

comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado.

La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. De la disolución y la destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora. Esto ocurre cuando la tradición es violentamente destruída o sufre una íntima decadencia. Sin embargo, la estabilidad no es signo seguro de salud. Reina también en los estados de rigidez senil, en los días postreros de una cultura; así, por ejemplo, en la China confuciana prerrevolucionaria, en los últimos tiempos de la Antigüedad, en los últimos tiempos del judaísmo, en ciertos períodos de la historia de las iglesias, del arte y de las escuelas científicas. Monstruosa es la impresión que produce la rigidez casi intemporal de la historia del antiguo Egipto a través de milenios. Pero entre los romanos la estabilidad de las relaciones sociales y políticas fué considerada también como el valor más alto y se concedió tan sólo una justificación limitada a los deseos e ideales innovadores.

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frente a los grandes pueblos de Oriente, un "progreso" fundamental, un nuevo "estadio" en todo cuanto hace referencia a la vida de los hombres en la comunidad. Esta se funda en principios totalmente nuevos. Por muy alto que estimemos las realizaciones artísticas, religiosas y políticas de los pueblos anteriores, la historia de aquello que, con plena conciencia, podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos.

La investigación moderna, en el último siglo, ha ensanchado enormemente el horizonte de la historia. La *Oicumene* de los "clásicos" griegos y romanos, que durante dos mil años ha coincidido con los límites del mundo, ha sido traspasada en todos los sentidos del espacio y han sido abiertos ante nuestra mirada mundos espirituales antes insospecha-

x - Organicidade.

xx - Indispensável a leitura de Jaspers - *Origens e Metodos da Hist.*, em que defende posição diferente.

de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que se propuso su afán fué la creación del Hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. "Constituído convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu", tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina, la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora.<sup>5</sup> La palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, "idea" o "tipo" normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea es una herencia de los griegos y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. Y el hecho de que los griegos sintieran esta tarea como algo grande y difícil y se consagraran a ella con un ímpetu sin igual, no se explica ni por su visión artística ni por su espíritu "teórico". Ya desde las primeras huellas que tenemos de ellos, hallamos al hombre en el centro de su pensamiento. La forma humana de sus dioses, el predominio evidente del problema de la forma humana en su escultura y aun en su pintura, el consecuente movimiento de la filosofía desde el problema del Cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles, su poesía, cuyo tema inagotable desde Homero hasta los últimos siglos es el hombre y su duro destino en el sentido pleno de la palabra, y, finalmente, el estado griego, cuya esencia sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de la formación del hombre y de su vida toda: todos son rayos de una única y misma luz. Son expresiones de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*.

Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hom-

<sup>5</sup> πλάττειν. PLAT., Pol. 377 B, Leg. 671 c.

Interessante, neste como em outros aspectos,  
a leitura de Helenismo, História de uma civilização.  
- Toynbee

bre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el "humanismo", para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser.<sup>6</sup> Tal es la genuina Paideia griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra.

Este ideal del hombre, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío, independiente del espacio y del tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos. Recoge y acepta todos los cambios de su destino y todas las etapas de su desarrollo histórico. Desconoció este hecho el humanismo y el clasicismo de anteriores tiempos al hablar de la "humanidad", de la "cultura", del "espíritu" de los griegos o de los antiguos como expresión de una humanidad intemporal y absoluta. El pueblo griego transmitió, sin duda, a la posteridad una riqueza de conocimientos imperecederos en forma imperecedera. Pero sería un error fatal ver en la voluntad de forma de los griegos una norma rígida y definitiva. La geometría euclidiana y la lógica aristotélica son, sin duda, fundamentos permanentes del espíritu humano, válidos también para nuestros días y no es posible prescindir de ellos. Pero incluso estas formas universalmente válidas, independientes del contenido concreto de la vida histórica, son, si las consideramos con nuestra mirada impregnada de sentido histórico, completamente griegas y no excluyen la coexistencia

<sup>6</sup> Cf. GELLIUS, *Noct. Att.* XIII, 17.

el siglo v.<sup>1</sup> Ello es, sin duda, sólo un azar de la tradición. Es posible que si descubriéramos nuevas fuentes pudiéramos constatar usos más antiguos. Pero evidentemente, no ganaríamos nada con ello, pues los ejemplos más antiguos muestran claramente que todavía al principio del siglo v significaba simplemente la "crianza de los niños"; nada parecido al alto sentido que tomó más tarde y que es el único que nos interesa aquí. El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra "virtud" en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se concentra el ideal educador de este período en su forma más pura.

El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos por este nombre las dos grandes epopeyas: la *Iliada* y la *Odisea*. Es para nosotros, al mismo tiempo, la fuente histórica de la vida de aquel tiempo y la expresión poética permanente de sus ideales. Es preciso considerarlo desde ambos puntos de vista. En primer lugar hemos de formar en él nuestra imagen del mundo aristocrático, e investigar después cómo el ideal del hombre adquiere forma en los poemas homéricos y cómo su estrecha esfera de validez originaria se ensancha y se convierte en una fuerza educadora de una amplitud mucho mayor. La marcha de la historia de la educación se hace patente, en primer lugar, mediante la consideración de conjunto del fluctuante desarrollo histórico de la vida y del esfuerzo artístico para eternizar las normas ideales en que halla su más alta acuñación el genio creador de cada época.

El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles.<sup>2</sup> El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté* y si el esclavo

<sup>1</sup> El pasaje más antiguo Aesch. Sept. 18. La palabra significa aquí todavía lo mismo que τροφή.

<sup>2</sup> *Areté* del caballo Ψ 276, 374, también en PLAT., Pol. 335 B, donde se habla de la

Homero, como todo artista griego, revela en su obra, en un primer momento las auténticas condiciones de su tiempo aristocrático, de nobleza cuyos valores describe. En un segundo se transforma en educador.

el poeta del libro once de la *Iliada* era ya este verso una palabra alada. A la salida de Aquiles hay una escena de despedida muy análoga en la cual su padre Peleo le hace la misma advertencia.<sup>9</sup>

En otro respecto es también la *Iliada* testimonio de la alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva. Muestra cómo el viejo concepto guerrero de la *areté* no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin. Y es de la mayor importancia que este ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototípico de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado:

"Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones."

No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad.<sup>10</sup> Fué a menudo citado, en un período de cultura refinada y retórica, para elogiar la alegría de la acción de los tiempos heroicos y oponerla al presente, pobre en actos y rico en palabras. Pero puede también ser citado, a la inversa, para demostrar la prestancia espiritual de la antigua cultura aristocrática. El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu. Fénix pronuncia la sentencia en la recepción de la legación de los jefes griegos por el colérico Aquiles. El poeta le opone a Odiseo, maestro de la palabra, y Ajax, el hombre de acción. Mediante este contraste pone de relieve, del modo más claro, el ideal de la más noble educación, personificado en el más noble de los héroes, Aquiles, educado por Fénix, mediador y tercer miembro de la embajada. De ahí resulta de un modo claro que la palabra *areté*, que equivalió en su acepción originaria y tradicional a destreza guerrera, no halló obstáculo para transformarse en el concepto de la nobleza, que se forma de acuerdo con sus más altas exigencias espirituales, tal como ocurrió en la ulterior evolución de su significado.

Intimamente vinculado con la *areté* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles,<sup>11</sup> el honor es la expresión natural de

<sup>9</sup> A, p. 784.

<sup>10</sup> Así la fuente griega de Cic., *De or.* III, p. 57, donde el verso (1 443) es citado en este sentido. Todo el pasaje es muy interesante como primer intento de una historia de la educación.

<sup>11</sup> ARIST., *Eth. Nic.* A 3, 1095<sup>b</sup> 26.

*Areté* ligada a   
 \ /   
 habilidade e merito (primeiros tempos)   
 / \   
 honra (posteriormente)

A hora como caminho para a obtenção de areté.

hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida. Incluso los dioses reclaman su honor y se complacen en el culto que glorifica sus hechos y castigan celosamente toda violación de su honor. Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad inmortal de nobles. Y la esencia de la piedad y el culto griegos se expresan en el hecho de honrar a la divinidad. Ser piadoso significa "honrar lo divino". Honrar a los dioses y a los hombres por causa de su *areté* es propio del hombre primitivo.

Así se comprende el trágico conflicto de Aquiles en la *Iliada*. Su indignación contra los griegos y su negativa a prestarles auxilio no procede de una ambición individual excesiva. La grandeza de su afán de honra corresponde a la grandeza del héroe y es natural a los ojos del griego. Ofendido este héroe en su honor se conmueve en sus mismos fundamentos la alianza de los héroes aqueos contra Troya. Quien atenta a la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté*. El amor a la patria, que solventaría hoy la dificultad, era ajeno a los antiguos nobles. Agamemnón sólo puede apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco admitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce sólo como *primus inter pares*. En el sentimiento de Aquiles, ante la negación del honor que se le debe por sus hechos, se mezcla también este sentimiento de opresión despótica. Pero esto no es lo primordial. La verdadera gravedad de la ofensa es el hecho de haber denegado el honor de una *areté* prominente.<sup>13</sup> El segundo gran ejemplo de las trágicas consecuencias del honor ofendido es Ajax, el más grande de los héroes aqueos, después de Aquiles. Las armas del caído Aquiles son torgadas a Odiseo a pesar de los merecimientos superiores de aquél. La tragedia de Ajax termina en la locura y el suicidio. La cólera de Aquiles pone al ejército de los griegos al borde del abismo. Es un problema grave para Homero si es posible reparar el honor ofendido. Verdad es que Fénix aconseja a Aquiles no tender en exceso el arco y aceptar el presente de Agamemnón, como signo de reconciliación a causa de la aflicción de sus compañeros. Pero que el Aquiles de la tradición originaria no rechaza la reconciliación por terquedad solamente, lo vemos en el ejemplo de Ajax que, en el infierno, no contesta a las palabras compasivas de su antiguo enemigo y se vuelve silenciosamente "hacia las otras sombras en el oscuro reino de la muerte".<sup>14</sup> Tetis suplica a

<sup>13</sup> A, 412, B, 239-240, I 110, 116, π 59, pasaje principal I 315-322.

<sup>14</sup> λ 543.

x VBA Woody "Life and Education in early societies" - [libro excelente]

es de plata y el uso de oro. Ambos son sólo atributos decorativos de la gran dama.

La posición social de la mujer no ha tenido nunca después, entre los griegos, un lugar tan alto como en el período de la caballería homérica. Arete, la esposa del príncipe feacio, es honrada por las gentes como una divinidad. Basta su presencia para acabar sus disputas, y determina las decisiones de su marido mediante su intercesión o su consejo. Cuando Odiseo quiere conseguir la ayuda de los feacios para su retorno a Itaca, por consejo de Nausica, no se dirige primeramente a su padre, el rey, sino que se abraza suplicante a las rodillas de la reina, pues su benevolencia es decisiva para la obtención de su súplica. Penélope, desamparada y desvalida, se mueve entre el tropel de los imprudentes pretendientes con una seguridad que revela su convicción de que será tratada con el respeto debido a su persona y a su condición de mujer. La cortesía con que tratan los señores a las mujeres de su condición es producto de una cultura antigua y de una alta educación social. La mujer es atendida y honrada no sólo como un ser útil, como ocurre en el estadio campesino que nos describe Hesíodo, no sólo como madre de los hijos legítimos, como entre la burguesía griega de los tiempos posteriores, sino, sobre todo y principalmente, porque en una estirpe orgullosa de caballeros la mujer puede ser la madre de una generación ilustre. Es la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones. Esta su dignidad espiritual influye también en la conducta erótica del hombre. En el primer canto a la *Odisea*, que representa en todo un pensamiento moral más finamente desarrollado que las partes más viejas de la epopeya, hallamos un rasgo de la relación intersexual digno de ser observado. Cuando Eurykleia, la vieja sirvienta de confianza de la casa, ilumina con la antorcha al joven Telémaco en su paso hacia el dormitorio, cuenta el poeta brevemente y en un tono épico la historia de su vida. El viejo Laertes la adquirió por un precio excepcionalmente alto cuando era una muchacha joven y bella. La tuvo en su casa durante toda su vida y la honró como a su noble esposa, pero en atención a la suya propia no compartió nunca con ella el lecho.

La *Iliada* contiene ideas mucho más naturales. Cuando Agamemnón decide llevar a su tierra a Chryseis, caída como botín de guerra y declara ante la asamblea que la prefiere a Clitemnestra, porque no le es inferior ni en presencia ni en estatura ni en prudencia y linaje, es posible que ello sea producto del carácter particular de Agamemnón —ya los antiguos comentadores observaron que toda la *areté* de la mujer es aquí descrita

X As afirmações de Woody — "Education and life in early societies" — neste sentido são totalmente opostas. Para ele a mulher na sociedade homérica teria ocupado posição inferior e ocupada em qualquer outra sociedade patriarcal. Parece que os fundamentos de Jaeger são convincentes.

sados los hijos por el trágico juramento de su padre Amintor. Así pudo esperar en su edad avanzada hallar su protector en el joven héroe. Pero, además de esta función de ayo y de amigo paternal, es Fénix el guía de Aquiles en el sentido más profundo de la educación ética. La tradición de los antiguos sagas nos ofrece ejemplos vivos de esta educación, no sólo ejemplares de sobrehumano vigor y esfuerzo, sino también hombres en cuya sangre fluye la corriente viva de la experiencia cada vez más profunda de una antigua dignidad cada día renovada.

El poeta es evidentemente un admirador de la alta educación que halla su pintura en la figura de Fénix; pero, al mismo tiempo, halla en el destino de Aquiles, que ha sido formado de acuerdo con el más alto modelo de la virtud humana, un grave problema. Contra la poderosa fuerza irracional del hado ciego, de la diosa Até, todo el arte de la educación humana, todo consejo razonable, resulta impotente. Pero el poeta encarna también, en fuerzas divinas que se ocupan amistosamente de los hombres, los ruegos y argumentos de la razón. Verdad es que son siempre lentas y tardías tras los ligeros pies de Até, pero reparan siempre, al fin, los daños que ha causado. Es preciso honrarlas, como hijas de Zeus, cuando se acercan, y oírlas, porque ayudan amistosamente a los hombres. Quien las rechaza y obstinadamente las resiste, cae en manos de Até y expía su culpa con los males que le inflige. Esta vívida y concreta representación religiosa, todavía exenta de toda abstracción relativa a los demonios buenos y malos y a su lucha desigual para llegar a la conquista del corazón humano, expresa el íntimo conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección, considerado como el auténtico problema de toda educación en el más profundo sentido de la palabra. No hay que relacionar esto en modo alguno con el concepto moderno, de decisión libre, ni con la idea, correlativa, de culpa. La antigua concepción es mucho más amplia y, por lo mismo, más trágica. El problema de la imputación no es aquí decisivo, como lo será en el comienzo de la *Odisea*.<sup>14</sup> Pero la ingenua alegría de la educación de la antigua nobleza empieza aquí, en los más viejos y bellos documentos, a tomar conciencia de los problemas relativos a los límites de toda educación humana.

La contrafigura del rebelde pelida se halla en Telémaco, de cuya educación nos da cuenta el poeta en el primer libro de la *Odisea*. Mientras que Aquiles lanza al viento las doctrinas de Fénix y se precipita

<sup>14</sup> Ver pp. 51 y 71.

poesía en su verdadero sentido helénico. Nos repugna, naturalmente, ver cómo la poética filosófica tardía del helenismo interpreta la educación de Homero como una reseca y racionalista *fábula docet* o cómo, de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias. Pero esta quimera de la escolástica no es sino la degeneración de un pensamiento en sí mismo justo que, como todo lo bello y verdadero, se hace grosero en manos rudas. Por mucho que semejante utilitarismo repugne, con razón, a nuestro sentido estético, no deja de ser evidente que Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura, sino como el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega.

Se imponen aquí algunas observaciones sobre la acción educadora de la poesía griega en general y, de un modo muy particular, de la de Homero. La poesía sólo puede ejercer esta acción si pone en vigor todas las fuerzas estéticas y éticas del hombre. Pero la relación entre el aspecto ético y estético no consiste solamente en el hecho de que lo ético nos sea dado como una "materia" accidental, ajena al designio esencial propiamente artístico, sino que la forma normativa y la forma artística de la obra de arte se hallan en una acción recíproca y aun tienen, en lo más íntimo, una raíz común. Mostraremos cómo el estilo, la composición, la forma, en el sentido de su específica calidad estética, se halla condicionada e inspirada por la figura espiritual que encarna. No es, naturalmente, posible hacer de esta concepción una ley estética general. Existe y ha existido en todo tiempo un arte que prescinde de los problemas centrales del hombre y debe ser entendido sólo de acuerdo con su idea formal. Existe incluso un arte que se burla de los denominados asuntos elevados o permanece indiferente ante los contenidos y los objetos. Claro es que esta frivolidad artística deliberada tiene a su vez efectos "éticos", pues desenmascara sin consideración alguna los valores falsos y convencionales y actúa como una crítica purificadora. Pero sólo puede ser propiamente educadora una poesía cuyas raíces penetren en las capas más profundas del ser humano y en que aliente un *ethos*, un anhelo espiritual, una imagen de lo humano capaz de convertirse en una constricción y en un deber. La poesía griega, en sus formas más altas, no nos ofrece simplemente un fragmento cualquiera de la realidad, sino un escorzo de la existencia elegido y considerado en relación con un ideal determinado.

Por otra parte, los valores más altos adquieren generalmente, mediante su expresión artística, el significado permanente y la fuerza emocional capaz de mover a los hombres. El arte tiene un poder ilimitado de conversión

Poesía griega = realidad más un ideal determinado.

arquitectura del poema. Lo mismo si se hallaba vinculada a la concepción originaria que si es el resultado de la elaboración de un poeta posterior, no es posible desconocerlo en la forma actual de la *Iliada* y es de fundamental importancia para su designio y su efecto.

Lo dilucidaremos sólo en algunos puntos de mayor importancia. Ya en el primer canto, donde se refiere la causa de la discordia entre Aquiles y Agamemnon, la ofensa a Crises, el sacerdote de Apolo, y la cólera del dios, que deriva de ella, toma el poeta un partido inequívoco. Refiere la actitud de ambas partes contendientes de un modo completamente objetivo, pero claramente las califica de incorrectas, por desmesuradas. Entre ellos se halla el prudente anciano Néstor, la personificación de la *sofrosyne*. Ha visto tres generaciones de mortales y habla, como desde un alto sitio, a los hombres airados del presente, sobre sus agitaciones momentáneas. La figura de Néstor mantiene la totalidad de la escena en equilibrio. Ya en esta primera escena aparece la palabra estereotipada *Até*. A la ceguera de Agamemnon se junta, en el canto nueve, la de Aquiles, mucho más grave en sus consecuencias, puesto que no "sabe ceder" y, cegado por la cólera, traspasa toda medida humana. Cuando ya es demasiado tarde, se expresa lleno de arrepentimiento. Maldice ahora su encono, que lo ha conducido a ser infiel a su destino heroico, a permanecer ocioso y a sacrificar a su más querido amigo. Asimismo, lamenta Agamemnon, tras su reconciliación con Aquiles, su propia ceguera, en una amplia alegoría sobre los efectos mortales de *Até*. Homero concibe a *Até*, así como a *Moiras*, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido, como un coautor inconsciente. Hay una profunda necesidad espiritual en el hecho de que, precisamente los griegos, para los cuales la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, experimentaran, como algo demoníaco, el trágico peligro de la ceguera y la consideraran como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática tratara de evitarlo mediante la inacción y la renuncia. La frase de Heráclito ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, se halla en el término del camino que recorrieron los griegos en el conocimiento del destino humano. El poeta que creó la figura de Aquiles, se halla al comienzo.

La obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento "filosófico" relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo. No escapa a ella nada esencial de la vida humana.

VER Weber - *Historia de cultura* -

La ocasión externa del poema de Hesíodo es el proceso con su codicioso pleitista y perezoso hermano Perses, el cual, después de haber administrado mal la herencia paterna, insiste constantemente en nuevos pleitos y reclamaciones. La primera vez ha ganado la voluntad del juez, mediante soborno. La lucha entre la fuerza y el derecho, que se manifiesta en el proceso, no es, evidentemente, sólo asunto personal del poeta; éste se hace, al mismo tiempo, portavoz de la opinión dominante entre los campesinos. Su atrevimiento llega a tanto, que echa en cara a los señores "devoradores de regalos" su codicia y el abuso brutal de su poder. Su descripción no puede compaginarse con la pintura ideal del dominio patriarcal de los nobles en Homero. Este estado de cosas y el descontento que produce existía naturalmente también antes. Pero para Hesíodo el mundo heroico pertenece a otro tiempo distinto y mejor que el actual, "la edad de hierro", que pinta en los *Erga* con colores tan sombríos. Nada es tan característico del sentimiento pesimista del pueblo trabajador como la historia de las cinco edades del mundo que empieza con los tiempos dorados, bajo el dominio de Kronos y conduce gradualmente, en línea descendente, hasta el hundimiento del derecho, de la moral y de la felicidad humana en los duros tiempos actuales. Aidos y Némesis se han velado y abandonado la tierra para retornar al Olimpo con los dioses. Sólo han dejado entre los hombres sufrimientos y discordias sin fin.

En semejante ambiente no es posible que surja un puro ideal de educación humana, como ocurrió en los tiempos más afortunados de la vida noble. Tanto más importante es averiguar qué parte ha tomado el pueblo en el tesoro espiritual de la clase noble y en la elaboración de la cultura aristocrática para adaptarla y convertirla en una forma de educación adecuada al pueblo entero. Es decisivo para ello el hecho de que el campo no ha sido todavía conquistado y sometido por la ciudad. La cultura feudal campesina no es todavía sinónimo de retraso espiritual ni es estimada mediante módulos ciudadanos. "Campesino" no significa todavía "inculto". Incluso las ciudades de los tiempos antiguos, especialmente la metrópoli griega, son principalmente ciudades rurales y en su mayoría siguen siéndolo después. Del mismo modo que todos los años saca el campo nuevos frutos de lo profundo de la tierra, se desarrolla en todas partes una moralidad viva, pensamientos originales y creencias religiosas. No existe todavía una civilización ni un módulo de pensamiento ciudadano que todo lo iguale y aprisione sin piedad toda peculiaridad y toda originalidad.

X Esta posición de Hesíodo lleva a Prof. Popper a considerarlo como historicista.  
"A Sociedade democrática e seus inimigos."

mediante una fórmula de transición que carece acaso de estilo, pero que es sumamente característica para nuestro propósito.<sup>5</sup> "Si tú quieres, te contaré con arte una segunda historia hasta el fin. Acéptala, empero, en tu corazón." En este tránsito del primer mito al segundo era necesario dirigirse de nuevo a Perses, para llevar a la conciencia de los oyentes la unidad del fin didáctico de dos narraciones en apariencia tan distintas. La historia de la antigua Edad de Oro y de la degeneración siempre creciente de los tiempos subsiguiente, debe mostrar que los hombres eran originariamente mejores que hoy y vivían sin trabajos ni penas. Sirve de explicación el mito de Prometeo. Hesíodo no vió que ambos mitos en realidad se excluyen, lo cual es particularmente significativo para su plena interpretación ideal del mito. Menciona Hesíodo, como causas de la creciente desventura de los hombres, el progreso de Hybris y la inflexión, la desaparición del temor de los dioses, la guerra y la violencia. En la edad quinta, la edad de hierro, en la cual el poeta lamenta tener que vivir, domina sólo el derecho del más fuerte. Sólo los malhechores pueden afirmarse en ella. Aquí refiere Hesíodo la tercera historia: la del halcón y el ruiseñor. La dirige expresamente a los jueces, a los señores poderosos. El halcón arrebató al ruiseñor —el "cantor"— y a sus lamentos lastimeros responde el raptor, mientras lo lleva en sus garras a través de los aires:<sup>6</sup> "Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o dejarte." Hesíodo denomina a esta historia de animales, un *ainos*. Semejantes fábulas eran creídas por todo el pueblo. Cumplían en el pensamiento popular una función análoga a la de los paradigmas míticos en los discursos épicos: contenían una verdad general. Homero y Píndaro denominan también *ainos* a los ejemplos míticos. Sólo más tarde se limita el concepto a las fábulas de animales. Contiene el sentido ya conocido de advertencia o consejo. Así, no es sólo *ainos* la fábula del halcón y el ruiseñor. Este es sólo el ejemplo que ofrece Hesíodo a los jueces. Verdaderos *ainos* son también la historia de Prometeo y el mito de las edades del mundo.

Las mismas alocuciones dirigidas a ambas partes, a Perses y a los jueces, se repiten en la siguiente parte del poema. En ella nos muestra la maldición de la injusticia y la bendición de la justicia, mediante las imágenes religiosas de la ciudad justa y de la ciudad injusta. Diké se

<sup>5</sup> Erga, 106.

<sup>6</sup> Erga, 202.

x É exatamente na aceitação de uma sempre crescente degeneração, como forma de interpretação da História, que Hesíodo se coloca entre os historicistas.  
- Ver Popper - "A sociedade democrática e seus inimigos"

pensamiento de los campesinos. Mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo consigue crear una obra en la cual se desarrolla desde un punto de vista dominante y adquiere un carácter educador, la forma espiritual y el contenido real de la vida de los campesinos. Vamos a mostrarla ahora, en breves rasgos, en la amplia construcción de los *Erga*.

Inmediatamente después de la advertencia con que se cierra la primera parte, de seguir el derecho y abandonar ya para siempre la injusticia, se dirige Hesíodo una vez más a su hermano, en aquellos famosos versos que han corrido durante millares de años de boca en boca, separados de su contexto.<sup>12</sup> Ellos solos bastan para hacer al poeta inmortal. "Deja que te aconseje con recto conocimiento, Perses, mi niño grande." Las palabras del poeta toman un tono paternal, pero cálido y convincente. "Fácil es alcanzar en tropel la miseria. Liso es el camino. Y no reside lejos. Sin embargo, los dioses inmortales han colocado antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él y, al principio, áspero. Sin embargo, cuando has alcanzado la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza." "Miseria" y "éxito" no traducen exactamente las palabras griegas κακότης y ἀρετή. Con ello expresamos, por lo menos, que no se trata de la perversidad y la virtud moral tal como lo entendió más tarde la Antigüedad.<sup>13</sup> Este fragmento se enlaza con las palabras de ingreso en la primera parte, relativas a la Eris buena y mala. Después de haber puesto claramente ante los ojos del lector la desgracia de la lucha, es preciso mostrar ahora el valor del trabajo. El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la areté. El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva —bienestar, éxito, consideración—. No se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, fundada en la riqueza, sino de la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos. Su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiero hacer algo con ella y prestarle una figura. En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté*. Así, resulta

<sup>12</sup> *Erga*, 286 vs.

<sup>13</sup> Ver WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides* (Berlín, 1913), p. 169.

procede de una tradición popular, milenaria y profundamente arraigada. Esta corriente inmemorial que brota de la tierra, todavía inconsciente de sí misma, es lo más conmovedor del poema de Hesíodo y la causa principal de su fuerza. El vigor impresionante de su plena realidad deja en la sombra a los convencionalismos poéticos de algunos de los cantos homéricos. Un nuevo mundo, cuya riqueza en belleza original humana sólo se revela en algunos ejemplos de la epopeya heroica, tales como la descripción del escudo de Aquiles, ofrece ante los ojos su fresco verdor, el fuerte olor de la tierra abierta por su arado y el grito del cuclillo en los arbustos que estimula el trabajo campesino. Todo ello se halla enormemente alejado del romanticismo de los poetas eruditos de las grandes ciudades y de los idilios de la época helenística. La poesía de Hesíodo nos ofrece realmente la vida de los hombres del campo en su plenitud. Funda su idea del derecho, como fundamento de toda vida social, en este mundo natural y primitivo del trabajo y se convierte en el heraldo y el creador de su estructura íntima. Ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal. No debe mirar ya con envidia a la clase social de la cual ha recibido, hasta ahora, todo alimento espiritual. Halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aun en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado.

En la poesía de Hesíodo se realiza ante nuestros ojos la formación independiente de una clase popular, hasta aquel momento excluida de toda educación consciente. Se sirve de las ventajas que ofrece la cultura de las clases más altas y de las formas espirituales de la poesía cortesana. Pero crea su propia forma y su *ethos*, exclusivamente, a partir de las profundidades de su propia vida. Gracias a que Homero no es solamente un poeta de clase, sino que se eleva desde la raíz de un ideal de clase a la altura y a la amplitud general y humana del espíritu, posee la fuerza capaz de orientar en su propia cultura a una clase popular que vive en condiciones de existencia completamente distintas, de hallar el sentido peculiar de su vida humana y de conformarla de acuerdo con sus leyes íntimas. Esto es de la mayor importancia. Pero todavía es más importante el hecho de que, mediante este acto de autoformación espiritual, sale de su aislamiento y hace sentir su voz en el ágora de las naciones griegas. Así como la cultura aristocrática adquiere en Homero una influencia de tipo general humano, con Hesíodo, la civilización campesina sale de los estrechos límites de su esfera social. Aunque el contenido del poema sólo sea comprensible y aplicable para los campesinos y el trabajo del campo, los valores morales implícitos en aquella

Povo e  
educaçao

## LA EDUCACION DEL ESTADO EN ESPARTA

### *La Polis Como Forma de Cultura y sus Tipos*

LA CULTURA GRIEGA alcanza por primera vez su forma clásica en la estructura social de la vida de la polis. Verdad es que la sociedad aristocrática y la vida campesina no se hallan enteramente desligadas de la polis. Las formas de vida feudal y campesina aparecen en la historia más antigua de la polis y persisten aún en sus últimos estadios. Pero la dirección espiritual pertenece a la vida ciudadana. Incluso cuando se funda de un modo total o parcial en los principios aristocráticos o agrarios, la polis representa un nuevo principio, una forma más firme y más completa de vida social, mucho más significativa, para los griegos, que otra alguna. Aun entre nosotros se conservan vivas las palabras "política" y "político", derivadas de la polis, que nos recuerdan que con la polis griega surgió, por primera vez, lo que nosotros denominamos estado —aun cuando la palabra griega pueda traducirse lo mismo por estado que por ciudad—. Para los siglos que median entre el fin del período patriarcal y la fundación del Imperio macedónico por Alejandro, el estado equivale a la polis. Aunque existen, ya en el período clásico, formaciones estatales de mayor extensión territorial, se trata siempre de confederaciones de ciudades-estados más o menos independientes. La polis es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el período más importante de la evolución griega. Se halla, por tanto, en el centro de toda consideración histórica.

Podríamos renunciar, desde luego, a la comprensión de la historia de los griegos si, de acuerdo con las divisiones habituales de la materia, abandonáramos el estado a los historiadores "políticos" y a los investigadores del derecho público y nos limitáramos al contenido de la vida espiritual. Es posible escribir una historia de la cultura alemana, durante un largo período, sin aludir para nada a la política. Sólo en los tiempos modernos se sitúa en el centro. De ahí que, durante largo tiempo, se haya estudiado también a los griegos y a su cultura, predominantemente, desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad. Sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas

X Ver Toynbee  
Helenismo, historia de una civilización.

jonios y de las circunstancias de la vida campesina de los beocios, tales como las pintan Homero y Hesíodo, puesto que no es posible compararlas con otras estirpes contemporáneas. La mezcla de diversos dialectos, que se manifiesta en el lenguaje de la epopeya, demuestra que la creación artística de la poesía homérica es el producto de la colaboración de distintas razas y pueblos en la elaboración del lenguaje, el estilo y el metro de los poemas. Sería, empero, una empresa inútil y vana tratar de deducir de estas huellas diferencias relativas a su condición y naturaleza espiritual. Jamás podrá la investigación histórica desprender de nuestro Homero cantos enteros que muestren en unidad un matiz de los dialectos eolios. Las peculiaridades del espíritu dórico y jónico se muestran, en cambio, de un modo preciso en las formas de la vida ciudadana y en la fisonomía espiritual de la polis. Ambos tipos confluyen en la Atenas de los siglos v y iv. Mientras que la vida real del estado ateniense recibe el influjo decisivo del ideal jónico, vive en la esfera espiritual, por el influjo aristocrático de la filosofía ática, la idea espartana de una regeneración; y en el ideal de cultura de Platón se funden en una unidad más alta, la idea fundamental, jónica y ática, de un estado de derecho, despojada de su forma democrática.

#### *El Ideal Espartano del Siglo IV y la Tradición* X

Esparta no tiene un lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en la del arte. La raza jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su estado, y el estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra.

Desgraciadamente, las fuentes para el conocimiento de este notable organismo son, en parte, oscuras. Por fortuna, la idea central que penetra todos los detalles de la educación espartana, se revela de un modo claro y seguro en todos los poemas que nos han sido transmitidos con el nombre de Tirteo. Gracias a esta poderosa revelación ha podido ser separada de su origen histórico y ejercer un influjo permanente en la posteridad. Pero, a diferencia de Homero y Hesíodo, en la elegía de Tirteo, tal como corresponde a la esencia de esa poesía de puro pensamiento, hallamos sólo la formulación de un ideal. No nos hallamos en condiciones de esclarecer, a partir de ella, el subsuelo histórico en el cual se desarrolló este ideal. Nos es forzoso, por tanto, acudir a otras fuentes.

*X para uma clarificação do modelo autoritário do estado de Esparta é importante o estudo do serio e profundo trabalho do prof. ZEVEDI BARBU - Democracy and Dictatorship.*

que los lacedemonios se habían apoderado despóticamente de las acrópolis de casi todas las ciudades griegas y habían sido destruídas todas las libertades políticas de las llamadas ciudades autónomas, la antigua disciplina espartana apareció involuntariamente a la luz del uso maquiavélico que Esparta hacía de ella.

Sabemos demasiado poco de la antigua Esparta para comprender con seguridad su espíritu. Los nuevos intentos de demostrar que la forma clásica del estado espartano, el Cosmos "de Licurgo", es una creación de una época relativamente avanzada, no son más que hipótesis. Karl Otfried Müller, el genial fundador de la historia de las ciudades helénicas —que empapado de la grandeza moral de los dorios la contrapuso con la mayor claridad al culto tradicional de Atenas—, interpretó, por el contrario, probablemente con razón, al antiguo militarismo espartano, como la continuación de un estado antiquísimo de la civilización doria. Los lacedemonios lo habrían conservado desde la época de las grandes migraciones y de la primera ocupación del territorio. La migración dórica, de la cual los griegos conservaron siempre un recuerdo imborrable, es el último de los movimientos de pueblos, probablemente originarios de la Europa central que, partiendo de la península balcánica, penetraron en Grecia y por su mezcla con los pobladores de otras razas mediterráneas, desde antiguo instaladas allí, constituyeron el pueblo griego que nos ofrece la historia. El tipo peculiar de los invasores se mantuvo en Esparta con la mayor pureza. La raza dórica proporcionó a Píndaro su ideal de hombre rubio, de alta estirpe, tal como se representaba no sólo al Menelao homérico, sino también al héroe nacional Aquiles, y, en general, a todos los "helenos de rubios cabellos" de la Antigüedad heroica.

Lo primero que hay que advertir es que los espartanos sólo formaban una pequeña clase dominante, de formación tardía, entre la población laconia. Bajo su dominio se hallaba una clase popular, libre, trabajadora y campesina, los periecos, y los siervos ilotas, una masa sometida, casi privada de todo derecho. Los antiguos relatos concernientes a Esparta nos ofrecen la imagen de un pueblo que vivía de un modo permanente en un campamento militar. Este carácter dependía mucho más de la constitución interna de la comunidad que de un afán de conquista. Los dos reyes de los heraclidas, sin poder político en la época histórica y que sólo recobraban su importancia originaria en el campo de batalla, constituyen una supervivencia de los antiguos reyes de los ejércitos del tiempo de las invasiones dóricas y acaso del hecho de que dos hordas proclamaban conjuntamente a sus dos caudillos. La asamblea popular

X ver o excelente estudo de Toybee - Esparta, el estado militar - em "GUERRA Y CIVILIZACIÓN" - Imprescindível leitura deste trabalho para uma melhor compreensão da tiridez anti-dialógica espartana.

guerreras y a la caza, la realización consciente de un ideal de educación análogo al que propone Platón en su *República*. En verdad, para Platón, así como para otros teóricos posteriores de la educación, fué Esparta, en muchos aspectos, el modelo, aunque alentara en ellos un espíritu completamente nuevo. El gran problema social de toda la educación posterior fué la superación del individualismo y la formación de los hombres de acuerdo con normas obligatorias de la comunidad. El estado espartano, con su rigurosa autoridad, apareció como la solución práctica de este problema. En este respecto, ocupó el pensamiento de Platón durante toda su vida. También Plutarco, profundamente impregnado del pensamiento pedagógico de Platón, volvió constantemente sobre este punto.<sup>2</sup> "La educación se extendía hasta los adultos. Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria." En otro lugar escribe: "Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a consagrarse a la comunidad y a congregarse en torno a su señor, librándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria."<sup>3</sup>

Desde el punto de vista, cada vez más individualista, de la Atenas posterior a Pericles, era Esparta un fenómeno difícil de comprender. Poco crédito debemos conceder a las interpretaciones filosóficas de las cosas espartanas. En cambio, la observación de los hechos es, por regla general, exacta. Lo que a los ojos de Platón o de Jenofonte era la obra de un genio educador, poderoso y plenamente consciente, era, en realidad, la sobrevivencia de un estadio más simple y más primitivo en el desarrollo de la vida social, caracterizado por una fuerte trabazón racial y un débil desarrollo de la individualidad. Largos siglos cooperaron a la formación de Esparta. Sólo excepcionalmente conocemos la participación de una personalidad individual en el proceso de su nacimiento. Así, los nombres de Teopompo y Polidoro se hallan vinculados a determinados cambios de la organización del estado. No hay duda alguna sobre la existencia histórica de Licurgo. Pero no podemos decidir si, como originariamente se creyó, contribuyó simplemente a uno de aquellos cambios, o si, como se pensó más tarde, es preciso atribuir a su nombre la

<sup>2</sup> PLUT., Lyc., 24.

<sup>3</sup> PLUT., Lyc., 25. X A respeito de "sobrevivência deste estado mais simples e mais primitivo" em Esparta, de que resultou a inexistência do processo de "individualização" e "racionalização", ver o excelente estudo de Zevcevi Barbo. Problems of Historical Psychology

Por lo demás, muchos rasgos de esta educación recuerdan la formación de la antigua nobleza griega. Pero el hecho de que la haya extendido a los que no son nobles, demuestra que hubo una evolución, que modificó, en este sentido, el presunto dominio originario de los nobles. Un régimen aristocrático pacífico, como el de otros estados griegos, no era suficiente para Esparta. Había sometido a los meseniós, un pueblo amante de la libertad, y que, a pesar de los siglos, no podía habituarse a su esclavitud, y tenía necesidad de mantener su dominio por la fuerza. Esto sólo era posible mediante la organización de todos los ciudadanos espartanos en una clase señorial armada, libre de las preocupaciones del trabajo. La razón de este desarrollo se halla sin duda en las guerras del siglo VII y la lucha contemporánea del demos para alcanzar mayores derechos —que hallamos en Tirteo— puede haberla favorecido. Los derechos ciudadanos de los espartanos se hallaron siempre vinculados a su calidad de guerreros. Tirteo es para nosotros el primer testimonio del ideal político y guerrero que halló más tarde su realización en la totalidad de la educación espartana. El mismo, empero, no parece haber pensado más que en la guerra. Sus poemas muestran claramente que la educación espartana, tal como la conocieron los tiempos posteriores, no era algo acabado, sino que se hallaba en proceso de formación.<sup>4</sup>

En relación con las guerras mesenias es también Tirteo nuestra única fuente, puesto que la crítica moderna ha demostrado que la tradición de los historiadores posteriores es total o predominantemente ficticia. El impulso de su inspiración poética fué suscitado por la gran sublevación de los mesenios al cabo de tres generaciones de su primera sumisión. “Durante diecinueve años lucharon sin cesar, con corazón paciente, los padres de nuestros padres, armados de lanzas: el año vigésimo los enemigos abandonaron sus ricos campos y huyeron a las altas montañas de Ithoma.” Menciona también al viejo Teopompo, “nuestro rey, amado de los dioses, al cual debemos la conquista de Mesenia”. Así se convirtió en el héroe nacional. Tomamos estas palabras de citas del poeta transmitidas por los historiadores posteriores.<sup>5</sup> En otro fragmento describe de un modo realista la servidumbre de los vencidos.<sup>6</sup> Su país, cuya fecundidad pinta reiteradamente Tirteo, había sido repar-

<sup>4</sup> La disciplina espartana, la *agoge*, no puede ser estudiada en este lugar, sino en el segundo volumen, como ideal del movimiento educativo filolacónico del siglo IV.

<sup>5</sup> TYRT., frag. 4. Cito los fragmentos de los líricos griegos según la *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl (Leipzig, 1925).

<sup>6</sup> TYRT., frag. 5.

X Ver a este respecto Toynbee -  
- guerra y civilización -

su verdadera grandeza no es su mayor o menor fidelidad a los modelos homéricos, ni en su conjunto ni en los detalles, sino la fuerza espiritual mediante la cual transporta las formas artísticas y los contenidos épicos al mundo actual. Por poco que parezca quedar de personal en Tirteo, si hacemos abstracción de su deuda al lenguaje, a los versos y a las ideas de Homero, su real originalidad aparece clara, desde nuestro punto de vista, si consideramos que tras las formas y los primitivos ideales heroicos se halla una autoridad moral y política completamente nueva, para la cual intenta una nueva acción educadora; la idea de una comunidad ciudadana que trasciende toda individualidad y para la cual todos viven y mueren. El ideal homérico de la areté heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria. El poeta aspira a que este espíritu impregne la vida de todos los ciudadanos. Quiere crear un pueblo, un estado de héroes. La muerte es bella cuando la sufre un héroe. Y se es un héroe cuando se cae por la patria. Esta idea confiere a su caída el sentido de una ofrenda de la propia persona en aras de un bien más alto.

El tercero de los poemas conservados manifiesta del modo más claro esta transformación de la *areté*. Hasta hace poco, por razones puramente formales, se le consideró como posterior y se negó que perteneciera a Tirteo. En otro lugar he dado la prueba evidente de su autenticidad.<sup>9</sup> En modo alguno puede ser considerado como perteneciente a la época sofística (siglo v). Evidentemente, Solón y Píndaro lo conocieron ya y Jenófanes, en el siglo vi, en uno de sus poemas que nos han llegado, maneja, elabora y transforma, sin duda alguna, varias de sus ideas capitales. Por otra parte, es evidente que Platón escogió esta elegía entre todos los poemas atribuidos a Tirteo como el que mejor caracteriza el espíritu de Esparta.<sup>10</sup> En él desarrolla el poeta, del modo más penetrante, la esencia de la *areté* espartana.

Alcanzamos aquí una perspectiva profunda sobre el desarrollo histórico de este concepto desde Homero y sobre la íntima crisis que sufrió el antiguo ideal del hombre en el período de crecimiento de la cultura ciudadana. El poeta exalta la verdadera areté sobre cualesquiera otros bienes que, a juicio de sus contemporáneos, pudieran otorgar un valor y una consideración al hombre. "No quisiera mantener la memoria de

<sup>9</sup> Ver mi trabajo sobre "Tyrtaios Über die wahre Areté". *Sitz. Berl. Akad.*, 1932, en el que las ideas de estos capítulos han sido tratadas fundamentalmente.

<sup>10</sup> PLAT., *Leg.*, 629 A.

Novo  
Areté -  
Tirteo

de Mileto a mitad del siglo VI. Transfiere la representación de la *diké*, de la vida social de la polis, al reino de la naturaleza y explica la conexión causal del devenir y el perecer de las cosas, como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expiar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas.<sup>19</sup> Tal es el origen de la idea filosófica del Cosmos, puesto que esta palabra designa, originariamente, el recto orden del estado y de toda comunidad. La atrevida proyección del cosmos estatal en el Universo, la exigencia de que, no sólo en la vida humana, sino también en la naturaleza del ser, domine el principio de la *isonomía* y no el de *pleonexia*, es testimonio de que en aquella época la nueva experiencia política de la ley y del derecho se hallaba en el centro de todo pensamiento, constituía el fundamento de la existencia y era la fuente auténtica de toda creencia relativa al sentido del mundo. Este proceso espiritual de transferencia debe ser considerado y estimado de un modo cuidadoso en su significación para la interpretación filosófica del mundo. Aquí sólo debemos mostrar brevemente la luz que proyecta sobre la esfera del estado y sobre el nuevo ideal del hombre político. Pero se ve, al mismo tiempo, claramente, cuán profunda es la conexión entre el nacimiento de la conciencia filosófica entre los jonios y el origen del estado legal. Su raíz común es el pensamiento universal que funda y explica el mundo en su configuración esencial. Desde este momento, esta idea se extiende y penetra, de un modo cada día más completo, la totalidad de la cultura griega.

En conclusión, debemos mostrar la transformación del nuevo estado-ciudad, que se abre camino en Jonia, en su significación decisiva para la evolución que nos lleva desde la antigua cultura aristocrática hasta la idea de una "educación universal y humana". Es preciso advertir que lo que vamos a decir no es aplicable en toda su amplitud a los primeros comienzos de la historia de la polis. Es el balance de la evolución entera, cuyos fundamentos acabamos de analizar. Pero será bueno dirigir la mirada sobre el alcance fundamental de este movimiento histórico y no perderlo de vista.

En tanto que el estado incluye al hombre en su Cosmos político, le da, al lado de su vida privada, una especie de segunda existencia, el βίος πολιτικός. Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio

<sup>19</sup> ANAXIMANDRO, frag. 9 (vid. pp. 182 ss.).

xUma outra conexão a salientar seria a desta consciência filosófica e o diálogo democrático.

su parangón en Esparta. Pero el *ethos* del estado espartano, con toda la grandiosidad y perfección de su estilo de vida, impide la promoción de todo movimiento espiritual y se muestra cada día más incapaz de adoptar una nueva estructura interna. Así, cae gradualmente en el anquilosamiento. Por otra parte, la polis jónica, con su idea del derecho, trajo el principio organizador de una nueva estructura social y creó, al mismo tiempo, mediante la destrucción de los derechos de clase, la libertad ciudadana que confirió al individuo el ámbito necesario para su pleno desarrollo personal. Pero la amplitud que otorgó a la expresión de lo humano —demasiado humano— le impidió desarrollar las fuerzas capaces de unir las actividades nacientes de la individualidad en un designio más alto para la estructuración de la comunidad. Faltaba un lazo de unión entre la fuerza educadora que llevaba implícito el nuevo orden legal que regía la vida política y la libertad sin freno, de pensamiento y de palabra de los poetas jónicos. Por primera vez, la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal. A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe Atica desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista político, resulta claramente comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas de lo griego, en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Solón hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son, en su totalidad, creación de la stirpe ática. Sólo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de las exigencias de la vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad.

Solón es el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente. Pues, aunque el pueblo entero estuviera predestinado, por la armonía de su constitución espiritual, a la realización de algo extraordinario, fué decisiva para su desarrollo posterior la aparición, en sus comienzos, de una personalidad capaz de dar forma a aquella constitución. Los historiadores políticos, que acostumbran a juzgar a los personajes históricos por sus obras palpables, estiman principalmente a Solón por el aspecto de su obra que mira a la realidad política, es decir, la creación de la *seisachteia*. Lo que importa, ante todo, para la historia de la educación griega, es que Solón,

X A razão fundamental deste "anquilosamento" foi o anti-diálogo que caracterizou Esparta.

A propósito de diálogo e suas relações com mentalidade democrática e criticidade, ver Zvevdel Barbo - Democracy and Dictatorship -

la experiencia del desarrollo político de más de cien años de múltiples ciudades de la metrópoli y de las colonias, en las cuales se había realizado el mismo proceso con notable regularidad. Atenas entró posteriormente en este desarrollo. De ahí que fuera la creadora de un conocimiento político previsor. Su enseñanza es el honor perenne de Solón. Pero es característico de la naturaleza humana que, a pesar de esta temprana previsión, también Atenas se viera obligada a pasar por el dominio de los tiranos.

Todavía hoy podemos perseguir en los poemas conservados de Solón el desarrollo de este conocimiento desde sus primeras advertencias hasta el momento en que los acaecimientos políticos confirmaron sus claras previsiones y se realizó, con Pisístrato, la tiranía de uno solo y su familia.<sup>7</sup> “Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre.” Estas palabras se enlazan evidentemente con el comienzo de la elegía admonitoria de que hemos hablado antes. También allí dice: “Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y el consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y su estupidez.”<sup>8</sup> La amenaza aquí predicha se halla cumplida en el poema posterior. Solón se descarga ante sus ciudadanos al referir a su temprana previsión su juicio posterior y plantea el problema de la responsabilidad. Al hacerlo en ambos lugares con las mismas palabras, demuestra que en ambos se trata de la misma idea fundamental de su política. En lenguaje moderno, es el problema de la responsabilidad. Desde el punto de vista griego, el de la participación del hombre en su propio destino.

Este problema se halla por primera vez planteado en la epopeya homérica, al comienzo de la *Odisea*. El soberano Zeus, en la asamblea de los dioses, rechaza las injustificadas quejas de los mortales que atribuyen todas las desdichas de la vida humana a la culpa de los dioses. Casi con las mismas palabras que Solón afirma que no los dioses, sino los hombres mismos, aumentan sus males por su propia imprudencia.<sup>9</sup> Solón se halla conscientemente vinculado a esta teodicea homérica. La religión más antigua de los griegos ve en todas las desdichas humanas,

<sup>7</sup> Frag. 8.

<sup>8</sup> Frag. 3.

<sup>9</sup> α 32. Para lo que sigue véanse mis desarrollos en *Solons Eunomie*, p. 73.

X Ver Wehler. Historia de la cultura  
17.

o mismo si proceden del exterior que si tienen su raíz en la propia voluntad y en los impulsos del hombre, un designio inflexible de las altas fuerzas de Até. Por el contrario, la reflexión filosófica que pone el poeta de la *Odisea* en boca de Zeus, el más alto sostén del gobierno del mundo, representa ya un grado ulterior en el desarrollo ético. En ella se distingue claramente entre una Até en el sentido de una distinción divina, imprevisible, poderosa e inevitable, que interviene en el destino del hombre, y una culpabilidad de la acción humana que aumenta su desdicha en una medida superior a lo previsto por el destino. Es esencial para la segunda, la previsión, la acción injusta con voluntad consciente. En este punto confluye el pensamiento propio de Solón, sobre la significación del derecho para una sana vida de la sociedad humana, con la teodicea homérica, y le confiere un contenido nuevo.

El conocimiento universal de una legalidad política entre los hombres lleva consigo un deber para la acción. El mundo en que vive Solón no deja ya al arbitrio de los dioses la misma amplitud que las creencias de la *Iliada*. En este mundo domina un estricto orden jurídico. Así, una buena parte del destino que el hombre homérico recibía pasivamente de las manos de los dioses, debe ser atribuido por Solón a las culpas de los hombres. De este modo los dioses son meros ejecutores del orden moral que, a su vez, es considerado como idéntico a la voluntad de los dioses. Así como los líricos jónicos de su tiempo, que sintieron con no menos profundidad el problema de los sufrimientos de la vida en el mundo se limitaron a formular resignados lamentos sobre el destino del hombre y su carácter inexorable, apela Solón a los hombres para que adquieran conciencia de la responsabilidad en la acción, y ofrece en su conducta política y moral un modelo de este tipo de acción, vigoroso testimonio de la inagotable fuerza vital, así como de la seriedad ética del carácter ático.

No falta tampoco en Solón el elemento contemplativo. Precisamente en la gran elegía que se conserva completa, la plegaria a las Musas plantea de nuevo el problema de la culpa personal y confirma su importancia para el pensamiento de Solón en su totalidad.<sup>10</sup> Aparece aquí en conexión con una consideración general relativa a la aspiración y al destino humanos, en la cual se revela, todavía de un modo más claro que en los poemas políticos, hasta qué punto este hombre de estado fundaba su acción en una convicción de carácter religioso. La poesía se halla inspirada en la antigua ética aristocrática, conocida especialmente

<sup>10</sup> Frag. 1. X Foi um autêntico trabalho de educação para a criticidade, o de Solão. Convencido da responsabilidade social e política do homem, apela no sentido da formação de uma consciência, que diríamos crítica, dessa responsabilidade. Todo o seu esforço educador é de inserir o homem responsabilizado no seu contexto.

## EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS

Los ORÍGENES del pensamiento filosófico griego han sido de ordinario considerados dentro del cuadro tradicional de la "historia de la filosofía". Desde los tiempos de Aristóteles, los "presocráticos" han constituido el fundamento histórico y sistemático de la filosofía ática clásica, es decir, del platonismo. En los últimos tiempos esta conexión histórica ha tendido a pasar a segundo término ante el afán de comprender a cada uno de aquellos pensadores por sí mismos, como filósofos originarios, en su propia individualidad, con lo cual se ha puesto mejor de relieve su verdadera importancia. Para el estudio de la historia de la educación griega esta perspectiva ha de ser todavía alterada. Claro es que también en ella tienen aquellos antiguos pensadores un lugar preeminente. Sin embargo, no tienen la misma importancia para su tiempo que Sócrates, el educador por excelencia, para el siglo v, o para el iv, Platón, el primero que consideró la esencia de la filosofía en su relación con la educación de un nuevo tipo de hombre.

En la época de los presocráticos la función de guía de la educación nacional se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado. Por primera vez con los sofistas cambia este estado de cosas. Se separan netamente de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos del período primitivo. La sofística constituye, en el sentido más propio, un acaecimiento de tipo educador. Sólo pueden hallar su plena estimación en una historia de la educación. El contenido teórico de su doctrina es, en general, escaso. De ahí que las historias usuales de la filosofía no le presten una atención muy destacada. Para nosotros, en cambio, los grandes filósofos naturales teóricos y sus sistemas no pueden ser tratados particularmente en su conexión con la historia de los problemas. Debemos, más bien, estimarlos como grandes manifestaciones del espíritu del tiempo y considerar lo fundamental e innovador de su actitud espiritual en su significación para el ulterior desarrollo de la forma esencial del hombre griego. Es preciso determinar, al fin, el punto en que la corriente originaria de esta especulación pura, apartada en un principio de la lucha por la

formación de una verdadera *areté* humana, desemboca en aquel vasto movimiento y comienza a convertirse, a través de las personas que lo mantienen, en una fuerza educadora dentro del todo social.

No es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento racional con el "pensamiento mítico" es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos. Un análisis de la epopeya, desde este punto de vista, nos mostraría cómo muy pronto el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él. La filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad. Esta estrecha conexión orgánica confiere a la historia del espíritu griego una unidad arquitectónica, mientras, por ejemplo, el nacimiento de la filosofía medieval, no tiene conexión alguna con la epopeya caballeresca, sino que se funda en la aceptación escolástica de la antigua filosofía por las universidades y carece de toda influencia en la cultura noble y en la subsiguiente cultura burguesa de la Europa central y occidental. (Dante constituye la gran excepción; en él confluyen la formación filosófica, la caballeresca y la burguesa.)

No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos,<sup>1</sup> según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo; en todo caso, es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar. En la *Teogonía* de Hesíodo reina en todas partes la expresa voluntad de una comprensión constructiva y la perfecta consecuencia en el orden racional y en el planteamiento de los problemas. Por otra parte, se halla todavía en su cosmología una fuerza inquebrantable de creación mitológica, que actúa todavía mucho más allá, al comienzo de la filosofía "científica", en las doctrinas de los "físicos", y sin la cual no sería posible concebir la prodigiosa actividad que se despliega en la creación de concepciones filosóficas del período más antiguo de la ciencia. El amor y el odio, las dos fuerzas naturales de unión y de separación de la doctrina de Empédocles, tienen la misma estirpe espiritual que el Eros cosmogónico de Hesíodo. El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles.<sup>2</sup> Así, en el mito del alma de

<sup>1</sup> E 201 (302), 246.

<sup>2</sup> Vid. mi *Aristóteles*, pp. 48, 50, 152 y otras.

(1) 6 mito no filosofía inicial griega. Ver Wehber - H. Cultura, p. 110.

toria olímpica, en la palestra o en el pugilato, en las carreras de a pie o a caballo, la revelación de la divina *areté* del vencedor. "La ciudad colma a los vencedores en las luchas de honores y presentes y, sin embargo, ninguno de ellos es tan digno como yo, exclama, pues mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos es nuestra sabiduría. Sólo una falsa costumbre nos permite juzgar así. No es justo preferir la simple fuerza corporal a la sabiduría. No porque una ciudad cuente entre sus ciudadanos un luchador prominente o un vencedor en el *pentathlon* o en la palestra, se halla por ello en el orden justo (*εὖνομία*). Y por mucha que sea su alegría por la victoria, no por ello llenará sus graneros."

Esta fundamentación del valor del conocimiento filosófico es para nosotros sorprendente. Pero muestra con nueva y poderosa claridad que la polis y su salud seguía siendo la medida de todos los valores. En este punto debía fundarse Jenófanes si quería conseguir el reconocimiento de la superioridad del hombre filosófico sobre el ideal humano tradicional. Nos recuerda aquel poema de Tirteo en que proclama la superioridad evidente de la virtud espartana —el valor guerrero— frente a todas las demás preeminencias humanas y especialmente frente a las virtudes agónicas de las olimpiadas. "Esto es un bien común para toda la ciudad", dice, y, por primera vez, levanta en estos versos el espíritu de la ética política frente al antiguo ideal caballeresco. Más tarde, cuando el estado de derecho sustituye al antiguo estado, en nombre de la polis, se estima la justicia como la más alta virtud. En nombre de la polis proclama ahora Jenófanes su nueva forma de *areté*; la educación espiritual (*σοφία*). Esta se levanta sobre todos los ideales anteriores y los supera o los subordina. Es la fuerza del espíritu, que crea en el estado el derecho y la ley, el orden justo y el bienestar. Jenófanes ha tomado, con plena conciencia, como modelo la elegía de Tirteo, que es forma adecuada para verter en ella los nuevos contenidos de su pensamiento.<sup>33</sup> Con este estadio alcanza su término la evolución del concepto político de la *areté*: valor, prudencia y justicia; y finalmente, sabiduría: tales son las cualidades que todavía para Platón constituye el contenido de la *areté* ciudadana. En la elegía de Jenófanes aparece por primera vez como una exigencia la nueva "virtud del espíritu", que habrá de jugar un papel tan importante en la ética filosófica. La filosofía tiene su importancia para el hombre, es decir, para la ciudad. Se ha dado el paso que conduce de la pura intuición de la verdad a la crítica y dirección de la vida humana.

<sup>33</sup> Vid. mi *Tyrtaios*, Sitz. Berl. Akad., 1932, 557.

*Areté* homérica - ideal caballeresco - brava (aristocrática)  
*Areté* hesiódica - ideal do trabalho - (popular)  
*Areté* Tirteica - ideal patriótico (esparta - valor guerrero)  
 Estado jurídico - justiça, a mais alta virtude (Sofia)  
*Areté* espiritual - força do espírito - Jenófanes -

X | prende en unidad la causalidad divina y humana en relación con el infortunio: los errores que conducen al hombre a su ruina son efecto de una fuerza demoníaca que nadie puede resistir. Ella es la que mueve a Helena a abandonar a su marido y su casa y a huir con Paris, la que endurece el corazón de Aquiles frente a la diputación del ejército que le ofrece explicaciones para reparar su honor ultrajado y a las advertencias de su anciano maestro. El desarrollo de la autoconciencia humana se realiza en el sentido de la progresiva autodeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto. De ahí la participación del hombre en su propio destino y su responsabilidad frente a él.

Ya en la parte más moderna de la epopeya homérica, en el primer canto de la *Odisea*, trata el poeta de delimitar la participación de lo divino y lo humano en la desdicha humana y declara que el gobierno divino del mundo se halla libre de culpa en las desdichas que ocurren al hombre por obrar contra los dictados del mejor juicio. Solón profundizó esta idea mediante su grandiosa fe en la justicia. Es para él la "justicia" aquel principio divino inmanente en el mundo cuya violación debe vengarse necesariamente y con independencia de toda justicia humana. Desde el momento en que el hombre adquiere plena conciencia de esto, participa, en una gran medida, en la responsabilidad de su desdicha. En la misma medida aumenta la elevación moral de la divinidad que se convierte en guardadora de la justicia que gobierna el mundo. Pero, ¿qué hombre puede conocer realmente los designios de Dios? En algún caso puede creer haber alcanzado su fundamento. ¡Pero con qué frecuencia la divinidad da buenos éxitos a los insensatos y a los malos y permite que fracasen los esfuerzos de los justos, aunque se hallen orientados por las mejores ideas y designios! La presencia de esta "desdicha imprevisible" en el mundo es indiscutible. Es el resto irreductible de aquella antigua *Até* de que habla Homero y que mantiene su verdad al lado del reconocimiento de la propia culpa. Se halla en íntima conexión con la experiencia humana que los mortales denominan buena fortuna, puesto que ésta se torna fácilmente en el más profundo dolor, desde el momento en que los hombres se dejan seducir por la *Hybris*. El peligro demoníaco se halla en la insaciabilidad del apetito que siempre desea doble de lo que tiene por mucho que esto sea. Así la felicidad y la fortuna no permanecen largo tiempo en manos de su usufructuario. Su eterno cambio reside en su propia naturaleza. La convicción solónica de un orden divino del mundo halla en esta dolorosa verdad su

x VU Weber - Historia da cultura.

había ni podía haber ninguna forma de educación estatal comparable a las que nos muestran la *Odisea*, Teognis y Píndaro, y las iniciativas privadas se desarrollaban muy lentamente.

La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la consecución de aquel fin. La educación profesional, que heredaba el tipo del padre si seguía su oficio o industria, no podía compararse con la educación total en espíritu y cuerpo, del aristocrático *καλὸς κἀγαθός*, fundada en una concepción de conjunto acerca del hombre. Pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera a los ideales del hombre de la polis. En esto como en otras muchas cosas el nuevo estado no tuvo más remedio que imitar. Siguiendo las huellas de la antigua nobleza, que mantenía rigidamente el principio aristocrático de la raza, trató de realizar la nueva *areté* considerando a todos los ciudadanos libres del estado ateniense como descendientes de la estirpe ática y haciéndoles miembros conscientes de la sociedad estatal obligados a ponerse al servicio del bien de la comunidad. Era una simple extensión del concepto de la comunidad de sangre. Sólo que la pertenencia a una estirpe sustituiría al antiguo concepto aristocrático del estado familiar. No era posible pensar en otro fundamento. Por muy fuerte que fuera el sentimiento de la individualidad, no era posible pensar que la educación se fundara en otra cosa que en la comunidad de la estirpe y del estado. El nacimiento de la Paideia griega es el ejemplo y el modelo para este axioma capital de toda educación humana. Su finalidad era la superación de los privilegios de la antigua educación para la cual la *areté* sólo era accesible a los que poseían sangre divina. Cosa no difícil de alcanzar para el pensamiento racional que iba prevaleciendo. Sólo parecía haber un camino para llegar a la consecución de este fin: la formación consciente del espíritu en cuya fuerza ilimitada se hallaban inclinados a creer los nuevos tiempos. Poco podían perturbarla las burlas de Píndaro acerca de los "que han aprendido". La *areté* política no podía ni debía depender de la sangre noble, si la admisión de la masa en el estado, que parecía ser ya incontenible, no había de ser considerada como un falso camino. Y si el moderno estado ciudadano se había apropiado la *areté* corporal de la nobleza mediante la institución del gimnasio ¿por qué no había de ser posible conseguir las innegables cualidades rectoras heredadas por aquella clase mediante una educación consciente por la vía espiritual?

X Ver neste sentido Gonzaque de Reynolds - La Formación de Europa - Volume - quando estudas as reformas democráticas de Atenas - Foi de CLISTENES que possibilitou esta evolução do conceito de Areté

política en la idea de la *areté* y cómo se fundaban en el recto orden y el bienestar de la comunidad estatal. También en Heráclito, bien que en otro sentido, la ley se fundaba en el "saber", al cual debía su origen y el posesor terrestre de esta sabiduría divina aspira a una posición especial en la polis o se pone en conflicto con ella. En este caso eminente se muestra con la mayor claridad el problema del estado y el espíritu que es la presuposición necesaria para la existencia de la sofística; muestra también cómo la superación de la antigua nobleza de sangre y su aspiración al espíritu crea un nuevo problema en lugar del antiguo. Es el problema de la relación de las grandes personalidades espirituales con la comunidad, que preocupó a todos los pensadores hasta el fin del estado-ciudad sin que llegaran a ponerse de acuerdo. En el caso de Pericles halló una feliz solución para el individuo y para la sociedad.

X La aparición de grandes individualidades espirituales y el conflicto de su aguda conciencia personal no hubiera acaso dado lugar a un movimiento educador tan poderoso como el de la sofística, que por primera vez extiende a amplios círculos y da plena publicidad a la exigencia de una *areté* fundada en el saber, si la comunidad misma no hubiera sentido ya la necesidad de extender el horizonte ciudadano mediante la educación espiritual del individuo. Esta necesidad se hizo cada vez más sensible desde la entrada de Atenas en el mundo internacional con la economía, el comercio y la política después de la guerra con los persas. Atenas debió su salvación a un hombre individual y a su superioridad espiritual. Después de la victoria no pudo soportarlo largo tiempo porque su poder no era compatible con el arcaico concepto de la "Isonomía" y aparecía como un tirano disimulado. Así, por una evolución lógica se llegó a la convicción de que el mantenimiento del orden democrático del estado dependía cada vez de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora. Era el problema de los problemas para la democracia, que debía reducirse a sí misma *ad absurdum*, desde el momento que quiso ser más que una forma de regulación rigurosa del poder político y se convirtió en el dominio real de la masa sobre el estado.

Desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fué ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de la educación de los nobles. Verdad es que en parte alguna como en Atenas tuvieron todos, aun los simples ciudadanos, tantas posibilidades de adquirir los fundamentos de una cultura elemental, a pesar de que el estado no tenía la escuela en sus manos. Pero los sofistas se dirigían ante todo a una selec-

X Organicidade -  
 A este respeito - conceito de organicidade - ver  
 Paulo Freire - Educação e Atividade Brasileira.

malentendido se desvanece tan pronto como interpretamos la palabra *areté* en su sentido evidente para la época clásica, es decir, en el sentido de *areté* política considerada ante todo como aptitud intelectual y oratoria, que en las nuevas condiciones del siglo V era lo decisivo. Es natural para nosotros considerar a los sofistas con mirada retrospectiva desde el punto de vista escéptico de Platón, para el cual la duda socrática sobre "la posibilidad de enseñar la virtud" es el comienzo de todo conocimiento filosófico. Pero es históricamente incorrecto, e impide toda real comprensión de aquella importante época de la historia de la educación humana, sobrecargarla con problemas que sólo se suscitan en una etapa posterior de la reflexión filosófica. Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla.

El empeño de enseñar la *areté* política es la expresión inmediata del cambio fundamental que se realiza en la esencia del estado. Tucídides ha descrito con penetración genial la enorme transformación que sufre el estado ático a su entrada en la gran política. El tránsito de la estructura estática del antiguo estado a la forma dinámica del imperialismo de Pericles llevó todas las fuerzas al más alto grado de tensión y de penetración, lo mismo en lo interior que en lo exterior. La racionalización de la educación política no es más que un caso particular de la racionalización de la vida entera, que se funda más que nunca en la acción y en el éxito. Esto no podía dejar de tener un influjo en la estimación de las cualidades del hombre. Lo ético, que "se comprende por sí mismo", cede involuntariamente el lugar a lo intelectual, que se sitúa en primer término. La alta estimación del saber y de la inteligencia, que había introducido y propugnado cincuenta años antes Jenófanes como un nuevo tipo de humanidad, se hizo general, especialmente en la vida social y política. Es el tiempo en que el ideal de la *areté* del hombre recoge en sí todos los valores que la ética de Aristóteles reúne más tarde en la preeminencia espiritual *διανοητικὰ ἀρετὰ*. Los lleva, con todos los valores éticos, a una unidad más alta. Este problema se halla todavía muy lejos del tiempo de los sofistas. El aspecto intelectual del hombre se situaba, por primera vez, vigorosamente en el centro. De ahí surgió la tarea educadora que trataron de resolver los sofistas. Sólo así se explica el hecho de que creyeran poder enseñar la *areté*. En este sentido, sus presuposiciones pedagógicas eran tan justas como la duda radical de Sócrates. En realidad, se referían a algo fundamentalmente distinto.

x a racionalização é uma das características fundamentais do processo de democratização. Ver neste sentido o estudo magnífico de Zeev Barak - Democracy and Dictatorship.

Com a Sofística, se verifica a mudança de área de uma autoridade externa do homem, fundada nas tradições e costumes e que exigiu uma educação que fixas se essas tradições e esses costumes, para a própria consciência do homem. A autoridade se interiorizou. Esta interiorização estava em consonância com a racionalização do tempo. Daí a necessidade de se ensinar a falar e a pensar, de que resultou o ensino de uma *areté*. A esta nova educação por isso interessava antes persuadir os homens e lutar sobre seus livros contrários.

El fin de la educación sofista, la formación del espíritu, encierra una extraordinaria multiplicidad de procedimientos y métodos. Sin embargo, podemos tratar esta diversidad desde el punto unitario de la formación del espíritu. Basta para ello representarse el concepto de espíritu en la multiplicidad de sus posibles aspectos. De una parte es el espíritu el órgano mediante el cual el hombre aprehende el mundo de las cosas y se refiere a él. Pero si hacemos abstracción de todo contenido objetivo (y este es un nuevo aspecto del espíritu en aquel tiempo), no es tampoco el espíritu algo vacío, sino que por primera vez revela su propia estructura interna. Este es el espíritu como principio formal. De acuerdo con estos dos aspectos hallamos en los sofistas dos modalidades distintas de educación del espíritu; la transmisión de un saber enciclopédico y la formación del espíritu en sus diversos campos. Se ve claro que el antagonismo espiritual de ambos métodos de educación sólo puede hallar su unidad en el concepto superior de educación espiritual. Ambas formas de enseñanza han sobrevivido hasta los días presentes, más en la forma de un compromiso que en su nuda unilateralidad. Lo mismo ocurría en gran parte en la época de los sofistas. Pero la unión de ambos métodos en la actividad de una misma persona no debe engañarnos; se trata de dos modos fundamentalmente distintos de educación del espíritu. Al lado de la formación puramente formal del entendimiento se dió también en los sofistas una educación formal en el más alto sentido de la palabra, que no consistía ya en una estructuración del entendimiento y del lenguaje, sino que partía de la totalidad de las fuerzas espirituales. Se halla representada por Protágoras. Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma de educación sofística se hallan en la política y en la ética.<sup>4</sup> Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente sino como miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual; sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales.

En todo caso es una afirmación superficial la de que lo nuevo y lo único que une a todos los sofistas sea el ideal educador de la retórica, es

<sup>4</sup> PLATÓN, *Prot.*, 325 E ff. Platón hace formular a Protágoras mismo su oposición y la de su idea política y ética de la educación contra la polimata matemática de HIPPIAS DE ELIS, *Prot.* 318 E.

x *Comunidade educadora - Ver  
Educação e atualidade brasileira - P.F.*

El creciente interés de la filosofía por los problemas del hombre, cuyo objeto determina de un modo cada vez más preciso, es una prueba más de la necesidad histórica del advenimiento de los sofistas. Pero la necesidad que vienen a satisfacer no es de orden teórico y científico, sino de orden estrictamente práctico. Esta es la razón profunda por la cual ejercieron en Atenas una acción tan fuerte, mientras que la ciencia de los físicos jónicos no pudo echar allí raíz alguna. Sin comprensión alguna por esta investigación separada de la vida, se vinculan los sofistas con la tradición educadora de los poetas, con Homero y Hesíodo, Solón y Teognis, Simónides y Píndaro. Sólo es posible comprender claramente su posición histórica si los situamos en el desarrollo de la educación griega, cuya línea determinan aquellos nombres. Ya con Simónides, Teognis y Píndaro entra en la poesía el problema de la posibilidad de enseñar la *areté*. Hasta ese momento el ideal del hombre había sido simplemente establecido y proclamado. Con ellos se convirtió la poesía en el lugar de una discusión apasionada sobre la educación. Simónides es ya, en el fondo, un sofista típico.<sup>8</sup> Los sofistas dieron el último paso. Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los cuales el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística en la cual son maestros, y entraron así en consciente competencia con la poesía, en la forma y en el contenido. Esta transposición del contenido de la poesía en prosa es un signo de su definitiva racionalización. Herederos de la vocación educadora de la poesía, los sofistas dirigieron a la poesía misma su atención. Fueron los primeros intérpretes metódicos de los grandes poetas a los cuales vincularon con predilección sus enseñanzas. No hay que esperar, sin embargo, una interpretación en el sentido en que la entendemos nosotros. Se colocaban ante los poetas de un modo inmediato e intemporal y los situaban despreocupadamente en la actualidad, como lo muestra graciosamente el *Protágoras* de Platón.<sup>9</sup> En parte alguna se manifiesta de un modo más vigoroso y menos adecuado la inteligente y fría persecución de una finalidad que en la comprensión escolar de la poesía. Homero es para los sofistas una enciclopedia de todos los conocimientos humanos, desde la construcción de carros hasta la estrategia, y una mina de reglas prudentes para la vida.<sup>10</sup> La educación heroica de la epopeya y de la tragedia es interpretada desde un punto de vista francamente utilitario.

<sup>8</sup> Lo dice ya PLAT., *Prot.* 339 A.

<sup>9</sup> PLAT., *Prot.* 339 A ss.

<sup>10</sup> PLAT., *Pol.* 598 E, muestra este tipo de interpretación sofística de Homero en un cuadro lleno de precisión.

x Ver nesse sentido Woody - "Education and life in early societies" - pag. 425

gran tarea histórica que les había sido asignada. Con ello descubrieron el punto central en torno al cual se realiza toda evolución y del cual debe partir toda estructuración consciente de la vida. Adquirir conciencia es una grandeza pero es la grandeza de la posteridad. Este es otro aspecto del fenómeno de la sofística. Aunque no es necesario justificar la afirmación de que el período que media desde la sofística hasta Platón y Aristóteles alcanza una amplia y permanente elevación en la evolución del espíritu griego. Sin embargo, conserva toda su fuerza la frase de Hegel según la cual el buho de Minerva sólo en el ocaso emprendió su vuelo. El espíritu griego sólo alcanzó el dominio del mundo, cuyos mensajeros son los sofistas, a costa de su juventud. Así se comprende que Nietzsche y Bachofen vieran la culminación de los tiempos en la época de Homero o en la de la tragedia. Pero no es posible aceptar esta estimación absoluta y romántica de los tiempos primitivos. El desarrollo del espíritu de las naciones como el de los individuos tiene una ley inexorable y su impresión sobre la posteridad histórica ha de ser forzosamente divergente. Sentimos con dolor la pérdida que lleva consigo el desarrollo del espíritu. Pero no podemos despreciar ninguna de sus fuerzas, y sabemos muy bien que sólo mediante ello somos capaces de admirar sin limitaciones lo primitivo. Esta es necesariamente nuestra posición: nos hallamos en un estado avanzado de la cultura y en muchos aspectos procedemos también de los sofistas. Se hallan mucho más "cerca" de nosotros que Píndaro o Esquilo. De ahí que necesitemos tanto más de éstos. Precisamente con los sofistas adquirimos íntima conciencia de que la "duración" de los estadios primitivos en la estructura histórica de la cultura no es una palabra vacía, puesto que no podemos afirmar y admirar los nuevos estadios sin que en ellos estén asumidos los primeros.

Sabemos poco de los sofistas en particular para poder ofrecer una imagen de los procedimientos de enseñanza y de los fines de cada uno de sus representantes capitales. Ellos ponen un especial acento en las diferencias que los separan como lo muestra su semblanza comparativa en el *Protágoras* de Platón. Sin embargo, no difieren tanto unos de otros como su ambición se lo hacía creer. La razón de esta falta de noticias es que no dejaron escrito alguno que les sobreviviera largo tiempo. Los escritos de Protágoras, que en esto como en todo tenía un lugar preferente, fueron todavía leídos hacia el final de la Antigüedad, pero fueron también olvidados a partir de entonces.<sup>22</sup> Algunos trabajos científicos de los sofistas

<sup>22</sup> Un importante testimonio sobre el ejemplar conservado del escrito de Protágoras sobre el ser en Porfirio, vid. *Prot.*, frag. 2 Diels.

x *consciencia critica*

estuvieron en uso durante una serie de decenios. Pero, en general, no eran hombres de ciencia. Su propósito era ejercer un influjo en la actualidad. Su Epideixis retórica al decir de Tucídides no era algo estable y permanente, sino fragmentos brillantes para auditorios circunstanciales. Como era natural, todos sus esfuerzos se concentraban en ejercer una acción sobre los hombres, no en la actividad literaria. En esto Sócrates los aventajó todavía a todos, puesto que no escribió nada. Es para nosotros una pérdida irreparable no poseer ninguna indicación de su práctica educadora. No la compensan los detalles que conocemos de su vida y sus opiniones, pues en el fondo no son de gran importancia. Sólo podemos emprender su estudio a partir de los fundamentos teóricos de su educación. Es de esencial importancia para nuestro objeto la íntima conexión en que se halla la elaboración consciente de la idea de la educación con el hacer consciente del proceso de la educación. Presupone la intelección de las realidades de la acción educadora y, especialmente, un análisis del hombre. Era todavía muy elemental. Comparado con la psicología moderna era aproximadamente tan elemental como las teorías físicas presocráticas comparadas con la química moderna. Pero sobre la esencia de las cosas no conoce más la psicología moderna que las doctrinas educadoras de los sofistas ni la química más que Empédocles o Anaxágoras. Podemos aprovechar todavía las intuiciones fundamentales de la pedagogía de los sofistas.

En relación con la antigua disputa, iniciada un siglo antes, entre la educación aristocrática y la democrática y política, tal como la hallamos en Teognis y Píndaro, investigan los sofistas las condiciones previas de toda educación, el problema de las relaciones entre la "naturaleza" y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre. Carecería de sentido analizar las numerosas repercusiones de aquellas discusiones en la literatura contemporánea. En ellas se muestra que los sofistas extendieron a todos los círculos la preocupación por aquellas cuestiones. Cambian las palabras, pero las cosas son las mismas: se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (φύσις) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (μάθησις), el adoctrinamiento (διδασκαλία) y el ejercicio (ἄσκησις), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza.<sup>23</sup> Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la Paideia aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre.

<sup>23</sup> Vid. el fragmento del "Gran Logos" de Protágoras, B 3 Diels.

*X Orfanidad de educadores.*

relieve que, a pesar de todas las diferencias, hay entre todos los sofistas un parentesco espiritual.

Como el más importante entre todos, Protágoras, que se ha comprometido a educar en la *areté* política a un joven ateniense de buena familia que le ha presentado Sócrates, desarrolla, ante las objeciones escépticas de Sócrates, su convicción de la posibilidad de educar socialmente al hombre.<sup>26</sup> Parte del estado social que le es dado. Nadie se avergüenza de confesar su incapacidad en un arte que exige habilidad especial. Por el contrario, nadie comete públicamente delitos contra la ley sino que trata, por lo menos, de guardar la apariencia de una acción legal. Si abandonara las apariencias y manifestara públicamente su injusticia, nadie creería que se trata de sinceridad, sino de locura. Pues todo el mundo da por supuesto que todos se interesan en la justicia y en la prudencia. La posibilidad de adquirir la *areté* política se sigue también del sistema dominante de premios y castigos públicos. Nadie se enoja contra otro por faltas que dependen de su naturaleza innata y que no puede evitar, ni merece por ellas premio ni castigo. Premios y castigos son otorgados por la sociedad, donde se trata de bienes que pueden ser alcanzados por el esfuerzo consciente y el aprendizaje. Ahora bien, las faltas de los hombres que castiga la ley deben de ser también evitables mediante la educación a menos que el sistema entero sobre el cual descansa la sociedad haya de ser insostenible. Lo mismo concluye Protágoras del sentido de la pena. Contra la antigua concepción causal que concibe la pena como una retribución a la falta cometida, acepta una teoría enteramente moderna para la cual la pena es el medio para llegar al mejoramiento del malhechor y a la intimidación de los demás.<sup>27</sup> Esta concepción pedagógica de la pena descansa en la presuposición de la posibilidad de educar al hombre. La virtud ciudadana es el fundamento del estado. Ninguna sociedad podría subsistir sin ella. Quien no participe en ella debe ser educado, castigado y corregido, hasta que se haga mejor; si es incurable debe ser excluido de la sociedad o incluso muerto. Así, no sólo la justicia punitiva, sino el estado entero, es para Protágoras una fuerza educadora. En rigor, es el estado jurídico y legal, tal como se realiza en Atenas, cuyo espíritu político se manifiesta y halla su justificación en esta concepción de la pena rigurosamente pedagógica.

Esta concepción educadora del derecho y de la legislación del estado presupone la aceptación del influjo sistemático del estado sobre la edu-

<sup>27</sup> PLAT., *Prot.* 324 A-B.

<sup>26</sup> PLAT., *Prot.* 323 A ss.

1) Dicht - Hesiodo - Solón.