

La Paideia Griega

Franco Alirio Vergara M.*

RESUMEN

Tras una invitación a recuperar el origen de nuestra cultura —entendido no como mero inicio o como forma ya realizada, sino como el espíritu que vivifica las diferentes direcciones de nuestro proceso histórico-cultural—, el autor presenta su interpretación de lo que considera, en forma general, la esencia de la Paideia griega. La Paideia es el proceso de plasmación del hombre, tanto en cuanto individuo como en cuanto pueblo. Paideia y Polis son indisolubles, lo mismo que individuo y Polis. El individuo es producto de la Polis, pero la Polis es modelada por las grandes individualidades que surgen en ella. No existe un único modelo de Paideia; ésta consiste, en última instancia, en el interjuego o la confrontación entre los distintos modelos de humanidad que, engendrados por los grandes hombres, intentan convertirse, cada uno de ellos, en la forma más perfecta posible de humanidad, en una imagen conforme a la cual pueden modelarse los miembros de la Polis. La vida en la Polis, el vivir intensamente las prácticas exigidas por esa vida, constituye el troquel en que se forja el hombre culto o virtuoso. La Paideia encierra siempre una "cultura general", es decir con rasgos comunes, en todos los ciudadanos, polifacética, integradora y diferenciadora al mismo tiempo.

* Universidad Javeriana.

1. Introducción

1.1 El retorno al origen

Los griegos de la antigüedad ocupan un lugar preeminente en la historia de la cultura occidental, pues lo que hubiera podido ser simplemente una historia local se convirtió, junto con el legado judeo-cristiano, en el origen de Occidente.

Si entendemos por origen no sólo el comienzo en sentido cronológico, sino la fuente, el principio de donde emana un impulso, es necesario pensar que el origen no se halla en el pasado, en la primera época de una vida, sino que es una presencia actuante en todos los estadios de ésta: es el alma que la anima. Por ello, aunque las formas posteriores de esa vida parezcan haber borrado e incluso pretendan rechazar y hasta desconocer ese principio, él nunca deja de irrigar la vitalidad que ellas contienen. De ahí que siempre sea saludable volver a los orígenes.

Las tentativas de retorno a la fuente originaria de la realidad actual no son, como equivocadamente se ha llegado a pensar, producto de espíritus arcaizantes. Son, por el contrario, fruto de espíritus que, preocupados por el presente, quieren encontrar la fuerza misma que lo dirige. Y esa fuerza no es otra que la "fuerza originaria", aunque las circunstancias actuales y el ofuscamiento que ellas producen no la dejan observar ni vivir con la debida profundidad. Lo arcaizante sería pretender repetir aquella formación o figura concreta que el impulso vital tomó en sus orígenes. Esto es naturalmente imposible. Pero, así como la vida misma que impulsa a la semilla en su crecimiento tiene que matar a ésta para poder sacar de ella un árbol, así la savia de la vida de un pueblo o de una cultura sostiene a éstos de principio a fin sin estacionarse en una de sus formas históricas.

Llamar la atención sobre la sangre siempre joven del pueblo griego como origen de nuestra cultura es el objetivo de este texto. Nos referimos al pueblo griego en su conjunto no a algunas de sus individualidades, ya sean los poetas, los políticos o los filósofos, por ejemplo. Las individualidades siempre brillan en todas las épocas y en todas las culturas. Aún en aquellos fenómenos que consideramos poco valiosos o decadentes, podemos encontrar algunos prototipos dignos de admirar y de seguir. La noción de "griego" se transformó, en Occidente, en sinónimo de clásico. En los momentos de renovación e incluso de revolución dentro de la historia de la civilización occidental, el pueblo griego como un gran individuo —y no sólo algunos de sus grandes personajes— ha sido motivo de inspiración para la vida de los hombres y de los pueblos (1).

1. Del legado griego no sólo ha habido uso sino abuso. Cfr. FINLEY, M.I. (ed.): *El Legado de Grecia. Una Nueva Valoración*, México, Ed. Crítica, 1983, especialmente la introducción y las conclusiones. De todos modos, el estudio clásico, en el presente siglo, es el de Werner Jaeger: *Paideia*, México, F.C.E., 1978.

Bastaría, a manera de ejemplo, con citar un fenómeno no muy lejano a nosotros, el Romanticismo, que fue admirador del pueblo griego en su totalidad. Pero tomar como modelo a los griegos no significa intentar presentar una imagen "idealizada" de ese pueblo. Los griegos de la época clásica, como también los grandes hombres, como toda bella acción, y como toda muestra extraordinaria de vitalidad, guardan un aspecto sobrecogedor, aterrador, e incluso, escandalizante. En ellos encontramos cosas que riñen con las costumbres actuales, o sea, elementos que hoy calificaríamos de defectos, corrupción, vicio, etc. Con todo, aún en estos casos, se mantiene su grandeza: las almas grandes —pensaba Platón— son capaces tanto de las más grandes virtudes como de los más grandes vicios (2). Esto es cierto no sólo de los individuos, sino de los pueblos, de los credos políticos o religiosos y aún de la naturaleza misma. Acercarse a estos ejemplares excepcionales con mirada madura, reflexiva, es señal de sabiduría. Es un imperativo de nuestra época acercarnos a toda grandeza con la pasión que debe sentir un investigador por su objeto, pero sin intención apologética o de rechazo. Sólo así puede hacerse de la investigación histórica una verdadera vivencia, un enriquecimiento vital, una verdadera experiencia de humanidad que recupere la verdadera objetividad de la vida humana.

1.2 El camino hacia el alma griega

¿Qué es lo que constituye el encanto de los griegos? ¿Cómo acercarnos a ellos para captarlos? Hay muchos caminos, ya que cada época y cada pueblo de la cultura occidental ha visto a los griegos desde sus propios intereses y con sus propios recursos.

Mencionaremos sólo tres de los más notables. *Primero*, el camino de la Estética en sentido moderno. Es el camino que siguen quienes toman a la producción artística como guía para la penetración en el alma griega, pues consideran al griego como un pueblo de artistas por encima de cualquier otra cualidad. Y sin duda aciertan en ello (3). *Segundo*, el camino de la política, el cual considera a la forma de organización social como lo más propio e imperecedero del pueblo griego, porque esa organización social sirvió para desarrollar a ese pueblo tanto en su conjunto como en sus individualidades. Desconocer esto sería absurdo. *Tercero*, y para citar por último una corriente muy fuerte, la vía de quienes consideran como lo más propio de los griegos el intento de configurar la existencia de acuerdo con el ideal del hombre sabio, llámese éste sofista o filósofo.

2. PLATÓN: *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, L. VI, 459B.

3. Winckelmann fue el campeón de esta orientación. Cfr. WINCKELMAN, J.J.: *De la Belleza en el Arte Clásico*, México, UNAM, especialmente el Cap. 1.

A pesar de todo, cada una de estas perspectivas es unilateral, pues ninguna de ellas tuvo, por sí sola, la fuerza suficiente para reflejar e incluso determinar el carácter y el rumbo del pueblo griego. Es necesario abordar el alma griega desde todas estas dimensiones a la vez, porque en Grecia los poetas fueron verdaderamente hombres sabios y forjaron la polis, los políticos quisieron ser y fueron sabios y no menos poetas, y los sabios (los sofistas y los filósofos) fueron generalmente hombres públicos y no menos poetas. Todos poseían las tres dimensiones, porque en cada uno de ellos alentaba la misma fuerza común: la PAIDEIA. Esta será, en consecuencia, la vía más adecuada para acceder al alma griega. Mostrar su presencia en las diversas dimensiones vitales del pueblo griego es la tarea que nos ocupa.

2. El carácter de la Paideia

2.1 Necesidad y carácter plástico de la Paideia

Una definición de Paideia que no sea unilateral resulta imposible. Se ha vertido al español como: "educación", "cultura", "formación", "instrucción", etc. El término griego en realidad abarca todas estas traducciones y, además, posee un carácter dinámico. Recorriendo su devenir y desvelando su compleja naturaleza es la única forma en que podemos hacernos una idea de este fenómeno cultural, el fenómeno griego por antonomasia. Pero a lo que queremos llegar en última instancia es a su carácter, a su tendencia general y a sus implicaciones, o, para designar esto con una palabra moderna, a su espíritu.

Aunque la palabra aparece con derecho propio en el siglo V. a.C. en la sofística y alcanza su meditación más dramática con Platón (4), la preocupación por ella y sus líneas generales, su espíritu, se hallan presentes desde antes.

Para mostrar, en primer término, la importancia de la Paideia, lo significativa que era para un griego, podemos valernos de un texto de Platón: El libro VII de *La República*, uno de los mejores retratos que sobre el tema compuso el autor. El texto comienza así:

"Y a continuación compara con la siguiente escena el estado en que con respecto a la educación (Paideia) o a la falta de ella se halla nuestra naturaleza".

4. Dramática porque en su obra se revela no sólo su proposición educativa, sino que lo hace en intensa confrontación con otras, como la sofista. La meditación de Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* por ejemplo, se da hasta cierto punto luego de que, con Platón, la filosofía ha conquistado su terreno.

Entonces narra Platón la famosa Alegoría de la Caverna (5). En ella se nos cuenta la situación de los hombres como prisioneros encadenados en una gruta, de modo que sólo pueden mirar hacia el muro del fondo, sin poder girar el cuerpo. Esos hombres juzgan de las cosas por la sombra que de ellas se proyecta sobre el muro y las palabras por el eco que acompaña a las sombras. De entrada, al relato insinúa que no se trata únicamente de una posición física de los prisioneros sino de una situación ante la realidad de las cosas, de ellos mismos, de los que conviven con ellos, de las palabras, etc. El relato describe, en síntesis, una situación de miseria espiritual que abarca o compromete a la totalidad del ser de los prisioneros. Para que el relato sea más patético, Sócrates señala que los prisioneros se encuentran acostumbrados a ese estado, lo dan por natural, se encuentran cómodos dentro de él, hasta tal punto que se resistirían a salir, pues les causaría mucho dolor el sólo hecho de volver el rostro hacia la entrada de la gruta. Sin embargo Sócrates anota:

“¿Qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas, curados de su ignorancia, y si, conforme a su naturaleza, les ocurriera lo siguiente...?” (6).

Es necesario llamar la atención sobre el texto: indica que la situación descrita no es la natural, pues, como expresó al comienzo, le falta Paideia. Esta, precisamente, es para Sócrates la que pone al hombre en el camino hacia su naturaleza. En suma, lo que en esa alegoría se halla en juego es el ser hombres y vivir como hombres. Tal es la importancia de la Paideia para Platón y ese fue también el sentir general de los griegos. Hombre no se es por el sólo hecho de haber nacido, o vivir de cualquier manera. Se es hombre en el ejercicio adecuado de la naturaleza humana y ello puede hacerse si el hombre posee Paideia. No se trata de la materialidad del hombre sino de vivir en ella la forma humana. Recurriendo al ejemplo de la escultura: No basta el mármol; si bien en él se halla la capacidad de ser la estatua, se necesita plasmar la estatua.

Es útil retener en la memoria este ejemplo de la escultura, para descubrir en una misma actividad dos aspectos. Por una parte, puede decirse que el escultor, mediante su actividad, introduce la forma en el mármol. Por otra parte, puede decirse también que el escultor, al retirar con su cincel pedazos de mármol, descubre o hace aparecer la estatua. El escultor, habiéndola visto, logra, mediante su fuerte y a la vez delicada técnica, liberarla. En ello consiste la acción de la Paideia. Se halla en ella una voluntad plasmadora, de ver y hacer surgir la forma (7). Según el ejemplo, el artista interviene o pone algo en el

5. PLATÓN: *La República*, ed. cit., L. VII, 514a - 515d.

6. *Ibidem*, 515 c.

7. A lo largo y ancho de las producciones culturales griegas se halla presente esta voluntad. No sólo en el arte, en el sentido actual de la palabra (poesía, escultura, música, etc.), sino en la geometría —el reino de las formas—, por ejemplo. La misma voluntad quiso que el cuerpo tuviera forma y, sobre todo, quiso verla; quiso que las acciones fueran armoniosas,

bloque de mármol, pero ese poner o plasmar es simultáneamente un descubrir algo que ya estaba en él. Ello justifica la afirmación de Platón: "si los obligamos a actuar conforme a su naturaleza". La naturaleza humana se tiene, pero se encuentra al final mediante el paciente, duro y sabio trabajo forjador del artesano.

En lo que se refiere a la vida humana, para los griegos entonces importa no sólo el "qué" —aquello en lo que consiste la vida humana—, sino también el "cómo" de ella; más aún, en el cómo se vive, o en el cómo aparece esa vida, se juega el "qué". En términos de Hegel:

"Para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido valor ni dignidad, sino en cuanto se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la bella apariencia" (8).

Los griegos no sólo intuyen la forma humana sino que quieren presentarla, verla actuante, y ello es lo que dirige la Paideia. Hegel lo expresa de este modo.

"El espíritu griego parte de la naturaleza, pero convierte a ésta en algo establecido, puesto por él mismo" (9).

En este sentido, Hegel domina al espíritu griego "El artista plástico, que convierte lo natural en expresión del espíritu" (10). La Paideia consiste así en el trabajo que el hombre realiza para apropiarse su naturaleza. La naturaleza humana necesita formación y ello requiere un artista. Pero la voluntad del artista no depende de su particular gusto o arbitrariedad, pues se trata, precisamente, de hacer aparecer la naturaleza en conformidad con su propia norma, con ella misma. La naturaleza es la guía de su propio ejercicio; de ahí la necesidad de concebirla, de representarla. Esto implica que, en sí misma, la

ordenadas; concibió el universo como kosmos, con orden y belleza, y quiso hacer su comunidad una realidad semejante a un hombre bello. Está presente en su religión, pues sus dioses no solo son poderosos, sino que tienen forma definida. Al saber mismo se le quiso dar forma: la ciencia es el saber plasmado. Puede verse en la historia del término *eidos* que significaba "aspecto", delatando una conexión con la vista, del que procede la palabra idea en Platón y que es usada también en medicina para designar las especies o tipos de hombres; "eidenai" es la palabra usada por Aristóteles en la primera frase de la *Metafísica*, que han vertido por saber o conocer: "todos los hombres desean por naturaleza saber". Aún Parménides, famoso por el carácter abstracto de su discurso, nos describe la "verdad", el "ser", semejante a una esfera bien redonda.

8. HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, Tomo II, p. 102.
9. *Ibidem*, p. 96.
10. *Ibidem*, p. 97.

naturaleza es bella. El artista —para seguir con el mismo ejemplo— requiere por eso de mucha observación de los seres naturales, *vr. gr.*, necesita observar muchos cuerpos para revelar la unidad de ellos en una estatua.

“Una estatua representa la suma de aquello que en la naturaleza se encuentra repartido” (11).

El artista plasma la naturaleza no tal cual se le aparece inmediatamente, sino tal cual ella lo requiere según su inmanente exigencia. Por ello, después de creada la obra de arte, sirve de guía para encontrar la naturaleza. Lo anterior justifica plenamente la noción de imitación (*mímesis*) como principio básico del arte y de la formación del hombre. No se trata de imitar la naturaleza humana como aparece inmediatamente, sino según su propia ley.

Ahora bien, en la producción artística puede, además, distinguirse un tercer aspecto: el influjo de la obra en los espectadores. La obra artística tiene un destino y una función sociales. El artista educa la visión de los miembros de la polis presentándoles la auténtica imagen de la naturaleza humana en la obra. Con ella dirige las acciones de los hombres hacia la realización —formación— de la naturaleza humana en cada uno de ellos. Las dotes del artista tienen que ser grandiosas, pues debe ser lo suficientemente ágil y expresivo para afectar la sensibilidad de los ciudadanos de modo que los incite y obligue a vivir en consonancia con la “visión” de hombre que les presenta la obra de arte (les obliga a “imitar” lo que ven).

2.2 Carácter político de la Paideia

De acuerdo con lo anterior, la Paideia es necesaria para actualizar —poner en acto— la forma humana; encierra, por tanto, una tendencia plástica. Esto lo hemos puesto de manifiesto mediante el ejemplo de la escultura (12). El interrogante que ahora se nos plantea es el siguiente: ¿cómo se plasma al hombre? Para plasmar algo los griegos exigen la contemplación de la naturaleza propia de aquello que se quiere plasmar, la cual se descubre mediante la observación de las tendencias fundamentales que aparecen en los distintos seres. Esta idea se patentiza en la concepción hipocrática de que la naturaleza

11. WINCKELMANN: *op. cit.*, p. 77.

12. Es necesario recordar que el ejemplo ha sido puesto teniendo en cuenta los siguientes aspectos:
a. La estatua es plasmada por el artista, pero b. el artista lo que hace es revelar la forma escondida. c. No termina en sí misma porque, mediante ella, el artista educa, “dirige” la mirada.

es la guía de toda enseñanza (13). Ahora bien, para los griegos, el hombre es un ser político por naturaleza, muestra una tendencia irreprimible a vivir en sociedad que lo diferencia, específicamente, de los demás seres. Así como, por naturaleza, las abejas construyen sus panales, así también, por naturaleza, los hombres tienden a construir la polis. La pregunta acerca de "cuándo los hombres decidieron construir la polis" no existe para los griegos. Pensaban, simplemente, que estaba en su naturaleza el hacerla, como estaba en ella el comunicarse o el reproducirse; esto no es algo que dependa del arbitrio humano —no existía entre ellos la teoría del contrato social—; la polis es la "obra" humana, es producto necesario de su naturaleza. Es obra y, sin embargo, natural. Aristóteles lo expresa así en su *Política*:

"Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente en sí misma y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades puesto que ella es el fin de las demás. Ahora bien; la naturaleza es el fin. Y así hablemos de la naturaleza de cada cosa; como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una del término de su generación" (14).

Pero si la Polis es un colectivo y es ella misma un constitutivo de la naturaleza humana, ¿qué lugar ocupa en la mentalidad griega el individuo? Para el griego la Polis no es un mero agregado de individuos. Polis e individuo son esencialmente indisolubles. Renunciar a la Polis, a la obra humana, es renunciar al ejercicio de la naturaleza. Para un griego resulta imposible pensar la individualidad separada de la Polis; igualmente, la Polis sólo existe en el obrar de los individuos. Por tanto, la Polis y el individuo no son más que dos aspectos del obrar humano. Esto significa, por un lado, que la forma humana se actualiza en el ejercicio político del hombre. Por otro lado, significa que todo acto humano es político, se origina en la Polis y está destinado a ella (15). Dado

13. "Antes de cualquier enseñanza, la naturaleza fluye como un torrente para iniciar el proceso, la ciencia, por su parte, viene después ha hacer objeto de conocimiento lo realizado por la propia naturaleza", Cfr. "Sobre la Docencia", en *Tratados Hipocráticos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1983, Tomo I, p. 199.
14. ARISTOTELES: *Política*, (tr. Antonio Gómez Robledo), México, Ed. Porrúa, 1979, L. I, Cap. 1, p. 158.
15. Así se los recuerda Pericles a los atenienses: "Mi punto de vista es que, a la postre, resulta más rentable para los ciudadanos un estado floreciente en su conjunto, que uno que conoce sólo la fortuna de sus súbditos, pero que, como tal comunidad, está empobrecido. Pues un hombre cuyos negocios van viento en popa, cuando su patria se arruina no deja de hundirse con ella, en tanto que si pasa por una racha de mala suerte en una ciudad que, como tal, prospera, tiene muchas más posibilidades de desquite. Como sea, pues, que el estado puede soportar la desgracia del individuo, mientras que éstos, aisladamente, se ven impotentes para soportar la de la patria, ¿cómo no va a ser nuestro deber que todos, como un solo hombre, la defendamos, y no adoptar la actitud que ahora estáis adoptando?". TUCIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tr. José Alcina, Madrid, Guadarrama, 1979, pp. 79-80.

que el individuo tiene como fin el vivir en la Polis, ésta resulta ser la causa que determina en él su obrar. En consecuencia se constituye en aquello por lo que obran los individuos e imprime su carácter a la formación de éstos; los hombres son rodeados o plasmados por la Polis, pues ésta obliga a los individuos a actuar de acuerdo con los bienes propios de ella, que son, a su vez, los fines de la naturaleza humana. Ahora bien, como la Polis es la realidad más honda y plena de cada individuo, el deseo de ser reconocido como miembro destacado de la Polis se convierte en la suprema aspiración del hombre. Este reconocimiento constituye el honor que, como deseo natural de destacarse, de afirmar la propia individualidad, es aprovechado por la comunidad para encauzar la conducta de los individuos hacia los fines de la polis (16). En el afán natural de honor se encuentra la clave de la concepción griega de las relaciones entre individuo y polis. En el deseo de honor se exterioriza en el individuo, por un lado, el deseo de reconocimiento, de aprobación por parte de la comunidad —lo que le lleva a adaptarse a la generalidad, a lo que es norma común en la Polis—, pero, por otro lado, ese mismo afán de encarnar en su individualidad, con la máxima perfección posible, los valores y la norma común, lo impele dialécticamente a competir por destacarse como el mejor, como la mejor encarnación de la naturaleza o perfección (areté) común. En este sentido, la afirmación de la propia individualidad, el amor propio (filautía) (17), coincide en los griegos con el esfuerzo por encarnar, de forma consciente, lo común, la naturaleza humana. El vivir a fondo la vida de la polis constituye la manera más perfecta de plasmar al hombre en su doble dimensión esencial o aspectos inseparables de individuo y de ciudadano. Así, Paideia y vida política son inseparables como dos caras de la misma moneda.

3. La práctica de la Paideia

3.1 La costumbre como base de la Paideia

El hecho de que la Polis se constituyera en el suelo natural y, a la vez, en el motor de la vida humana justifica plenamente el nombre de cultura que se le atribuye a la Paideia, pues, como se ha insinuado, los preceptos de la costumbre o de la ley se constituían en alimento, abrigo y norma del individuo, que es lo que implica la noción de cultivo. Así pues, la Polis es el artesano, o escultor, de la forma humana. Por ello dice Isócrates:

-
16. ARISTOTELES, sabiendo que el mecanismo elemental del funcionamiento de la Polis es la censura y la alabanza, la recompensa y el castigo, aconseja al legislador el estudio de la voluntariedad de los actos para tasar debidamente la repartición del honor. Véase *Ética a Nicómaco*, Lib. III, Cap. 1 (Tr. de Antonio Gómez Robledo), México, Porrúa, 1979, p. 28.
17. "A más de esto, los que persiguen los honores lo hacen, al parecer, para persuadirse a sí mismos de su propia virtud; y así procuran ser honrados por los hombres prudentes de que pueden hacerse conocer y que el honor se les decierna precisamente por su virtud". (*Ética a Nicómaco*, Lib. I Cap. 5, p. 6).

“De los griegos sólo a nosotros está reservado llamar a la misma ciudad, nodriza, patria y madre” (18).

Esta misma idea aparece en el diálogo *Critón* de Platón, cuando las leyes se presentan ante Sócrates, condenado a muerte, para recordarle que debe obedecerles, aceptar su mandato, es decir, su condena, pues él es hijo de las leyes: ha sido engendrado por ellas y ha vivido y crecido bajo su protección. Por eso la obediencia a las leyes no constituye una coacción, una negación de su individualidad, sino una explicitación de su propio ser; las leyes son ya interiores y constitutivas del ser del individuo:

“... y bien, tras haber sido engendrado, criado y educado [por nosotros], ¿podrías, en primer lugar, negar que tus progenitores y tú mismo no sois [algo] nuestro, como un producto o un esclavo?” (19).

No es extraño, entonces, que libertad y obediencia a la ley no se opongan en la comunidad griega y que los temas de la legislación y de la educación estén íntimamente unidos, como lo expresa Aristóteles cuando examina la práctica política:

“Sobre poco más o menos, la mayor parte de los actos prescritos por la ley son también los que proceden de la virtud total. La ley ordena vivir según cada una de las virtudes, así como prohíbe vivir según cada vicio en particular. Y los actos que producen la virtud total son de la competencia de las leyes, o sea, todas las prescripciones legales relativas a la educación (*Paideia*) para el bien común” (20).

Ahora bien, ese afán de honor —como indicamos más atrás— no disminuía el amor propio (*filautía*); por el contrario, lo estimulaba porque la pertenencia a la Polis no radicaba exclusivamente en la obediencia mecánica de la ley, sino en la participación activa en las asambleas para la toma de decisiones concretas; aún más, el ciudadano debía cuidar las leyes, corregir sus fallas y, llegado el caso, elaborarlas. En suma, la Polis ordenaba a sus miembros el ejercicio del poder. En su práctica era donde descollaba de modo más propio la individualidad (21), convirtiéndose la actividad pública en un campo de batalla, en un “agon”. Puede decirse por ello que el verdadero crisol de la individualidad fue la vida política, porque, para mostrar su poderío, para actuar con

18. “Panegírico IV”, en ISOCRATES: *Discursos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1979, Tomo I, p. 205.

19. PLATÓN: *Critón*, (tr. Conrado Egger Lan), Buenos Aires, Eudeba, 1984.

20. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Lib. V, Cap. 2, p. 60. Recuérdese también que, en *La República*, Platón convierte el tema de la justicia en el de la educación, a partir del Lib. II.

21. “El poder mostrará al hombre”, es un dicho de Bías que Aristóteles cita en su libro sobre la justicia en la *Ética a Nicómaco*. Véase *Ética a Nicómaco*, Lib. V, Cap. 1, p. 59.

eficacia, el individuo debía poner en juego todo su ser. Las diferencias entre los individuos se mostraban en el ejercicio de la vida política. En el actuar político se ponían en juego los intereses, las habilidades, la fuerza y la sabiduría propias y diferenciadas de cada individuo; cada uno, de acuerdo con su ser y sus posibilidades, quería construir un modelo o tipo de hombre. La Polis era, pues, el lugar en el que se enfrentaban y confrontaban los distintos modelos o proyectos de humanidad. La Paideia no era, por tanto, un modelo único de humanidad, sino el enfrentamiento de muchos modelos distintos dentro de un mismo objetivo y de un mismo espíritu: la consecución del hombre perfecto, el hombre universal. Expresándolo en los términos anteriormente usados: el afán de honra significaba no sólo el reconocimiento del esfuerzo por encarnar la norma, sino que implicaba también la dignidad del ser tomado como modelo a imitar, como guía para los demás ciudadanos, como encarnación viviente de virtud (areté).

Es, pues, natural que en Grecia existan diversas e incluso opuestas formulaciones y prácticas de la areté y la Paideia. Puede decirse que todos los ciudadanos rivalizaban por imponer la suya. El individuo que hacía prevalecer su modelo, al orientar indefectiblemente la vida de los hombres en la Polis, se convertía en forjador no sólo de los individuos sino de la comunidad entera e imprimía a la Polis el sello de su individualidad. Así pues, si, por una parte, el carácter y el destino de los individuos se hallaba ligado de forma indisoluble al destino de la Polis, el carácter de ella y sus costumbres se hallaban signados por las individualidades que lograban imponerse como modelos vivientes de areté, vgr. Licurgo, Solón, Pericles, etc... Los grandes hombres se constituían en figuras plásticas (22), a la vez moldeadas por y modelos para la Polis, y cada una de las polis se constituía, o por lo menos aspiraba a ser modelo, un modelo viviente, para las demás ciudades griegas (23).

22. Se comprende, a partir de esto último, aquella tensión entre tiranía y democracia que vivieron las poleis —la notable excepción es, quizá, Esparta—. Una individualidad surgía, pero, dado el interés de otras individualidades, o bien tenía un predominio efímero, o bien, para mantenerse, convertía el poder, la ley, en instrumento suyo. Esa contradicción hizo que, por ejemplo, Pericles sea considerado, a la vez, héroe, tirano y demócrata. Hasta cierto punto, la estabilidad de la polis dependía de cómo viviera esta tensión y ello explica, además, por qué las democracias fueron bellas, luminosas, pero de un equilibrio precario y pletóricas de persecuciones. Solón, según cuenta Herodoto, para evitar convertirse en tirano prefirió retirarse de los cargos públicos. Véase HERODOTO: *Los Nueve Libros de la Historia*, México, Porrúa, 1974, Lib. I, Cap. XXIX, p. 9.

23. Que las polis quieren diferenciarse unas de las otras por el modo como infunden su carácter en los individuos puede verse en el discurso Fúnebre de Pericles, cuando reprocha a los espartanos el modo de formar a sus ciudadanos para la guerra. Véase TUCIDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Lib. II, pp. 72-73.

3.2 La práctica de la Paideia como cultura general

Hemos descrito, en el apartado anterior, cómo la Polis plasma al individuo y cómo, a su vez, la acción del individuo es plasmadora de la Polis. Puede decirse, usando los términos iniciales de este artículo, que hasta el momento hemos descrito de un modo general cómo el hombre griego se apropiaba de su forma propia, ponía en acto su naturaleza, en el acto mismo de producir a la obra propiamente humana, la Polis. Pero, ¿cuál es, en concreto, la práctica de la Paideia y cuál la forma concreta que tomó el individuo griego modelado por esa práctica? Esto es lo que debemos describir ahora. A la práctica de la Paideia podemos designarla "cultura general" y al hombre que es producto de esta práctica podemos llamarlo "hombre culto", que es lo mismo que decir hombre bueno y bello (*kalós k'agathos*), o el "hombre virtuoso".

Comencemos por recordar que la Polis ordena al individuo la práctica de la ley. Esta práctica implica tanto la obediencia a los preceptos concretos como la activa y continua participación en los actos fundamentales de la vida política. Es decir, la polis obligaba al individuo a convertir la actividad política en el acto humano por excelencia; frente a la actividad política las demás actividades se tornaron secundarias. Aunque las diferentes aficiones, ocupaciones o conocimientos tenían como finalidad la virtud, toda virtud, como hemos dicho reiteradamente, debía realizarse en el ámbito de la Polis. Por eso, llegado el caso debe prohibirse la práctica de aquellos oficios que resulten incompatibles con la libertad o la virtud del ciudadano. Nos referimos, por ejemplo, a las actividades productivas que están esencialmente subordinados a lo útil, o al trabajo asalariado, porque, como es fácil verlo, implican el descuido o la pérdida de la autonomía (24). En suma, para que el hombre conserve su naturaleza y se forme en concordancia con ella, es necesario cumplir el oficio natural, universal del hombre: el "oficio" de ciudadano, pues sólo a través de él se realiza la vida humana.

Ahora bien, hay dos actividades que conforman, esencialmente, ese oficio: la guerra y la oratoria. La primera porque en ella se pone en juego la existencia misma de la Polis, la segunda porque mediante su ejercicio se estructura el proyecto político y se reconoce el valor y la virtud de los individuos. La guerra y la oratoria son, en realidad, dos actividades muy próximas y tienen un carácter similar, pues, por una parte, las grandes deliberaciones se realizan en momentos difíciles para la vida de la Polis, es decir, antes de una batalla, y, por otra parte, la práctica de la palabra es una especie de combate (*agon*) entre los individuos al interior de la polis. En este combate entre las palabras o razones (*logoi*) la polis cobra vida en sentido propio (25). Puesto que la palabra es

24. Este punto puede consultarse en ARISTOTELES: *Política*, L. VIII, Cap. 2 y 3, pp. 302-304.

25. Desde el inicio de la cultura griega, la educación para la batalla y para la oratoria constituyeron el marco primario de la educación griega, según se ve en la *Iliada*: "El anciano jinete

constitutiva y no sólo instrumento defensivo de la Polis, resulta que, en la concepción griega del hombre, polis y logos (palabra, discurso, razonamiento) no son más que dos denominaciones de la actividad o género de vida específicamente humanos. Esto puede verse en las palabras de Isócrates:

“Por eso hay que tener con las palabras la misma manera de pensar que se tiene sobre otras cosas y no opinar lo contrario sobre asuntos idénticos ni mostrarse hostil con una cualidad que es de todas las que existen en la naturaleza humana la causa de muchos bienes. Con las demás cualidades que tenemos, como ya dije antes, en nada aventajamos a los animales, sino que incluso somos inferiores a la mayoría de ellos en rapidez, fuerza y recursos. Pero como existe en nosotros la posibilidad de convencernos mutuamente y de aclararnos aquello sobre lo que tomamos decisiones no solo nos libramos de la vida salvaje sino que nos reunimos, habitamos ciudades, establecimos leyes” (26).

Al constituirse la Polis en el oficio común de los hombres, y dado que el individuo debía participar y sobresalir en ese oficio, las diversas actividades políticas se constituyeron en el origen de los oficios particulares y en el medio específico para reconocer y honrar a los ciudadanos. Aquel gran oficio cobra vida a través de la diversidad de oficios: agricultura, poesía, arquitectura, filosofía, etc. A la inversa, cada oficio tiene su razón de ser en aquel único oficio; de ahí que no podamos comprender las diversas producciones griegas sino en su íntima relación con la política; no podemos entender, por ejemplo, la escultura o la arquitectura sin su relación con el acto público.

Los oficios, así determinados, tienen, entonces, un doble impulso: el que proviene de la propia naturaleza de los individuos, o sea, de sus capacidades y aficiones y el que proviene de la exigencia política. Como hemos dicho en diversas ocasiones, política y oficios no se contradicen. El carácter público y el privado de cada actividad se hallan íntimamente unidos. Esto explica que en un mismo sitio se practicaran diversos oficios. Por ejemplo, en el gimnasio se preparaban los atletas, estudiaban y observaban la naturaleza humana el escultor, el médico (27), etc. y se discutía sobre la práctica del combate y su

Peleo quiso que yo te acompañase el día en que te envió desde Ptio a Agamenón, todavía niño y sin experiencia de la funesta guerra ni del ágora, donde todos los varones se hacen ilustres; y me mandó que te enseñara a hablar bien y a realizar grandes hazañas” (Véase: *Iliada* CIX vs 430 y ss. (tr. de Luis Segalá) Barcelona, Vergara, 1960).

26. Sobre el cambio de fortunas, véase S. XV, 253, 254, en ISOCRATES: *Discursos*, Tomo II, pp. 139-140.
27. En el siguiente texto se muestra el carácter público de la práctica médica: “Cuando uno está presente y puede observar a un hombre que en el gimnasio se desviste y realiza sus ejercicios físicos, puede conocerlo de forma que puede mantenerlo sano...”. Sobre la dieta, véase en *Tratados Hipocráticos*, Tomo III, p. 23.

relación con la virtud humana (28). El mismo hecho explica, igualmente, que en un mismo evento público como los juegos olímpicos, o que, en general, las grandes festividades se convirtieron en la oportunidad para mostrar la excelencia individual a través del oficio y para influir sobre la polis (29).

La generalización de la disputa por conseguir la honra en el seno de la polis con base en la valoración y en la ejecución excelente del oficio de cada uno tuvo efectos muy precisos en el hombre griego. En primer lugar, obligaba al individuo a desplegar sus habilidades naturales para alcanzar notoriedad en su oficio, lo obligaba a ser sabio en él. En segundo lugar, por el mismo hecho de tener que hacer "carrera política", de hacerse valer en la polis, el individuo y los oficios entraban en vital colisión con los demás individuos y oficios y se intentaba abarcar en cada uno de ellos lo valioso de todos los otros. El resultado de esta lucha fue la inevitable interrelación de todos los oficios y la capacitación en algún grado aceptable de todos los individuos en todas las habilidades y oficios fundamentales, convirtiéndose así en hombres de cultura universal. Si aceptamos que cada actividad u oficio despliega un aspecto de la naturaleza humana, la comunicación y el enfrentamiento vivo de las diversas actividades hizo que los hombres desplegaran, formaran o actualizaran los diversos aspectos de su humanidad (30). El individuo así constituido es el que, en el pleno sentido de la palabra, denominamos culto.

Esta práctica de la cultura puede llamarse general, para indicar que era común a todos los ciudadanos en la medida en que cada oficio o tipo de actividad existente en la polis los afectaba, irrigando sobre todos su poder plasmador. La vida en la Polis era ella misma una paideia omniabarcante (enkikliospaideia). Esta cultura era viviente y común, porque se tenía, literalmente, a la mano, en el culto, en los sitios públicos, etc., y, sobre todo, en la oratoria. La sabiduría más antigua circulaba por todas partes, sin perder

-
28. Como sucede en el *Laques* de Platón, donde Sócrates discurre con dos estrategias sobre la utilidad que reporta para la virtud el ejercitarse en cierta clase de combate. Véase PLATÓN: *Laques*.
29. Aún los grandes sucesos se convierten en ocasión para ejercer el oficio y la influencia política (educativa), como se dice sucedió con Esquilo, cuando aprovechó el recuerdo de las guerras médicas para estremecer al pueblo griego. Gracias al efecto poético convirtió, hasta cierto punto, ese recuerdo en fuerza educadora.
30. No hay que extrañarse por eso de la disputa que, por ejemplo, establece Platón, en nombre de la Filosofía, con los poetas, los sofistas, etc., porque ello indica la aceptación de su vitalidad, de su fuerza educadora y el deseo de encauzarla. Como no es de extrañar la polémica que, contra los sofistas o contra Eurípides establece Aristófanes en varias de sus obras. Es decir, en esas críticas se muestra la intención de definirse y superar a los demás en el ámbito de la Polis. Las producciones griegas no se producen en un remanso sino en medio de la agitación connatural a la vida de la Polis.

vigencia, dado el ejercicio continuo de la palabra (oral) (31), pues, como anotábamos anteriormente, fue la palabra en Grecia la esencia y la moneda de la polis. Citemos, de nuevo, a Isócrates.

“[Por medio de la palabra, del razonamiento] establecimos leyes, descubrimos las técnicas y todo cuanto hemos inventado la palabra ayudó a establecerlo. Ella determinó con leyes lo que es justo e injusto, lo bello y lo vergonzoso, y, de no haber sido separadas estas cualidades, no habríamos sido capaces de vivir en comunidad. Con la palabra censuramos a los malvados y encomiamos a los buenos, gracias a ella educamos a los ignorantes y examinamos a los inteligentes. Porque el hablar con propiedad es para nosotros la mayor prueba de una buena inteligencia, y una palabra sincera, legítima y justa es imagen de un alma buena” (32).

Recordemos que, por ejemplo, a Homero —una de las fuentes de las costumbres griegas— se lo citaba e interpretaba como autoridad en los debates de la vida política; lo mismo sucedía con los trágicos, los filósofos, los sofistas, etc. En fin, fue el trato directo con la cultura lo que produjo el hombre culto y no simplemente los estudios particulares (33).

Tampoco fue la Paideia la aplicación de una “teoría” explícita acerca de una formación general o un programa de estudios para lograr un hombre culto. La cultura se alcanza en la vida de la polis. La cultura general es como la tendencia natural y el fruto espontáneo de la polis; la concreción vital del espíritu griego. El pueblo griego hizo viviente su espíritu en el ámbito de la Paideia. Cuando encontramos en sus pensadores la enunciación de los principios o contenidos de una cultura general, no debemos presuponer en ellos la intención de presentar un nuevo programa educativo o la explicitación de lo ya existente. Lo que es propio en esos pensadores es el intento por encauzar esa cultura general hacia los fines o ideales humanos que consideran como los más auténticos, o el interés por legitimar sus propios fines haciéndolos ver como incluidos en la cultura general. El hombre educado en la vida de la polis debía poseer el conocimiento y la experiencia de todas las dimensiones de la vida y del valer de cada una de ellas. Esta mentalidad la refleja bien Aristóteles:

“Cada cual juzga acertadamente lo que conoce, y de estas cosas es buen juez. Pero así como cada asunto especial demanda una instrucción ade-

-
31. Platón no exageró cuando, en el *Fedro*, coloca el discurso oral por encima del escrito, pues éste tiene el peligro de convertirse en un saber muerto. Con ello no hace más que testimoniar la tendencia de la cultura griega. Véase PLATÓN: *Fedro*, 275 d-e.
32. “Sobre el cambio de fortunas”, XV, 253, 254, en ISOCRATES: *Discursos*, Tomo II, pp. 139-140.
33. Precisamente lo que hacía parte del “plan de estudios” de un griego es que había tenido que hacer “carrera política”. En este artículo no tratamos en concreto el tema de los estudios, por ser nuestro objeto mucho más general. Al respecto puede consultarse el artículo de H.I. Marrou: “Educación y Retórica”, en M.I. FINLEY: (ed.) *El Legado de Grecia*.

cuada, juzgar en conjunto sólo puede hacerlo quien posea una cultura general. Esta es la causa de que el joven no sea oyente idóneo de lecciones de ciencia política, pues no tiene experiencia de la vida, de las cuales extrae la ciencia política sus proposiciones y a las cuales se aplican estas mismas” (34).

El fruto maduro de esta cultura general lo constituyen los sofistas. Ellos, se puede decir, fueron sus beneficiarios, impulsores y, a la vez, su conciencia más alta. Después de ellos todo intento de modificación o superación de la cultura general habrá de hacerse enfrentando sus posiciones.

La idea de una cultura superior brotó dialécticamente de la cultura general. Esa cultura superior es también hija de la polis, aunque constituya una perspectiva más alta que la cultura general que puede juzgarla y una especie de fermento que puede transformar toda la vida política. Esta cultura superior es la sabiduría como forma de vida y la encontramos formulada, por ejemplo, en la vida teórica (*bios theorétkos*), como la enunciaron Platón y Aristóteles. El estudio de la cultura superior, por sus complejas relaciones con lo aquí tratado, merece capítulo aparte.

34. ARISTOTELES: *Ética a Nicómaco*, Libro I, Cap. 2, p. 4.