tucídides nos ofrece otro ejemplo ilustrativo. Comparada con la de Heródoto, representa un avance, decisivo en el desarrollo la conciencia histórica. Tucídides relata la guerra entre Esparta y Atenas, una guerra que tuvo consecuencias desastrosas para la Hélade. Su condición de estratega en las primeras etapas de la lucha le permitió adquirir una información de primera fuente acerca de los hechos. Más tarde, en el exilio, encontró las condiciones necesarias para “considerar serenamente el curso de los acontecimientos”. Al relatarlos, es minucioso y preciso hasta en los detalles más mínimos. Pero su percepción no se contenta con rozar la superficie de las cosas: quiere llegar a la “plena verdad” de lo sucedido. Como buen ateniense, no conocía interés más alto que los problemas políticos de su tiempo: era necesario llegar al conocimiento de la “necesidad” histórica que había conducido la evolución de la *polis* griega a su más grave crisis. De esta manera, el pensamiento *político* se hizo *histórico*. Tucídides analiza el comportamiento de la “naturaleza” humana en la política y en la guerra. Del conflicto entre dos pequeños estados griegos, aprende qué es la guerra, como se origina y qué efectos produce: “la causa de todos los males es el deseo de poder, incentivado por la codicia y la ambición” (III, 83). Mediante esta generalización, la historia adquiere un valor paradigmático: el caso particular se universaliza y en él se revela una ley de la historia. Si los hombres no aprenden la lección, volverán a suceder “las mismas cosas u otras semejantes”; y puestos en la misma situación, los hombres se verán obligados a actuar de la misma manera. (1, 22).

Pero la capacidad de aprehender el objeto como un “todo”, en su “idea”, es decir, más allá de las apariencias, alcanzó su máxima realización en la filosofía, cuando los antiguos “fisiólogos” de Jonia se enfrentaron racionalmente con el universo como “totalidad”. “El hombre dotado de un espíritu fisiológico, dice Nietzsche en el *Origen de la Tragedia*, tiene el presentimiento de que detrás de la realidad en que existimos y vivimos, hay otra completamente distinta, y que, por consiguiente, la primera no es más que una apariencia. Estas palabras se aplican admirablemente a los orígenes de la filosofía griega. La principal preocupación de los pensadores jonios fue descubrir, debajo de la multiplicidad de las cosas, la *unidad* que da su razón de ser a esa multiplicidad. Esto hubiera sido imposible si el mundo no se les hubiera revelado como un *cosmos*: como el conjunto ordenado y armónico de todas las cosas, que se afirma y permanece a través de los cambios. En *Anaxímenes* ya se encuentra la palabra *cosmos* con este significado (si el fragmento que se le atribuye es auténtico): “Así como nuestra alma, siendo aire, nos mantiene unidos, así también el aliento y el aire

[311] circundan el *Cosmos*” (Diels 13B2; A4, 9). El conflicto entre el ser y el aparecer va a dominar todo el desarrollo posterior de la filosofía: “Lo que aparece es una visión de lo invisible”, dice Anaxágoras (*frag.* 21), pero la debilidad de nuestros sentidos nos impide discernir la verdad. Para llegar a la realidad íntima de las cosas, es necesario utilizar la inteligencia (*nous*), aunque incluso a ella se le escapa la posesión plena de la infinita variedad de los seres. Sócrates se esfuerza por mostrarnos que si nos quedáramos en la comprobación de la multiplicidad de las cosas y la diversidad de los individuos, los hombres estarían condenados a ignorarse, odiarse o combatirse. Este rechazo de la apariencia carente de ser - entre la cual se jactaban de actuar los sofistas- se encuentra por todas partes en la obra de Platón. La dialéctica es el instrumento intelectual para descubrir la “realidad” que está en la base de todo devenir: el dialéctico, al llegar al coronamiento y a la cima de todas las demás ciencias, no ve ya las cosas y los seres como puestos unos al lado de los otros, incluso dispuestos uno contra otros; posee, por el contrario, una *visión sinóptica de las cosas*. Gracias a ella, todo se le aparece a la luz de una unidad, que no es otra cosa que la unidad del Bien. Así, “el que puede llegar a esa mirada de conjunto (*synoptikos*) es dialéctico; los demás no lo son” (Rep. VII, 537c).

En la esfera de la *ética* se manifiesta la misma tendencia. Spengler muestra una vez más su gusto desmesurado por las generalizaciones, cuando contrapone dos grandes ideas del destino humano: la *apolínea*, del mundo clásico, y la *fáustica*, del mundo moderno. El hombre apolíneo, según él, concebía su alma “como un cosmos ordenado en un conjunto de partes excelentes”. En su universo no había lugar para la voluntad, y el conflicto era un mal severamente vituperado. Si es exagerado decir que ese es el ideal del “hombre antiguo”, no es menos cierto que Platón concebía la perfección del hombre como el *equilibrio* perfecto de todos los elementos que integran el compuesto humano, reducidos a unidad y regidos por la prudencia del alma superior (*nous*). En esta armonía reside el tipo de hombre “regio” (*basilikos*) o de filósofo. La degradación comienza cuando el alma racional pierde su predominio, y prevalecen las almas inferiores. Si llegan a dominar los instintos anárquicos de orden puramente sensitivo o pasional, la degradación llega a su punto más bajo. La perfecta *armonía* se logra mediante la educación (*paideia*), que para Platón, según la interpretación de Jaeger, debe estar ordenada a lograr el predominio del *logos* sobre el *pathos*.

Pero ya es tiempo de retornar a *Homero*. Para situarnos nuevamente en el problema planteado, conviene recordar que las reflexiones anteriores surgieron de una pregunta: cómo explicar la vigencia de Homero, como fundamento de la *paideia* griega, a lo largo de tantos siglos. Si el desarrollo de la historia helénica hubiera seguido un curso

[312] más o menos apacible, la pregunta no tendría sentido. Pero cuando en la vida de un pueblo suceden hechos tan revolucionarios como el nacimiento de la filosofía, la acerba crítica contra los dioses olímpicos (que apuntaba precisamente a la "teología" de Homero, el radical cuestionamiento de tradiciones propiciado por Jenófanes, Anaxágoras y los sofistas, y, sobre todo, el cambio epocal que se produjo con la instauración de la Cosmópolis helenista, no deja de tener mucho de paradójico la perdurabilidad de un "clásico". La respuesta habrá que buscarla en la línea de las observaciones que se han hecho anteriormente. Ya quedó establecido que los griegos de todas las épocas encontraron en Homero los componentes básicos de su cultura. Sólo queda por averiguar cuál era ese rasgo significativo que aseguraba a los poemas homéricos su extraordinario poder de sugestión.

H. D. F. Kitto insinúa una respuesta que en lo esencial resulta satisfactoria. Lo esencial es el *marco* en que Homero sitúa a los hombres y los acontecimientos. Para los griegos, ese marco no era una simple decoración: "era más bien una especie de perspectiva, en el espacio y en el tiempo". Esto nos permite ver la acción particular "no como un hecho casual y único; lo vemos más bien en relación con la estructura moral y filosófica del universo". Homero no expone esa estructura de manera explícita. Pero "percibe que hay una unidad en las cosas, que los acontecimientos tienen sus causas, que existen ciertas leyes morales. En esta estructura se inserta cada acción particular: "el marco divino de la época significa en última instancia que las decisiones particulares son al mismo tiempo únicas y universales". Un rasgo que como ya hemos visto, caracteriza el arte, la tragedia, la historia y la filosofía griegas.²²

* * * * *

La educación espartana

En razón de su autonomía, cada polis griega tuvo su propio desarrollo y su peculiar configuración política. Sin embargo, ese desarrollo se realizó principalmente en dos direcciones diversas, que los griegos percibieron como una antítesis tipificada por Esparta y Atenas. Esparta, *polis* ante todo aristocrática y guerrera, no ocupa un lugar en la historia del arte o del pensamiento; pero le corresponde una situación de privilegio en la historia de la *paideia*. La más característica creación de Esparta, señala acertadamente W. Jaeger, fue su *estado*, y el estado representó allí, por primera vez, una institución educativa en

²² Ob. cit., p. 59-86.

[313] el sentido más amplio del término. Es verdad que también en la democracia ateniense la constitución de la polis contribuía en gran medida a la educación de los ciudadanos. Pero, según el testimonio de Aristóteles, en ningún otro estado griego, fuera de Esparta, existía una *paideia* organizada por el estado mismo y subordinada totalmente a los intereses políticos y económicos de la ciudad.

La aristocracia espartana se organizó militarmente, desde la época arcaica, con una sola finalidad: la de perpetuar su dominio sobre una masa mucho más numerosa de esclavos. "Entre todas las ciudades que existen sobre la tierra, dice F. De Coulanges, quizá sea Esparta aquella en que la aristocracia ha reinado más duramente y donde menos se ha conocido la igualdad". Aristóteles contribuye a completar este cuadro, cuando afirma que en Esparta "todo le estaba permitido a los ricos" (*Pol.* II, 6; V, 6).

En Esparta, el ideal heroico de la *aretê* homérica se transformó en el heroísmo del amor a la patria. Tirteo, el ideólogo de la ética espartana, fijó este principio de una manera programática, para todo el futuro de Esparta: la muerte es bella cuando la sufre un héroe y el único héroe es el que muere por la patria".

La presencia omnipotente del estado se manifestó de manera especial en el ámbito de la educación. La educación (*agogê*) subordinaba toda la vida del individuo al interés común. Cuando un niño nacía, una comisión estatal decidía si debía sobrevivir o no: si no iba a ser apto para el manejo de las armas, era eliminado. Poco después de su nacimiento, el niño era sustraído a la familia y se lo sometía a una férrea disciplina, que se hacía aún más severa a partir de los veinte años. Esta educación excluía toda manifestación de individualismo, reduciendo el sentido de la autonomía individual al espíritu de autonomía colectiva, es decir, de todo el cuerpo social. Como dice H. Marrou, Esparta practicaba *el culto de la diferencia*. El odio a los extranjeros era la expresión más típica de este culto.

* * * * *

Kalokagathía

La *paideia* griega estuvo orientada desde el comienzo a lograr una *síntesis armoniosa* entre la formación del *cuerpo* y la del *espíritu*. La "gimnasia" y la "música", síntesis y compendio de la cultura, simbolizaban estas dos direcciones. Más tarde, el *médico* se sumó al *gimnasta*, como figura normal en lo relativo a la educación física. Paralelamente el *filósofo* comenzó a ocupar un lugar preponderante en la formación intelectual, al lado del *poeta* y del *músico* (Platón, *Gorg.*

[314] 450a; 517e; 464b). Según Jaeger, la posición del médico en la cultura griega dependía estrechamente de su vinculación con la *paideia*.

Este ideal pedagógico se resumía en una palabra: *kalokagathía*. Una vez más, chocamos con la dificultad de traducir adecuadamente un término griego, que no tiene equivalente exacto en nuestra cultura. La palabra es un compuesto de *kalos* (“hermoso”) y *agathos* (“bueno”). Pero esa “hermosura” y esa “bondad” significaban algo distinto de lo que entendemos habitualmente cuando utilizamos los mismos términos. La “bondad” tiene un aspecto moral, pero reviste también un colorido social y mundano, propio de la persona que sabe desenvolverse con dignidad y buenas maneras. En la “belleza” predomina el sentido de la belleza física, con una cierta aura erótica, que es uno de sus componentes esenciales.

La *kalokagathía* comportaba idealmente la perfecta armonía de un espíritu plenamente desarrollado y de un cuerpo hermoso. “*Nunca dejes de esculpir tu propia estatua*”, dirá más tarde Plotino, expresando lo que podría servir de divisa a la *paideia* helénica (*Enn.* I, 6. 9). Pero aquí se plantea el problema de si la cultura griega llegó a realizar ese ideal. H. Marrou evoca el mito moderno de una Hélade que fundó su cultura *espiritual* sobre la exaltación de las virtudes *corporales*: Grecia habría realizado perfectamente la síntesis entre “la belleza de la raza, la perfección suprema del arte y los vuelos más altos del pensamiento especulativo”. Marrou se empeña por “exorcizar” ese mito anticristiano (forjado entre otros por Burckhardt y Nietzsche) con un ejemplo elocuente: Sócrates iba a buscar sus discípulos al gimnasio, pero lo hacía para sacarlos de allí y someterlos a la dura ascesis de la dialéctica. Entre los dos tipos de formación, la física y la espiritual, no había “una secreta atracción, una especie de armonía preestablecida”: la cultura griega se convirtió cada vez más en una “cultura de escribas”, “bajo la influencia de Sócrates, que era feo, y de Epicuro, que era enfermo”.

Tal vez esta reacción del gran historiador de la Antigüedad cargue demasiado las tintas (su obra fue escrita inmediatamente después de la ocupación nazi y del culto neopagano de la perfección corporal). Pero se funda en el hecho, históricamente incuestionable, de que el atletismo y la guerra tuvieron cada vez más entre los griegos un carácter profesional: si Atenas, en la guerra contra Alejandro Magno, hubiera tenido un ejército de “ciudadanos” y no (por lo menos en gran parte) de “mercenarios”, es probable que el desenlace no hubiera sido el mismo.

* * * * *

En la segunda mitad del siglo V a. C., se produjo la revolución cultural que puso a la *paideia* griega en el camino hacia la madurez. Las revoluciones surgen siempre de una necesidad social. Cada vez que se modifican las relaciones entre las clases de una sociedad, se origina un vacío cultural que no puede ser cubierto por las viejas instituciones políticas y pedagógicas. Si los cambios no llegan a afectar la estructura más profunda del orden social, el vacío se puede llenar con un reajuste de las instituciones existentes; si el cambio es profundo, cualquier paliativo resulta ineficaz. El dinamismo de una cultura se mide precisamente por su capacidad para responder satisfactoriamente a las necesidades surgidas de los cambios sociales. En este sentido, la historia de la *paideia* griega presenta una historia ejemplar, porque la civilización helénica, en todos sus momentos críticos, supo forjarse nuevos instrumentos pedagógicos para enfrentar exigencias inéditas. En el siglo V, el factor decisivo fue la necesidad de encarar los apremiantes problemas que planteaba la organización democrática de la *polis*. La revolución pedagógica se produjo principalmente en Atenas; sus agentes fueron los *sofistas*, maestros ambulantes que perseguían una finalidad exclusivamente práctica: enseñar a sus discípulos a manejarse con eficiencia en los asuntos del Estado.

La palabra “sofista” (*sofistês*) es empleada elogiosamente en el siglo V. Píndaro llama “sofistas” a los poetas (*Isth.* V, 28) y Heródoto aplica ese mismo calificativo a los Siete Sabios, a Pitágoras y a Solón (I, 29). Esto indica que el término designó originariamente a todo hombre “sabio”, si bien es preciso tener en cuenta que los griegos asociaban la “sabiduría” (*sophia*) no sólo con el saber, sino también con la habilidad manual, con la prudencia y, en general, con cualquier forma de destreza. Sin embargo, el curso que tomó la enseñanza sofística contribuyó a su descrédito; la palabra “sofisma” lo atestigua sin ninguna duda. Por eso, a partir de la Guerra del Peloponeso (431-404) el título de “sofista” adquirió un sentido peyorativo. *Aristófanes*, en *Las Nubes*, traza la caricatura del sofista, haciendo resaltar su capacidad para pronunciar un discurso justo y otro injusto sobre un mismo tema (vgr. 1309 s.). *Jenofonte* afirma que “los sofistas hablan para engañar, escriben para su propia ganancia y no benefician a nadie” (*Cir.* 13,8). *Aristóteles* llama a los sofistas “traficantes de una sabiduría aparente pero no real” (*Ref. Sof.* 1, 63). Pero *Platón*, “más que ningún otro, se subleva contra ese nombre, y ello, a causa del desprecio que tenía por muchos sofistas, especialmente por los de su tiempo. A pesar de eso, se ha valido también de esa palabra en un sentido enteramente favorable, refiriéndose al Ser, que juzga sapientísimo y sede de toda la verdad; precisamente a él lo ha llamado en algún lugar *perfecto*”

[316] *sofista* (*Aristides*, 46. II 407). (El lugar de Platón aquí recordado es *Cratilo* 403e).

La revolución pedagógica de los sofistas forma parte de este vasto movimiento que llevó hasta el centro del mundo griego el nuevo espíritu científico, gestado principalmente en las regiones marginales de la Hélade. En Jonia se había originado la *historie*, la investigación empírica y racional de todas las cosas del mundo. Esta revolucionaria actitud intelectual tuvo enormes consecuencias en el desarrollo ulterior de la civilización helénica. Pero no podía actuar como una fuerza educadora en la estructura global de la sociedad si antes no se difundía masivamente. Es lógico que el impulso pedagógico no partiera del estrecho círculo de los filósofos, demasiado absorbidos por el esfuerzo creador, que los aislaba y singularizaba. Esta tarea correspondió a los sofistas, que actuaron como vehículos de expansión del nuevo espíritu: ellos lograron implantarlo sobre todo en Atenas, donde las controversias intelectuales encontraban amplio eco entre los responsables de la conducción del Estado.

La sofística nunca llegó a constituir una *escuela filosófica o científica*: su unidad no radica en una serie de postulados fijos. Compartidos por todos sus representantes. Estos tenían, sin embargo, numerosos rasgos comunes: no sólo por el hecho de presentarse como "maestros de virtud", sino por el repudio de la investigación puramente teórica, con la consiguiente actitud pragmatista: por el escepticismo frente a la posibilidad de conocer la verdad en sí: por la libre crítica del derecho y la moral, y por la explicación naturalista de la creencia de los dioses.

La actitud y el método pedagógicos son los rasgos fundamentales de la sofística: el oficio del sofista era "educar", como lo afirma Protágoras en el diálogo platónico: "Declaro ser *sofista y educar* a los hombres" (*Prot.* 317b). El movimiento sofístico produjo los primeros profesores de enseñanza superior. El carácter *profesional* asignado a la enseñanza es el rasgo dominante de la sofística: para sus representantes, la enseñanza era un *oficio*, y el éxito comercial atestiguaba el valor y la eficacia social de la habilidad para practicarlo. Esto justifica en parte la acusación que les dirigen Sócrates, Platón, Aristóteles y Jenofonte, al calificarlos de *traficantes* de la enseñanza.

La finalidad que se proponían estos emprendedores "maestros de virtud" era la formación del *homo politicus*. Al poner su técnica al servicio del nuevo ideal de la *aretê* política, trataron de adiestrar a sus discípulos en el ejercicio de la dialéctica y la oratoria, las armas más eficaces para imponerse en una *polis* democrática. Sin embargo, sería inexacto asociarlos demasiado estrechamente con el desarrollo de la democracia. Los sofistas no manifiestan una ideología política determinada: ofrecían su enseñanza a todo el que estaba dispuesto a pagar para adquirir un grado superior de cultura, y esto significaba un predominio de las expectativas y deseos del alumno sobre cualquier otro.

[317] principio menos rentable. La profesionalización de la enseñanza accesible únicamente *a los que podían pagar para recibirla*, abría una brecha entre el *ilustrado* y el *ignorante*, "con el resultado lógico de que las clases educadas de las diferentes ciudades empezaron a sentir que tenían más en común entre ellas que con los no educados de su propia ciudad. La Cosmópolis se acercaba".²³

A partir del movimiento sofístico, la educación ya no se limitó exclusivamente a la infancia, sino que se extendió también a los adultos y no tuvo un límite fijo en la vida del hombre. Protágoras, en uno de los diálogos platónicos, dice que el individuo se encuentra sujeto durante toda su vida a múltiples influjos formadores y educativos: "a partir del momento en que comienza a entender las palabras, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre se esfuerzan por convertirlo en el más perfecto posible". Luego, en la escuela, los tratan de formarlo según un determinado modelo, estimulando su espíritu para la imitación y emulación de los buenos ejemplos. Más tarde, el estado lo obliga a vivir en conformidad con las leyes (Platón *Teeteto* 324a-e).

Además, los sofistas contribuyeron a transformar el concepto mismo de *paideia*. Con los sofistas, ésta se aleja definitivamente de sus orígenes *heroicos*. Ya no se pone el acento sobre el deporte y la perfección corporal, sino sobre la formación de las virtudes intelectuales. No es que el interés por el deporte haya desaparecido, sino que pasa a un segundo plano. El deporte se convierte cada vez en una actividad propia de especialistas, y esto produce un cambio en los valores educativos: la sofística reclama cada vez más de sus adeptos un esfuerzo en el orden intelectual. Platón nos propone un nuevo tipo ideal, que comienza a convertirse en el principal objeto de la juventud ambiciosa: es el representado por Fedro, que sale de la conferencia de su maestro, para ir a meditar fuera de los muros de la ciudad el texto de su *epídeixis* (Fedro 227a).

La práctica de la educación imponía un mejor conocimiento de los factores que intervenían en el proceso educativo. Sobre este punto, Plutarco nos ha transmitido un testimonio interesante, conocido como la "trinidad pedagógica de los sofistas". El proceso de la educación se ilustra mediante el parangón con la agricultura. En ella intervienen tres factores: una tierra fértil, un agricultor competente y una buena semilla. El significado de la parábola es claro: el terreno para la educación es la "naturaleza" (*physis*) del hombre; el agricultor es el maestro; la semilla son las doctrinas y preceptos. El testimonio de Plutarco es bastante tardío, pero hay buenas razones para suponer que en esta tríada se encuentran elementos auténticos de la teoría pedagógica aplicada por los sofistas.

²³ *Ob. cit.* p. 232.

[318]

Ya dijimos que la sabiduría que Protágoras y los demás sofistas inculcan a sus discípulos tenía un carácter utilitario y pragmático: la eficacia y la utilidad miden su valor. Consiguientemente, el tema principal de sus cursos era la *retórica*, el arte de persuadir mediante discursos bien articulados. Este arte fue analizado y reducido a sistema. De esta manera se insistía más en sus aspectos formales que en su contenido.

La enseñanza esencial de Protágoras se resumía en un solo principio: “El hombre es la medida de las cosas”. Si esto es así, todo “decir” (*legein*) está sometido a un “contra-decir” (*antilegein*). A toda opinión cabe contraponer otra diametralmente opuesta. De allí la inexorable necesidad de discutir; y la discusión se hace esencialmente antinómica, porque los discursos humanos, y el ser mismo, tienen esta característica.

Con esto llegamos al núcleo mismo del principio que animó la enseñanza sofística. No hay nada en el mundo que no pueda plantearse como problema para el debate lógico y que no pueda ser sometido al fuego de la dialéctica. Esto convierte en objeto de discusión todas las dimensiones de la vida humana, en especial, la ética, la religión y las leyes del estado. El hombre pierde todo respeto a lo dado como tal, y no quiere tener por verdadero sino aquello que ha examinado racionalmente. La dialéctica no conoce límites, y en manos de los sofistas se convirtió en una criba inexorable de todas las tradiciones. Al hacer esto, recogían ideas ya difundidas por Jenófanes y Anaxágoras, que habían enseñado antes en Atenas. Pero llevaron el proceso hasta sus últimas consecuencias, y no pusieron nada positivo en lugar de las tradiciones que habían destruido. El universo de Esquilo y de Sófocles se había desintegrado definitivamente.

* * * * *

Las etapas posteriores

Los *solistas* percibieron la relatividad de los criterios axiológicos y pusieron en duda la objetividad de todos los valores. *Sócrates*, para contrarrestar el efecto desintegrador de esta enseñanza, trató de mostrar que el hombre puede y debe luchar tenazmente contra todos los factores que pugnan por desfigurar su pensamiento: pese a la inevitable parcialidad de las apreciaciones humanas, el hombre tiene la capacidad de analizar críticamente su visión de las cosas, y de corregir, en cierta medida, lo parcial y defectuoso de sus juicios.

Platón trató de llevar los antiguos ideales pedagógicos a su plena madurez. Es imposible dar en pocas palabras una imagen precisa del

[319] contenido de la *paideia* platónica, brillantemente expuesto en las obras antes citadas de Jeager y Marrou. Baste señalar un hecho, de innegable modernidad: para llevar adelante un ideal pedagógico coherente *es necesario* reformar *toda la sociedad*.

Con Aristóteles aparece en el pensamiento helénico la distinción entre la *alta ciencia* y su *duplicado pedagógico*, es decir, el saber vehiculizado por los programas escolares. Estos puntos merecerían ser desarrollados más extensamente, pero el espacio nos lo impide.

* * * * *

Esta breve (y necesariamente parcial) incursión en la cultura helénica estuvo guiada por un solo propósito: comprender los aspectos esenciales de “lo helénico”, para afrontar seriamente una tarea que parece ineludible. Muchos teólogos han lanzado la consigna de “des-helenizar el Cristianismo”. Pero los esfuerzos realizados para ejecutar este proyecto se fundan muchas veces en visiones unilaterales y hasta grotescas de lo helénico. Si esta consigna tiene algo de verdad, la “deshelenización del Cristianismo” tendrá que pasar por una etapa previa e ineludible: la comprensión de la realidad histórica, para poder cumplir la consigna paulina, de examinarlo todo y quedarse con lo auténtico.