

LA "PAIDEIA" EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

José Lorite Mena *

RESUMEN

En los momentos históricos en los cuales se ha absolutizado una idea de hombre, según la visión de un Estado, o un paradigma científico, algunos filósofos, como es el caso de Jaeger, Popper y Foucault, han sentido la necesidad de reapropiarse del modo específicamente griego del saber —que está en la entraña de ese supremo arte de hacer que el hombre sea plenamente humano, que es la Paideia griega—, para, desde él, ilustrar a su época. El autor de este artículo encuentra la razón de este hecho en que la Paideia concibe al hombre y a la verdad como ideales, como posibles que permitan (a diferencia del poder) incluir la utopía y la esperanza en el ámbito del pensamiento y de la vida colectiva. La Paideia supone siempre un no-saber del hombre sobre sí mismo que constituye a éste en un hermeneuta de su propio ser. El griego entiende que su tarea consiste en actuar desde un permanente interpretar el mundo e interpretarse a sí mismo porque ha aceptado que la verdad nunca está acabada, que es tarea siempre abierta, sabe que afortunadamente, "los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas". (Jenof. Fr. 18).

1. EL RETORNO A LOS GRIEGOS: LA BUSQUEDA DEL IDEAL HUMANO

Hablar de la paideia griega sin referirse a la obra monumental de W. Jaeger, es imposible. Esta obra no es sólo un trabajo de erudición inconti-

(*) Universidad de Los Andes, Bogotá.

nible y de articulación rigurosa, también es un estudio donde late un proyecto humanista que el autor prolonga, precisa y evalúa en otros libros.

Podríamos decir, anticipando —o quizás forzando— el recorrido de nuestra exposición, que W. Jaeger lee a los griegos para alimentar su necesidad de confabular con la historia en una época que prohíbe a los hombres hacer memoria de su dignidad, que su desmesurado conocimiento de los clásicos está hilvanado por la preocupación del pensamiento ante su propia imposibilidad: la deshumanización de la cultura por la irracionalidad del poder. Es una época estrecha, en la que parece necesario apoyarse en el pasado para mantener presentes las exigencias del ser humano. El simple hecho de perpetuar una memoria es un atentado a un poder que quiere dominar el futuro sin restricciones. El Nacional Socialismo alemán tiene la voluntad de crear un “hombre nuevo”, y ofrece un ideal donde se retuercen los valores que durante siglos Europa había arrancado a su propia ignorancia. Ante esta oscuridad que se impone desde las vísceras de una irracionalidad transformada en poder por medio del engaño, W. Jaeger busca los orígenes históricos de ese trabajo del hombre sobre el hombre, de ese cultivo del saber sobre el poder; sabiendo —por el mismo estudio que realiza— que sólo podrá detectar un horizonte punteado de palabras, de gestos, de edificios...; un horizonte que está continuamente desplazándose a sí mismo por la presión de sus propias zonas de ignorancia, sacando fuerzas para distanciarse de sí mismo a partir de su indigencia.

Esta parecería ser la primera lección global del trabajo de W. Jaeger sobre la *paideia* griega: la continua reapropiación del hombre griego a través de un diálogo insolente, intransigente a veces, entre el saber y el poder. Como si la identidad griega estuviera empeñada en un juego de apropiación de un horizonte incesantemente suplantado por otro que lo estira desde sus márgenes de ignorancia. De Homero a Platón, el hombre griego es un continuo irrealizable; cada vez que cree poseerse se deshace en nuevas exigencias. Quizás no haya un Hombre Griego —puede que sólo quede el deseo de ser humano, un ideal que sucumbe a la tentación de perseguir sus propias diferencias; entonces se prolonga indefinidamente, se hace inalcanzable. Quizás ser griego —de Homero a Platón (ya veremos por qué no se incluye a Aristoteles)— es imposible.

La segunda gran lección global de la *Paideia* de W. Jaeger podría ser resumida de manera aún más concisa: no se trata de ser griegos, se trata de no olvidar una acción de cultivo del hombre por el hombre en ese terreno fértil, pero frecuentemente anegado, que une y separa el saber y el poder. En esta enseñanza soterrada se hace patente que W. Jaeger absorbe a los griegos desde una preocupación del pensamiento europeo en los años que marcan la arremetida más funesta de la irracionalidad del poder contra el saber del hombre, contra ese saberse humano que el hombre había cultivado en un juego casi gratuito. Y así descubrimos, indirectamente —un poco velado por

la presencia inmediata de los hechos—, que es en esa dimensión gratuita, superflua, donde reside el verdadero genio del pueblo griego. Pero ese exceso de vida que encierra lo superfluo, ese juego de posibles en que se desenvuelve lo gratuito, es sospechoso para el poder, para su máscara de seriedad que pretende envolverlo todo con carácter necesario. En esta tensión entre la dinámica generosa, aleatoria, del saber y la tendencia rígida, unívoca, del poder, quizás sólo le quedó al hombre griego una solución: seducir al poder con el saber, introducir en lo necesario lo superfluo, invadir la rigidez del poder con el juego de los posibles del saber. Así se hizo el griego inventor del espacio de juego más importante y profundo jamás creado: la democracia. El griego fue generoso consigo mismo al otorgarse un terreno especial de cultivo de sus posibilidades: el espacio de libre circulación de la palabra. Un espacio superfluo para el poder, excesivo; pero necesario para el saber, imprescindible. Se trata de no olvidar esa lección de cultivo, especialmente cuando el poder no sólo no se deja seducir por el saber, sino que además lo considera sospechoso y pretende alejarlo del hombre para que éste olvide que ser humano reside, quizás, en la generosidad con que se entrega a lo gratuito.

2. LOS POSIBLES Y EL ABSOLUTO: LA RELACION SABER-PODER

Los dos primeros libros de *Paideia* son publicados en Alemania en 1933; el tercero y el cuarto son publicados en 1944 y 1945 respectivamente, cuando W. Jaeger lleva ya varios años de exilio en Estados Unidos. Es la misma época en que K.R. Popper escribe *La sociedad abierta y sus enemigos*. El mismo Popper indica, en el Prefacio a la segunda edición inglesa (1947), que aunque gran parte del material del libro había tomado forma en fechas anteriores, “la decisión final de escribirlo fue tomada en marzo de 1938, el día en que recibí la noticia de la invasión de Austria”. En esta época, marcada como ninguna otra por la voluntad de doblegar la dignidad humana a la furia de las armas, Jaeger y Popper se encuentran en un mismo territorio: la cultura griega clásica; pero sus recorridos son diferentes, aunque estén dominados por una preocupación semejante. W. Jaeger intenta comprender los ideales del pueblo griego; K.R. Popper quiere detectar los orígenes de la racionalización de un Estado que para sobrevivir debe impedir la libertad de los ciudadanos. W. Jaeger termina su estudio con Platón (ya que el corto capítulo dedicado a Demóstenes puede ser considerado como un apéndice a su análisis de la dinámica de un ideal continuamente fragmentado en aporías—; K.R. Popper inicia su estudio con Platón (puesto que su corto capítulo sobre Heráclito constituye una rápida introducción al origen de las ideas antidemocráticas).

Un encuentro significativo; siguiendo caminos diferentes, los dos autores coinciden en un punto clave: Platón, es un eje donde el pensamiento griego gira sobre sí mismo y cambia de significado. Con Aristóteles, el discípulo más importante de Platón, la filosofía se afirma, se ramifica y explota en

múltiples tratados, como si no pudiera contener de manera unificada, totalizante, su deseo de saber, como si tuviera que dispersarse en conocimientos fragmentados para poder sobrevivir. Pero ya no hay *paideia* —en el sentido en que se había mantenido vigente desde Homero: como apropiación de un ideal para darle significado a la vida cotidiana—. Quizás sea ésta la gran consecuencia de la síntesis platónica: el pensamiento se siente acosado por la duda que inficiona su capacidad para alcanzar la verdad —es la crisis sofística—, y siente la necesidad de coincidir consigo mismo, de eliminar cualquier diferencia, de condenar la ignorancia como un mal moral, e incluso político. El saber se convierte así en una realidad ideal, eterna, perfecta, continuamente repetible. Esa misma perfección ideal del saber, esa aspiración a encerrar todos los posibles, absorbe los ideales humanos en arquetipos intangibles, tan absolutos que agotan al hombre cotidiano en un horizonte inalcanzable, puesto que hay que morir para existir plenamente. La misma perfección ideal del saber platónico hace que el ideal humano esté atravesado por la muerte. Para Platón, lógicamente, saber, filosofar, es prepararse para morir.

Aristóteles constituye la respuesta histórica —quizás también psicológica— a un saber in-humano, a la insatisfacción de un hombre sin reposo persiguiendo su propia muerte para poder realizarse. El saber estalla, y el Hombre (con mayúscula, platónico), se desarticula en múltiples fragmentos. Sólo queda el “animal bípedo”, el “animal racional” o el “animal político”. Nada queda de un ideal; el Hombre ha desaparecido para sólo encontrar pequeñas parcelas de su realidad como práctica de las cosas, como experiencia que se multiplica indefinidamente entre los resquicios de las cosas: cosas físicas, biológicas, éticas, políticas, lógicas, e incluso metafísicas. El Hombre como idea se ha disuelto con el estallido del saber absoluto platónico; y vemos emerger impacientemente, pero demasiado apegado a la tierra, un modesto peregrino que se pierde ante la complejidad de las cosas, que no llega —aunque ése pueda ser su mayor deseo— a hacer coincidir el pensamiento consigo mismo. El pensamiento de Platón es tan perfecto que el ideal humano que propone hace imposible el hombre concreto. Y Aristóteles quiere hacer posible el hombre concreto —por eso se preocupa por la historia de sus deseos.

Esta sería otra lección general de la *Paideia* de W. Jaeger cuando la entrecruzamos con *La sociedad abierta y sus enemigos* de K.R. Popper, cuando ponemos en encrucijada dos miradas de una misma época de preocupaciones: el ideal del hombre griego se desintegra cuando aspira a ser tan perfecto que escapa a la temporalidad concreta, cuando el futuro no deja posibilidad de variación. Y esto ocurre cuando saber y poder coinciden, cuando la aleatoriedad es absorbida por la necesidad, cuando el hombre no puede jugar con la libertad de su palabra. Esto ocurre cuando el Estado es un Absoluto. Absoluto referido a Estado quiere decir que el poder puede anticipar un ideal humano que anula todas las variabilidades del saber. El futuro no está hecho de posibles, sino de repeticiones. El ideal deja de ser una utopía para conver-

tirse en una idea autosuficiente; la utopía permite las variabilidades imaginativas, la idea, cuando es absoluta, como lo es en el platonismo, sólo acepta la fidelidad a sus límites. La *paideia*, en cuanto educación de los individuos, se transforma en dirección de los ciudadanos, en ideología, en la aplicación de la lógica de la idea a las vivencias cotidianas. Cuando entre el poder y el saber no circula la diferencia, cuando el Estado y el conocimiento no están separados por una tenue franja donde se pone en juego los posibles, se está anunciando la muerte del hombre (con minúscula) en aras de la necesidad del Hombre (con mayúscula). Ciertamente, Platón es un eje sobre el que gira todo el saber y el poder griego; por eso termina con él la *Paideia* de Jaeger y empieza con él el estudio de Popper sobre los enemigos de la sociedad abierta. Platón es el enfrentamiento más radical que ha tenido el pensamiento occidental, antes de Hegel, entre los posibles y lo Absoluto.

La preocupación de W. Jaeger al realizar su estudio sobre la *paideia* griega —ese proyecto humanista que hemos intentado puntear señalando las lecciones sintéticas que podemos entresacar de su obra— está indicada por el autor en el Prólogo a la primera edición alemana (1933): captar “aquella peculiar creación educadora de la cual irradia la acción imperecedera de lo griego sobre todos los siglos”. Para Jaeger la acción de los griegos sobre las culturas posteriores reside en la creación de un ámbito especial de realidad, la educación como obra de una sociedad que se sabe perdida si no busca lo mejor.

Y todo el esfuerzo del análisis de Jaeger consiste en mostrar cómo la poesía, el arte, la tragedia, la retórica, la técnica, el urbanismo, la economía, la medicina, la filosofía, e incluso la culinaria, y obviamente la política —todos los aspectos que normalmente se estudian como segmentos tangenciales para satisfacer una curiosidad arqueológica—, se aglutinan en las tensiones cotidianas alrededor de un eje que les da significado envolviéndolos: la *paideia*, el arte de hacer que el hombre sea plenamente humano. Así, la poesía, la medicina, el urbanismo..., todas las expresiones de un saberse insatisfecho, son consideradas por Jaeger —según sus propias palabras— como parte del “proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a la construcción de su ideal de humanidad”. Un ideal en proceso: éste es el significado de la *paideia* griega. Pero un proceso continuamente integrado, como si cada momento valiera porque no permite olvidar los que lo precedieron. Así, al final de su recorrido, en la penúltima frase de su libro, Jaeger se hace el eco de una actitud de Demóstenes que quizás él mismo habría deseado asumir en su época: “... exhortar al pueblo a no desear haber tomado otra decisión que aquella que el pasado le imponía”.

3. LA IDENTIDAD Y LA RUPTURA EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

Curiosamente, 50 años después de la primera edición de la *Paideia* de Jaeger, M. Foucault termina de escribir el segundo volumen de su *Historia*

de la sexualidad, titulado *L'usage des plaisirs* (editado en 1984). Este libro está dedicado a la cultura griega y pensado como el estudio de "una forma de conducta", de "una estética de la existencia". Cuando el autor explica en la Introducción la necesidad de esta mirada retrospectiva, este alejarse históricamente de los espacios habituales de su pensamiento, afirma que debía estudiar un eje de acción humana descuidado en sus obras anteriores: los juegos de la verdad en la relación del individuo consigo mismo. No el estudio de los espacios de verdad en su relación mutua, ni los juegos de la verdad con relación a las formas de poder —tal y como lo había hecho en otros trabajos—. Ahora se trata de comprender la relación del individuo consigo mismo, es decir, la constitución del hombre como sujeto. No cómo la filosofía (en cuanto saber) o la política (en cuanto poder) han visto al hombre, lo han transformado en idea o en súbdito a través de un discurso ordenador. Ahora la intención de Foucault es captar cómo el individuo se ha visto a sí mismo. Así se abre un nuevo campo de análisis que el autor considera necesario de explorar para comprender la historia del hombre occidental: la hermenéutica de sí mismo a través del deseo. Y para M. Foucault esta hermenéutica que constituye al hombre como sujeto tiene su origen en Grecia clásica. Curiosamente, M. Foucault no cita a W. Jaeger; y esto no es sólo sorprendente por la calidad y la importancia histórica de la obra de éste último, sino porque el espacio donde real y profundamente se realiza en Grecia una hermenéutica de sí mismo a través del deseo, la actividad donde el hombre se afirma como sujeto, es en la *paideia*. Es cierto que la preocupación de Foucault está determinada por un título general del que el estudio de los griegos no constituye sino un segundo apartado: se trata de una *Historia de la sexualidad*. Pero la sexualidad no constituye sino una dimensión de ese deseo más amplio que el griego interpreta para constituirse como sujeto en un cultivo de sí mismo que se llama *paideia*.

Preocupaciones de cada época, la mirada de M. Foucault se cruza con la de W. Jaeger sin encontrarse. Y no obstante, cada uno de ellos presiona ese lejano mundo para que sea elocuente ante nuestras inquietudes. W. Jaeger busca una "acción imperecedera" a través de los siglos, una continuidad que asegura la fidelidad a los ideales humanos —era una época de inseguridad, de destrucción de los referentes más íntimos—. M. Foucault busca algo distinto; en sus propias palabras, se acerca a los griegos para "desprenderse de sí mismo", para "saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa silenciosamente y permitirle pensar diferentemente" (p. 14 y 15 edic. Gallimard) —es una época de seguridad del saber, de afirmación incontrolada de los paradigmas científicos—. Dos maneras de ser históricos —en dos pensadores que no son historiadores—: el primero tantea en la historia su identidad, quiere ver las raíces de su presencia en un mundo que pierde su sentido humano; el segundo persigue en la historia la diferencia ocultada en silenciosos, aspira a detectar la ruptura donde puede encontrarse lejos de sí mismo. M. Foucault resume su incomodidad humana en una frase de perfil tan pungente que me veo obliga-

do a citarla: “Hay un momento en la vida en que la cuestión de saber si se puede pensar diferentemente de como se piensa y percibir diferentemente de como se ve es indispensable para continuar a mirar o a reflexionar” (p. 14). Dos actitudes vitales en busca de la identidad y de la diferencia para poder sobrevivir. Y ambas se encuentran en el mismo espacio: los griegos clásicos. Quizás sea ésta la gran eficacia de la *paideia* griega, la posibilidad de que Jaeger y Foucault, y entretanto también Popper, tengan un espacio común; ni la identidad ni la diferencia, ni lo absoluto ni los posibles; quizás algo más simple y radical que todo eso: la esperanza de lo inesperado —como nos recuerda Heráclito en el Fr. 18. Quizás toda la *paideia* griega se juegue en el plano de la esperanza y no en el de la realidad: la esperanza de ser plenamente humanos, algo necesariamente inesperado.

4. LA PAIDEIA, ESPERANZA DE LO INESPERADO

En el entrecruzamiento de las preocupaciones de Jaeger con las inquietudes de Popper y las interrogaciones de Foucault hemos aprendido algo fundamental: los griegos no son neutros, y por eso merece la pena hablar de ellos en un continuo presente, hacerlos actuales con nuestras preocupaciones. Ahora vamos a hablar de ellos más directamente —así sea de manera concisa—, pero sin pretender ser neutros, sin aspirar a una objetividad imposible de obtener, y que en el caso inverosímil de obtenerla nos alejaría tanto de esos griegos que nos serían indiferentes para saber si podemos pensar como pensamos o mirar diferentemente de como lo hacemos. La prueba de que no aspiramos —en esta ocasión— a ninguna neutralidad es que vamos a mirarlos a través de un prisma, entrecruzando a Jaeger y a Foucault; vamos a leer en encrucijada, haciendo además incidir en esta integración forzada la preocupación política de Popper. Nuestra intención es producir un mínimo de violencia en ese espacio anónimo que nos une y nos separa de los griegos. Quizás sólo consigamos, tal y como lo afirma Sócrates en el *Teeteto*, “enriquecernos de sueños, creyendo tener la más exacta explicación científica” (208 b). Vamos a aproximarnos a los griegos intentando establecer un diálogo en el plano de la esperanza; y para ello consideraremos la *paideia* como una hermenéutica de sí mismo a través del cultivo social del deseo.

Ante todo, ¿qué es *paideia*? Cualquier diccionario puede decirnos que su significado es “educación, formación, cultura...” Pero la aparente sobriedad de la definición nos esconde toda la fuerza de las representaciones que se disputan el orden de la realidad humana, que canalizan la educación, la formación, la cultura hacia un modo de existir humanamente. Nosotros preferiríamos decir que la *paideia* es, fundativamente, una cierta mirada sobre el niño desde la esperanza del adulto. Por eso el griego distingue entre la *paideia* y la técnica pedagógica —como también la distingue de la crianza, a la cual reserva el término *trophe*. La técnica es la acción inmediata, el instrumental de la ejecución; la *paideia* es la dirección hacia una meta, la articulación del ser del niño en el tejido de las representaciones. Esta meta es

el ideal, la esperanza realizante de un ser humano satisfactorio, la mirada vigilante del cultivo de las posibilidades. En esta relación entre el futuro y el presente, la sociedad se está representando a través de las esperanzas con que cultiva la infancia y la juventud. Estamos al borde de la representación teatral. Un juego ininterrumpido, cotidiano, entre dos planos que se reflejan: el de la esperanza y el de la realidad; o en otros términos: una interacción entre los deseos y sus residuos. Entre ambos polos se trenza la historia de una sociedad.

De ahí la importancia de los deseos, de las esperanzas y de los ideales —también de sus contrapartidas: las codificaciones de los deseos, la marginación de las esperanzas y las restricciones de los ideales—; algo que no se considera digno de estudio científico, objetivo, riguroso, confiable. Y entonces queda por fuera del conocimiento lo más importante de una sociedad; sólo estudiamos los residuos, que es lo que se puede contabilizar. La historia está aún por hacer. Por eso Jaeger se preocupa por los ideales, Popper por los arquetipos y Foucault por los deseos del hombre griego: es desde ese horizonte que se mira una sociedad para poder captar su mirada. Y si desde ese horizonte miramos nuestra sociedad, nos encontramos con una composición residual, por eso somos perfectamente contabilizables. No ha *paideia*; sólo existe —quizás por esa ausencia— una omnipresencia de la técnica pedagógica. Esto quiere decir que hemos substituido la esperanza por la eficacia de una acción instrumental. Quizás hayamos perdido la capacidad de enriquecernos en sueños ante el temor de no ser reales. Y frente al poder incontenible de los residuos, sólo queda la química del deseo: la droga, una técnica de producción incontrolable de realidad. Puede ser que en nuestro recorrido histórico —que ante todo es técnico— hayamos perdido algo muy sutil, casi impalpable, marginado de los circuitos de producción de realidad: la mirada hacia la infancia y la juventud. Y esto quiere decir que no sabemos ser adultos; el modo de ser humanamente del adulto no despierata el deseo del joven —no forma parte de sus sueños. Entonces sólo queda un residuo sin esperanzas, que se anula en un consumo inmediato. El gran problema de nuestra época reside en un vacío, en una ausencia de saber ser del adulto, en no ser capaz de mirar la infancia desde la esperanza de un ideal. La juventud ocupa ese vacío sin desearlo, hasta que llega a identificar su deseo con el vacío. Nosotros hacemos, sobre todo, proyectos o prospecciones económicas —poco importa que la mayor parte de ellas no sean exitosas—; lo importante es que dejemos un residuo de saber que nos da seguridad. Pero no tenemos esperanzas de ser humanos, como si ya lo fuéramos definitivamente. Ser humano no entra en nuestras prospecciones.

Preguntemos entonces, ¿qué desea el hombre griego? ¿cómo se recrea a sí mismo en esperanzas? El hombre griego desea, ante todo, ser humano. Una esperanza que en su aparente simplicidad inscribe el origen de la idea que el griego tiene de cultura, de *paideia*, de cultivo de su realidad. Así lo hace Homero en la *Odisea* cuando enfrenta a Ulises con los Cíclopes. En los

Cíclopes se concentra todo el simbolismo de la ausencia de cultura. Los Cíclopes son el límite del ser humano, un espacio hacia el que puede ser arrastrado el hombre desde el momento en que empieza a ignorarse. La *paideia* debe impedir ese olvido. De manera muy significativa, el rasgo básico que caracteriza a los Cíclopes, y que sirve de fundamento explicativo de su deformidad física y mental, es la ausencia del trabajo de la tierra, la negación del cultivo; sin esta actividad elemental, las relaciones entre los individuos se resuelven por el predominio físico de uno de ellos sobre los demás. Como si para Homero hubiera una relación íntima entre el cultivo de la tierra y el cultivo del ser humano, como si la cultura no fuera, en último término, sino un trabajo de laboreo, una labor de domesticación de la violencia. Ulises huye de los Cíclopes, de ese límite que amenaza in-humanamente, y llega a la isla de los Feacios —antiguos vecinos de los Cíclopes—. El primer contacto que Ulises tiene con un mundo que lo sorprende continuamente por el refinamiento de sus costumbres expresa perfectamente la distancia que ha recorrido desde que abandonó la isla de los monstruos. Ulises es despertado por la gritería de Nausicaa y sus amigas jugando con una pelota. La cultura llega hasta Ulises, en primer lugar, a través del juego, con la alegría de lo gratuito. Los Cíclopes viven en el mundo de lo estrictamente necesario. Y a partir de ese primer contacto con los Feacios, Ulises va a conocer un reparto de tierras igualitario que permite el respeto jurídico de los individuos, aprenderá el funcionamiento de una Asamblea del Pueblo y un Consejo Representativo, y se asombrará de la habilidad de artesanos y urbanistas. Ulises está obligado a aprender de los Feacios para desaprender de esa parte de sí mismo que le recuerda a los Cíclopes, de esa tendencia a la violencia y a la rapiña que lo arrastra peligrosamente a su límite in-humano. Entre los Cíclopes y los Feacios, el hombre griego se interpreta, se hace hermeneuta de sus deseos viviendo al héroe que lo simboliza, Ulises.

Pero los Feacios sólo son una utopía en el interior del relato épico de Homero, una prospección de la realidad humana fabulando una sociedad que no tiene lugar. Así establece Homero un espacio para la cultura griega, separando al hombre del Cíclope y lanzando sus esperanzas hacia la utopía; como si solo en esa distancia que existe entre lo inhumano y la utopía fuera posible la cultura. Cuando el reparto de tierras sería un atentado imperdonable al poder, cuando la Asamblea del pueblo sería una loca ilusión frente al linaje sagrado de los señores, cuando la dignificación del trabajo artesanal sería ridículo ante el cultivo de la fuerza de las armas por los guerreros..., cuando las palabras aún no existen para designar esos cambios sociales, Homero lanza el deseo del hombre griego hacia un lugar que aún no tiene realidad. Así obliga al hombre a hacerse hermeneuta de sus deseos, esperando lo inesperado. Desde la mirada de los Cíclopes, los Feacios son inesperados; es más, representan un abuso ante lo estrictamente necesario. Peor aún, los Feacios han hecho que el placer de lo gratuito forme parte de las necesidades vitales del hombre. Entre los Cíclopes y los Feacios, el significado de la vida ha cam-

biado de registro; y Ulises ha seguido ese recorrido, marcando, como un héroe que es, la pauta del aprendizaje de los griegos. Así se establecen los pilares de la *paideia*, de una mirada del hombre sobre sí mismo a través de los cuidados que debe dedicar a la infancia para que no sea inhumana. El problema es que lo gratuito no tiene límites, como la utopía: una vez que es aceptada es difícil poner un término a su proliferación.

5. UN NO-SABER CONDICION DE POSIBILIDAD DE LA PAIDEIA GRIEGA

No obstante, aunque Homero proporcione los cimientos del cultivo del hombre por el hombre en Grecia clásica, hay una dimensión más fundamental que caracteriza la cultura griega, más abismal que Homero, que hace posible tanto la labor de Homero como la crítica que le harán sus sucesores (especialmente Jenófanes, Heráclito y Platón). Esta vez se trata de una ausencia, de una privación, que posibilita un modo de acción particular del hombre sobre el hombre. Comparada con otras grandes culturas clásicas, la griega se caracteriza porque carece de algo decisivo: no tiene libro sagrado. Parecería que los dioses amaron tanto a los griegos o los detestaron lo suficiente que los dejaron que se las arreglaran por sí solos. Y este vacío determina la *paideia* griega, una carencia que antecede a Homero y atraviesa como un hilván todo el quehacer de este pueblo.

Puesto que se trata de una ausencia, formulemos nuestra pregunta en forma negativa: ¿qué significa para una cultura, concretamente la griega, construirse en el vacío de un libro sagrado? ¿Qué exige mirar el mundo, mirarse a sí mismo, careciendo de la perspectiva sagrada de un libro? Fundamentalmente —en relación con el tema que nos ocupa— significa que el deseo no está escrito, que el deseo conserva un margen de aleatoriedad sin sospechar que puede ser perverso, sin saber que puede ser culpable. Y como el hombre se descubre en su deseo de ser humano, sólo le queda la posibilidad de trabajarse en ese margen de aleatoriedad hacia el que le arrastra el deseo. Pero la ausencia de libro sagrado también significa que la esperanza no está prevista, que lo inesperado no está anticipado a la espera. El libro sagrado prevé la esperanza y reglamenta el deseo. Por eso ninguno acepta la utopía en el recinto de su discurso. Y el griego tiene esa gran carencia —parecería una cultura que trabaja en los linderos de un vacío—: no tiene programadas sus esperanzas, las crea y las desdeña como si estuviera empeñado en el juego de no ser nunca definitivo. La ausencia del libro sagrado quiere decir que el hombre se mira a sí mismo sin un saber radical, sin el saber de dios sobre el hombre. Así, la *paideia* se construye desde un no-saber. Sólo un griego —que al mismo tiempo fue uno de sus grandes educadores— pudo decir: “sólo sé que no sé nada”. Esta vecindad entre el saber y la nada es el receptáculo de la *erótica* griega, el deseo de escapar a la irrealidad.

Esta ignorancia de lo que dios sabe de los hombres en que viven los griegos es decisiva, ya que sólo a través de ella podemos comprender raizal-

mente esa transición tan griega del mito a la filosofía en la que se comprometió toda la amplitud del pensar y del mirar del hombre. Un cambio en el saber de sí mismo y del mundo —único en la historia de la humanidad— en el que el hombre se desprende de lo que ya era; quizás porque nunca pudo llegar a saber totalmente (como lo escriben los libros sagrados) lo que tenía que ser. ¿Cómo comprender ese cambio tan profundo y tan cargado de consecuencias? Podríamos enumerar las modificaciones técnicas, las tensiones políticas, las nuevas relaciones económicas que crea el incipiente mercantilismo..., ese tropel de acontecimientos que caracteriza los siglos VII y VI antes de Cristo. Y es cierto; todos estos aspectos son significativos como configuración de un contexto inestable, de fluctuación de las decisiones humanas. Pero otros pueblos vecinos, más ricos y poderosos, con un pasado cultural tan exuberante como el griego, también estaban sometidos a innovaciones técnicas, a crisis políticas y a reajustes económicos semejantes. Es más, en múltiples aspectos los griegos se limitaban a copiar el saber de los otros; así ocurrió con parte de sus temas míticos, pero también con el carro de combate, con la escritura alfabética, con la moneda, con el calendario, con el reloj de sol, e incluso con conocimientos matemáticos y astronómicos. Y sin embargo ninguno de estos pueblos hizo la transición del mito a la filosofía, ni de regímenes totalitarios a la democracia.

Los acontecimientos deben ser puestos en perspectiva. En mi opinión, la condición de posibilidad —la perspectiva— de ese cambio es mucho más antigua que los acontecimientos inmediatos que sirven de coyuntura propia, más fundamental y subterránea que la intervención concreta de los individuos que promueven la aparición de un nuevo tipo de pensamiento. Esa condición de posibilidad es un no-saber, un modo de cultivar al hombre que tiene como soporte indirecto la ignorancia de lo que dios puede saber del hombre. El fondo ancestral de donde surge la posibilidad del paso del mito a la filosofía es una **paideia** que se reconoce como un saber incompleto inacabado, que tiene que fabular utopías para mirar al hombre desde la esperanza, que tiene que calmar sus deseos de realidad haciendo que los dioses tomen formas humanas. El principio de esa mutación del saber y del mirar se encuentra quizás en Homero, en el aedo oficial de la memoria de los señores, en el escribano del saber del poder, y que sin embargo construye una utopía para prolongar la realidad fuera de los cauces del poder, para que el saber estire el deseo más allá de la codificación de las esperanzas.

6. LA PAIDEIA COMO HERMENEUTICA DEL DESEO

Se podría pensar, no obstante estas precipitadas reflexiones, que los griegos tienen mitos, y que esos mitos les inspiran un respeto sagrado que se trasluce en su intensa y amplia vida religiosa. Es cierto, el griego es un gran **mythópoios**, un excepcional “hacedor de mitos”. Pero los mitos griegos son “historias de la tribu” (M. Detienne), y no “la historia de dios”. La diferencia es enorme, y en ella está en juego la concepción de la fidelidad que el

hombre debe tener a los relatos que soportan su humanidad. El mito griego es respetado porque constituye la verdad de los antepasados y consiguientemente la garantía de una memoria del grupo; es sagrado como puede serlo el origen de un saber humano. Pero el mito griego no es la verdad de dios, y por lo tanto tampoco es la garantía de una memoria eterna, inaccesible a la usura del tiempo y del espacio. Se podría objetar que las Musas desempeñan esa función arquetípica y reveladora de una verdad divina a la cual el hombre debe una fidelidad absoluta. Ciertamente; pero sólo parcialmente. Ya que las Musas, las grandes relatoras de la verdad griega, también son absorbidas por ese engranaje fundamental de la *paideia* griega, por ese no-saber en que se construye el pensamiento.

La prueba se encuentra en las primeras palabras que las Musas, las hijas del todo poderoso Zeus, dirigen a Hesíodo en la *Teogonía*: "... Nosotras sabemos contar mentiras semejantes a la realidad; pero también sabemos, cuando queremos, contar verdades (semejantes a la realidad)..." (27-28). La última instancia de verdad en el pensamiento mítico, la divinidad, deja al hombre en una incertidumbre total, en un vacío insondable. Ese vacío es el que va a ocupar la *paideia*; un vacío que se despliega como la búsqueda humana, simplemente humana, de la verdad. La verdad griega es muy frágil; por eso debe ser reparada continuamente. Las Musas de Hesíodo, pero también las de Homero que le inspiran la utopía, han puesto un lastre al pensamiento griego, lo han obligado a curvarse cargado de incertidumbre, le han impuesto la duda. Es curioso que esos dioses griegos tan próximos de los hombres —o quizás por eso mismo: por ser tan humanos— no revelen la verdad total, no quieran ofrecerle al hombre el refugio seguro y definitivo de una verdad eterna, inmodificable. Pero al dejar al hombre en la incertidumbre, al angustiarse con la duda de sus deseos y esperanzas, han desencadenado un proceso —que antiguamente era calificado como "el milagro griego"—: han obligado al hombre a interpretar, lo han forzado a ser el hermeneuta del mundo.

¿Qué quiere decir ser hermeneuta? Algo tan simple como difícil de realizar: aceptar que la verdad, cualquier verdad, siempre tiene una exterioridad que puede invalidarla. Por eso ha sido posible el paso del mito a la filosofía, pero también la crítica de Jenófanes a Homero, Hesíodo y Pitágoras, o las diferencias de Heráclito y Parménides, como la tragedia, y también la pedagogía negativa de Sócrates, el idealismo de Platón y la crítica de Aristóteles... La verdad griega prolifera, estalla en múltiples expresiones, porque nunca puede alcanzar la exterioridad que en cada momento va creando. A la verdad griega la persigue una amenaza: puede ser una "mentira semejante a la realidad". Por eso el griego no es exégeta, no se limita a un comentario interior a la verdad; es hermeneuta, comenta la verdad desde su exterior. Afortunadamente, "los dioses no revelaron a los hombres todas las cosas" (Jenófanes Fr. 18). Quizás por eso, tal y como lo indica M. Detienne en el primer capítulo de su libro *Dionysos mis à mort*, "los griegos no son como los otros".