



El objeto de estudio de la pedagogía y algunas observaciones críticas

ACERCAMIENTO AL OBJETO DE ESTUDIO DE LA PEDAGOGÍA

La mayoría de los textos que tratan sobre el estudio de la pedagogía señalan que, etimológicamente, este concepto tiene su origen en el griego *paidagogía*, que significa *paidos*, niño, y *agogía*, conducción; o sea "conducción del niño", o conducir al niño.

En la antigua Grecia, el *paidagogo* –pedagogo– era el esclavo que cuidaba y conducía a los niños donde estaba el maestro, quien tenía el deber de enseñarle. En esta época histórica los pedagogos se consideraban como ineptos e inútiles. Su función, como se mencionó, se limitaba a vigilar, llevar y traer a los niños, debido a ello un proverbio de la antigüedad latina expresaba: "Aquel mortal que los dioses quieran castigar, que sea destinado a cuidar niños." Los pedagogos eran, pues, seres menospreciados. Todavía en los siglos xvii y xviii "se empleaba ese nombre para [los] *preceptores* de los hijos de familias acomodadas".¹

Como podemos ver, el concepto de pedagogía se encuentra desde su origen unido al de educación. ¿Qué se entendía en la Antigüedad por educación? ¿Cuál era su vinculación con la pedagogía?

En la antigua Grecia la educación no poseía el mismo carácter, ni el significado que actualmente le otorgamos. En aquellos tiempos la educación estaba especialmente enfocada en la formación ética y política de los hombres. En efecto,

¹Ricardo Nassif, *Pedagogía general*, Kapelusz, Buenos Aires, 1980, p. 37.

en la antigüedad clásica la pedagogía no constituía un área de conocimiento autónomo, sino que era parte de la ética o de la política. Por tanto, su accionar estaba sujeto al *fin* que la ética y la política le proponían al hombre antiguo. Sin embargo, por otro lado, los *medios* pedagógicos se definían en relación con la educación del ser humano en la edad infantil; nos referimos, por ejemplo, a enseñar a leer o a escribir, a efectuar operaciones lógicas, realizar cuentas, etcétera.

De esta manera, desde su inicio el quehacer pedagógico aparece bifurcado en dos líneas: una de naturaleza filosófica, sujeta a los fines que la ética y la política proponen para el hombre, y la otra de naturaleza empírica, que consistía en la aplicación práctica de ciertas medidas o medios para que en sus primeros años de vida el niño pudiera obtener los aprendizajes más básicos.

Durante la Edad Media la pedagogía fue asimilada a un catecismo ramplón, cuyo fin era transmitir la fe a las personas por medio de la comunicación maestro-alumno, privilegiando la memorización y la imitación.

El primer pensador que buscó unir la filosofía (la cual permanecía subordinada a los fines éticos y políticos) con los medios pedagógicos fue el checo Comenio (1592-1670). Tal como lo señala Jean Piaget, “al escribir su *Didáctica magna*, Comenio contribuyó a crear una ciencia de la educación y una técnica de la enseñanza, como disciplinas autónomas”.² En efecto, muchos autores coinciden en señalar que la *Didáctica magna* constituye el primer manual de la técnica de la enseñanza, basada en principios científicos que hacen de la educación una ciencia.

Comenio retomará el modelo científico elaborado por Francis Bacon, y construirá un vasto y complejo sistema pedagógico cuyo fundamento era considerar el fin educativo para llegar a proponer los medios e instrumentos didácticos más adecuados; todo ello inspirado en la pansofía, que consistía en enseñar “todo a todos”. En el sentido moderno, se dirá que uno de los propósitos más importantes de este pensador fue unir la pedagogía con la didáctica. Su *Didáctica magna* –que perseguía una instrucción universal–, está inspirada en principios religiosos humanistas, y a través de este texto, Comenio proyectó establecer un sistema educativo organizado en ciclos, cuyo fin último era dirigir el avance moral e intelectual del alumno.

A partir de la obra de Comenio comienza a manifestarse una serie de corrientes en relación con el objeto pedagógico, donde destacan las concepciones filosóficas del empirismo de Locke, la postura de Rousseau basada en los principios de la Ilustración, el romanticismo de Federico Fröbel (1782-1852) y el kantismo de Johann Pestalozzi (1746-1827).

Sin embargo, será Johann Herbart (1776-1841) el primer pensador que tratará de organizar científicamente –en el sentido positivista– la pedagogía, uniéndola de manera sistemática las dos vertientes que desde la antigüedad aparecían separadas; nos referimos a los *fines*, que la pedagogía los tomará de la ética, y los *medios* educativos, que los obtendrá de la psicología. A estos dos

²Gabriel de la Mora, “Prólogo”, en Juan Amós Comenio, *Didáctica magna*, Porrúa, México, 1998, pp. XXX-XXXI.

troncos, Herbart les dará un tratamiento particular, pero al mismo tiempo los va a relacionar de manera correlativa integrando así un solo cuerpo. La propuesta de este autor la encontramos en sus obras *Pedagogía general*, editada en 1806, y en *Bosquejo para un curso de pedagogía*, editada en 1835.

En Italia se desarrolló a inicios del siglo xx, una idea de la pedagogía fundamentada en el idealismo romántico, el cual negaba la diversidad de las personas y sostenía que los individuos se unían en el espíritu universal, condensando e identificando por tanto el avance individual de las personas con el desarrollo universal del espíritu, o sea que la pedagogía quedaba disuelta en la filosofía.

Por el lado contrario, otras propuestas de orientación positivista reducen la pedagogía a una ciencia mecánica, fundada en el método de la física, incluso se le ha llegado a modificar el nombre por el de *paidología*, entendiendo a ésta como la ciencia exacta de la educación, además de considerar a la pedagogía como el arte empírico de la educación. Asimismo, es importante señalar que los primeros en usar el concepto de pedagogía fueron el alemán O. Chrisman y el francés E. Blum, a fines del siglo xix. Estos autores plantearon que, por medio de la psicología, se podría influir y orientar la formación mental de los seres humanos, de la misma manera que las leyes naturales nos dan las bases para dirigir la naturaleza.

En la época contemporánea el debate sobre la pedagogía ha llevado a la mayoría de los autores a abandonar la postura de reducir al hombre a un espíritu absoluto, a una serie de leyes mecánicas. Ahora la tendencia a nivel pedagógico es que los *finés* permanecen abiertos; éstos se plantean, más bien, en forma hipotética y no de manera absoluta y dogmática, y a partir de ahí se proponen los *medios* educativos.

PEDAGOGÍA Y EDUCACIÓN

Como se ha observado, por convencionalismo tácito se afirma que la pedagogía tiene como objeto de estudio la educación, o, como dicen los positivistas, "el hecho educativo". Para otros, la pedagogía constituye "el planteo y la solución científica de los problemas educativos [...] o las normas que rigen o deben regir la actividad educativa".³ También, ciertos autores ya le han otorgado a la pedagogía el estatus de ciencia, y afirman que es la ciencia de la educación, esto es, el "estudio sistemático de la educación".⁴ Larroyo especifica la relación entre pedagogía y educación; señala que "la ciencia de la educación o pedagogía, describe el hecho educativo, busca sus relaciones con otros fenómenos, lo ordena y clasifica, indaga los factores que lo determinan, las leyes a que se haya sometido y los fines que persigue".⁵

³Ricardo Nassif, *op. cit.*, p. 3.

⁴Francisco Larroyo, *Diccionario de pedagogía y ciencias de la educación*, Porrúa, México, 1982, página 452.

⁵*Op. cit.*, p. 208.

Igualmente algunos autores han vinculado a la pedagogía con la educación, y afirman que esta última debe entenderse como “la realidad compleja y prolongada, que da como resultado la formación humana [...] [cuyo fin es lograr] una forma de perfectibilidad [...] [donde] el proceso educativo [constituye] la única vía para arribar al mundo de la cultura, que es el de las realizaciones humanas más finas, más significativas, más auténticas [...] el proceso educativo toma formas variadas: se realiza espontáneamente o con deliberada intención”.⁶ Villalpando considera también que de esta complicada realidad –se refiere a la educación–, “se ocupa una forma particular del saber, una modalidad científica que es la *pedagogía*, a la que, con justa razón, se le considera como una teoría de la educación, como un estudio del hecho educativo, como una reflexión acerca de la realidad educativa”.⁷

Por su parte Luzuriaga, señala que la pedagogía “sería así como la integración de las diversas interpretaciones de la educación, las cuales no constituirían más que partes o capítulos de la misma”.⁸ ¿Y cuáles son las diversas “interpretaciones” que este autor tiene de la educación?

Para él, la educación constituye una realidad única, esencial, inconfundible y permanente de la vida humana, y agrega que originalmente ha sido sobre todo un *arte*, ya que lo determinante era la capacidad, habilidad y destreza que poseía el maestro para transmitir conocimientos. En este sentido, la pedagogía debe ser considerada como la teoría del arte de la educación.

Por otra parte, Luzuriaga considera a la educación como *técnica*, puesto que para enseñar algunos contenidos educativos (por ejemplo, la lectura, la escritura, el cálculo, etc.) se usan ciertos métodos y procedimientos, los cuales constituyen la técnica de la educación. Por consiguiente, esta técnica educativa, que surge con Comenio y alcanza su plenitud con Pestalozzi y Fröbel, también es considerado como objeto de estudio de la pedagogía.

Sin embargo, para Luzuriaga la educación no es sólo un acto práctico carente de reflexión sino, al contrario, todo acto educativo –enseñar a leer, por ejemplo– necesita una meditación, un pensamiento reflexivo, una *teoría*; los grandes educadores –dice– han sido a la vez teóricos y prácticos, y sus teorías sobre la educación tenían como fin la mejora del hombre y de la sociedad.

La educación, al ser una actividad vinculada con la práctica, el arte, la técnica y el quehacer teórico, con el tiempo se transformó en un objeto de reflexión científica; este tipo de reflexión la ha hecho, precisamente, la pedagogía, convirtiéndose así en una ciencia normativa, ya que investiga sobre los fines de la educación descriptiva, puesto que investiga la realidad educativa. En este punto, algunos autores le atribuyen a Locke –y otros a Herbart– el mérito de haberle otorgado a la pedagogía un carácter científico.⁹

⁶José Manuel Villalpando, *Didáctica de la pedagogía*, Porrúa, México, 1977, pp. 3-4.

⁷*Idem*.

⁸Lorenzo Luzuriaga, *Pedagogía*, Losada, Buenos Aires, 1991, p. 13.

⁹*Op. cit.*, p. 21.

Finalmente, Luzuriaga concluye que la pedagogía, al igual que las demás ciencias, posee una visión del mundo y, por tanto, una fundamentación teórica de carácter filosófico. Como podemos imaginar, la conclusión a la que llega este autor es evidente: "aunque la pedagogía puede ser un arte, una técnica, una teoría y una filosofía, esencialmente *la pedagogía es la ciencia de la educación*".¹⁰

Como se ha podido comprobar en este apartado, muchos autores consideran en última instancia a la pedagogía como la ciencia de la educación. Pero aunque se considere a la pedagogía como ciencia, disciplina, teoría, reflexión o estudio del hecho educativo, ésta siempre aparece vinculada con la educación. Por consiguiente, la actividad de la pedagogía siempre se desprende de su objeto, que es la educación. De este acercamiento podemos deducir que la pedagogía y la educación constituyen entes distintos, ya que la primera es la disciplina, y la segunda el objeto. Debido a que el objeto de estudio de la pedagogía posee características singulares, haremos un pequeño recorrido en torno a la educación.

La raíz etimológica de la palabra educación la encontramos en el latín, *educare*, cuyo significado es: "criar", "nutrir", "conducir", "guiar", "orientar", "alimentar"; y de *exducere*, que quiere decir "extraer", "hacer salir de dentro hacia fuera".

Esta doble etimología ha dado como resultado dos visiones distintas, que a simple vista pudieran aparecer como dos posturas opuestas o diferentes. En efecto, cuando se dice *educare*, nos referimos a educar de afuera hacia adentro, es decir instruir o adiestrar a un alumno, lo que nos lleva a suponer que el alumno "no sabe", y el maestro le va a "enseñar". En cambio, cuando se acepta el concepto de *exducere*, estamos pensando en "encauzar", o "encominar" las disposiciones o conocimientos que el sujeto (alumno) ya posee.

Este doble sentido que tiene su fundamento en las raíces etimológicas del concepto educación ha recibido dos sentidos distintos: acrecentamiento, igual a *educare*, y crecimiento, igual a *exducere*. O bien, también se le conoce como modelo "directivo", es decir *educare*, donde la función del profesor es "dirigir" al alumno; y el modelo de "extracción", es decir *exducere*, donde el maestro ayuda a "sacar" el conocimiento que ya existe en el alumno, es decir, lo "extrae".

Estas dos formas de entender la educación han servido a los pedagogos para señalar que la primera corresponde a una forma de educación tradicional, que considera al alumno como un recipiente vacío, como un mero receptáculo de conocimientos transmitidos por el maestro, y que el papel del alumno se limita a repetir dichos conocimientos. En este modelo se privilegia la influencia o la intervención. El segundo modelo se enmarca dentro de lo que se conoce con el nombre de educación nueva o progresiva, y está sustentada en la libertad que tienen los estudiantes para construir o "sacar" sus propias ideas.¹¹ Aquí se privilegia la idea de educación como desarrollo.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 24.

¹¹ Ricardo Nassif, *op. cit.*, p. 5.

innovación y la rectificación de sus técnicas son, puede decirse, más jóvenes precisamente por el hecho de que se renuevan.

FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, CIENCIA

Las consideraciones anteriores eran necesarias para mostrar la amplitud e importancia del fenómeno educativo en el mundo humano. Ahora, limitando nuestro discurso a las llamadas sociedades civilizadas, o sea, a aquellas en las cuales los elementos culturales están, en alguna medida, abiertos a las innovaciones y rectificaciones, diremos que tales sociedades se enfrentan a un doble problema. El primero es el de conservar y transmitir, en la forma más eficaz posible, los elementos culturales reconocidos como válidos e indispensables para la vida de la sociedad misma. El segundo es el de renovarlos y corregirlos continuamente de manera de volverlos propios para hacer frente a nuevas situaciones naturales o humanas.

Desde la Antigüedad clásica estas dos tareas, conservar y renovar la cultura, fueron abordadas en forma racional y consciente por la *filosofía*. La filosofía, en cuanto reflexión sistemática sobre los problemas de la cultura humana, tuvo sus orígenes en aquella civilización griega que ha legado gran parte de sus rasgos más característicos a nuestro mundo occidental, desde las formas democráticas de convivencia civil hasta el gusto por la investigación desinteresada y sin prejuicios de los fenómenos naturales. En griego “filosofía” significa “amor por el saber”, y ya la etimología sugiere no solamente la idea de una preocupación por conservar el saber constituido, sino también, y sobre todo, de un esfuerzo intencional por renovarlo y ampliarlo.

La “generalidad” de la filosofía tiene un carácter *lógico*, en cuanto es una investigación enderezada hacia *cualquier objeto*, es decir, a cualquier orden de hechos, de actividades, etc., pero también, al mismo tiempo, tiene un carácter *social*, en cuanto es una investigación que puede ser emprendida y realizada por *cualquier hombre*, dado que todo hombre es un “animal racional”; por consiguiente, no es el patrimonio de una casta o categoría privilegiada de personas, como sucede cuando el saber asume una forma religiosa o mística (por ejemplo, en las sociedades orientales). En sus principios, la filosofía tendía a identificarse con todo el saber, o mejor dicho, con todos los conocimientos que tuvieran carácter racional y sistemático (es decir, excluía únicamente las técnicas de artesanía); pero sucesivamente se desprendieron de ella varias ciencias particulares (matemática, física, química, astronomía, biología, psicología, etc.), que se volvieron autónomas.

No obstante, ha sido y es competencia de la filosofía la tarea de enfrentarse al doble problema de que hemos hablado: es decir, por una parte, conservar y defender los elementos culturales considerados como válidos; por la otra, combatir y eliminar los elementos culturales que se hayan convertido en un lastre y promover nuevos desarrollos de la cultura. Esto lo puede hacer no ocupando el lugar de esta o aquella ciencia ya constituida, sino —en ocasiones— ayudando a que se constituyan ciencias nuevas y, en general, esforzándose siempre por mantener vivo un clima de libertad intelectual, de discusión sin prejuicios y de apertura hacia lo nuevo y lo imprevisto.

Cuando al realizar esta doble tarea de conservación y progreso la filosofía se preocupa más específicamente de los modos como las nuevas generaciones deben *ponerse en contacto con el patrimonio pasado sin quedar esclavizadas por éste*, o sea, cuando se preocupa en forma precisa y deliberada del fenómeno educativo tal como lo hemos planteado, asume la veste y la denominación de *filosofía de la educación o pedagogía*.

Por tanto, existe entre la filosofía y la pedagogía una conexión estrechísima, y a primera vista parecerá como que la diferencia que pudiera existir entre ellas es sólo cuestión de acento. Toda filosofía vital es siempre, necesaria e íntimamente, una *filosofía de la educación*, porque tiende a promover modalidades y formas de cultura de cierto tipo y porque contempla un cierto ideal de formación humana, aunque no lo considera definitivo ni perfecto.

Pero el término “pedagogía”, que literalmente significa “guía del niño”, puede tener un significado más extenso y abarcar, a más de la *filosofía de la educación*, algunas ciencias o sectores

de algunas *ciencias*, indispensables para un control del proceso educativo. ¿Cuáles son esas ciencias? En primer lugar, la *psicología*, sobre todo aquellas partes de ésta que se refieren al desarrollo mental, a la formación del carácter y a los modos de aprendizaje. A últimas fechas, la *sociología* ha demostrado ser una indispensable ciencia auxiliar para plantear y resolver debidamente los problemas de la educación. Junto a la psicología y la sociología, se ha venido desarrollando una técnica o conjunto de técnicas que emergen de la práctica educativa misma: la *didáctica*. Incluso la técnica de los exámenes y, en general, de la puesta a prueba de los adelantos escolásticos ha asumido recientemente el carácter de una ciencia autónoma que algunos denominan *docimología*.

Sin embargo, no parece que sea ni correcto ni útil considerar a la pedagogía como *inclusora*, además de la filosofía de la educación, de todas estas ciencias o técnicas; pero es indudable que la pedagogía debe tener en cuenta, concretamente, las relaciones que guarda con ellas, circunstancia que la reviste de caracteres propios frente a la filosofía general. Se dice con frecuencia que dichas relaciones son análogas a las que existen entre el fin y los medios: la pedagogía, en cuanto filosofía de la educación, formula los *finés* de la educación, las metas que deben alcanzarse, mientras que la psicología, la sociología, la didáctica, etc., se limitan a proporcionarnos los *medios* propios para la consecución de esos fines, a indicarnos los caminos que debemos recorrer para alcanzar esas metas.

A decir verdad se trata de una distinción que rige hasta cierto punto: fijarse metas en abstracto, sin tomar en cuenta los medios de que se dispone para alcanzarlas, sería una actividad de dudosa eficacia y, por su parte, las ciencias pedagógicas no podrían ser útiles si ignorasen la finalidad, los “ideales” educativos a que deben contribuir. Sin embargo, precisamente a la pedagogía compete la tarea de coordinar las contribuciones de las diversas ciencias auxiliares y técnicas didácticas, y de impedir que se caiga en *recetas fijas*, de evitar que se *cristalicen* los métodos y los valores, y, en resumen, de llevar a cabo aquella misión de apertura hacia lo nuevo y lo diverso que tiene en común con la filosofía, o, para decirlo mejor, que tiene *en la medida en que es filosofía*.

En este sentido, los problemas de la pedagogía son aún hoy sustancialmente los mismos que se ofrecieron a la reflexión consciente mucho antes que las disciplinas y técnicas precitadas se constituyeran y consiguieran una cierta autonomía. Ésta es la razón por la que se estudia *la historia de la filosofía y la pedagogía*: no se trata de una pura curiosidad arqueológica sino de una necesaria iluminación de los problemas actuales mediante el estudio de sus orígenes y de las soluciones ensayadas en el curso de los siglos.

PRIMERA PARTE

LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN EN LA ANTIGÜEDAD

1. LA EDUCACIÓN EN EL ANTIGUO ORIENTE

1. EL ORIENTE Y GRECIA

Por lo común, el estudio de la historia de la pedagogía empieza por el pensamiento educativo en la antigua Grecia. Pero los egipcios, los babilonios, los hindúes, los chinos y muchos otros pueblos del Oriente cercano y lejano habían elaborado complejas y eficientes formas de educación antes de los griegos. ¿Cuál es la razón por la que, en lo que se refiere a la educación prerromana, solemos concentrarnos casi exclusivamente en las realizaciones del pequeño pueblo griego?

Este pueblo, que descendió del Norte para ocupar la abrupta península entre el Jonio y el Egeo, se civilizó al entrar en contacto con la precedente civilización egeo-cretense (a la que por otra parte destruyó); posteriormente, a medida que se extendía por las innumerables islas de aquellos mares y establecía colonias en el Asia Menor, Italia y África, absorbió mucho de la civilización egipcia, así como también de la fenicia, la persa, la babilonia, etcétera.

¿Podemos decir entonces que Grecia nos interesa sobre todo en la medida en que ha recogido y transmitido el patrimonio de culturas de tantas civilizaciones precedentes?

Pocas personas se atreverían a contestar afirmativamente a esta pregunta. Por ejemplo, tómense las materias de estudio de una moderna escuela secundaria. Casi todas, hasta en el nombre, denuncian su origen griego. Incluso cuando, como sucede con la geometría, nos consta que los griegos recogieron el patrimonio cultural de otros pueblos (egipcios, babilonios), sabemos también que reorganizaron y desarrollaron la materia hasta convertirla en algo nuevo y original que lleva su inconfundible toque: el maravilloso rigor racional de una demostración geométrica es un don que la humanidad debe a Grecia y no a ningún otro pueblo (y constituye aún hoy el modelo ideal de un conocimiento científico perfectamente organizado).

El ejemplo de la geometría es quizá el más típico, pero por dondequiera que extendamos nuestro análisis obtendremos, casi en cualquier campo, resultados análogos: en el arte, en la observación de la naturaleza, en la observación del hombre (historia, teoría política), los griegos reelaboraron con espíritu originalísimo lo que aprendieron de otros pueblos o fundaron directamente nuevas ramas del conocimiento.

Se podría añadir incluso que, no obstante que se les puede considerar como fundadores de casi todas las materias de estudio de una moderna escuela secundaria, no se les puede casi considerar responsables de los aspectos áridos o mnemónicos que hoy se podrían encontrar en ellas. Éstos tienen su origen más bien en el periodo romano-alejandrino, o en el medieval, mientras que a la civilización propiamente *helénica* (y por consiguiente diversa de la *helenística*) se debe reconocer el mérito de haber producido los aspectos creadores y liberadores de la cultura, o sea, los aspectos que siguen siendo su valor genuino y permanente. Gozar la belleza artística sin preocupaciones didascálicas, darse el gusto de interrogar a la naturaleza libres de toda actitud mágica o ritualística, ver en la historia la obra consciente de los hombres y no de oscuras fuerzas divinas o demoniacas: he aquí unas actitudes que los griegos fueron los primeros en descubrir, quizá en modo insuperable.

Sobre la base de consideraciones como éstas es fácil caer en una idolatría de lo griego, considerándolo como una especie de milagro nacido del encuentro de una estirpe humana, dotada de inteligencia y sensibilidad excepcionales, con ciertas circunstancias de clima y ambiente extraordinariamente favorables, en una situación geográfica que facilitaba una asimilación rápida de todo lo elaborado por las más importantes culturas del Oriente mediterráneo. Aclaremos de inmediato que se trata de explicaciones insuficientes, para no decir enteramente insatisfactorias. No existen pueblos inteligentes ni pueblos estúpidos (exceptuando degeneraciones más bien raras que no hacen al caso). Ciertamente el clima es un factor relevante, pero sólo en conexión con ciertos niveles de progreso tecnológico, y el progreso tecnológico es obra estrechamente humana. Por último, la feliz posición geográfica respecto de otras civilizaciones no explica en modo alguno la impronta creadora, de indiscutible originalidad, que es propia de la civilización griega.

El examen comparativo de la civilización griega con las otras civilizaciones del Oriente próximo y lejano sugiere un diferente orden de consideraciones: su organización social y política es *radicalmente* diversa de la de cualquier otro pueblo de la época, con la posible excepción del fenicio, con el cual por lo demás sólo tiene en común un cierto particularismo de las varias ciudades-estados. Todas las otras civilizaciones orientales florecen sobre el tronco de macizas organizaciones estatales que se extienden uniformemente sobre grandes y a veces inmensos territorios. Potentes clases o castas sacerdotales y guerreras *monopolizan el poder y el saber* a la vez y constituyen el indispensable instrumento de dominio de los monarcas, los cuales se rodean de un fasto y unos honores dignos de dioses y a veces son considerados como auténticas divinidades sobre la tierra. Verdad es que existía un pequeño pueblo originalmente nómada, que más tarde arraigó en Palestina, con características muy diversas; pero su influencia y potencia fueron mínimas incluso en los breves periodos en que logró preservar su independencia: sólo más tarde se dejó sentir la inmensa importancia de la contribución judía, cuando su estado fue destruido definitivamente y los hebreos se dispersaron en pequeños grupos por todo el mundo. Por otra parte, también la civilización judía era eminentemente sacerdotal y por lo mismo diversa en extremo de la civilización griega.

La civilización griega es una civilización *laica*, donde no existe una clase sacerdotal potente y organizada; es una civilización de *ciudadanos-soldados*, donde no existe, salvo en momentos y sitios particulares, una clase o casta guerrera; es una civilización que madura sobre estructuras políticas extremadamente *fraccionadas* (las ciudades-estados), nunca estáticas, sino en *perenne desarrollo*, y en las que, por vez primera en la historia del mundo, se afirman formas conscientes y elaboradas de *democracia*; es, por lo tanto, una civilización donde ocupa un lugar prominente la *discusión* ante asambleas con poderes deliberativos, de forma que el problema de la *persuasión racional* (y por lo tanto de la ciencia y la filosofía) emerge en formas hasta entonces desconocidas.

Estas características, expuestas sumariamente y sin pretensión de que sean completas (ya tendremos ocasión de analizarlas mejor más adelante), presuponen, a manera de fondo sobre el cual destacan por contraste, las características, casi opuestas, de las civilizaciones orientales. Es probable que también las peculiaridades de la educación griega se comprendan mejor sobre ese mismo fondo, por consiguiente, convendrá echar por lo menos un vistazo panorámico sobre dichas civilizaciones así como sobre el lugar que en ellas ocuparon y los modos que asumieron las prácticas educativas.

2. LAS CIVILIZACIONES FLUVIALES (EGIPTO, BABILONIA, INDIA Y CHINA)

El Nilo, el Éufrates y el Tigris, el Indo y el Ganges, al igual que los grandes ríos de China, vieron florecer en sus riberas formas de civilización muy refinadas, algunos milenios antes de la era cristiana. “Civilización” quiere decir cultura que ha dejado de ser estática: las sucesivas generaciones no se limitan a reproducir casi exactamente los modos de vida de las precedentes, sino que se verifica una *acumulación* progresiva de adelantos técnicos, se organizan las creencias, y se realiza un perfeccionamiento, aunque lento y discontinuo, del *saber tradicional*.

No es de maravillar que esto ocurra en las grandes llanuras fértiles donde la formación de poblaciones agrícolas estables permite una *división del trabajo* bastante pronunciada, a condición, claro está, de que el comercio a larga distancia no sólo sea facilitado por la existencia de vías apropiadas de comunicación, sino que cuente además con la protección de un *orden político* que impida el bandidaje y las guerrillas. En tales condiciones, las grandes *monarquías absolutas*, sostenidas por potentes clases de *guerreros* y *sacerdotes* representaban una garantía de orden y bienestar que normalmente compensaba a las poblaciones por la carga de tener que trabajar y producir, además de hacerlo para el propio sustento, para la manutención y con frecuencia para la pompa de los grupos privilegiados.

Pero acaso convenga aclarar mejor cuál era la función de la clase sacerdotal. En primer lugar, es la depositaria y la celosa guardiana de toda la ciencia (si así puede decirse) acumulada en los siglos y transmitida —de ahí a poco— ya no en forma oral, sino mediante un tipo cualquiera de *escritura*: *Ciencia*, diremos nosotros, a un tiempo sacra y profana; como ejemplo característico tenemos a los sacerdotes egipcios que, en un principio, eran también escribas, médicos, embalsamadores, arquitectos e ingenieros hidráulicos. Ya desde tiempos muy antiguos habían dividido el año en 365 días, y eran capaces de calcular con excelente aproximación las crecidas del Nilo.

La religión egipcia sufrió complejas evoluciones, sin que llegase a superar el estadio de un politeísmo organizado (o “enoteísmo”) donde la divinidad suprema era el sol, venerado bajo los nombres de Ra, Osiris o Amón: la tentativa del faraón Akenatón de instaurar un riguroso monoteísmo (culto exclusivo del dios Atón, que es de todos modos el sol, pero el sol naciente y fecundador, y no el sol que preside el reino de los muertos como Amón) acabó trágicamente. En todo momento, los sacerdotes egipcios demostraron ser habilísimos en conciliar las exigencias de una organización unitaria de las divinidades, con la multiplicidad —incluso regional— de éstas y con las creencias animísticas y totémicas aún vivas en la población más inculta (de donde el culto de los dioses *bajo la forma* de animales: buey, cocodrilo, gato, cigüeña, gavilán, etcétera).

Pero la creencia egipcia más típica y difundida fue la de una segunda vida, concebida de varias maneras (existía también la idea de un proceso ante Osiris y una especie de lugar de recompensa para los más meritorios), pero siempre conectada con la buena conservación del cuerpo, de donde surgió la práctica de la momificación para los ricos, o del enterramiento en la arena árida, capaz de conservar largamente los cadáveres, para los pobres. Las precauciones que se tomaban a fin de que las tumbas no fuesen profanadas alcanzaron formas obsesivas, increíbles, como es sabido de quien haya leído la historia del hallazgo de la momia de Tutankamón.

No obstante la amplia parte que en ella tenía la religión, la civilización egipcia desarrolló una moral esencialmente utilitaria. Abundan las máximas de sabiduría conservadas en los papiros, y aunque muchas de ellas se refieren a las ventajas del estudio se trata siempre y exclusivamente de ventajas prácticas. Las clases egipcias no eran castas cerradas y, dentro de ciertos límites, era posible, estudiando con maestros privados, elevarse a la posición de escriba del grado más bajo, es decir, escribano o contador en oficinas públicas (o en empresas comerciales).

Más difícil debía ser el ingreso en las grandes escuelas sacerdotales de Memfis, Heliópolis o Tebas, donde se formaban los escribas de grado más alto, con funciones administrativas y legales, así como los médicos, los ingenieros, los arquitectos y los mismos sacerdotes (la clase sacerdotal estaba formada no sólo por los sacerdotes propiamente dichos, sino también por todos estos profesionistas de grado superior). Como quiera que sea, se trata siempre de una educación de carácter *práctico y profesional*, sea en el sentido de que los conocimientos y la cultura no se persiguen por sí mismos, sino por sus aplicaciones, sea porque sólo se tienen presentes las ventajas prácticas que pueden obtener los individuos mediante el ejercicio de una de las profesiones superiores.

El pueblo era casi totalmente iletrado; estudiar con buen éxito significaba convenirse cuando menos en un escriba del grado más modesto, lo que, como en un papiro advierte un padre a su hijo, en el momento de inscribirlo en la escuela, es mucho más cómodo que ejercer la profesión de fundidor, barbero, picapedrero, jardinero o pescador, oficios cuya dureza, inconvenientes y peligros

enumera cuidadosamente. “El hombre ignorante —dice otro papiro— es como un asno con una pesada carga; quien le guía es el escriba”, mientras otro reza: “Ponte a trabajar y conviértete en escriba, porque así serás guía de hombres”.

También los conocimientos científicos de los egipcios tenían un carácter eminentemente práctico. La geometría servía, al pie de la letra, para “medir la tierra”, para trazar nuevamente los linderos cuando bajaban las aguas del Nilo; la aritmética servía para hacer los cálculos del comercio y el fisco; la mecánica y la hidráulica para la ingeniería y la arquitectura; la astronomía para calcular las estaciones, etc., etc. Se obtuvieron admirables resultados prácticos, pero no se tiene noticia de ningún intento de sistematización o ahondamiento teórico, al punto que uno se pregunta a qué aludía exactamente Platón cuando, al comparar la sabiduría de los griegos con la de los sacerdotes egipcios decía: “Oh, griegos, no sois más que unos niños”. Sin embargo, en otro lugar el mismo Platón contrapone el espíritu científico de los griegos al amor de la ganancia propio de egipcios y fenicios.

Quizás lo más justo sea observar que, aun dentro de su utilitarismo, las ciencias desarrolladas por los egipcios formaban un conjunto tan imponente y cooperaban en la creación de un orden tan grandioso que no podían menos de suscitar admiración, sobre todo en el espíritu de un griego acostumbrado al genial desorden de su vida social y política e incluso de sus monumentos, aglomerados en las acrópolis, y ciertamente mucho menos imponentes que el templo de Amón en Karnak que, según los cálculos hechos, era dos veces más grande que San Pedro en Roma.

Poco sabemos de los métodos educativos practicados por los egipcios y ese poco no despierta nuestro entusiasmo: al parecer sus bases eran memorizaciones y azotes. He aquí una máxima pedagógica que ojalá fuera una curiosidad arqueológica: “Los muchachos tienen las orejas en los lomos, cuando les pegan escuchan”.

Muchos puntos de contacto con la egipcia tiene la civilización babilónica, tan antigua como aquella o poco menos. En Babilonia la clase sacerdotal es todavía más potente que en Egipto, y constituye casi una casta cerrada. Los sacerdotes babilonios son extraordinariamente versados en astronomía, desarrollan la matemática hasta un grado elevadísimo de eficacia práctica, instituyen la semana, inventan los signos del zodiaco, determinan con apreciable exactitud la longitud del año y reúnen inmensas bibliotecas de tablillas con caracteres cuneiformes. Vigilan la educación superior reservada a su clase, a la de los comerciantes ricos —sus aliados— y a la de los guerreros, cuya potencia, sin embargo, combaten y socavan. Como consecuencia de esto último Babilonia acabó sucumbiendo ante los asirios, militaristas e incultos, famosos en la historia por haber conquistado uno de los más extensos imperios de la antigüedad sin dejar la menor huella positiva en el campo de las realizaciones cultas. Babilonia resurgió brevemente, para ceder al fin ante los medos y los persas. Pero influyó profundamente sobre estos pueblos, así como también sobre los hebreos, los fenicios y los mismos griegos.

Tampoco de los métodos educativos babilonios poseemos más que unas cuantas noticias. Sabemos que sus fines eran esencialmente prácticos, al igual que en Egipto, pero que en cambio estaba más desarrollado el aspecto científico y, quizá, también el literario. Con todo, la astrología, la magia y la adivinación impedían el desarrollo de un genuino espíritu científico; una pesada tradición mágico-sapiencial esterilizaba toda fuerza creadora en los individuos. Incluso los artesanos estaban organizados en corporaciones cerradas, bien que con la posibilidad de adopciones extrafamiliares.

Tanto en Egipto como en Caldea, la tierra no pertenecía casi en ningún caso a quien la cultivaba, sino al rey, a los sacerdotes, a los templos o a los guerreros. Y por debajo de las clases organizadas existían muchedumbres de esclavos, fruto en gran parte de la actividad guerrera (cuya importancia económica es, en la antigüedad, bastante considerable, aun prescindiendo de las conquistas territoriales: es conquista de mano de obra barata).

Sin embargo, sólo en la India encontramos un sistema de castas propiamente dicho, ferozmente

cerrado, algún tiempo después de la conquista por los arios, acontecida hacia el 2000 a. C. (de una precedente y floridísima civilización del valle del Indo, cuyos restos empezaron a descubrirse hace apenas unas décadas, se sabe tan poco que no vale la pena ocuparse de ella). Las clases, resultado probablemente de la estratificación producida por conquistas sucesivas y de la diversidad en la resistencia ofrecida por las poblaciones autóctonas, se subdividieron de la manera siguiente: *Brahmanes*, o sacerdotes; *guerreros*, comerciantes y pastores (*Vaisya*); siervos (*Sudra*), e intocables o sin casta (*Paria*). Rigidísima es la separación entre las castas, y absolutamente diversa la educación que reciben.

La *literatura sapiencial* de los *Vedas* estaba reservada a las castas superiores: según las leyes de Manú (200 a. C.) al sudra que escuchaba los *Vedas* había que llenarle las orejas de plomo derretido; si los recitaba, había que amputarle la lengua. Por el contrario, el sudra que servía con humildad y diligencia podía renacer en una casta más alta. En efecto, según el brahmanismo *las almas trasmigran* por una multiplicidad de existencias animales y humanas hasta la reabsorción y el anulamiento definitivo en el seno de *Brahma*.

La civilización hindú, fastuosa, despiadada y, al mismo tiempo, con extraña contradicción, ascética, renunciante y nihilista, desarrolló valores casi enteramente ignorados por los egipcios y los babilonios: un sentido pánico del *devenir* universal, una búsqueda de la armonía interior y de fusión mística con el Todo, una disposición contemplativa que llega a anular en sí todo deseo. En estos elementos, plegándolos en el sentido del amor y de la hermandad universal, se apoyó uno de los más grandes espíritus de la humanidad, Gautama, llamado Buda (que significa “iluminado”).

Al ideal de la inmovilidad, mística o social, fraguado por la civilización hindú, se contraponen en la inmensa China un ideal de inmovilidad *institucional*. Conservar el orden *familiar, político y social* establecido es la preocupación dominante de Confucio, quien fue casi contemporáneo de Buda (fines del siglo VI a. C.). No sólo hay que conservar los privilegios hereditarios (en China no hay castas), sino también las *funciones*, las *instituciones*.

La experiencia de la anarquía en que había caído el colosal imperio formado entre el tercer y segundo milenios antes de Cristo, y que abarcaba las cuencas no de uno sino de tres vastos ríos, imprime a la enseñanza de Confucio su carácter de *sabiduría conservadora*. El estado debe tener la misma indisoluble unidad de la familia, el emperador es el buen padre universal y goza de derechos ilimitados; la exigencia de una buena administración impone deberes detallados y exactos a todos y en la vida lo que cuenta es cumplir (en este sentido legalista) el propio deber. Como es obvio, las formas, inclusive la etiqueta, son objeto de suma atención en un país donde el valor supremo es el *respeto por los padres*, los *ancianos* y las *tradiciones*, razón por la que ven con sospecha las novedades de cualquier género que sean.

Se trata, pues, de un ideal eminentemente práctico-político que tiene como fondo una *vaga religiosidad naturalista*; por lo tanto, no existe una casta sacerdotal, sino una *clase de funcionarios* (los llamados *mandarines*) que coincide plenamente con la de los hombres cultos. En efecto, con el tiempo acabó por desarrollarse un complicado sistema de *exámenes estatales* que era la única puerta de acceso a los diversos grados de la administración pública y a los cuales teóricamente todos podían presentarse. En la práctica, sólo las personas acomodadas se hallaban en condiciones de sufragar los gastos que suponía la preparación cultural de su prole (normalmente en escuelas privadas, surgidas en función de los antedichos exámenes), tanto más que se trataba de una *preparación literario-formalista*, que de poco o nada servía a quienes no lograban superar los exámenes estatales —sumamente selectivos— y colocarse en la administración.

Toda ambición de originalidad era combatida e imperaba el tradicionalismo más cerrado, como lo demuestra el hecho mismo de que en China haya sobrevivido hasta nuestros días un sistema *ideográfico* de escritura muy complicado, mientras que egipcios y babilonios superaron la fase ideográfica pura en el segundo milenio antes de Cristo. Por lo demás, el sistema ideográfico ofrecía y quizás ofrece todavía una ventaja: el ser relativamente independiente de las particularidades de pronunciación y de la variedad de dialectos (que en China llegan a ser verdaderas lenguas muy

diferenciadas entre sí). También en este caso el problema es mantener la unidad de un cuerpo social desmesurado, de lo que se deriva la exigencia inevitable: *conservar*.

3. OTRAS CIVILIZACIONES DEL ORIENTE (FENICIOS, PERSAS, HEBREOS)

Hemos visto cómo, en las grandes llanuras fluviales, donde las condiciones naturales favorecían la división del trabajo (sobre una base agrícola), el intercambio de mercancías a larga distancia y, por consiguiente, el progreso técnico y civil, la necesidad de mantener la cohesión social y el orden constituido hizo que las civilizaciones surgidas ahí —aun siendo admirables— *cristalizaran en formas de un tradicionalismo cerrado* que convertían la educación en una *mecánica práctica de mnemotecnia*, ignoraran la individualidad de los educandos, y sofocaran en éstos todo impulso original.

Por el contrario, algunas civilizaciones desarrolladas por pueblos mucho menos numerosos y, sobre todo, menos favorecidos por las condiciones naturales, como los fenicios, los persas y los hebreos, tuvieron un carácter diverso.

Poco sabemos de la educación entre los fenicios, pero es lícito suponer que haya tenido un carácter eminentemente práctico (en lo que se asemejaba a la de los pueblos que acabamos de considerar), que estimulaba la iniciativa, la asimilación de lo nuevo, el ingenio y, quizás también, la astucia sin escrúpulos, al menos por lo que hace a los extranjeros. Ésta es al menos la conclusión a que debemos llegar si juzgamos la rapidez con que este pequeño pueblo de navegantes, a un tiempo piratas, comerciantes e incansables colonizadores de casi todas las riberas del Mediterráneo, llegó no sólo a desarrollar su técnica marinera sino también a asimilar y perfeccionar técnicas industriales y artesanales aprendidas de los egipcios, los babilonios, los persas, etc., y a simplificar las técnicas de la escritura hasta llegar a un *sistema puramente alfabético*.

Entre los fenicios no hay más aristocracia que la clase industrial y comercial (siendo como eran míseros los productos del magro suelo), que controla la religión (más bien tosca y materialista), los sacerdotes, la administración de las ciudades (por mucho que estén ordenadas en forma monárquica), las industrias más importantes (entre las cuales era famosa la de la tintorería), y sobre todo la flota de naves relativamente grandes, capaces de largas travesías. Fenicia no alcanzó una verdadera unidad política. Fundamento de la organización política era la *ciudad-estado*, de carácter monárquico-aristocrático, forma que también tenían las muchas y con frecuencia potentes colonias.

Un tipo de civilización completamente distinto y casi opuesto fue el que desarrollaron los habitantes del altiplano iranio, es decir, los medos y los persas. Agricultores establecidos sobre un suelo no rico, lo habían vuelto productivo y feraz gracias a un trabajo perseverante e inteligente (en un principio los griegos usaban la palabra “paraíso” para indicar los armoniosos jardines cuadrados, con una fuente en el centro, por los cuales eran célebres los persas); el politeísmo original había sido sustituido, sobre todo por influjo de Zoroastro (o Zaratustra), por el *Mazdeísmo*, religión altamente espiritual que hace del hombre el aliado del principio del bien (Ahura Mazda u Ormuz, dios de la luz) en su lucha contra el principio del mal (Arimán, dios de las tinieblas); guerreros valerosos e infatigables, veían en la guerra el modo de afirmar sobre los pueblos vencidos, a los que trataban con una generosidad insólita en el mundo antiguo, el orden armonioso de su civilización superior.

En sólo una centuria (el siglo VI a. C.) los persas fundaron el más grande imperio conocido hasta entonces, que se extendía desde el mar Caspio hasta Egipto, y desde el golfo Pérsico hasta Tracia. La civilización fenicia fue una respuesta al desafío del mar; la persa al desafío de todas las civilizaciones diversas de la suya. Sólo se detuvieron ante la pequeña Grecia que defendía desesperadamente un principio de orden diferente y un diverso sentido de la armonía desarrollados —por así decirlo— en intensidad más bien que en extensión.

La educación persa sólo tenía un aspecto en común con la fenicia: no anulaba del todo la individualidad, no se limitaba a la memorización mecánica, no tendía a la simple perpetuación de

un orden constituido, sino que en cierta medida promovía formas de *activismo dinámico*. Verdad es que no se proponía estimular el espíritu de iniciativa de los navegantes y mercaderes, cuya sola meta era la ganancia, sino más bien el del guerrero y, más tarde, el del funcionario destinado a cuidar la organización del vasto conjunto de “satrapías” en que estaba dividido el imperio. Si hemos de dar crédito a la *Ciropedia* (Educación de Ciro), del griego Jenofonte, la educación persa se asemejaba mucho a la espartana, de la que nos ocuparemos más adelante. Se sabe con certeza que procuraba ante todo la *educación física, religiosa y moral del guerrero* y reservaba una parte mínima o nula a la instrucción literaria e incluso al aprendizaje de la escritura, excepción hecha de la clase sacerdotal (hereditaria pero no muy fuerte políticamente: los famosos “magos”) dedicada a perpetuar el dualismo religioso de Zoroastro conciliándolo con las supervivencias politeístas, ordenadas en dos grandes ejércitos de espíritus al servicio, respectivamente, de Ormuz y Arimán, es decir, la luz y las tinieblas.

Naturalmente, al contacto con las refinadas y corruptas civilizaciones que llegaron a dominar, los persas acabaron por absorber junto con la cultura de éstas los gérmenes de su decadencia, y aunque siguieran ensalzando la virtud de la ruda vida militar y el sano trabajo de los campos, en realidad se habituaron al lujo que les venía del inmenso territorio conquistado. Las cuadradas falanges macedónicas los encontraron incapaces de defenderse.

Entre los actos de magnanimidad que la historia atribuye a los persas, el más preñado de consecuencias para la civilización del mundo fue sin duda la decisión de Ciro, conquistador de Babilonia, a donde los judíos del *reino de Judá* habían sido deportados cincuenta años antes, de permitirles volver a Palestina y reconstruir el destruido templo de Salomón, quedando sólo formalmente como tributarios de Persia (536 a. C.). Téngase presente que, por el contrario, de las diez tribus que constituían el *Reino de Israel*, y que fueron deportadas por los asirios dos siglos antes, no ha quedado la menor huella en la historia (y se las designa en efecto como las “diez tribus perdidas”).

Pueblo nómada de *pastores*, los judíos, provenientes del *pais mesopotámico de Ur*, habían llegado a Egipto, habían huido de ahí y en el año 1200 a. C. habían logrado instalarse en *Palestina* donde convirtieron en parcialmente *agrícola* su economía pastoral. Al contacto con las civilizaciones más avanzadas de su tiempo, absorbieron muchos elementos culturales sin dejarse en cambio absorber ellos mismos. Su fuerza principal residía en el principio religioso, *espiritualista y personalista*, que habían elaborado: mientras los pueblos agrícolas y sedentarios divinizaban sobre todo las *fuerzas naturales*, los *animales* y los *lugares*, los judíos concibieron a Dios como un *espíritu no ligado a nada de particular o contingente*, que velaba por ellos desde lo alto en las interminables peregrinaciones, *escrutaba su alma*, y los castigaba o premiaba, colectiva e individualmente, de acuerdo con sus faltas o sus méritos.

En un principio, *Jehová* o *Yahvé* debe haber sido concebido por los judíos como su dios particular, cuya existencia no era incompatible con la de los dioses de otros pueblos: “Bien que todos los pueblos anduvieren cada uno en el nombre de sus dioses, nosotros andaremos en el nombre de Jehová nuestro Dios para siempre y eternamente”, decía el profeta Miqueas. Pero -más tarde, por obra de Elías y otros *profetas*, los judíos concibieron, por vez primera en la historia de la humanidad, un *riguroso monoteísmo, cuidadosamente* depurado de todo residuo de idolatría.

Los profetas no eran propiamente sacerdotes, sino más bien predicadores laicos que se sentían poseídos por el verbo divino. El juez Samuel, el mismo que indujo a los judíos a elegir un único rey en Saúl, promovió también la institución de “escuelas proféticas”, de tal modo que la enseñanza de los profetas pudiera volverse más profunda y eficaz. *Los profetas fueron los primeros grandes educadores del pueblo hebreo*, cuya instrucción elemental se impartía desde hacía tiempo en el seno de la familia: un profundo *sentimiento religioso*, que reunía y sublimaba en sí los *efectos familiares* y el patriotismo, constituía la inspiración profunda de una educación que no estaba formalmente organizada, pero que en el aspecto moral era más eficaz que cualquier otra educación oriental.

Sin embargo, posteriormente al cautiverio en Babilonia encontramos formada también entre los

judíos una *clase de escribas* que (por conocer entre otras cosas el hebreo antiguo cuando el pueblo ya sólo hablaba arameo o griego) asistían a los sacerdotes en la exégesis de la ley y en la compilación de un conjunto de comentarios, normas morales y jurídicas, preceptos religiosos y rituales, que asumió el nombre de *Talmud*. Surgieron entonces las *sinagogas*, que en un principio no eran lugares destinados al culto, sino sólo a la instrucción religiosa, mientras los escribas impartían a domicilio o en sitios proporcionados por los ciudadanos ricos alguna forma de enseñanza profana de carácter superior. Por último, a la sombra de las sinagogas surgieron *escuelas primarias* que se multiplicaron al punto que, en el año 75 a. C. la instrucción primaria se volvió *obligatoria en Jerusalén* y nueve años más tarde en todo el territorio. Según el *Talmud* un maestro no debía tener más de veinticinco alumnos, ni más de cuarenta si contaba con la ayuda de un asistente.

La civilización y educación judías se caracterizan pues por el espíritu religioso que las informa y que funde y plasma en una unidad los muy abundantes influjos culturales recibidos de los babilonios, los persas y los griegos. En los primeros tiempos, no faltaron manifestaciones de supersticiosa tosquedad, ni tampoco, en los últimos, casos de degeneración formalística (contra los cuales se lanzaría Jesús), pero en general debemos reconocer a la educación judía no sólo el mérito (que ya reconocíamos a fenicios y persas) de haber hecho un sitio a los valores individuales, sino de haber tomado por norma una *ley de interioridad moral* que tiene por único punto de referencia la voluntad de un Dios universal, infinitamente bueno y justo. No debe asombrar que mientras el libro bíblico de los *Proverbios* (abundantemente inspirado en la sabiduría egipcia) recomienda los castigos corporales, el *Talmud* los condene expresamente.

II. LA EDUCACIÓN EN EL MUNDO HOMÉRICO

4. LA CIVILIZACIÓN GRIEGA: LA EDAD MICÉNICA Y LA EDAD HOMÉRICA

Rasgo común a gran parte de las civilizaciones orientales a que nos hemos referido es, por lo menos en su fase más madura, la presencia de los *escribas*. Los escribas son fundamentalmente *transmisores* de tradiciones en forma *escrita*, sea que colaboren con la clase sacerdotal o pertenezcan a ella (en tal caso la sapiencia transmitida es sobre todo religiosa), sea que tengan carácter de funcionarios laicos del gobierno, como en China. En estas civilizaciones, la educación organizada es esencialmente *educación del escriba*. No hay duda que en los primeros tiempos, de los cuales en general no se tiene noticia histórica, la *educación del guerrero* debe haber tenido una importancia primordial, pero esta fase la vemos en acto sólo en la civilización *persa*, civilización *joven* por comparación con las otras que hemos visto, pero de la cual se tienen noticias bastante pormenorizadas.

Por ello se ha dicho con cierto fundamento que, en el curso de tales civilizaciones, en primer lugar prevalece como educación típica la del guerrero (*fase dinámica*, de desarrollo y expansión), y en segundo la del escriba (*fase estática*, de conservación y, por último, de involución). Ahora bien, si aceptamos la regularidad de esta sucesión como *hipótesis de trabajo* y nos preguntamos si vale también para la civilización griega nos encontraremos sumidos en un mar de perplejidades y no podremos dar una respuesta sin haber realizado antes ulteriores aclaraciones. En efecto, si se excluye el primer periodo helenístico y el periodo imperial romano, encontraremos en la civilización helénica una muy desarrollada educación del guerrero, pero no hallaremos el menor rastro del escriba; si por el contrario consideramos cómo un ciclo único la civilización greco-helenístico-romana, vemos surgir en los reinos helenísticos y sobre todo en el bajo imperio romano una clase de funcionarios (con frecuencia libertos) que se puede asimilar sin más a la de los escribas de las civilizaciones orientales.

Como quiera que sea, el hecho nuevo, de alcance incalculable, es que entre la educación del guerrero y la del escriba se inserta, así en Grecia como en Roma, la *educación del ciudadano*, como la expresión más típica de una nueva forma de cultura y civilización, que pertenece también a una fase dinámica, que prosigue sin solución de continuidad aquella en que predomina la educación del guerrero, pero que presenta características peculiares e inconfundibles respecto a los otros dos tipos de educación.

A continuación veremos en qué forma se verificó en Grecia este paso gradual de la educación del guerrero a la del ciudadano, y por lo tanto empezaremos por ocuparnos brevemente de la civilización griega en su primera manifestación —cuyos testimonios son casi exclusivamente arqueológicos— conocida con el nombre de *civilización micénica*. Floreció sobre todo en el Peloponeso por obra de estirpes indoeuropeas que habían arrollado —en parte por infiltración, en parte con la violencia— tanto en el continente como en las islas, inclusive la misma Creta, una pujante civilización anterior: la *egeo-cretense* o *minoica*. De ésta (llamada así por el nombre del rey cretense Minos) se sabe poco porque no se han podido descifrar sino las inscripciones más recientes, escritas en griego quizás por efecto de una lenta infiltración de helenos entre las poblaciones precedentes, no indoeuropeas, de Creta y las otras islas.

Las legendarias noticias que nos han transmitido los historiadores griegos y los riquísimos hallazgos arqueológicos nos permiten hacernos una idea aproximada de la civilización minoica como de una espléndida civilización comercial, dotada también de industrias y fecunda en refinados productos artísticos de inspiración naturalista. Se expandió por una buena parte del Mediterráneo

oriental, y si bien en un primer momento absorbió en su órbita a los recién llegados *helenos* (o *aqueos*, como los llama Homero), que debieron haber asimilado muchos elementos de la cultura cretense, acabó siendo vencida por éstos.

La civilización resultante del choque, o *micénica*, con centros en Micenas, Argos, Tirinto, etc., no fue en modo alguno iletrada, como se creyó por mucho tiempo. En efecto, de la época micénica data un número muy grande de tablillas encontradas tanto en las islas como en la tierra firme. Pero si la civilización micénica tuvo también sus escribas ¿cómo se explica que en Homero no se hable jamás de escritura? Y sin embargo la verdad histórica de la guerra de Troya ha sido comprobada por las excavaciones arqueológicas.

En realidad la civilización que Homero describe no es la micénica. Entre la guerra de Troya y la edad de Homero (hacia el siglo IX a. C.) se interpone un acontecimiento singular y catastrófico que *hizo retroceder violentamente la cultura griega a un estadio de barbarie guerrera*: la invasión de los *dorios*, también *helenos* pero desprovistos de toda civilización. Si bien Homero canta hazañas referidas a acontecimientos históricos de dos o tres siglos antes, las reviste de las costumbres familiares a él, propias de *una especie de sociedad feudal* que apenas acababa de salir de la más oscura bastedad pero ya daba muestras de refinamiento (sobre todo en la *Iliada*) y había progresado un tanto en las artes de la vida civilizada (como se ve por la sociedad representada en la *Odisea*, contemporánea del poeta o casi).

Verdad es que hay en Homero un deliberado esfuerzo “arcaizante”, de tal modo que en el conjunto se insertan reminiscencias efectivamente micénicas e incluso minoicas; pero la estructura general del todo responde a una civilización posterior a la invasión dórica. Por lo menos éstas son las conclusiones a que ha llegado un sector autorizado de la crítica homérica reciente, bien entendido que no puede haber certeza absoluta en cuestiones como éstas, acerca de las cuales no hay nada que no se haya puesto en tela de juicio, empezando con la existencia misma de Homero.

Por consiguiente, es oportuno distinguir entre *civilización micénica* propiamente dicha y *civilización homérica*. De la primera sabemos en general poco, y nada por lo que toca a la educación; de la segunda tenemos en primer lugar el testimonio de los poemas homéricos mismos, documentación rica e inapreciable a condición de que se interprete como es debido.

Hemos hablado de “sociedad feudal” y no por azar. Las analogías entre la sociedad homérica y la de la alta Edad Media son sorprendentes, al punto de justificar de sobra la expresión *medievo griego aplicada al periodo* que sigue inmediatamente a la invasión de los *dorios*. ¿Qué es una *sociedad feudal*? Es una sociedad en la cual quienes se erigen como jefes o señores recompensan la ayuda prestada por los mejores guerreros concediendo a éstos el usufructo de una parte de sus dominios, junto con el gobierno de la población que habita ahí; a su vez, los beneficiarios le deben fidelidad al señor con la obligación de seguir ayudándolo en la guerra y de reconocer en todo caso su supremacía.

Ahora bien, en Homero encontramos abundancia de testimonios acerca de relaciones como éstas. Muchos guerreros jóvenes, al igual que los caballeros medievales, prometen fidelidad a un señor sin tener por el momento otra ventaja que vivir en su corte y esperar futuros beneficios si sabrán prestarle servicios señalados. Tenemos en fin a los *kouroi* homéricos, donceles nobles que servían el vino, componían cortejos, cantaban y a veces danzaban, y que se asemejan a los pajes medievales; por ejemplo, la función que Patroclo desempeñaba al lado de Aquiles recuerda la del *escudero* (ver más adelante, § 68).

5. LA EDUCACIÓN HOMÉRICA EN LA “ILÍADA”

De todo esto resulta una distinción neta entre la clase noble, constituida por guerreros e hijos de guerreros (el *laos*) y el pueblo (*demos*) de campesinos, artesanos, etcétera. Pero la clase noble no se dedica al puro ejercicio de la fuerza bruta: por un lado desenvuelve toda una actividad de consejos y asambleas que requiere dotes oratorias, y por el otro se le presentan abundantes ocasiones de

convivencia en la paz y en la guerra que estimulan las actividades artísticas y jocundas. Por último, el espíritu agonístico, cuando no se ejercitaba en el combate real o en algún tipo de “torneo”, se manifestaba de buena gana en las luchas y competencias deportivas.

Por tanto, la educación del “caballero” homérico (como lo podríamos llamar, aunque no combatía a caballo sino en carros tirados por parejas de caballos) no era en modo alguno sencilla, por más que no tuviese nada de la educación minuciosamente mecánica del escriba oriental. Comprendía deportes y ejercicios caballerescos como caza, equitación, lanzamiento de la jabalina, lucha, etc., y ciertas actividades artísticas como el canto y el tañimiento de la lira. Quirón al parecer enseñó a Aquiles incluso elementos de cirugía y farmacia, pero probablemente se trata de un reflejo de ideas orientales, más bien que de una representación efectiva de la praxis griega. Por el contrario, la descripción homérica de la educación que el mismo Aquiles recibió de su otro maestro, Fénix, es digna de la más atenta consideración.

Adviértase en primer término que Fénix, noble exiliado que había buscado refugio en Ftía, en la corte de Peleo, es acogido y estimado en ésta al punto que se le concede casi como un feudo la región de los dólopes. Posteriormente le fue confiada la educación de Aquiles, aún en tierna edad, como sucedía precisamente en la Edad Media, en que a veces se confiaba la educación de un príncipe a un vasallo de confianza. Se ocupa personalmente incluso de su alimentación y le toma afecto como si se tratara de su propio hijo. La educación de Aquiles se completa por obra de Fénix en el campo, durante los primeros años de la guerra de Troya, y tiende esencialmente a volverlo maestro “del arte de la acerba guerra” y “del ágora donde los varones se hacen ilustres”. Fénix tiene pues tal conciencia de su papel y de su importancia que exclama de repente volviéndose a Aquiles: “Y te crié hasta hacerte cual eres”.

Pero continuemos con el discurso de Fénix. Presupone una *ética del honor* que es obviamente la ética de toda sociedad de guerreros. Es justo que a todo entuerto se exija una reparación. Pero reparaciones son también las súplicas (acompañadas de pruebas de deferencia, regalos y promesas) que Agamenón y todos los aqueos, por medio de la embajada de Ulises, Áyax, y el mismo Fénix, le dirigen al airado Aquiles. Incluso cuando hay de por medio el asesinato de un pariente los hay que prefieren aceptar del asesino “el precio” (el “*güidrigildo*” medieval de las leyes longobardas) a caer en la espiral de las venganzas. Hay que saber transigir a tiempo, con mayor razón si sólo se trata de ofensas de poca monta.

Así pues, la ética del honor va acompañada por una *ética de la cordura* y de la medida y se advierte incluso vislumbres de una ética de la comprensión y la misericordia en la bellísima imagen de Até, la diosa coja del mal, que corre por el mundo seguida de las desdichadas Suplicantes, que en vano se esfuerzan por reparar los males causados por aquélla e invocan la ira de Zeus sobre quien no les presta oídos.

Sin embargo, es dudoso que este último elemento haya formado verdaderamente parte de la educación guerrera que aquí nos ocupa: se trata más bien de un elemento propio del espíritu del poeta. Homero, el cantor de las luchas titánicas y las crueles matanzas, trata su materia con la serenidad del gran artista pero ciertamente no con indiferencia; la nota más profunda de su poesía es una *desencantada y humanísima tristeza* por los inútiles estragos que describe y que sin embargo apasionaban tanto a las muchedumbres que lo escuchaban.

En Homero, educador de Grecia, este elemento se debe poner en justa evidencia, por más que no haya sido el que tuvo mayor influencia. Probablemente no podría entrar en el cuadro de la educación de un guerrero en los albores de la edad arcaica, cuando el sentido del honor y el amor por la gloria son los verdaderos valores absolutos, el único desafío posible a la muerte, más allá de la cual aparece tan exangüe e inútil la supervivencia en el Hades. Lo que cuenta es dejar fama de sí, para lo cual importa “ser siempre el mejor, superior a los demás”.

Por otra parte, este *ideal agonístico de la vida* no está limitado únicamente al valor en el combate. El vocablo griego “areté”, que se traduce imperfectamente como virtud, tiene ya en la época homérica una connotación *mucho* más rica.

6. LA EDUCACIÓN HOMÉRICA EN LA “ODISEA”

También la astucia y versatilidad de Ulises entraban con pleno derecho a formar parte del ideal educativo del guerrero. Más difícil es juzgar si también entraban otras características del Ulises homérico: la insaciable curiosidad y sed de conocer, la gran habilidad en el mentir, el sólido arraigo que tenían en él los afectos familiares.

La *Odisea* no representa el mismo tipo de sociedad que la *Iliada*; si bien nos encontramos ante las mismas pequeñas monarquías autónomas, el poder del rey parece menor que en la *Iliada*. Los reyes son asistidos por *consejos de nobles* sin cuya aprobación parece que los reyes no pueden tomar decisiones importantes (recuérdese la permanencia de Ulises en la isla de los feacios).

Probablemente las posesiones de los nobles han pasado de precarias (o revocables por autoridad del rey) a ser estables y hereditarias y la nobleza aprovecha todas las ocasiones para debilitar el poder real. ¿Quiénes son, por ejemplo, los Pretendientes? Son nobles que aspiran al trono en detrimento del heredero natural de Ulises, Telémaco, y si parecen solidarizarse entre sí es de suponer que ello se debe a que, independientemente de quién resulte elegido consorte de Penélope, esperan establecer un control colectivo sobre el poder real.

Hay sin embargo un elemento nuevo, de importancia por lo menos igual, que aparece apenas fugazmente, o sea, el surgimiento del comercio marítimo de altura y, por consiguiente, la formación de una nueva clase de acaudalados *mercaderes-navegantes*. Es posible que se dedicaran a esta actividad también algunos nobles e incluso ciertos reyes (¿cómo habría que interpretar si no los ocho años de viaje en Oriente que enriquecen enormemente a Menelao?); lo cierto es que se ha formado poco a poco una contraposición consciente entre el ideal de la formación “cortés” de la clase noble y el tipo plebeyo del traficante en grande, sin otras miras que la riqueza, que naturalmente es objeto de desprecio por parte de los aristócratas. Así, cuando Ulises se niega a participar en los juegos organizados en su honor por los feacios, el noble Euríalo lo zahiere con estas palabras:

¡Huésped! Pareces ignorar aquellos ejercicios en que se instruyen los hombres. Más que a un atleta te asemejas a patrón de marineros mercantes que, sobre su nave de carga, sólo se cuida de sus mercaderías y del lucro de sus rapiñas.

La ofensa es grave y Ulises debe demostrar al punto hasta qué extremo es infundada replicando con fogosas palabras y lanzando un disco a distancia tan respetable que nadie se atreve a contender con él. Más adelante veremos cómo la contraposición entre *actividades desinteresadas*, como los juegos que no dan provecho, y *actividades utilitarias*, es decir, enderezadas a la ventaja práctica y material, se convierte en un rasgo característico de la mentalidad griega clásica.

En la *Odisea* por lo menos se aprecia en alto grado el trabajo productivo: Laertes, antiguo rey y padre de rey, labra personalmente el campo; Ulises ha construido con sus manos el lecho nupcial.

En este aspecto se pierde un tanto el paralelismo con el feudalismo medieval: el noble de la Edad Media no conoce otras actividades físicas que la guerra, la caza, los torneos, etc. Pero si nos tomamos el trabajo de distinguir entre lo que pudiera ser representación de las costumbres de la época, en sus aspectos generales, y ciertos ideales más bien propios del poeta Homero, no podemos por menos de llegar a la conclusión de que la vida simple, pacífica, justa y laboriosa de la modesta y peñascosa Ítaca, tan malamente perturbada por la crápula de los Pretendientes, es más un *paradigma* moral acariciado por el poeta que la pintura de una efectiva realidad. El ideal de un reino de tipo patriarcal respondía quizá a un sentimiento generalizado de reacción contra la vida ociosa y disipada de una nobleza cada vez más potente. Pero, al menos en este sentido, es innegable que la ética inspiradora de la *Odisea* no es sólo la de una “civilización cortés” (cortés se deriva de “corte” del rey o del señor) en pleno florecimiento, sino que anticipa ya en cierto modo la ética de la convivencia pacífica, laboriosa y justa de que se constituiría en heraldo el otro grande poeta

educador de Grecia, el beocio Hesíodo.

El ideal de formación del noble guerrero sigue ocupando un sitio prominente en la *Odisea*, pero menos que en la *Iliada*. La *areté* del héroe principal no sólo es más compleja y su personalidad más rica y humana que la de los protagonistas de la *Iliada*, sino que en verdad aparecen o se intuyen ahí valores nuevos de *vida ordenada y serena* por una parte, y por la otra de *espíritu de aventura* que ya no es esencialmente bélico, sino que aparece ligado a la *curiosidad por lo nuevo* y al *gusto por los viajes*. La sociedad ahí representada es con frecuencia refinada y siempre cortés; se puede despreciar a los comerciantes, pero nadie desprecia el bienestar. Y sobre todo hay un *sentido del derecho* mucho más evolucionado que el simplista propio de la *Iliada*, si bien se trate aún de formas de derecho consuetudinario. Nos hemos referido ya a la mayor complejidad de la vida política, pero también habría que referirse al discurso de Telémaco ante la asamblea itacense, con sus exactas distinciones entre cuestiones que hoy llamaríamos de derecho público —la elección de un nuevo rey para la isla— y cuestiones que denominaríamos de derecho privado —su derecho al patrimonio paterno y la distinción entre éste y los bienes aportados en dote por la madre. El hecho de que estas cuestiones hayan tenido cabida en un poema significa que la generalidad de los oyentes podía comprender su sentido e interesarse en ellas.

Es significativa la educación de Telémaco, que si bien tendrá su *gran iniciación guerrera* en la batalla contra los Pretendientes al lado del padre, no parece haber sido esencialmente militar. A juzgar por los resultados, y los pocos datos que se pueden recoger directamente, Telémaco ha sido educado por sabios ancianos en el amor a la *reflexión* y la *moderación*, la *conciencia de los propios límites* y el *respeto por los demás*; tal educación se completa con los *viajes* que más que países nuevos le permiten conocer nuevos ambientes y nuevos modos de vida.

La *Odisea* termina, como es sabido, con un pacto celebrado, por intervención de Palas Atenea (diosa de la sabiduría), entre el rey Ulises y los nobles de Ítaca supervivientes. El poeta lo llama “eterno acuerdo”. Pero no es más que la transfiguración poética de una esperanza de la que con seguridad participaban los oyentes, en una época en que sin duda las discordias entre monarcas y nobles habían alcanzado proporciones preocupantes; otros caminos muy diversos y mucho más fecundos para el desarrollo de la civilización debía recorrer la historia de la “polis” griega, que no el de una armoniosa convivencia entre monarquía y aristocracia.

III. LA EDUCACIÓN DEL CIUDADANO GRIEGO

7. LA “POLIS” O CIUDAD-ESTADO

Hemos visto cómo, incluso en el mismo mundo homérico, la creciente potencia de los nobles limitó progresivamente el poder monárquico. El hecho histórico es que, si bien en forma diversa para cada lugar, muy pronto el gobierno de la multitud de pequeños estados griegos acabó por quedar en manos de magistraturas colegiadas, formadas exclusivamente por los aristócratas. En ciertos casos la dignidad real sobrevivió *si* bien reducida a un puro nombre o transformada y sometida a la autoridad aristocrática. En Atenas, uno de los *arcontes*, cuyas funciones eran más religiosas que políticas, se denominaba “arconte rey” (también en la Roma republicana sobrevive un resto de la institución monárquica en un cargo religioso, el “*rex sacrificulus*”). En Esparta, donde el poder político está sólidamente depositado en manos de la magistratura de los *éforos*, hay dos reyes con funciones de comandantes militares, aunque en realidad están sometidos estrechamente a los *éforos* incluso durante las campañas bélicas.

Pero en general la evolución de las polis griegas no se detiene en la fase del predominio aristocrático, y continúa evolucionando, si bien a fuerza de complicadas convulsiones (de las que a menudo se aprovechan ciertos individuos para arrogarse un poder excesivo: los *tiranos*), hacia formas de organización *democrática* del estado.

No es fácil explicar por qué esta evolución se cumplió por primera vez en Grecia y no en otro lugar (por ejemplo, en Fenicia). Se sabe que en su determinación participó prominentemente una clase *plutocrática* constituida merced al tráfico marítimo y para la cual la forma preponderante de riqueza consistía en bienes muebles (naves, mercaderías, esclavos) y no agrarios como sucedía con la aristocracia tradicional.

Acaso la misma configuración geográfica de Grecia haya favorecido el enriquecimiento de los más emprendedores con el comercio marítimo, para dedicarse al cual no era necesario en un principio disponer de grandes naves capaces de enfrentarse al mar abierto, como sucedió con los fenicios. Naturalmente, nada impedía a los aristócratas más progresistas ejercer el comercio, con lo que no sólo hubieran participado en nuevas formas de riqueza sino también en una nueva mentalidad. La clase plutocrática, independientemente del origen de cada individuo, comprobó en varias ocasiones la utilidad de apoyarse en las clases más modestas para combatir el monopolio político de la nobleza agraria tradicional; resultado de ello fue que poco a poco se reconocieron derechos políticos a todos los ciudadanos libres, sin distinción de origen o riqueza.

Sin embargo, es necesario limitar e integrar con precisión este esquema; por sí solo nos daría una visión deformada de la realidad de las *polis* griegas, incluso las más democráticas. Ante todo, hay que tener presentes los puntos que siguen:

1) El proceso de democratización de las instituciones políticas, precisamente por el hecho de que suele presentarse acompañado por una gran prosperidad económica basada en el comercio, coincide también con la afluencia hacia las *polis* más importantes de mercaderes y artesanos extranjeros que difícilmente obtienen plenos derechos de ciudadanía (en Atenas se denominaban *metecos*), pero sobre todo de una gran cantidad de esclavos. Bien presto los ciudadanos libres quedan reducidos a una minoría, con frecuencia una reducida minoría. Por consiguiente ellos mismos constituían una especie de aristocracia con respecto al conjunto de la población urbana.

2) La ciudad-estado griega no es solamente una entidad política como los estados modernos, sino también una realidad religiosa. No hay ciudad que no se glorie de un fundador mítico de origen divino o semidivino y que no esté bajo la protección de una divinidad particular. En un principio, las leyes mismas se consideran como de inspiración divina, y sólo muy lentamente se llega a reconocer en ellas un puro producto humano. La *polis* no renegó jamás de este carácter ético-

religioso, antes bien, en el curso del proceso a que se ha hecho mención, lo modificó, es decir, llegó a concebir la *justicia* divina en forma más adecuada a las nuevas exigencias.

3) No es exacto que el único factor propicio a la afirmación de los ideales democráticos haya sido el económico ligado a la expansión comercial. En la población rural, que siguió siendo en casi todos los casos la clase productiva más importante de la economía griega (es decir, más importante que los artesanos, e incluso que los comerciantes y marineros), la clase de los pequeños propietarios y arrendatarios se oponía a los abusos de la aristocracia terrateniente. Según parece, Hesíodo, como veremos en la siguiente sección, debía su alto concepto de justicia a la desarrollada civilización de las colonias del Asia Menor, pero no hay duda de que al trazar, en *Los trabajos y los días*, su ideal de vida justa, pacífica y laboriosa se dirigía a la humilde población rural de la Beocia. Y en efecto, en ciertos casos vemos que la aportación de las clases rústicas a la formación de la nueva democracia no es en modo alguno insignificante.

4) El “individualismo”, que con tanta frecuencia se considera característica griega, y que tanto parece convenir a una civilización de tipo comercial y marino, no corresponde absolutamente en Grecia a lo que hoy entendemos con ése término. Hoy día el ciudadano particular no sólo desarrolla una actividad económica por lo común autónoma con respecto al Estado, sino que para él la religión, el recreo (cinematógrafo, teatro, etc.), los deportes, son cuestiones privadas, por lo menos en el sentido de que tienen poco que ver con el Estado. En Grecia, por el contrario, todo estaba estrechamente enlazado con la vida de la *polis*: la religión era cuestión de Estado; los espectáculos teatrales y deportivos eran organizados por el Estado; los sitios de reunión eran a menudo *gimnasios* (para adultos) públicos; la vida familiar gozaba de poca consideración en cuanto forma de enriquecimiento de la existencia, de modo que tampoco en este aspecto se sentía atraído el ciudadano griego hacia el cultivo de una forma de existencia “privada”.

A la luz de estas aclaraciones, dejará de maravillarnos un hecho que es quizás el más importante y característico en el desarrollo de la cultura griega: es decir, que ésta procede más bien por integraciones sucesivas que por cambios bruscos de dirección, y sobre todo que en su forma más madura y ligada a la afirmación de la democracia *no repudia absolutamente la ética aristocrática* (que hemos considerado en Homero) *sino que la hace en gran parte suya*, si bien enriqueciéndola y elaborándola en formas más complejas.

8. HESÍODO Y PÍNDARO

Uno de los ejemplos más interesantes de una integración de viejos motivos ético-religiosos con elementos nuevos es la poesía de Hesíodo (que floreció hacia el 700 a. C.) quien reacomoda el mundo de los dioses homéricos. Para Hesíodo, Zeus es el dios supremamente justo, que humilla a los soberbios y ensalza a los humildes y al cual se dirige para que ilumine a los jueces en su litigio con su hermano Perses, derrochador y perezoso (*Los trabajos y los días* son una serie de consejos del poeta a Perses). Antes bien, exhorta a su hermano a reconciliarse con él sin proceso, pues al lado de la tradicional diosa Discordia (*Eris* maligna) que engendra la injusticia y la contienda, hay —según Hesíodo— una “*Eris* benigna” que no promueve la lucha sino la emulación en el trabajo; que es la única forma positiva de contienda o competencia, el camino que con fatiga y sudor conduce al hombre hacia el bienestar.

Y el poema prosigue con una serie de consejos morales y prácticos referidos no a la heroica lucha guerrera, sino a la humilde fatiga y el esfuerzo cotidiano del campesino, el pastor e incluso el navegante. La variedad de actividades no debe sorprendernos: Hesíodo, que declara haber sido pastor antes que rapsoda, se dice hijo de un mercader originario de la Eolia, en el Asia Menor, que más tarde se transfirió a Ascra, en Beocia.

El profundo sentido de la justicia y el derecho que anima la obra entera de Hesíodo reflejaba quizás el mundo, más progresista, de las colonias asiáticas donde estaba ya librándose en toda su plenitud la lucha por la *isonomía*, es decir, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. A ello se

debe el lugar prominente que en su obra principal, la *Teogonía*, confiere a la trinidad de las *Horai* u Horas, *Diké* (justicia o derecho), *Eunomia* (legalidad o buen orden) y *Eirene* (paz).

La *Teogonía* es un grandioso intento no sólo de dar orden lógico y genealógico al conjunto de las divinidades tradicionales, sino de representar con mitos poéticos el origen mismo del universo. Del *Caos* original surgieron primero *Erebo* (las profundidades de la Tierra) y la *Noche*, después el Éter y el *Día*, y luego *Urano* (el Cielo) y el *Mar*. De *Urano* nacieron los *Titanes*, uno de los cuales, *Cronos*, mutiló y depuso a su padre; a su vez, fue derrocado por su hijo *Zeus* o Júpiter quien venció a los Titanes e impuso en el mundo el orden y la justicia. A todas estas generaciones preside una fuerza primigenia, la más antigua: *Eros* o el Amor.

Pero la visión general de Hesíodo es en el fondo amarga y pesimista. En efecto, a esta evolución sigue, después de aparecidos los hombres, un proceso de involución o decadencia, sintetizado en el mito de las cinco edades del mundo: edad del oro, de la plata, del cobre, de los héroes y del hierro, que es la actual y peor. Adviértase cómo en el proceso de progresiva decadencia se inserta, de modo un tanto singular, la edad de los héroes, es decir el paréntesis del *epos* cantado por los rapsodas que él, rapsoda popular, no puede renegar, y que antes bien le sirve como contraste para subrayar la desolación de la desdichada edad férrea que le siguió inmediatamente. Hesíodo no sueña tampoco predestinados y fáciles retornos al feliz origen; en el grandioso orden cósmico imaginado por él, la obra humilde del hombre, que es contienda y dolor, podrá no hallarse destinada a un éxito evidente, pero no por ello deja de tener una gran dignidad.

En la misma medida en que Hesíodo puede considerarse, en cierto modo, un típico poeta *democrático*, su conterráneo —bastante posterior— Píndaro, se nos muestra como un poeta típicamente *aristocrático*. Este último (nativo de Tebas, en Beocia, floreció en la segunda mitad del siglo V a. C.) canta en sus célebres *Epinicios* (himnos “después de la victoria”) la gloria de los vencedores en los juegos panhelénicos, o sea aquellos concursos atléticos que representaban uno de los más importantes elementos de unión entre los griegos. A más de los Juegos Olímpicos, considerados a tal punto importantes que servían como punto de referencia para el cómputo de los años, eran famosos también los Déléficos, los Ístmicos y los Nemeos.

Ya en Homero (véase § 6) encontramos asociados el valor atlético y la práctica desinteresada de los deportes a la “areté” aristocrática; en la época de Píndaro, la misma de las guerras contra los persas, el atletismo es todavía casi un monopolio de la aristocracia (por razones de tradición y económicas), mientras que han dejado de serlo la guerra y la política. Por consiguiente, el poeta considera las victorias deportivas como la mejor de las ocasiones para exaltar con religiosa solemnidad la “virtud” del atleta en cuanto reafirmación de una antigua nobleza de estirpe, que se remonta a un mítico origen divino.

La “areté” aristocrática podrá permanecer latente durante una o dos generaciones, pero al final se revela siempre: “el que es de buena cepa nunca se desmiente”, tal parece ser el núcleo del pensamiento conservador de este poeta, quien, sin embargo, le inyecta tanto entusiasmo y lo reviste de tantos esplendores y ecos míticos y épicos (“vuelos pindáricos”), que lo convierten en fuente de inspiración de excelsa poesía.

¿Qué decir de las pretensiones de las nuevas clases sociales (que llamaremos “burguesas”) que querrían apropiarse los valores de la vieja aristocracia, es decir, “aprender” la virtud? ¿Acaso la virtud se puede enseñar? He aquí la respuesta de Píndaro:

*La gloria sólo tiene su pleno valor (areté, “virtud”)
cuando es innata. Quien sólo posee
lo que ha aprendido, es hombre oscuro e indeciso,
jamás avanza con pie certero.
Sólo cata
con inmaturo espíritu
mil cosas altas.*

Como poeta, no tuvo Píndaro ni imitadores ni secuaces, entre otras razones porque la importancia de los juegos panhelénicos declinó rápidamente hasta que acabaron por ser dominio de atletas profesionales provenientes de las regiones más incultas de Grecia. Pero el problema que Píndaro formula (si es posible enseñar la virtud) será vuelto a plantear por Sócrates y la respuesta que apunta en Píndaro encontrará una grandiosa sistematización racional en la *República* de Platón.

9. ESPARTA Y SU EDUCACIÓN

Entre Hesíodo y Píndaro se interpone, como hemos indicado, un periodo de intenso desarrollo político y económico de las *polis*. En Hesíodo se percibe ya el eco del progreso alcanzado por las ciudades marineras del Asia Menor, sobre todo en Jonia; Píndaro es la voz más elocuente de la reacción aristocrática contra la afirmación de nuevas tendencias incluso en la misma madre patria.

Pero el mundo aristocrático había muerto, al menos en sus formas tradicionales de absoluto monopolio político; para sobrevivir tendrá que renovarse abrazando un ideal de civismo superior, como en Atenas (de la que nos ocuparemos más adelante), o entregándose a una especie de exacerbado racismo militarista, como en Esparta.

En general, se considera a Esparta como el prototipo de la ciudad de régimen aristocrático, lo que sólo es verdad en parte. En Esparta las diferencias entre los ciudadanos eran menos notables que en otros lugares, pero los ciudadanos, es decir, los hombres libres que gozaban de derechos políticos (*espartiates*) eran tan pocos, por contraste con los vasallos que disfrutaban de algunas libertades civiles (*periecos*) o estaban de plano reducidos a la condición de esclavos o siervos de la gleba (*ilotas*), que prácticamente constitulan una restringida aristocracia guerrera, que invocaba el derecho del linaje como justificación de sus despóticos privilegios, en cuanto se consideraban descendientes de los conquistadores dorios.

No parece que hasta el siglo VIII a. C. el desarrollo de Esparta haya sido muy diverso del de las otras ciudades griegas, entre las cuales era con mucho la más espléndida y rica y a la cual acudían poetas y artistas de todas partes. Pero, una vez que hubo extendido su dominio en el Peloponeso, prefirió mantenerlo con el ejercicio de un rígido y brutal militarismo, más bien que compartir sus ventajas con las clases productoras.

Los espartanos desdeñaban toda ocupación que no fuese el manejo de las armas, la caza y el deporte; a ellos estaba reservada la vida política, por la cual demostraban, sin embargo, escaso entusiasmo. Rehuían las discusiones, evitaban los discursos largos (laconismo) y en la práctica eran la restringida magistratura de los éforos y la pequeña asamblea de ancianos (30 miembros provenientes de las familias más antiguas) las que dirigían todos los asuntos del estado.

El ciudadano espartano era soldado antes que ciudadano: hasta la edad de veinte años se adiestraba en la vida militar; hasta los treinta prestaba servicio ininterrumpidamente; hasta los sesenta permanecía en la reserva, volviendo con frecuencia a las armas, o sea, cada vez que la patria en guerra lo necesitaba. Por consiguiente, educar aquel ciudadano-soldado era una de las tareas más importantes del estado.

En la Grecia arcaica se consideraba en general que los padres tenían el derecho de exponer a la intemperie (prácticamente a la muerte) los hijos deformes o considerados indeseables, pero en Esparta incluso este derecho era ejercido por consejos de ancianos y no por los individuos. Cuanto a la efectiva exposición de los recién nacidos en el Taigeto, parece que se practicaba raramente (y en tal caso podía suceder que fueran recogidos por *ilotas* compasivos), no obstante lo cual es bastante significativa esta preocupación de excluir desde un principio del grupo de los ciudadanos a todos aquellos individuos poco dotados para la guerra.

El niño vivía con la familia hasta la edad de siete años; posteriormente, hasta los veinte, se instruía y educaba en instituciones públicas dirigidas por un magistrado especial, el *pedónomo*. Ahí, los muchachos hacían vida en común, divididos en grandes grupos (*agele*) de acuerdo con la edad. Los grupos se dividían a su vez en escuadras, al mando de los niños o muchachos que más se

distinguían; las *agele* a su vez estaban capitaneadas por *irenos-jefes*, es decir, jóvenes de veinte años escogidos entre los mejores (se llamaba en general *irenos* a los jóvenes de 16 a 20 años).

Es evidente hasta qué punto este sistema estimulaba la emulación en todos los niveles. Estaba sabiamente graduado: hasta los doce años la actividad era sobre todo jubilosa (parece que los niños podían pasar parte de su tiempo con la familia); pero a partir de esa edad se les imponía una existencia de cuartel cada vez más estricta, que para los *irenos* asumía ya un carácter francamente pre-militar.

La organización de todo ello estaba a cargo de adultos, y seguramente había maestros especializados en ciertas materias o actividades, como la música, el canto coral y la danza colectiva.

Naturalmente, la educación física y el adiestramiento militar ocupaban un lugar prominentísimo, y sobre todo se tenía cuidado de habituar a los jóvenes no sólo a dormir en incómodas yacijas, a comer frugalmente y a resistir el frío y el calor, sino incluso a soportar graves penalidades y feroces palizas sin inmutarse. Por el contrario, parece que en la educación espartana ocupaban un lugar muy secundario la cultura literaria e incluso el alfabeto.

Comentario aparte merece la educación moral, por un lado admirable, por el otro repugnante. Desde pequeño el varoncito se acostumbraba a sentirse miembro de la comunidad y a enfocar toda su ambición en el momento en que habría de combatir por ella. Se le inculcaba el más profundo respeto por las leyes patrias, por los magistrados y por los ancianos. Pero también se le cultivaba, con la máxima eficacia, el desprecio por los extranjeros y sobre todo el odio por las clases inferiores.

Este odio se infundía con sistemas que hoy llamaríamos “activos”: se alentaba a los niños a desenvolver actividades de pequeña guerrilla de terrorismo y espionaje contra los ilotas (*criptia*); se les consentía incluso el robo, a condición de que lo hicieran con destreza y, probablemente, de que respetaran los haberes de los ciudadanos libres (esta actividad debe haberse tenido en mucho porque servía para completar la escasa alimentación); también en las muchachas, educadas con sistemas análogos, se procuraba cancelar todo rastro de sensibilidad afectiva para convertirlas exclusivamente en madres robustas, prontas a preferir el bien de la patria por encima de los mismos hijos (“madres espartanas” capaces de entregar el escudo al hijo diciéndole: “Vuelve con esto o sobre esto”).

En resumen, la educación espartana, tal cual nos ha llegado y ha sido admirada desde la antigüedad, incluso por altos ingenios, es una típica *educación de Estado totalitario*, en el cual, como dice Plutarco, los ciudadanos se acostumbran “a no desear e incluso a no saber vivir solos, a estar siempre unidos, como las abejas, por el bien común en torno a los jefes”, con la diferencia, diríamos, que las abejas viven de su trabajo mientras los espartanos vivían del ajeno y de sus continuas guerras y correrías.

Pero quizá Plutarco exagera; el sistema no parece haber tenido la eficacia que le atribuye. Desde el momento en que los espartanos adoptaron esta educación de cuartel obtuvieron pocos éxitos, si se exceptúa la victoria sobre Atenas que, sin embargo, los dejó extenuados de fuerzas y expuestos, de ahí a poco, a la tremenda humillación que fue la irreparable derrota a manos de los tebanos. Por otra parte, no fueron en modo alguno insensibles al lujo y a la corrupción; las famosas “mujeres espartanas”, que se jactaban de no haber visto nunca el humo de un vivac enemigo, la primera vez que lo vieron, poseídas del pánico, se comportaron peor que las mujeres de cualquier otra ciudad.

Sin embargo, el sistema espartano siguió funcionando en el vacío, más rígido y feroz que nunca, incluso cuando Esparta estaba ya sometida a Roma y aquél ya no era más que una atracción turística. En efecto, los extranjeros acudían de todas partes para presenciar, sentados en tribunas semicirculares hechas ex-profeso, las feroces flagelaciones de los muchachos espartanos ante el templo de Artemisia Ortia. Aquella prueba de resistencia al dolor, llevada en ocasiones a extremos letales, ya no servía sino para provocar “sensaciones” en la muchedumbre de espectadores, como los espectáculos del circo.

10. LA EDUCACIÓN ATENIENSE

La educación espartana, aunque tuvo muchos admiradores entre literatos y filósofos, no pasó de ser un fenómeno casi aislado en el mundo griego. Mucho más representativa de los caracteres sobresalientes del espíritu griego es la educación ateniense, sobre todo por su plástica virtud de saber renovarse y evolucionar, que tanto contrasta con la estaticidad conservadora de que se complacía Esparta.

En el siglo VII a. C., cuando Esparta era ya espléndida y potente, Atenas era una pequeña ciudad de economía rural y régimen aristocrático; pero sus contactos con las prósperas y dinámicas colonias jónicas de Asia Menor aceleraron la evolución del gusto y las ideas. Mientras la aristocracia asimilaba los refinados modos de vida de la Jonia, entre los comerciantes, los artesanos y sobre todo los campesinos debe haber encontrado eco, si bien débilmente, la idea de la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley (*isonomía*) que se había afirmado ya sustancialmente en las colonias orientales influyendo, como hemos visto, en la poesía de Hesíodo.

Solón encarna apropiadamente, al principio del siglo VI, el espíritu de armonía y equilibrio que sería la grandeza de Atenas. Nobilísimo por nacimiento, supo elevarse por encima de los intereses de clase, mejoró un tanto la suerte de los trabajadores rurales, supo responder a las exigencias de las nuevas actividades comerciales y trató de realizar una síntesis armoniosa de lo viejo y lo nuevo con su obra de legislador. Sólo de ese modo, explica en una elegía (pues también fue poeta, y grande), la ciudad podría evolucionar con arreglo a la justicia y el derecho sin caer en manos de un tirano apoyado por el descontento popular.

En realidad, el tirano sobrevino de todas maneras (Pisístrato); pero inmediatamente después la evolución democrática tomó con Clístenes un ritmo más acelerado. En el periodo de las guerras persas Atenas era ya, al mismo tiempo, la más democrática y más potente y rica ciudad de Grecia, la cabeza de aquella confederación de Delfos cuya potencia era marítima.

Por lo demás, la aristocracia ateniense no desapareció, así como tampoco desapareció la religiosidad tradicional, no obstante sus bases esenciales rurales: en Atenas, la armonización y la síntesis de elementos antagónicos fue más regla que excepción. Conviene subrayar el hecho de que la estructura misma de la *polis* favorecía la continuidad entre educación aristocrática y educación democrática; en sus tiempos de máximo esplendor la población de Atenas se componía por lo menos en sus tres cuartas partes de esclavos, de donde se derivaba la tendencia de *todos* los ciudadanos libres a asimilar los aspectos principales de la educación aristocrática. Por ejemplo, todavía en el siglo VI, la educación físico-deportiva estaba reservada a los nobles, que la recibían sobre todo en la familia; pero ya al principio del siglo V vemos los muchachos que acudían a las clases de gimnasia en la *palestra* privada del *pedotriba*; a fines de ese mismo siglo todas las clases sociales frecuentaban habitualmente los *gimnasios públicos*.

De esta forma se difunde poco a poco entre todos los estratos de la población la educación musical impartida por el *citarista*; en efecto, *gimnasia* y *música* constituyen lo que Platón llama la "antigua educación", o sea la educación tradicional de su ciudad. Como hemos visto, también en Esparta música y gimnasia eran la base de la educación, pero una y otra se entendían como materias auxiliares en la formación del guerrero y a ellas se agregaba muy temprano el adiestramiento militar propiamente dicho.

En Atenas, donde también se cultivó, si bien en forma diversa, el ideal del ciudadano-soldado, la preparación militar propiamente tal no aparece como obligatoria sino muy tardíamente, durante la guerra del Peloponeso o después de ella, mediante la institución de la *efebía*, una especie de servicio premilitar que se prestaba de los 18 a los 20 años de edad del sujeto. Pero en la época de la mayor grandeza ática, el joven recibía preparación gimnástica tendiente a desarrollar exclusivamente la fuerza y armonía de cuerpo y espíritu, sin preocupaciones específicas de adiestramiento militar.

La *música*, término que indicaba en general las artes de las musas y que por consiguiente abarcaba también la cultura poético-literaria aprendida oralmente (la poesía griega se cantaba o por lo menos se acompañaba con un instrumento musical) era mucho más variada y rica en Atenas que

en Esparta porque no estaba restringida a tareas exclusivamente patrióticas y guerreras.

Junto al *pedotriba* y al *citarista* apareció pronto el *gramático* que enseñaba a leer y escribir y quizás también a hacer cuentas. A este último no tardó en aplicársele el nombre de *didáscalo*, es decir, maestro por antonomasia; por lo demás, es de advertir que también “pedotriba” significaba etimológicamente maestro o guía del niño, sólo que en el siglo VI el maestro por excelencia lo era el de gimnasia, mientras que en el siglo IV lo es quien enseña a escribir.

Pedotriba, citarista y gramático eran maestros privados que daban una enseñanza colectiva. Verdad es que existen también los *pedagogos*, pero se trata de simples esclavos que tenían como tarea acompañar a los muchachos a la *palestra* o *didaskáleia* donde se verificaba la enseñanza colectiva, y vigilar su comportamiento, cuidar su vestuario, etc. Por tanto, si bien colaboraban a la educación moral lo hacían escasamente a la educación intelectual.

Como se ve, la educación ateniense era esencialmente privada, aunque el Estado vigilaba su eficacia. Según parece, desde muy antiguo había leyes por las que los padres tenían la obligación de hacer que se instruyera a sus hijos en música y gimnasia, y por otra ley más reciente, atribuida a Solón, exigía que todos los muchachos aprendieran el alfabeto y la natación.

Además el Estado proporcionaba los gimnasios (al cuidado de un *magistrado* llamado *gimnasiarca*) donde adultos y jóvenes se reunían para ejercitar el cuerpo y que constituían también lugares de reunión y ejercicio intelectual. Más tarde fue también estatal, naturalmente, la institución de la *efebía*.

Sin embargo, el cuadro que hemos trazado aquí sería insuficiente para exponer en pleno la formación del ciudadano ateniense en la época de Pericles, si junto a los factores institucionales de la educación no se considerasen también otros, indirectos pero sumamente eficaces, como las ceremonias religiosas, los espectáculos teatrales y deportivos y, sobre todo, la asistencia a las asambleas públicas y los tribunales, espléndidas escuelas de democracia en acción.

Pero incluso así, el cuadro de la educación ateniense no deja sitio a la educación profesional. En la práctica, ésta se impartía mediante el aprendizaje de taller, pero el trabajo manual gozaba de escasa consideración, pues el ideal educativo era “liberal” y nada profesional. En este sentido, la democracia ateniense abrazó el concepto aristocrático de la *holgura*, es decir, el tiempo de que se puede disponer con toda libertad para cultivarse desinteresadamente (en griego, *scholé*, de donde se deriva la palabra escuela), impartándole sin embargo una orientación nueva, y no primordialmente deportiva y guerrera, sino política. Para ocuparse de la política había que gozar de holgura (si bien en la época de Pericles muchos cargos se remuneraban). Aristóteles llegará a deplorar que los trabajadores manuales sean ciudadanos libres, no teniendo la posibilidad de dedicarse a la búsqueda de la verdad que es necesaria para obrar con justicia.

La educación ática no se extendía a las muchachas y a las mujeres, que vivían prácticamente confinadas en el *gineceo* (parte de la casa que les estaba reservada). En Jonia se desarrollaron excepcionalmente formas de educación femenina, de refinado carácter literario, como en Lesbos, donde parece que la poetisa Safo cuidaba de la educación de un grupo de jovencitas. Pero para poder hablar de educación femenina organizada hay que esperar el periodo helenístico.

IV. EL SURGIMIENTO DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y SUS PRIMERAS APLICACIONES A LA EDUCACIÓN

11. LA ESCUELA DE MILETO

Una parte considerable de la cultura griega se desarrolló inicialmente no en la madre patria sino en las colonias. Si esto es verdad, en alto grado, por lo que toca a la poesía, lo es aún más con referencia a los aspectos científicos y filosóficos de la cultura griega más temprana: geometría, aritmética, medicina, geografía, historia y aquella indagación más general sobre la realidad en conjunto que más tarde se denominaría “filosofía”. El hecho no debe maravillarnos; en las colonias es más rápido el desarrollo hacia formas democráticas, más íntimos los contactos con la civilización del Cercano Oriente, más abierta y crítica la mentalidad media de la población habituada como estaba, por experiencia propia o por noticias que circulaban gracias al comercio y los viajes, a una gran variedad de usos y creencias.

En la *Teogonía* de Hesíodo se planteaba ya el problema del origen de la realidad, pero la solución apuntada era de carácter mítico-religioso, no científico (cf. § 8).

Por el contrario, en la floreciente Mileto, principal colonia jónica del Asia Menor, la especulación en torno al origen del mundo tomó otra dirección. Se empezó a investigar la posible sustancia fundamental y primigenia de la realidad, aquella de la que derivan todas las demás por *proceso espontáneo*, sin intervenciones, ni siquiera sucesivas, de seres sobrenaturales, sino de acuerdo con un cierto orden, una necesidad, una *ley* puramente naturales. Por tanto, esa sustancia primitiva debía contener en sí misma una especie de principio vital, pues de otro modo no hubiera podido originarse de ella la realidad animada, es decir, ella misma debía ser “materia animada”, de donde se deriva el nombre de *hilozoístas* impuesto a los pensadores orientados en este sentido (*hylé* = materia, *zoé* = vida).

El primero es Tales (florecedo a principios del siglo VI a. C.), quien identificó la materia primordial con el *agua* (de la cual se forman muchas otras sustancias, tanto aeriformes como sólidas, sin la cual no existe la vida, que parece ser la más abundante en la naturaleza, que circunda y quizás sostiene las tierras emergidas, etc.).

Según la tradición más digna de crédito, Tales fue hombre práctico y hábil (la anécdota según la cual una mujer lo befa porque abortó en la contemplación de las estrellas cae en un pozo, parece pertenecer al muy posterior bagaje de historietas polémicas inventadas contra los filósofos dedicados a la especulación pura). Consejero de sus conciudadanos y de reyes extranjeros, constructor de fortificaciones, promotor de lucrativas especulaciones comerciales, parece que era capaz de organizar y explotar con fines prácticos incluso las nociones astronómicas y geométricas aprendidas, según se afirma, de los caldeos y los egipcios. Se le atribuye la previsión de un eclipse de sol, la medición de la altura de las pirámides por medio de la sombra así como también de la distancia que separaba una nave del puerto.

No se debe a él el teorema geométrico que lleva su nombre, pero es posible que en aquellos cálculos prácticos aprovechara ya la idea de los triángulos semejantes y las proporciones. Se trata pues de una “practicidad” seguramente diversa del empirismo puro de la geometría egipcia y mesopotámica; es lícito imaginar que lo que interesaba a Tales e impresionaba a sus contemporáneos no era tanto la utilidad del resultado como la elegancia y la generalidad del método empleado.

En una palabra, hay en Tales un entusiasmo radical por la libre potencia del pensamiento, por su capacidad de levantar osados vuelos a partir de unos cuantos datos observados o comprobados. Y

vuelo atrevido y un si es no es fantástico era sin duda alguna su hipótesis de que el agua era el principio de todas las cosas. Por lo demás, se ha visto que la hipótesis no carecía de ciertas efectivas justificaciones.

Por otra parte, no debe considerarse como demasiado ingenua la identificación del fundamento de la realidad con un elemento existente. Hoy día, algunas teorías cosmológicas hablan del *hidrógeno* como del elemento fundamental del universo, apoyándose, es verdad, en la física moderna que trabaja sujeta a la observación y la experimentación más rigurosa, pero lanzándose, no obstante, a osadías más allá de lo demostrado y comprobado para responder con el mismo espíritu *naturalista* —si bien expresado en otra forma— a la misma pregunta que Tales fue el primero en formular.

Anaximandro, también de Mileto y casi contemporáneo de Tales, a diferencia de éste que no dejó nada escrito, compuso una obra en prosa titulada *Sobre la naturaleza* de la que nos han llegado algunos fragmentos. Fue el primero en servirse de la palabra “principio” (*arché*) para indicar la sustancia única de la que todo surge y que para él no es ninguna materia en particular, como lo era para Tales y más adelante lo sería para Anaxímenes, sino lo *infinito* o *ilimitado* (*ápeiron*) que “todo abraza y todo lo gobierna”.

El infinito de Anaximandro tiene cierto parentesco con el *caos* de los mitos, con la diferencia de que no es una mezcla de elementos sino una sustancia única e indeterminada, de la cual nacen todas las cosas por determinación o separación de los contrarios, y a donde retornan para disolverse una vez cumplido su ciclo vital incluso los mismos mundos, que son innumerables en el tiempo y en el espacio. Hemos dicho “ciclo vital” al hablar de cosas y de mundos, pero no lo hemos hecho por casualidad; parece que en Anaximandro existe ya la concepción —que aparecerá más explícita en Anaxímenes— del mundo y los astros como grandes seres vivientes. Y la vida misma es un ciclo continuo, una continua evolución, por lo que incluso las especies vivientes propiamente dichas derivan las unas de las otras; por ejemplo, los hombres proceden de animales marinos.

Sin embargo, el *naturalismo evolucionista* de Anaximandro está penetrado de una profunda inspiración moral ligada al concepto jónico de la justicia y la *isonomía*. El universo es un *cosmos*, una armonía, como es también un *cosmos* la polis, y está regido por análogas leyes de justicia necesaria e inflexible (las cosas se disuelven en el *ápeiron* porque “deben pagar unas a otras el castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo”).

Esta visión de *legalidad universal* nos muestra cómo la idea de *ley natural* se formó sobre el modelo de la *ley moral y jurídica* y no al contrario: el hombre interpreta el mundo tomándose como modelo a sí mismo. Como los niños y los primitivos en su ingenuo animismo, así los hilozoístas, si bien en un nivel más elevado y complejo, tomando como modelo (por lo menos Anaximandro) la *polis*, armoniosa atemperación de ley y libertad.

En Anaxímenes (florecedo hacia mediados del siglo VI a. C.) se afirma más explícitamente la correspondencia entre el hombre y el mundo, “así como nuestra alma, que es aire, nos sostiene, así el soplo y el aire circundan el mundo entero” (de este modo se asoman a la especulación griega los conceptos de *microcosmos* y *macrocosmos*, que llegarían a asumir tanta importancia). Según Anaxímenes, del aire *se forman* los otros elementos y todas las cosas concretas a través del doble proceso de la *rarefacción* y la *condensación*: *el aire* enrareciéndose se convierte en fuego; condensándose, en agua y tierra.

12. HERÁCLITO Y LA CRÍTICA AL ENCICLOPEDIISMO

Evidentemente, los milesios de que hemos hablado hasta ahora no son *filósofos* en el sentido actual de la palabra; gran parte de los problemas que se planteaban ya no se consideran filosóficos sino científicos. En efecto, tenían un profundo interés por todos los conocimientos de su tiempo, sobre los cuales se basaban para efectuar sus audaces síntesis. Por ejemplo, Anaximandro se ocupó también de geografía y trató de dibujar la primera representación (plana) de las tierras entonces

conocidas, sobre una plancha de bronce.

Este enciclopedismo fue más estimulado que obstaculizado por los primeros tímidos principios de especialización. Hecateo, también de Mileto, y poco posterior a Anaximandro, escribió tres libros de *Geografía* y cuatro de *Genealogías* (forma primitiva de historia) que abundan en noticias serias y fantásticas, no obstante declarar él (en uno de los escasos fragmentos que han sobrevivido) sus propias intenciones críticas. Obras de este género favorecían el gusto enciclopédico que se difundía por entonces entre los activos y curiosos jonios del Asia Menor.

Contra esta tendencia reacciona Heráclito de Éfeso (florecedo a fines del siglo VI a. C.), quien considera con aristocrático desprecio a los indagadores de la naturaleza, quienes no saben que “sólo hay un conocimiento: conocer la Mente que todo lo gobierna penetrando en todo”. Esta Mente o Razón (*logos*) es universal pero la captamos sobre todo en nosotros mismos (“Me he investigado a mí mismo”, declara Heráclito), no en las apariencias sensibles, porque “la armonía oculta es mejor que la aparente”, y quienes se detienen en las apariencias “no entienden aun habiendo oído, semejan a los insensatos; a ellos se aplica el refrán: presentes, están ausentes”.

El verdadero principio de la realidad, que Heráclito en polémica con el naturalismo del momento llama “Dios” es precisamente esta *armonía oculta*, la armonía de los contrarios de que está constituido el mundo: “Dios es el día y la noche, el verano y el invierno, la guerra y la paz, la saciedad y el hambre”. Esta armonía “por tensiones opuestas, como el arco y la lira” se realiza y se rompe continuamente porque no hay nada, ni puede haberlo, que sea firme e inmóvil: “todo fluye”, “no es posible bañarse dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado”.

El elemento que mejor representa este perenne fluir y trasmutarse es, naturalmente, el *Fuego*: “El fuego se cambia en todas las cosas y todas en fuego, como el oro por mercancías y las mercancías por oro”. Pero el fuego no es en Heráclito sólo un símbolo, sino un verdadero elemento del cual todo surge y al cual todo vuelve: “el mundo no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo que mesuradamente se enciende y se apaga”.

Pero el fuego de Heráclito no es un simple elemento físico, sino un elemento divino, purificador. Parecería que Heráclito pensaba ya (como más tarde lo harían los estoicos inspirándose en él) que el universo estaba destinado a disolverse en el fuego (conflagración universal), el cual cuando sobrevenga “juzgará y condenará todas las cosas”.

Son evidentes ciertas afinidades con Anaximandro en este concepto de una ley universal de justicia y expiación, pero la inspiración y el tono religioso de sus fragmentos y la insistencia en la interioridad y en el *alma*, cuyos límites “no se hallarán jamás, así de profunda es su razón”, y a la cual declara inmortal y destinada a una existencia ulterior, hacen pensar en una cierta conexión entre Heráclito y la religión de los misterios (cf. § 13).

La grandiosa, compleja y a menudo oscura concepción que Heráclito (llamado precisamente “el oscuro”) tenía de la realidad, si en el plano cognoscitivo representaba un repudio del naturalismo milesio, en el plano político representaba una reacción contra las tendencias igualitarias entonces muy difundidas en la Jonia, como lo demuestra el siguiente fragmento: “La guerra es el padre de todas las cosas y de todas es rey; a unos los destinó a ser dioses, a otros hombres; a unos los hizo libres a otros esclavos”.

13. LA FILOSOFÍA COMO INICIACIÓN: LOS PITAGÓRICOS

Samos, isla de la Jonia no distante de Mileto y Éfeso, fue el lugar de origen de una singular figura de profeta-mago, Pitágoras, de quien poco se sabe, excepto que, habiéndose trasladado a Italia, fundó en Crotona una especie de escuela-secta de carácter al mismo tiempo sapiencial, religioso y político, que se extendió con rapidez por otras ciudades de la Magna Grecia donde en muchos casos asumió el poder político.

Esto aconteció en los últimos decenios del siglo VI a. C.; en el curso del siglo V los pitagóricos fueron desposeídos del poder, y con frecuencia proscritos como consecuencia de la reacción democrática que se extendió también a la Magna Grecia. Por lo demás, esta circunstancia contribuyó a difundir su doctrina, mantenida hasta entonces secreta, que se revelaba únicamente a los “iniciados” de la secta y exigía la vida en común (incluso, al parecer, la comunidad de bienes) y la observancia de un cierto número de reglas higiénicas y ascéticas que estaba prohibido modificar. Después de muerto, Pitágoras fue considerado por los adeptos de la secta como una especie de santo, y su doctrina se transmitía oralmente a los iniciados con el más absoluto respeto: “Lo ha dicho él” (*Iipse dixit*), se consideraba como el argumento decisivo en favor de una tesis.

Si la de Mileto no fue una “escuela” en el sentido que hoy tiene en general el vocablo, puesto que sólo se trata de una orientación del pensar común a varios pensadores en recíproco contacto, la de Pitágoras fue, más que una escuela, una asociación de iniciados; bajo este aspecto hace pensar en las sectas mistagógicas que en esa misma época se difundían en Grecia, tanto más que compartía con éstas la única creencia que se puede atribuir con seguridad a Pitágoras en persona, la *metempsychosis* o transmigración de las almas.

Junto a las religiones públicas y oficiales, existían en Grecia cultos más o menos secretos denominados “misterios”. Algunos, como los de Eleusis en el Ática, eran casi oficiales (dependían del arconte rey de Atenas), otros, sobre todo la doctrina órfica, no estaban ligados a ningún lugar determinado y constituían una verdadera religión sustancialmente diversa de la oficial. En efecto, mientras que ésta parecía preocuparse sobre todo por la salvación de la *polis*, la preocupación central del orfismo era el destino del alma individual, considerada inmortal y susceptible de reencarnar en muchas existencias de hombres y animales, y de sufrir penas o vivir en bienaventuranza en lugares ultraterrenos.

Como en los otros misterios, había en el orfismo ritos especiales de iniciación y otras ceremonias cuyo objeto era hacer que los iniciados se identificasen con Dionisos o Baco, es decir, a realizar en sí mismos el principio bueno, dado que, según las creencias teogónicas de los órficos el género humano había surgido de las cenizas de los Titanes fulminados por Zeus por haber devorado a Dionisos: a eso se debe que contengan en sí tanto el principio del mal y la violencia como el principio del bien. A este mismo mito responde la concepción órfica del cuerpo como “prisión” y “tumba” del alma.

Al parecer, los misterios tenían un antiquísimo origen rural y por consiguiente eran anteriores a la religión olímpica, de carácter guerrero y aristocrático; al refinarse, los primeros sustrajeron a la segunda ciertos elementos útiles, penetraron, particularmente con el orfismo, en todas las clases sociales, y llegaron —siempre con el orfismo— a desarrollar el concepto de la *interioridad*, es decir, que las solas prácticas externas de iniciación no son suficientes y que para identificarse con el dios se requiere una auténtica conversión interna.

Para los pitagóricos —sea o no verdad la tradición que atribuye a Pitágoras la invención del término “filosofía”— la purificación se consigue a través del *culto del saber*, de un saber que, por obra del filósofo, perfeccionada por sus sucesores inmediatos, tenía como objeto a más de la creencia en la metempsychosis antes referida, los *números*, considerados como raíz y esencia de toda la realidad.

Naturalmente, los pitagóricos deben haber tomado muchas ideas y nociones matemáticas de los egipcios y los pueblos orientales; pero las desarrollaron en otro sentido, a manera de llave para conocer íntimamente la realidad. Para ellos, el número es una realidad viva que nace de la fundamental oposición de los pares y los nones, y se puede representar gráficamente como conjuntos de puntos dispuestos regularmente. Con algunos se pueden formar cuadrados (con el 4, el 9, el 16, etc.), con otros sólo rectángulos o triángulos: en una palabra, la *aritmética* estaba íntimamente fundida con la geometría, con arreglo a módulos que más tenían de simbolismo místico que de serena búsqueda científica. Observemos, por ejemplo, la figura siguiente:



Esta figura representa la *década*, y como quiera que se la mire nos demuestra que la *década* es $1 + 2 + 3 + 4$, o sea, que se genera de los primeros cuatro números naturales, llamados la *tetráctida*, o mejor aún la *Santa Tetráctida*, en cuanto se la considera como fuente de toda realidad (en efecto, la *década* representa simbólicamente la naturaleza creada, respecto de la cual la *tetráctida* es el elemento creador). Los pitagóricos juraban sobre la “Santa Tetráctida”.

Y sin embargo, estas ideas no carecían de cierta sugestiva justificación. Por ejemplo, el *uno* corresponde al punto, con *dos* puntos se determina la línea, con *tres* la superficie, con *cuatro*, que no estén sobre el mismo plano, el sólido. O bien: *si* estudiamos la longitud de los pares de cuerdas (de igual grosor, calidad y tensión) con que se pueden producir acordes musicales, encontramos entre ellas las siguientes relaciones: $1/2$ (para el acorde de octava), $2/3$ (para el de quinta), $3/4$ (para el de cuarta). He aquí los mismos números en acción, generando las sublimes armonías de la *música*. Y la *astronomía* ¿no nos muestra acaso cómo los números rigen también el movimiento de los astros, lo más perfecto que al hombre es dado contemplar?

Por eso, geometría, astronomía y música constituían para los pitagóricos los *estudios* fundamentales, es decir, los *mathemata* (que en griego significa simplemente estudios). Poco sabemos de cómo se impartían efectivamente esos conocimientos, pero es de pensar que *se* haya acabado por abarcar muchísimas materias, con un criterio *enciclopédico*, si debe considerarse como justificada la crítica que Heráclito, enemigo jurado del enciclopedismo, lanza incluso contra Pitágoras imputándolo de *polimatía*, de impartir una enseñanza encaminada a formar una vasta e inútil erudición en todos los campos.

Pero los pitagóricos desarrollaron también un tema, caro a Heráclito, que respondía muy bien al espíritu de su doctrina: para ellos el bien era *armonía de opuestos*, incluso el alma era armonía (motivo que luego se desarrolló en el campo de la medicina: también la salud es armonía) como parece que haya sostenido sobre todo Filolao, contemporáneo de Sócrates. Armonía es también, según Arquitas, señor de Tarento y contemporáneo y amigo de Platón, una justa vida política. A Arquitas debemos además un preciso argumento en favor de la infinitud del universo.

14. LOS ELEÁTICOS Y EL VIRTUOSISMO DIALÉCTICO

Todos los pensadores griegos de que nos hemos ocupado basaban sus concepciones en la observación de la naturaleza. Argumentaban a partir de un tipo cualquiera de experiencia, así fuese preponderantemente interior (Heráclito), o una mezcla de elementos místicos y religiosos (pitagorismo). Pero en Elea, de la Magna Grecia, se manifestó otra corriente de pensamiento de carácter muy diverso. Habiendo partido de una violenta crítica al antropomorfismo religioso negó todo valor a la experiencia como base para reconstruir un sistema de creencias más plausibles, prefiriendo apoyarse casi exclusivamente en *argumentaciones lógico-lingüísticas*.

La crítica anti-anthropomórfica se remonta a Jenófanes de Colofón (Jonia), y se funda en la inagotable variedad de los modos como los diversos pueblos imaginan a sus dioses: “Los negros creen en dioses chatos y negros, los tracios en dioses de ojos azules y cabelleras rojas. Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudiesen pintar como los hombres, pintarían a sus dioses con cuerpos y figuras análogas a los suyos, como bueyes y caballos”.

Parece que Jenófanes, aún muy próximo al naturalismo jónico (es poco posterior a Anaxímenes), se inclinaba por una especie de visión panteísta. El verdadero Dios no se asemeja a los hombres ni por el cuerpo ni por el intelecto, se halla como fundido en el todo y “gobierna todas las cosas con la fuerza de su mente”.

Pero Parménides de Elea (donde Jenófanes enseñó de viejo y murió) desarrolló sobre todo una faceta del pensamiento de su maestro: el universo, es decir, el ser, no puede nacer ni perecer, es más, no puede ni siquiera moverse y devenir. En efecto, “el ser es y no puede no ser”, y es contradictorio pensar que algo no es, porque pensar algo significa necesariamente pensar que es. El no ser es impensable, por eso son impensables el vacío, el devenir y la mutación, en una palabra, todo lo que implica no ser. Los sentidos y la opinión nos dicen que las cosas nacen y mueren, pero la vía de la verdad, que sólo el pensamiento puro puede alcanzar, nos lleva por el contrario a creer que la realidad es llena, completa y eterna, no hay en ella nacimiento, no hay partes ni mudanzas cualitativas.

El ser es pues una especie de esfera compacta y homogénea. Tal es la conclusión a que Parménides parece querer llegar, contra toda evidencia sensorial, sobre la base de argumentaciones puramente lógicas ligadas esencialmente a la impensabilidad del no ser.

El gran polemista de la escuela fue un discípulo de Parménides, Zenón de Elea. También él se servía esencialmente de argumentos lógicos, de acuerdo con un método denominado *dialéctico* que consiste en admitir a manera de hipótesis lo que afirma el adversario para sacar de ahí lógicamente consecuencias absurdas que lo confutan. Por ejemplo, Zenón admite hipotéticamente la multiplicidad y el movimiento para demostrar su absurdidad.

A tal fin urdió toda una serie de argumentos —el más famoso de los cuales es el de *Aquiles y la tortuga*— contra la realidad del movimiento. Si una tortuga parte con un paso de ventaja sobre el raudo Aquiles, que la sigue, éste no podrá alcanzarla jamás porque para hacerlo tendrá que llegar antes a la posición precedentemente ocupada por la tortuga, la cual, mientras tanto, se habrá desplazado otro intervalo por pequeño que sea, y así sucesivamente, de tal modo que la distancia entre Aquiles y el animal no se reducirá nunca a cero por mucho que acorte. Poco importa que los sentidos nos demuestren lo contrario: lo que interesa es que el movimiento es irracional puesto que el concebirlo lleva a conclusiones absurdas, y por lo tanto es vano y absurdo el esfuerzo de quienes (como los pitagóricos) se esfuerzan por interpretarlo mediante los números. Adviértase que el argumento de Zenón se basa en el supuesto de que para recorrer intervalos infinitos se necesita un tiempo infinito. En realidad, si esos intervalos son *infinitesimales* exigirán tiempos o “tiempúsculos” infinitesimales cuya suma es finita. La enorme importancia de Zenón reside en que construyó a los matemáticos posteriores a elaborar estos sutiles conceptos para poderse librar de sus paradojas.

15. EL SER Y EL DEVENIR: LAS SOLUCIONES DE EMPÉDOCLES Y ANAXÁGORAS

La exigencia expresada por los eleáticos es mucho más profunda de lo que parecería a primera vista. En efecto, por un lado es cierto que no se puede conocer más que lo estable; imaginemos un mundo en el que verdaderamente todo mudase ¿quién podría conocerlo o abrigar la esperanza de conocerlo? Pero el hecho es que el mundo es mudable, no obstante lo cual aspiramos a conocerlo y en cierta medida lo conocemos. Para Empédocles de Agrigento, esto significa que existe algo estable, es decir, que existen varias sustancias estables, cualitativa y cuantitativamente inmutables, de las cuales *se* debe admitir, sin embargo, que son movidas o mezcladas por ciertas fuerzas. Esas fuerzas son el *Amor* o amistad y el *Odio* o contienda que perennemente mezclan y separan los elementos o *raíces* en que consiste o de que se compone cada cosa en particular y que, según la física simplista de los antiguos, identifica como fuego, aire, agua y tierra.

Cuando predomina el Amor se tiene la *esfera*, perfectamente homogénea, en la que todo está aglutinado con todo; cuando domina el odio se tiene el *caos*. Odio y amor dominan alternativamente, determinando grandes ciclos cósmicos. El conocimiento humano es posible en cuanto en el hombre existen los cuatro elementos y las dos fuerzas y vale el principio de que lo semejante conoce a lo semejante. Estas doctrinas son expuestas por Empédocles en dos poemas, *De la naturaleza* y *Las purificaciones* que ya en el título revela la influencia órfico-pitagórica.

Casi contemporáneo de Empédocles fue Anaxágoras de Klazomene, quien introdujo la filosofía en Atenas, a donde llegó en época de Pericles de quien se convirtió en amigo y maestro. Acusado de impiedad por los enemigos de Pericles (según parece con el pretexto de que sus teorías físicas, como por lo demás las de todos los naturalistas, negaban la divinidad del sol y la luna) tuvo que volver a Jonia. Anaxágoras propone una solución afin a la de Empédocles: *entidades permanentes* pero móviles y una *fuerza ordenadora* explican la realidad tanto del ser como del devenir. En cambio, faltan en Anaxágoras los aspectos mágico-religiosos presentes en Empédocles. Escribe en prosa, con tono sosegado y racional, y se esfuerza por explicar en el modo más persuasivo posible la extrema y mudable variedad cualitativa del mundo de nuestra experiencia. Las entidades permanentes cualitativamente distintas son muchísimas; están divididas en partes infinitesimales y por lo mismo invisibles que él llama *semillas* y que Aristóteles denominará *homeomerías*, es decir partículas similares. “En todas las cosas hay partículas de todas las cosas”, pero en proporción variable, de tal manera que la cosa asume el aspecto de las homeomerías que predominan en ella y muda su aspecto cuando las pierde en cantidad suficiente como para que predominen homeomerías de otro tipo. Al quemar un pedazo de madera se dispersan en el aire las homeomerías propias de la madera, y quedan predominando las del carbón, que le confieren su aspecto; por último se pierden también éstas y permanecen las de la ceniza. Pero no se ha destruido nada, la muerte o destrucción no es más que separación, el nacimiento no es más que una nueva agregación. Las partículas invisibles (o “visibles sólo a la mente”) al reunirse de nuevo en número suficiente pueden volver a ser visibles incluso a simple vista; decimos entonces, por ejemplo, que ha nacido una nueva planta con nueva madera.

Pero ¿quién gobierna este eterno proceso en el que nada se crea ni nada se destruye y sin embargo nacen y mueren continuamente las cosas particulares? No dos fuerzas, como en Empédocles, sino una sola, la *Razón* o *Mente* (Nous), es lo que según Anaxágoras mueve al universo. Lo mueve sin esfuerzo pero con infinita perfección, única y perfecta ella misma que todo lo penetra.

Sin embargo, Anaxágoras tendía a limitar la intervención de la Mente a los casos que de otra forma no tendrían explicación, prefiriendo hasta donde le era posible las explicaciones puramente naturales: en una palabra, prefería reducir el papel de la Mente al de una ordenadora inicial a atribuirle el de una acción providencial y continua. Como consecuencia de ello, no sólo sus acusadores, sino también Platón y Aristóteles, consideraron su pensamiento como esencialmente *naturalista*.

16. LOS ATOMISTAS

Hemos visto en qué forma las concepciones generales de los naturalistas tratados hasta ahora se alejan progresivamente de la experiencia sensible inmediata, incluso cuando, como en Anaxágoras, se tiene sumo cuidado de justificar a ésta en toda su variedad cualitativa. El máximo esfuerzo de abstracción en este sentido lo harán los *atomistas*, los cuales llegarán a negar lo *cualitativo*, interpretando las cualidades sensibles como un modo subjetivo que tenemos de percibir una realidad que en sí es puramente *cuantitativa*. Se trata de partículas pequeñísimas, cuya existencia se puede conocer no con los sentidos, sino únicamente con la razón. Esas partículas son inmutables e indivisibles (átomos), diversas entre sí sólo por su forma y tamaño; es decir, son puro *espacio lleno*, o sea porciones mínimas de espacio lleno colocadas dentro del *espacio vado* y totalmente privadas de determinaciones cualitativas: sus cualidades sensibles se deben únicamente a su forma, tamaño, orden, posición y movimiento.

Ganchudos y capaces de adherirse entre sí en los sólidos, redondos en los fluidos, los átomos son la única realidad. De átomos redondos y pequeñísimos están constituidos también el fuego, la luz e incluso el alma que por ende se disipa cuando el cuerpo muere. Las agregaciones y divisiones de los átomos no están reguladas por ninguna fuerza o intelecto superior a los átomos mismos, sino sólo

por su movimiento, que se deriva de un misterioso vórtice original. Por eso Dante habla de Demócrito diciendo que es aquel “que el mundo al azar atribuye”. Pero Demócrito de Abdera es un contemporáneo de Platón y no nos hubiésemos ocupado de él si no es porque en general se considera su doctrina como el desarrollo de la de otro filósofo más antiguo, Leucipo (probablemente de Mileto), contemporáneo de Empédocles y Anaxágoras. No sabemos qué es lo que pertenece propiamente a Leucipo; lo que sí es indudable es que la doctrina, tal como la hemos expuesto arriba, supone un esfuerzo de abstracción que sólo un cerebro adiestrado en la matemática, como el de Demócrito, podía haber llevado hasta el fin.

Sin embargo, no se debe creer que el atomismo haya sido, ni siquiera en Demócrito, una auténtica y verdadera tesis científica como lo será en los tiempos modernos. Para empezar, no hace ningún esfuerzo por demostrar experimentalmente, y ni siquiera con la observación, la necesidad de la hipótesis atómica, antes bien, se dice a las claras que los átomos se conocen sólo a través de la razón y no con los sentidos, ni siquiera por vía indirecta. Sin embargo encontramos el aspecto científico en la cuidadosa justificación de la experiencia sensible en todos sus aspectos, sobre la base de la atrevida concepción general. Sin embargo, al parecer el principal interés se concentra en la moral, tal y como puede concebirse en tan riguroso naturalismo que no admite ni intervenciones divinas ni castigos o premios ultraterrenos.

El hombre tiende al placer, pero esencialmente al placer del alma (entendida naturalísticamente) que es el único bien auténtico y es igual para todos los hombres. La virtud se debe practicar por sí misma y es su propia recompensa, *en el fuero íntimo de la conciencia*: “Aun cuando estés a solas no hagas ni digas cosa vil; aprende, por el contrario, a avergonzarte de ti mismo más que de los otros. El que hace la injusticia es mucho más infeliz que el que la padece.” A esta interiorización de la moral corresponde una orientación igualmente decidida hacia el *cosmopolitismo*: “el mundo entero es la patria del alma buena”.

De esta forma el naturalismo jónico, nacido en la *polis* y que tomó a ésta como modelo y punto de referencia (Anaximandro), superó los límites, o por mejor decir, todos los límites de espacio y tiempo en estas rigurosas afirmaciones de la *autonomía* y *universalidad* de los valores humanos, formuladas por Demócrito basándose al parecer en las enseñanzas del jónico Leucipo.

V. LOS SOFISTAS Y SÓCRATES

17. LA ILUSTRACIÓN GRIEGA

Los pensadores a que nos hemos referido en el capítulo anterior contribuyeron sobremanera al desarrollo de la educación griega, pero no tanto directamente (pues sólo los pitagóricos crearon un sistema educativo propio) como a través de los *sofistas*, auténticos “profesores” itinerantes que iban de ciudad en ciudad y que aprovecharon a manos llenas la especulación ya constituida. Pero no eran simples divulgadores de doctrinas ajenas: de esa especulación tomaban esencialmente el ardimiento en el raciocinio, la libertad mental que necesitaban para alcanzar los fines que se habían propuesto o por mejor decir, que les imponía el desarrollo político y social de las *polis* en su periodo de mayor esplendor.

“Sofista” significa literalmente el que hace sabios a otros, el que instruye o adoctrina (así llama Esquilo a Prometeo, el titán que enseñó a los hombres las artes fundamentales). En efecto, la educación tradicional ya no era suficiente en el periodo de máxima expansión de la democracia, en que gran parte de las *polis*, inclusive las sicilianas, se habían librado de los tiranos o habían superado en otra forma definitivamente la fase del predominio aristocrático.

Hasta ese momento la *areté* se había sintetizado en el concepto de la *kalokagathía*, vocablo intraducible que significa unión de belleza y fuerza física y de valor y armonía espiritual. En ese concepto entraba también, en cierto modo, desde los tiempos homéricos, “el arte del habla que conquista fama” (cf. § 5), o sea la habilidad de persuadir con la palabra; pero los nuevos tiempos exigían a este respecto cualidades más relevantes y conocimientos mucho más extensos, al menos a quienes ambicionaran destacarse en una vida política y social donde todas las decisiones se tomaban en asamblea, y donde incluso los tribunales estaban constituidos por un gran número de ciudadanos ante los cuales, así en los procesos civiles como en los penales, los interesados tenían que defender en persona la propia causa, dado que la función del abogado, aunque reconocida, lo era dentro de límites muy estrechos.

Esta exigencia de pasar por un concienzudo *aprendizaje oratorio* es sin duda alguna el más importante entre los factores que, en la segunda mitad del siglo V, determinan el repentino y espléndido florecimiento de la sofística; pero a esto habría que añadir la sed de una cultura multiforme y brillante que tenían sobre todo los jóvenes de las capas sociales más ricas, incluso prescindiendo de las ambiciones políticas. En efecto, no debe olvidarse que la instrucción de los jóvenes no pasaba de lo que hoy llamaríamos instrucción primaria o al máximo secundaria inferior. A la natural demanda de una instrucción superior respondieron los sofistas, quienes por impartirla cobraban honorarios con frecuencia muy altos. El que esto escandalizara a los tradicionalistas era por otra parte la mejor demostración de lo mucho que se estimaba su magisterio.

Atenas, en el colmo de su esplendor, es la ciudad que más atrae a los sofistas y más se empapa de su cultura (amigos o discípulos de sofistas fueron políticos como Pericles, dramaturgos como Eurípides, historiadores como Tucídides); esa cultura se caracteriza por una radical actitud *crítica* que no se detiene ante la autoridad de ninguna tradición y pretende liberar a los hombres de todo prejuicio. Por eso se habla de *ilustración* sofística, porque al igual que la ilustración europea del siglo XVIII, aprovechaba filosofías elaboradas precedentemente para examinar y criticar *a la luz de la pura razón humana*, los mitos, las creencias y sobre todo las instituciones políticas y sociales.

El interés predominante no está enfocado en la naturaleza en general, en la realidad en sí o en la ciencia pura, sino en el *hombre*, en la sociedad y sus problemas (por tanto, se habla también de *humanismo* sofístico). Se dice que los sofistas bajaron la filosofía del cielo a la tierra, lo que no es verdad sino en parte, pues, como hemos visto, la especulación precedente no había dejado de

interesarse por los problemas humanos concretos, si bien no los había abordado con la conciencia y el empeño de los sofistas.

18. LAS MAYORES FIGURAS DE LA SOFÍSTICA

La sofística fue, pues, un *movimiento cultural* más bien que una corriente filosófica específica (también en esto similar a la ilustración). Entre sus principales representantes, Protágoras de Abdera parece haberse inspirado en las filosofías de Heráclito, del atomismo y de Anaxágoras; Gorgias de Leontini (la actual Lentini de Sicilia) se halla bajo la influencia de los eleáticos y de Empédocles; Hipias de Elis acusa más bien la influencia pitagórica. Pero ninguno de ellos desarrolla, en el plano teórico, las doctrinas en que se inspiraba; las aprovechan más bien para justificar y dar una dirección a su actividad como promotores de una nueva cultura cuyo centro es el hombre.

Posiblemente Protágoras utilizaba el concepto del devenir universal, de la realidad como un perenne fluir, para afirmar la relatividad de todo conocimiento derivado del encuentro de seres cognoscentes con cosas conocidas, pues si tanto los primeros como las segundas cambian sin cesar con mayor razón mutará el conocimiento, el cual, a pesar de todo, no puede dejar de ser verdadero momento por momento. Ciertamente es que Protágoras reducía la verdad a la *opinión individual* afirmando que todas las opiniones en cuanto a verdad se equivalen, aun cuando no en lo relativo a su *utilidad*, porque algunas son más útiles al individuo y al Estado, otras son menos útiles y otras francamente nocivas. Por consiguiente puede afirmar que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son”.

Así pues, lo que importa es aprender a distinguir entre opiniones útiles y opiniones dañosas, lo que se facilita por el hecho de que no existen opiniones teóricamente ciertas y no hay nada que no pueda considerarse desde puntos de vista diversos e incluso opuestos, como lo demuestra el mismo Protágoras en las *Antilogías*, recopilación de tesis opuestas sobre los mismos argumentos (esta obra se ha perdido, pero tenemos otra de autor anónimo, probablemente inspirada en la primera, que lleva el título de *Discursos dobles*).

El arte de la *dialéctica* que hemos visto aparecer con Zenón de Elea entra así triunfalmente en la práctica pedagógica, y en la escuela de Protágoras los jóvenes de porvenir se vuelven habilísimos en el arte de sostener con igual calor e igual rigor (por lo menos en la apariencia) tesis contrarias sobre los mismos argumentos. Veremos cómo ello conducía a fáciles degeneraciones, si bien es de subrayar que por lo demás esta práctica tenía y tiene un enorme valor positivo, pues no solamente enseña a sopesar el pro y el contra de cada cosa, sino también a ponerse en el lugar del adversario, a comprender mejor sus razones, a ser más abiertos y tolerantes, e incita a la búsqueda de soluciones intermedias que satisfagan diversas exigencias. En este sentido Protágoras fue ciertamente un gran maestro de “sagacidad en los asuntos públicos y privados”, que era el objeto manifiesto de su enseñanza.

Por otra parte, el relativismo de Protágoras no se ofrecía como simple instrumento de cínicos. El filósofo, como Anaxágoras, tiene una fe profunda en el natural progreso de la humanidad mediante las artes y las ciencias, bajo el gobierno de la razón; cree que de todas las artes las más importantes son las orientadas a asegurar una convivencia proficua y pacífica entre los hombres (cf. la Introducción), y considera la vida democrática como la más satisfactoria desde un punto de vista práctico. Su fe en el hombre es profunda y no deja lugar a ninguna otra; por cuanto a los dioses tradicionales, sale del paso diciendo que no le es posible saber “ni si existen, ni si no existen, ni cuál es su forma, porque hay muchas cosas que impiden averiguarlo, sobre todo la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”.

Gorgias se halla bajo la influencia de los eleáticos no en el sentido de que acepta su doctrina, sino en cuanto que, repudiándola expresamente, se sirve de argumentaciones de evidente sabor eleático. En una obra, *De la naturaleza o del no ser* (título polémico inspirado en el de una obra de Meliso de Samos, original filósofo de formación parmenídea que fuera también estadista y general

y que había escrito un tratado *De la naturaleza o del ser*), Gorgias demuestra paradójicamente que 1) nada existe, 2) aunque algo existiese sería inferrable para el hombre, y 3) aun cuando fuera concebible para él sería incomunicable para el prójimo. La afirmación “nada existe” no quiere decir que no existan aquellas apariencias sensibles en medio de las cuales se desarrolla la vida cotidiana de los hombres: esas apariencias existen *como* apariencias, pero más allá de ellas no hay aquella realidad única, inmutable y eterna de que hablaban los filósofos, especialmente los eleáticos.

Esta tesis debía interesar particularmente a Gorgias en cuanto máximo maestro de *retórica* de su tiempo. En Sicilia, la retórica judicial había conocido un rápido desarrollo que podría haber sido la consecuencia de la muchedumbre de los pleitos promovidos por los ciudadanos para obtener la restitución de los bienes expropiados por los tiranos, cuando éstos fueron arrollados casi en su totalidad por el movimiento democrático. Para Gorgias la retórica es el sumo *arte de persuadir*, del que depende en grado máximo incluso la fortuna política de los individuos. Pero la retórica es el arte de lo verosímil, de lo *generalmente* aceptado (de los “lugares comunes”, como se empieza a decir), de todo lo que toca al buen sentido y al sentimiento; para darle una amplia posibilidad de acción es necesario deshacer la leyenda de una verdad absoluta e inmutable (si bien, al hacerlo, Gorgias, con extremado virtuosismo, parece que no adoptó el procedimiento retórico, sino la estricta y ágil dialéctica de sus mismos adversarios).

Ligados como estaban a los problemas de arte de la persuasión y por lo mismo al lenguaje, los sofistas no podían descuidar los problemas lingüísticos e incluso *gramaticales*. Pródico de Ceos escribió entre otras cosas un ensayo sobre los sinónimos (sin embargo, debe su fama particularmente a la fábula *Hércules en la encrucijada*, en que ensalza la vida ordenada y laboriosa, contraponiéndola a la que no tiene otro objeto que el placer).

Diverso fue el planteamiento dado por Hipias de Elis a su enseñanza. Como hemos dicho, en él predominó la influencia pitagórica y, por consiguiente, además de la literatura, cultivó la ciencia y persiguió un ideal educativo enderezado a desarrollar el conocimiento en todas direcciones, sobre todo en el campo de las *mathemata* pitagóricas: *aritmética*, *geometría*, *astronomía* y *música* (o mejor dicho, teoría de la música o acústica), siendo el primero en introducir regularmente estas materias como parte de la formación del hombre culto, incluso *si* no era filósofo ni especialista.

Hipias, que también sostenía la utilidad de la *mnemotecnia* (o arte de recordar exactamente de memoria muchas cosas y largos discursos), abogaba por un ideal enciclopédico del saber, lo que le valió ser acusado (como los pitagóricos por Heráclito) de *polimatía*. Es de observar que su afán de versatilidad abarcaba incluso las artes prácticas, en general poco estimadas por los griegos cultos. Se cuenta que en una ocasión, habiéndose presentado en los juegos ístmicos ricamente vestido, se jactó de haber fabricado con sus propias manos todas las prendas que vestía, de las sandalias al anillo.

19. LA EDUCACIÓN SOFÍSTICA Y SUS DEGENERACIONES

En general, se puede considerar a los sofistas como los fundadores de la educación “liberal” tal y como seguirá impartándose por milenios en Occidente; es de subrayar a este propósito que a ellos se remonta la introducción del *curriculum* educativo de las disciplinas que más adelante se denominarán precisamente las siete “artes liberales”, divididas en el trívio (gramática, dialéctica y retórica) y el cuadrívio (aritmética, geometría, astronomía y música).

La finalidad práctica que perseguían los retóricos no fue tal que diera a su enseñanza un carácter netamente profesional (como por ejemplo si se hubieran puesto a elaborar y a enseñar técnica de la legislación, economía política y otras materias útiles sólo al hombre de Estado en el ejercicio de sus funciones): formaban personalidades completas y abrían las mentes a todo lo conocible de su tiempo en manera que podía ser más o menos amplia, pero que no tenía nada en común con el nocionismo vulgar.

Sus cursos se impartían a base de conferencias y debates sobre temas fijos o improvisados, y, en

ocasiones, de lecturas y comentarios de textos poéticos (tal *será* más o menos la enseñanza universitaria hasta nuestros días). A ellos se debe también la ampliación del concepto griego de *paideia*, que de simple educación de los niños llega a significar *cultura* en general, puesto que la educación del hombre continúa bien pasada la adolescencia, en tanto haya interés y deseo de aprender y perfeccionarse, es decir, sin límites de tiempo.

Como es natural, todos los sofistas, mayores y menores, tienen en común la misma fe en la educabilidad de la naturaleza humana. La *virtud* —en la vasta acepción político-cultural que este término acabó por asumir— se puede enseñar, *si* bien para que su aprendizaje sea firme deben concurrir dotes innatas (naturaleza o *physis*) y su oportuno ejercicio. *Naturaleza, conocimiento, ejercicio*, la llamada “trinidad pedagógica”, teorizada luego por Plutarco y aceptada posteriormente por toda la tradición clásica y humanístico-renacentista, se encuentra ya sustancialmente en los sofistas, quienes, sin embargo, desarrollaron ante todo los dos primeros términos. En efecto, si bien consideraban la naturaleza humana como educable y “plástica”, no llegaron jamás a concebirla como susceptible de ser manipulada artificialmente para cualquier fin, antes bien, con frecuencia opusieron vigorosamente lo que es “por naturaleza”, contra lo que sólo es por ley humana o “por convención”.

En los grandes sofistas como Hippias o el ateniense Antifón esta contraposición dio resultados de indiscutible valor moral; por ejemplo, consideran que todos los hombres son por naturaleza iguales: sólo por convención artificial se dividen en griegos y bárbaros, libres y esclavos, nobles y plebeyos. Naturalmente, esto implicaba que se debía reconocer las leyes mismas de la *polis* (que sancionaban solemnemente algunas de esas distinciones) como meras convenciones humanas más bien que como preceptos divinos. Pero esta libertad ante los prejuicios bien pronto siguió otros rumbos y esa misma contraposición entre naturaleza y convención acabará por convertirse en instrumento al servicio de la moral cínica del arribista político, como vemos en el rétor y sofista Trasímaco, pero aún más en ciertos ambiciosos aristócratas de Atenas, como Critias (que será uno de los jefes de los Treinta Tiranos) y Calicles (personaje de un diálogo platónico que quizá es e mismo Critias). Según éstos, sólo por convención los hombres son iguales, por naturaleza son diversos y es ley natural que predomine el más fuerte; antes bien, la ley humana no es otra cosa que lo que place al más fuerte, sea éste un individuo o una mayoría de débiles. Como se ve, la posición de Hippias y Antifón se ha vuelto completamente del revés. Por contraposición a la ética igualitaria se reafirma no ya la tradicional ética aristocrática, que por lo menos tenía a su favor la nobleza de una larga tradición, sino una ética que podríamos llamar “ley de la selva”.

Sea bien claro que no es tal la ética de los sofistas en general, sino sólo la *perversión* de su naturalismo ético, hábilmente explotado para justificar la turbia demagogia de la época. Critias, prosiguiendo con despreocupada desenvoltura desde el punto donde Protágoras se había detenido, sostiene que los mismos dioses no son otra cosa que el producto de hábiles mixtificaciones humanas: el haber inducido a los hombres a que creyesen en ellos no es otra cosa que un ingenioso recurso para remediar el inconveniente de todo sistema jurídico, que es el dejar impunes y, por lo mismo, en la práctica, permitir los delitos ocultos. Para evitar que los hombres cometan a escondidas actos considerados como malos o perniciosos es necesario persuadirlos de la existencia de divinidades a las que no se puede ocultar ninguna culpa y pueden castigar en mil modos imprevisibles a los transgresores.

20. SÓCRATES Y SU MAGISTERIO

Sócrates de Atenas, hijo de un escultor y una comadrona, fue el hombre que reaccionó con todas sus energías contra la perversión de la sofística, no en defensa de la ética aristocrática, ni tampoco de la democrática, en la forma como se había constituido históricamente, sino de los que hoy llamaríamos los derechos de la libre conciencia individual que considera con seriedad casi religiosa sus deberes morales y políticos.

Sócrates no escribió nada. Se sabe que nació en 470 ó 469 a. C., que vivió siempre en Atenas, menos cuando tuvo que participar como soldado en campañas guerreras, que se mantuvo alejado de la política activa, pero discutió siempre con fervor en toda ocasión y lugar los conceptos rectores de la política y la vida humana en general, como la justicia, la santidad, el valor y la virtud, y que en el periodo de la restauración democrática posterior a la derrota de Atenas y la imposición por Esparta de los Treinta Tiranos (con los cuales por lo demás se había negado a colaborar), fue acusado de corromper a los jóvenes y de enseñar creencias contrarias a la religión del Estado. Procesado, se defendió exaltando su misión educativa y declarando que no la descuidaría jamás en interés mismo de los ciudadanos. Reconocido culpable, se le invitó (según el procedimiento ateniense) a proponer él mismo una pena: propuso que se le mantuviese de por vida en el pritaneo como se hacía con los beneméritos de la patria. Fue condenado a beber la cicuta por una mayoría mucho más alta que la que lo había declarado culpable. Acató la condena “con filosofía”, se rehusó a huir de la cárcel, como hubiera podido hacerlo sin dificultad, y en fin bebió la cicuta serenamente después de haber discutido sobre la inmortalidad del alma con un grupo de amigos y discípulos (399 a. C.).

Para reconstruir su pensamiento y hacernos una idea de lo que fue su enseñanza disponemos de tres fuentes principales: los diálogos de su excelso discípulo Platón, en los cuales aparece casi siempre como protagonista; algunas obras de Jenofonte (cf. § 23); los testimonios de Aristóteles. Tenemos además una feroz caricatura del filósofo trazada por el comediógrafo Aristófanes, quien lo representa al frente de una escuela propia de pago donde, en un “pensadero”, contempla el cielo, suspendido en el aire dentro de un cesto, mientras sus discípulos, con la nariz pegada al suelo, indagan los misterios subterráneos.

Pero la sátira de Aristófanes está dirigida contra todos los filósofos en general, y en especial contra los sofistas, resumidos en la persona de Sócrates únicamente porque era el único ateniense que se ocupaba de filosofía y era familiar a todos los espectadores. Las tres fuentes precitadas concuerdan en negar que Sócrates haya enseñado nunca por dinero, y tanto menos las doctrinas filozoístas que le atribuye Aristófanes. Por lo demás, los fragmentarios testimonios de Aristóteles parecen repetir los de Platón y Jenofonte, aunque el de este último es demasiado mezquino como para justificar la enorme influencia que Sócrates ha ejercido en todos los tiempos, de forma que, en último término, hay que atenerse únicamente a Platón, aprovechando a los otros sólo para distinguir en la compleja figura del Sócrates platónico el núcleo de las doctrinas que pertenecen al Sócrates histórico.

Sócrates tuvo en común con los sofistas el interés por los problemas del hombre más bien que por los cosmológicos y naturales, así como por el problema de cuál es la mejor formación para que el ciudadano sea capaz, si ocurre, de gobernar dignamente su ciudad. Los sofistas enseñaban el arte de gobernar sólo en el sentido de que enseñaban el arte de lucirse ante las asambleas, cuando no francamente a servirse sin escrúpulos de todos los medios, inclusive la demagogia y la violencia, para llegar al poder. Pero en cambio no enseñaban lo que un hombre debería saber sobre todas las cosas: en qué residía el verdadero bien de la ciudad y por tanto cuál era verdadero bien para los hombres que la componían. Pretendían enseñar la virtud, pero sólo enseñaban a hacer carrera. Aunque a decir verdad, en último término, ¿es verdaderamente posible enseñar la virtud?

Sócrates vuelve a plantear el problema *ab imis fundamentis*; no lo persuaden ni la solución conservadora de Píndaro (cf. § 8), ni la demasiado optimista y extrínseca de los sofistas: la virtud es para él, a un tiempo, conocimiento del bien y propensión a hacerlo, tan es así que las virtudes (la valentía, la santidad, la justicia, etc.), no se pueden definir por separado, sino que todas ellas implican una cierta conciencia superior de lo que es verdadera y universalmente “preferible” para el hombre, es decir, del bien. ¿Es posible enseñar esa conciencia? La solución socrática del problema se puede esquematizar de la manera siguiente: la virtud no se puede enseñar desde fuera, es decir, no se puede transmitir con las palabras, sin embargo, se la puede suscitar en el ánimo de los seres humanos, que la llevan embrionariamente dentro de sí, mediante una oportuna acción educativa. Esta acción educativa se articula esencialmente en dos momentos, el de la *ironía* y el de la *mayéutica*.

Sócrates tiene un profundo sentido de la interioridad: hace suyo el lema grabado sobre el frontón del templo de Delfos, “Conócete a ti mismo”, e interpretándolo como una exhortación al examen incesante de sí mismo se esfuerza por suscitar en los otros el deseo de realizarlo. A menudo se refiere también a un misterioso demonio que lo inspira impidiéndole sobre todo cometer malas acciones; ese demonio parece un pariente cercano de lo que hoy llamamos comúnmente “voz de la conciencia”.

Pero conocerse a sí mismo significa ante todo conocer los propios límites, la propia ignorancia; quiere decir “saber que no se sabe”. Cuenta Sócrates a sus jueces, en la *Apología* platónica, que habiendo regresado un admirador suyo de Delfos le refirió una respuesta del oráculo según la cual Sócrates mismo era el más sabio de los griegos, a lo que él se maravilló sobremanera porque no le parecía ser sabio en modo alguno. De todas formas, empezó a interrogar a sus conciudadanos y cayó en la cuenta que incluso los más versados en este o aquel arte sabían, sí, muchas cosas, pero en cambio de muchísimas más otras no sabían nada aunque presumían de saberlas. Comprendió entonces lo que el dios había querido decirle: los otros no saben, pero creen que saben. Y al parecer, concluye, a esta pequeñez se debe el que yo sea más sabio, porque no creo saber lo que no sé.

La *ironía socrática* se reduce a esto: hacer que el interlocutor se confiese ignorante, lo que es el primer paso hacia la sabiduría, el “choque” salutífero que disipa el torpor intelectual. En este procedimiento aparece con frecuencia la “ironía” en el sentido común del vocablo, porque Sócrates abre el diálogo con grandes declaraciones de ignorancia y desmesurados elogios a la sabiduría del interlocutor que éste acepta lisonjeado; pero al final se pone de manifiesto que el único sabio es Sócrates que por lo menos sabe que no sabe, mientras el interlocutor creía saber sin saber realmente nada, puesto que sus opiniones han sido confutadas hábilmente por Sócrates con el método “dialéctico”, que consiste en aceptarlas como verdaderas y luego demostrar que de ellas se desprenden consecuencias absurdas y contradictorias.

Quien haya conseguido liberarse de falsas creencias y presunciones puede aprovechar el momento *mayéutico* de la acción pedagógica de Sócrates, que es el momento positivo y constructivo. El vocablo viene del arte mayéutico u obstetricia, que es el arte de la partera (como explica el mismo Sócrates con afectuosa alusión al oficio de su madre), la cual no compone ni forma a los recién nacidos, sino que sólo ayuda a la madre a darlos a luz. Del mismo modo Sócrates ayuda a sus interlocutores a iluminar y expresar verdades que él no les ha formado ni puesto en la mente, sino que se han madurado en su interior y sólo hay que volverlas explícitas y evidentes. Un hombre solo no lo podría conseguir: para ver claro en nuestra alma es necesario *espejarse en otra alma*, es decir, para llegar a la formulación de la verdad se necesita el *diálogo*, aquel tipo de diálogo denso y preciso, “pequeño discurso”, que Sócrates contrapone polémicamente al tipo de “gran discurso” deslumbrador de que se complacían los sofistas con el único fin de persuadir al precio que fuere, preocupados más del éxito que de la verdad y la justicia.

21. LA MORAL SOCRÁTICA

Éstas eran, pues, las formas de la enseñanza socrática, pero ¿cuál era la sustancia? Hasta donde nos es dado saberlo, la sustancia estaba en gran parte implícita en las formas mismas. En efecto, como hemos visto, se trataba de una búsqueda colaborativa o *asociada* de la verdad. Está abierta a todos los hombres y por ello todos los hombres pueden y deben reconocer y aceptar sus resultados. Es decir, la búsqueda debe rematar en un *concepto*, en un saber válido para todos y que todos puedan poner a prueba y demostrar; en este sentido se dice que Sócrates fue el descubridor del concepto, es decir, del conocimiento universal, si bien su campo de investigación estuviese estrictamente limitado a los conceptos morales. “Sócrates se ocupaba exclusivamente de las cosas morales y se desentendía de la naturaleza entera; en aquéllas buscaba lo universal, y fue el primero en fijar el pensamiento en las definiciones.” Así escribe Aristóteles en la *Metafísica*; en efecto, Sócrates no se contentaba, por lo que se refiere a los términos morales que examinaba en unión del interlocutor,

con simples ejemplos de su uso o cualificaciones generales, sino que exigía *delimitaciones precisas* de su ámbito de significación que se llamaban precisamente *definiciones* y que determinan los *conceptos*. Para llegar a ese punto se detenía con frecuencia a examinar toda una serie de casos particulares remontándose al final a una consideración más amplia y general: es decir, razonaba, como se dirá más tarde, por *inducción* o por el *método inductivo*. Al parecer, deseaba fundar una auténtica *ciencia de la moral* que permitiese a los hombres entenderse sin equívocos y realizar unidos el bien personal y el del estado.

En efecto, para Sócrates, quien conoce de verdad el bien lo realiza: “nadie yerra voluntariamente” (*intelectualismo socrático*). Pero para conocer el bien es necesario haberlo encontrado en uno mismo, haberlo aclarado en diálogo con los demás, hasta no adquirir una ciencia clara y ulteriormente comunicable. Quienquiera que siga este procedimiento debe reconocer que lo verdaderamente útil y el verdadero bien para cada uno de nosotros coinciden (*utilitarismo socrático*), porque sólo en el ejercicio de la virtud y no en la simple búsqueda de placeres fragmentarios reside la auténtica felicidad (*eudemonismo socrático*). En realidad estas afirmaciones constituyen una especie de círculo; al fin de cuentas no se definen claramente ni el bien, ni lo útil, *ni la virtud*, ni la felicidad. Pero la vida y la muerte de Sócrates parecen advertirnos que *consisten sobre todo en su búsqueda libre, infatigable y valerosa*, búsqueda de la que Sócrates se ha convertido en el símbolo más alto. Que la verdad y la moralidad sólo se realicen en el diálogo y en la indagación cooperativa, con exclusión de cualquier otra sede, es quizá hoy día la única certidumbre a que ha podido llegar toda nuestra ciencia y toda nuestra filosofía.

22. LAS ESCUELAS MENORES

Todo lo que hemos expuesto aquí no revela sino en mínima parte la extraordinaria complejidad y riqueza de la figura de Sócrates, de lo que es prueba, entre otras cosas, la gran variedad de escuelas filosóficas que arrancan de él y que desarrollan o pretenden desarrollar su pensamiento o ciertos aspectos de éste. En el próximo capítulo nos ocuparemos de la más importante, la Academia platónica; por ahora nos limitaremos a mencionar brevemente las escuelas *megárica, cirenaica y cínica*.

Euclides de Megara (no confundirlo con el matemático) fundó en aquella ciudad una escuela que pretendía fundir la enseñanza socrática con la de Parménides, para lo que se volvían a reunir la universalidad del bien y la eterna inmutabilidad del ser, mientras que se criticaba la multiplicidad y la mutación con sutiles paradojas, célebres en la historia de la lógica.

En un sentido completamente diverso está orientada la escuela fundada en Cirene por Aristipo, quien identifica el bien socrático con el goce y por tanto transforma en árbitros a los sentidos, si bien advierte que es necesario contentarse de lo poco que ofrece el presente para no convertirse en esclavos de una búsqueda de placeres futuros, cada vez más intensos y refinados: “poseo, no soy poseído” era su lema. La escuela se subdividió posteriormente en muchas corrientes, una de las cuales —orientada en un sentido desesperadamente pesimista (puesto que todo es relativo, incluso el placer y el dolor)— se refería al suicidio como la única cosa sensata, tanto que su promotor, Hegesias, fue denominado “abogado de la muerte”.

Totalmente diversa fue la orientación de la escuela cínica, con mucho la más importante, que tuvo la mayor resonancia y dejó profundas huellas en el pensamiento clásico a despecho de su actitud de menosprecio ante las tradiciones, de su carácter manifiestamente rudo y “proletario” y de la acusación de locura que recayó sobre su fundador, el ateniense Antistenes, llamado “el Sócrates loco”. El nombre de “cínicos” se deriva o del gimnasio Cinosarge (es decir, del “perro Argos”) junto al cual se fundó la escuela o del modo de vida que practicaban *sus* observantes que, por lo demás, no se oponían a que se les llamara “perros”, o de ambas circunstancias a la vez (la primera dio ocasión a la segunda). Antistenes, por una parte, es enemigo declarado de la universalidad en cualquier forma, por la otra, niega todo valor al placer, si acaso con la excepción de los más

sencillos y naturales.

La muchedumbre de anécdotas surgidas en torno a la figura de un representante tardío de la escuela, Diógenes de Sinope, pueden servirnos para iluminar más o menos estas características. La anécdota de Diógenes que va en pleno día con una linterna encendida y a quien le pregunta qué hace responde “Busco al hombre”, se debe interpretar en el sentido de que para los cínicos existen únicamente los hombres individuales, pero no el “hombre universal” caro a los platónicos (también Antístenes dijo: “Oh, Platón, yo veo el caballo, pero no la cabalidad”, al polemizar contra la creencia en las ideas universales). También el episodio de Diógenes, que presenta a la Academia un pollo desplumado diciendo “He ahí al hombre”, porque los académicos habían considerado la oportunidad de “definir” al hombre como un “bípedo implume”, no es más que una sátira de la manía definidora que afligía a los entusiastas del concepto socrático, quienes habían llegado a transformar el concepto en “idea”.

Lo que se cuenta a propósito del tonel donde vivía el filósofo, sobre su existencia vagabunda y miserable, el episodio de la escudilla desechada al ver que un niño bebía en el cuenco de las manos, son detalles referidos a la distinción cínica entre *placeres naturales* y *no naturales*, en la que se restringe al máximo el significado de “natural”. Y, sin embargo, el maestro que todos ellos invocaban, Sócrates, si bien es cierto que andaba descalzo y llevaba el mismo manto raído en todas las épocas del año, no despreciaba los placeres de la mesa y el buen vino, el que dicho sea de paso, resistía más que nadie, tanto que al final del *Simposio* Platón lo representa mientras al alba se aleja de la sala, donde los otros comensales duermen ebrios, y se dirige como siempre al mercado para entablar discusiones.

Pero, por otra parte, ¿cómo negar que existe una efectiva adherencia al *espíritu* socrático de suprema independencia y *autosuficiencia* (*autarquía*) en el comportamiento de Diógenes ante Alejandro el Macedonio (poco importa que se trate de una leyenda porque no hay duda de que era una leyenda popularísima)? Alejandro, atraído por la fama de Diógenes va a visitarlo y lo encuentra tomando el sol junto a su tonel. A la oferta del Magno de satisfacer cualquier deseo que pudiera abrigar el sabio en homenaje a la admiración que le merece, Diógenes replica sin levantarse siquiera: “¡Quítate de ahí que me ocultas el sol!”

Por lo demás, aparte de las anécdotas que, como quiera que sea son reflejo de la repercusión que tuvo en la Antigüedad este socratismo rebajado al nivel de los pobres y los humildes, hay testimonios que invitan a una reflexión seria: los cínicos que se proclaman “ciudadanos del mundo” y desprecian toda potencia terrena no desprecian por el contrario a los desvalidos o incluso a los criminales, antes bien se acercan a ellos con perfecto espíritu de igualdad e humildad, y a quienes alzan la voz en escándalo responden: “El médico, siendo agente de salud, no ejerce su profesión-entre los sanos”. Cuatro siglos más tarde otra boca dirá estas palabras: “Los sanos no tienen necesidad de médico, mas los que tienen mal. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (San Marcos II, 17; San Mateo IX, 12; San Lucas V, 31). Ciertamente que este paralelo no debe considerarse sin la debida prudencia, porque en los cínicos hay una total ausencia de esa fe en una superior realidad espiritual y en una justicia suprema que es la esencia del cristianismo; sin embargo, sirva para ponernos a meditar acerca de la distancia que separa el auténtico pensamiento cínico de las deformaciones que se le han impuesto y que remataron por fin en la atribución a la palabra “cínico” del significado hoy corriente.

23. JENOFONTE E ISÓCRATES

Uno de los discípulos de Sócrates que sin haber fundado ninguna escuela o corriente específica de pensamiento contribuyó a difundir algunos aspectos del pensamiento socrático y consignó (en la *Apología*, las *Memorables* y el *Simposio*) datos de no poca importancia sobre la persona y la enseñanza del maestro, fue el ateniense Jenofonte, aristócrata por su nacimiento y gustos, no muy penetrante como pensador, pero escritor pulcro y de ánimo bueno y honesto. Escribió algunos

breves tratados sobre la formación del buen comandante de caballería, sobre la del jinete en general y sobre la nobleza del arte de la caza (*Cinegético*); escribió también una *Ciropedia* donde expone la educación de Ciro el Grande, basándose más en el modelo espartano que en el persa.

Pero la obra que le ha ganado un puesto en la historia de la educación es justamente aquella donde es menos evidente la intención educativa, es decir, el *Económico* (*Oikonómikos*). Ahí se ve cómo tomó de Sócrates algunos motivos ético-religiosos más bien extrínsecos, utilizándolos despreocupadamente como defensa de los tradicionales valores aristocráticos, los que por otra parte no intenta estudiar a fondo y a los que tampoco se esfuerza por dar una justificación especulativa, como hará Platón. Pero también se advierte cómo de la moral socrática había conservado —bien que en forma genérica e irreflexiva— un profundo sentimiento humano; en efecto, en su tratadito sobre la administración de la casa se preocupa de mejorar un tanto la suerte de los dos grandes olvidados de la por otra parte espléndida cultura jónico-ática: la *mujer* y el *esclavo*. Nada de revolucionario, claro está; pero su cálida y amorosa preocupación por considerar como un ser espiritual, con tareas y responsabilidades importantes, a esa reclusa del hogar que es la mujer ática, y sus consejos filantrópicos sobre el tratamiento justo y humano que se debe dar a los esclavos (que Platón y Aristóteles consideran menos que hombres), son motivos que iluminan con una luz favorable la fisonomía moral de Jenofonte. En ello se debe ver también una forma particular de reacción ante la crisis de la *polis*, frente a la cual, dotar de nuevo valor a la vida del hogar, mostrándola como un centro de armoniosa y cálida convivencia, podía compensar el doloroso sentimiento de enajenación que ya desde entonces experimentaba el griego tradicionalista con respecto a la vida social y política donde triunfaban las formas democráticas no sin involuciones demagógicas (después de la restauración democrática posterior a los Treinta Tiranos, el mismo Jenofonte había sido exiliado por *sus* tendencias aristocráticas y su simpatía a los espartanos).

Sin importante, en la historia de la educación es mucho más importante otro ateniense contemporáneo de Jenofonte y Platón, el orador y retórico Isócrates. Discípulo de los sofistas, había absorbido también, indirectamente, la doctrina socrática, de forma que, a los sofistas, especialmente a Gorgias, debía su profundo interés por la *retórica* considerada como el arte más noble y propiamente humano, con el cual *se* actúa no sobre la materia bruta sino sobre las almas; de Sócrates, en cambio, le venía su sincera preocupación ético-política que le hacía repudiar la indiferencia moral por los fines a cuyo servicio se ponía la técnica oratoria y que caracterizaba a los más destacados sofistas. Isócrates, por el contrario, echa las bases de la concepción clásica del orador como *vir bonus dicendi peritus*.

Isócrates es el verdadero fundador de la educación de tipo predominantemente literario que caracterizaría la tradición clásica y humanística hasta nuestros días; en su plan de estudios, la enseñanza primaria y media, igual a la tradicional aunque ampliada y perfeccionada y que comprende también un poco de matemática (si bien él mismo no enseña directamente), culmina en un ciclo de educación superior de nuevo tipo, basada en el estudio y la práctica de la expresión oral y escrita sobre todo a través de la imitación de modelos apropiados (con frecuencia los discursos del mismo Isócrates) y de la discusión de su forma y contenido. A diferencia de la enseñanza sofística, dura varios años. Repetimos, no es puramente formal; antes bien desarrolla ideales específicos que anuncian a los valores propios de la civilización helenística: la exaltación de lo griego no ya como *factum* de estirpe, sino como conquista de una cultura superior.

VI. PLATÓN

24. VIDA Y OBRAS

Platón nació en Atenas, de familia aristocrática, el año 428 a. C. Según Aristóteles, en su juventud fue discípulo de Cratilo, secuaz de Heráclito. A la edad de veinte años empezó a frecuentar a Sócrates y se contó entre sus discípulos hasta la muerte del maestro. La muerte de Sócrates fijó para siempre el rumbo de la vida de Platón. Como él mismo dice en su *Carta VII* (de importancia fundamental para su biografía y la interpretación de su personalidad) Platón hubiera deseado entregarse a la política. La muerte de Sócrates le hirió como una injusticia irremisible, como la condena total de toda la política de su tiempo. De pronto, comprendió que era necesario cambiar de raíz las condiciones de la vida asociada y que ésa era precisamente la tarea de la filosofía. “Vi — nos dice — que el género humano no podrá liberarse del mal mientras no lleguen al poder los verdaderos filósofos o los regentes del estado no se conviertan por voluntad divina en auténticos filósofos”. Desde entonces, la filosofía se le presentó como la única senda posible del hombre y la comunidad hacia la justicia.

Muerto Sócrates, Platón se trasladó a Megara, residencia de Euclides, y después a Egipto y Cirene. Nada se sabe de estos viajes de los que nada dice. Habla sin embargo de su viaje al sur de Italia, donde entró en contacto con las comunidades pitagóricas, y a Siracusa, donde se ligó de amistad con Dión, tío de Dionisio el joven, hijo de Dionisio el viejo, tirano de la ciudad. Se dice que éste, inquieto por los proyectos de reforma política de que se hablaba; hizo que Platón fuera vendido como esclavo en el mercado de Egina. Fue rescatado por Anniceris de Cirene; pero el dinero del rescate fue rehusado cuando se supo de quién se trataba y sirvió precisamente para fundar la Academia.

La escuela de Platón, denominada Academia por hallarse fundada en el gimnasio del héroe Academo, se organizó de acuerdo con el modelo de las comunidades pitagóricas, es decir, como una asociación religiosa, un *thiasos*.

Muerto Dionisio el viejo, Platón fue llamado a la corte de Siracusa por Dión para que, incorporándose a la corte del nuevo tirano, Dionisio el joven, aconsejara sobre la reforma del estado que Dión soñaba de acuerdo con el ideal platónico. Pero la ruptura entre Dionisio y Dión, que fue desterrado, volvió estériles todos los esfuerzos del filósofo.

Algunos años más tarde, el mismo Dionisio llamó insistentemente a Platón quien se trasladó de nuevo a la corte siracusana en el año 361, impulsado, entre otros motivos, también por el deseo de ayudar a Dión, que seguía desterrado. Pero no se pudo establecer ninguna armonía entre él y Dionisio que no era más que un *dilettante* presuntuoso. Platón, después de haber sido detenido por el tirano un cierto tiempo, casi como un prisionero, dejó Siracusa y volvió a Atenas donde pasó el resto de sus días, dedicado exclusivamente a la enseñanza, hasta su muerte acaecida el año 347 a. C., a los 81 años de su edad.

Platón es el primer filósofo antiguo de quien se conserva toda la obra: una *Apología de Sócrates*, treinta y cuatro diálogos y trece cartas.

Es de advertir que algunos de los diálogos que se le atribuyen se consideran como indudablemente apócrifos, sobre otros se abrigan dudas. Las *Cartas*, que hasta hace poco tiempo se consideraban falsas, hoy se aceptan universalmente como auténticas. Es más, la *Carta VII* se considera como un documento importante para la vida y el pensamiento del filósofo.

Para determinar la sucesión cronológica de los escritos se utilizan las remisiones contenidas en los diálogos mismos; en efecto, en ciertos diálogos se recuerdan otros que evidentemente los preceden. También se utiliza la crítica estilística gracias a la cual se ha podido determinar con seguridad el último grupo de diálogos (*Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeo, Filebo y Leyes*), e incluso la forma del diálogo que puede ser narrativa o dramática. El contenido mismo de

los diálogos suministra otras indicaciones fundamentales. De tal forma es posible determinar tres periodos de la actividad literaria de Platón.

PRIMER PERIODO. *Apología, Gritón, Ión, Laques, Lisis, Cármides, Eutifrón, Eutidemo, Hippias menor, Cratilo, Hippias mayor, Menexeno, Gorgias, República I, Protágoras.*

SEGUNDO PERIODO. Obras de la madurez: *Menón, Fedón, Simposio, República II-X, Fedro.*

TERCER PERIODO. Obras de la vejez: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.*

Al último periodo pertenecen asimismo las cartas VII y VIII que se han revelado posteriores a la muerte de Dión y por tanto al año 353 a. C.

25. PRIMER PERIODO: DEFENSA DE SÓCRATES Y POLÉMICA CONTRA LOS SOFISTAS

Los dos primeros periodos de la actividad filosófica de Platón están dedicados a ilustrar y defender la enseñanza de Sócrates y a la polémica contra los sofistas. La *Apología* y el *Critón* iluminan la actitud de Sócrates ante la acusación, el proceso y la condena, así como su negativa a sustraerse a la sentencia por medio de la fuga. Un numeroso grupo de diálogos ilustra los fundamentos de la doctrina socrática, que ya hemos expuesto y que se pueden recapitular esquemáticamente en la forma siguiente: 1) la virtud es una y se identifica con la ciencia; 2) sólo como ciencia se puede enseñar la virtud; 3) en la virtud como ciencia consiste la única felicidad del hombre. Estas tesis son presentadas y defendidas explícitamente en los diálogos de mayor madurez y riqueza en esta fase del pensamiento platónico: en el *Protágoras* y el *Gorgias*. Pero toda una serie de diálogos menores prepara negativamente estas tesis desembarazando el terreno de las tesis opuestas.

El método que Platón sigue de preferencia en estos diálogos menores es el dialéctico, es decir, se admite en cuanto hipótesis la tesis opuesta a la de Sócrates y se demuestra que no conduce a nada o a consecuencias absurdas, con lo cual queda confutada. La tesis fundamental de Sócrates, que la virtud es ciencia, supone evidentemente que la virtud es *una (la ciencia)*, o sea, que no hay muchas virtudes, cada una distinta de la otra, capaces de ser definidas por separado. Algunos diálogos demuestran precisamente la imposibilidad de que existan virtudes diversas, independientes las unas de las otras, demostrando cómo en realidad no se las puede definir. Por ejemplo, si la santidad, la valentía y la sabiduría fuesen virtudes diversas entre sí y diversas de la ciencia, debería ser posible definir cada una por separado, sin relación alguna con las otras. Pero tres diálogos del grupo citado (*Eutifrón, Laques y Cármides*) prueban que ni la santidad, ni la valentía, ni la sabiduría se pueden definir de este modo y que si nos obstinamos en considerar cada una de esas virtudes por sí misma, aisladamente de la ciencia, no se puede decir nada acerca de su naturaleza. Por consiguiente, los citados diálogos sugieren que la virtud no es múltiple sino una y se reduce a la ciencia.

Por otra parte, si la virtud es una, uno debe ser el ideal o, por mejor decirlo, el *valor* que la virtud tiende a realizar. Por el contrario, si las virtudes fueran distintas, cada una de ellas tendería a realizar un ideal o valor diverso, por ejemplo, una tendería a realizar el bien, otra lo útil, otra lo santo, etc. Otro grupo de diálogos (*Hippias mayor, Lisis*) prueba cómo lo bello, lo útil, lo conveniente, etc., no se pueden definir por separado y que por tanto, en último análisis no existen en cuanto valores independientes y diversos. Sócrates sugiere aquí que el *único* valor que abarca y resume en sí todos los demás es el *bien*, que es único como es única la virtud, o sea, la actividad humana que debe realizarlo. También aquí la tesis socrática se sugiere negativamente y sólo a través de la confutación de la tesis adversaria.

En otros diálogos del mismo periodo se insiste en la exigencia de reconocer la propia ignorancia como primer paso para emprender la investigación que llevará hacia la ciencia. El *Ión* quiere demostrar que los poetas, que tratan los argumentos más disímiles, no saben verdaderamente nada de las cosas de que hablan o sólo son los instrumentos pasivos de la inspiración divina. El *Hippias menor* muestra por un proceso inverso la identidad entre virtud y ciencia demostrando que si no

fuera así el hombre que hace el mal *voluntariamente* sería superior a quien lo hace sin querer. En efecto, el primero, para querer el mal, debe conocerlo y para conocerlo debe saber distinguirlo del bien; por tanto, debe conocer el bien, circunstancia que establece su superioridad con respecto a quien hace el mal sin querer, es decir sin ser capaz de distinguirlo del bien. Ahora bien, esto es absurdo, por tanto el diálogo tiende a sugerir que un hombre que conozca el bien y haga mal no existe ni existirá jamás: el mal es siempre ignorancia como la virtud es ciencia.

La ilustración y la defensa positiva de las tesis socráticas se hacen en los dos principales diálogos platónicos de este primer periodo, el *Protágoras* y el *Gorgias*. El *Protágoras* afirma sin ambages, en polémica con los sofistas, la tesis de la unidad de la virtud y su reducción al saber que los diálogos precedentes sugerían indirectamente. La virtud de que Protágoras se proclama maestro, simple conjunto de habilidades adquiridas accidentalmente por experiencia, no se puede enseñar y, en efecto, nunca ha sido posible transmitirla de un hombre al otro; sólo puede enseñarse la virtud que es ciencia y en cuanto tal, por su propio carácter, universal y común a todos. El *Protágoras* ataca en su base misma la enseñanza sofística demostrando su imposibilidad.

El *Gorgias* ilustra y defiende la otra tesis socrática fundamental: que sólo en la virtud como ciencia consiste la dicha. Contra los jóvenes sofistas de la escuela de Gorgias, que fundaban la justicia en el derecho del más fuerte, que hace siempre lo que se le antoja y no se preocupa por los demás, Platón demuestra que la injusticia es como una enfermedad del alma humana, la afea y la llena de insatisfacción y por lo mismo la vuelve infeliz. La justicia es el orden y la medida que se debe imponer a los impulsos y deseos humanos; es la *ciencia* de este orden o la virtud de esta medida. Por tanto, no puede haber una "técnica de la persuasión" tal como la entendían los sofistas, o sea, un arte de persuadir independientemente del bien o del mal, de la verdad o la falsedad de la tesis que se sostiene. El verdadero arte de la persuasión, la verdadera *retórica*, es únicamente aquella que guía al hombre hacia la ciencia del bien en que consiste la virtud.

De esa forma el *Gorgias* es también una crítica radical de la más original creación sofística, la retórica o arte de la persuasión. Pero la crítica de Platón arremete también contra los otros aspectos de la actividad de los sofistas: la erística y el verbalismo. La *erística* es el arte de confutar todo lo que dice el adversario, sin importar si es verdadero o falso. Platón traza una caricatura de este arte en el diálogo *Eutidemo*. El *verbalismo* es la tendencia sofística a considerar que la palabra expresa en todos los casos la naturaleza de la realidad y, por tanto, a reducir el pensamiento al lenguaje. Si bien Platón considera que las palabras no son simples signos convencionales de las cosas sino que en cierto grado expresan la naturaleza de ellas, no admite sin embargo que se reduzca el pensamiento al lenguaje, sino que reconoce al pensamiento la función de medir el valor de las palabras y gobernar su empleo (*Cratilo*).

26. SEGUNDO PERIODO: LA DOCTRINA DE LAS IDEAS

En los diálogos del primer periodo, Platón no ha hecho otra cosa que explicar y defender puntos de vista y doctrinas propias de Sócrates. En el segundo periodo puede decirse que empieza su especulación original. A partir de ese momento Platón va por propio impulso más allá de las doctrinas aprendidas de Sócrates, no obstante lo cual no se aleja del maestro. Su esfuerzo constante sigue siendo descubrir la *base* de la enseñanza socrática y el *significado* de la personalidad misma de Sócrates. Los problemas a que ahora se enfrenta no habían sido abordados explícitamente por Sócrates, no obstante lo cual emergen de la enseñanza socrática y en una forma u otra estaban implícitos en las actitudes que el maestro mismo asumió durante la vida y frente a la muerte.

Uno de esos problemas es el de aprender. Sócrates había dicho que la virtud se puede enseñar y aprender, pero no por simple transmisión verbal. ¿Qué significa pues aprender? El *Menón* responde a esta pregunta. Según algunos sofistas no se puede aprender ni lo que se sabe ni lo que no se sabe; en efecto: nadie se afana por aprender lo que ya sabe y nadie puede afanarse por aprender si no sabe qué debe buscar. Pero este sofisma lleva a la renuncia del saber y a la molición. Platón le opone un

mito que, según él, por lo menos sacude a los hombres la pereza y los espolea a la búsqueda: el mito de la reminiscencia (*anámnesis*). El alma es inmortal; antes de vivir en un hombre ha vivido en otros cuerpos innumerables y de esa forma ha podido conocerlo todo, así en el mundo de los vivos como en el de los muertos. Cuando un hombre nace su alma olvida lo que conoció en las vidas anteriores, pero lo puede recordar, y una vez que ha recordado una cosa puede, siguiendo los lazos que ligan a todo el universo, recordar las otras. En este sentido, aprender es recordar.

Prueba de ello es que incluso un ignorante, oportunamente interrogado, puede responder con exactitud acerca de cosas de las que no ha oído hablar jamás. Este mito supone evidentemente la inmortalidad del alma y la creencia pitagórica en la trasmigración. Pero según Platón, lo que ahí se declara puede expresarse en términos estrictamente filosóficos, sin referencia alguna a creencias o supuestos místicos. A saber: que el alma está unida a la naturaleza que debe conocer y que toda la naturaleza está unida en sí misma, es decir, constituida por elementos conectados entre sí. Por obra de su unidad con la naturaleza puede el alma conocer a ésta; y por obra de la unidad de todas las cosas que constituyen la naturaleza el alma que llega a conocer una de esas cosas puede —partiendo de ella— conocer a las demás.

En otros términos, el fundamento del aprender —en esa búsqueda que constituye la ciencia— es la conexión esencial de la naturaleza dentro de sí misma y de la naturaleza con el alma humana. Tarea de la ciencia es comprender esa conexión; por el contrario, si no se comprende esa conexión y las cosas se consideran por separado, de modo que se posee un conjunto de conocimientos aisladamente exactos pero no conexos, se tiene la recta opinión. La recta opinión es comunicable, es decir, no se puede enseñar ni aprender; por tanto, aunque algunos hombres posean suficiente sagacidad y experiencia para dirigirse a sí mismos y a otros no serán buenos maestros de virtud por estar desprovistos de ciencia. Sólo la ciencia es comunicable, es decir, susceptible de ser enseñada y aprendida.

Pero el problema fundamental que emergía de la enseñanza de Sócrates era justamente el de la ciencia: el del *valor* de la ciencia. La ciencia es indudablemente el *verdadero* conocer, pero ¿en qué consiste su *verdad*? ¿Cuál es el *objeto al* que se dirige la investigación científica? Respondiendo a esta pregunta Platón se expresa como sigue en el *Fedón*: “Al hombre no conviene indagar, a propósito de sí mismo como de las otras cosas, sino lo que es óptimo y perfecto. Ello lo pondrá necesariamente en la capacidad de reconocer también lo peor, ya que la ciencia de lo mejor y la de lo peor son lo mismo.”

Por tanto, la ciencia debe tener como fin indagar, así en el hombre como en las demás cosas, *lo que es óptimo y perfecto*: su objeto es pues la perfección o, como diríamos en lenguaje moderno, el *valor*. Pero lo perfecto, lo que vale, es también, según Platón, lo estable, lo duradero, lo inmutable: al objeto de la ciencia, en cuanto valor, pertenecen los atributos del ser de Parménides. La ciencia es pues conocimiento estable, duradero y perfectamente válido, justo y sólo porque su objeto, la realidad sobre la cual indaga, es estable, duradera y perfectamente inmutable. En otros términos, *la verdad de la ciencia depende de la perfección de su objeto*.

Este punto de vista excluye que se puedan constituir en objeto de la ciencia las *cosas* del mundo sensible. Tales cosas son múltiples y diversas, nacen, mueren y están sujetas a perpetua mudanza. Por otra parte, por mucho que puedan poseer en cierto grado un determinado valor y ser, por tanto, más o menos bellas, buenas, útiles, etc., no tendrán nunca la perfección ni la inmutabilidad del valor. Por ejemplo, un objeto bello no será nunca la belleza perfecta; e incluso el grado de belleza que posea estará siempre amenazado de destrucción por la mudanza a que están condenadas todas las cosas sensibles. Esto, significa que el objeto de la ciencia no pertenece al mundo sensible y no se puede identificar con las *cosas* de este mundo. El objeto de la ciencia es lo bello, lo bueno, lo justo, lo útil, etc., tal y cual *son* en sí mismos, y no como *aparecen* en las cosas sensibles. Pero estos objetos son objetos *redes* y no simples pensamientos de la mente humana. Son la realidad misma en su ser más íntimo, en su sustancia. Son las realidades últimas, no sólo del hombre y la civilización, sino incluso del mundo en que vive el hombre y de todo tipo o forma de ser. Lo bello, lo bueno, lo útil, lo justo, etc., que Sócrates se había preocupado por poner al descubierto en la vida individual y

asociada de los hombres y que por consiguiente seguían siendo para Sócrates puros ideales o reglas de acción para el hombre, constituyen para Platón realidades objetivas, *sustancias* que subsisten por propio derecho y sobre las cuales se modelan las realidades imperfectas y disminuidas del mundo sensible. *El ser es sustancialmente valor*: tal es la tesis fundamental de Platón.

A los valores que constituyen el ser (lo bello, lo justo, lo verdadero, el bien, etcétera) los llama Platón *Ideas*. Pero este término no tiene para Platón el significado subjetivo y mental que ha adquirido para nosotros. Una idea es para nosotros un acto de nuestra mente, un pensamiento; para Platón es una sustancia, una realidad objetiva, una perfección que subsiste en sí y por sí con pleno y propio derecho. Según Platón, a este género pertenecen también las determinaciones matemáticas: los números, lo más, lo menos, lo igual, etcétera; también las determinaciones matemáticas son, según Platón, perfecciones o valores. En efecto, todas ellas son expresiones o manifestaciones de la proporción, el orden y la armonía; y proporción, orden y armonía son otros tantos nombres de la unidad, la belleza, el bien.

Por lo demás, los razonamientos más estrictos y persuasivos a favor de la doctrina de las ideas, las más hábiles confutaciones de la opinión de que las ideas universales se derivan de la experiencia sensible, los efectúa Platón refiriéndose justamente a las ideas más abstractas, de carácter lógico-matemático. Por ejemplo, en el *Fedón* (el diálogo sobre las últimas horas y la muerte de Sócrates pero que, por lo que se refiere a los argumentos que ahí se le atribuyen en apoyo de la tesis de la inmortalidad del alma, parece apartarse un tanto del pensamiento socrático, pues aparecen en ellos las doctrinas de las ideas y de la reminiscencia), Sócrates, habiendo examinado rigurosamente nuestra experiencia de la igualdad o la semejanza de las cosas, llega a la conclusión de que esa experiencia *presupone y no genera la idea de la semejanza, es más, de la absoluta igualdad*: “Por consiguiente, debemos admitir que también nosotros, antes del momento en que la vista de cosas iguales nos sugirió el pensamiento de lo igual en sí, hacia el que aquéllas tienden sin llegar jamás, conocíamos ya ese igual en sí.”

Sin embargo, el más alto conocimiento sigue siendo para Platón el conocimiento de las precitadas ideas-valores; el conocimiento matemático y, en general, todo conocimiento que implica razonamientos “hipotéticos” y pormenorizados, aunque también es ciencia, pertenece a un nivel inferior. A continuación sigue la creencia y por último la conjetura. En la famosa alegoría de la caverna (*República*, VII) Platón simboliza los cuatro grados del conocimiento. Los hombres son como prisioneros en una caverna, sujetos por cadenas que sólo les dejan ver la pared del fondo, sobre la que se proyectan las sombras de los objetos que cierta gente lleva y hace pasar ante una hoguera que arde a la entrada. Las sombras simbolizan la experiencia sensible y la simple *conjetura* concomitante a ésta gracias a la cual a veces se pueden adivinar algunas secuencias de imágenes; empero, si esas secuencias se presentan con una cierta regularidad, los hombres pueden llegar a *creencias* más fundadas. Si uno de los prisioneros lograra liberarse y ver la hoguera, los objetos reales y los hombres que los llevan, adquiriría la ciencia si bien en forma aún limitada, en el aspecto *discursivo* o *dianoético*; la contemplación total, la *intelección* sintética de la realidad (conocimiento *poético*) la obtendrá únicamente quien salga a la luz del sol y con oportunos y pacientes ejercicios logre contemplar el astro rey como causa última y efectiva de cuando existe en el mundo. Los cuatro grados son pues *conjetura*, *creencia*, *conocimiento dianoético* y *conocimiento noético*. Adviértase que entre los primeros dos y los últimos hay de por medio el acto decisivo de liberación de las cadenas que permite volverse bruscamente de las sombras a la luz, y que Platón denomina “una conversión con toda el alma” del mundo del devenir a la contemplación de lo real.

En todo esto hay un ahondamiento importante del intelectualismo socrático; es verdad que el conocimiento del bien se identifica idealmente con la actuación del bien, pero para poder conocer el bien se requiere un esfuerzo heroico y decisivo, hay que vencer la resistencia y pereza de los sentidos. El alma humana no está hecha únicamente de *razón* (*alma racional*) sino también de fuerza pasional (*alma irascible*) y deseos sensibles (*alma concupiscible*). Según la famosa alegoría del *Fedro* se la puede representar como un coche al cual está uncida una pareja de caballos alados, uno de los cuales tiende a subir, mientras que el otro tiende a bajar (símbolos, respectivamente, del

alma irascible y el alma concupiscible): el auriga (el alma racional) debe hacer que los dos caballos se dirijan hacia lo alto, hacia la contemplación de las ideas, que es el único nutrimento de las alas de los caballos.

De este modo, Platón revalida el aspecto afectivo, las fuerzas del sentimiento, en las que distingue, empero, un aspecto positivo (alma irascible) y un aspecto preponderantemente negativo (alma concupiscible). Otra fase de esa revalidación es el mito de Eros, puesto en boca de Sócrates en el *Simposio*: Eros o Amor no es verdaderamente un dios, porque la divinidad, siendo perfecta, no podría aspirar a nada de diverso de lo que es o posee; es un semidios, un demonio, hijo de Riqueza y de Pobreza: sólo quien tiene y no tiene, quien es simultáneamente perfecto e imperfecto, en el sentido de que siendo imperfecto tiene una idea de la perfección, puede aspirar a ella con todas sus fuerzas, puede esforzarse por alcanzar un bien que no posee pero vislumbra.

27. TERCER PERIODO: LA DOCTRINA DEL SER Y SUS DIFICULTADES

Antes de ocuparnos de lo que nos interesa sobre todas las cosas —las teorías políticas y educativas de Platón—, completaremos rápidamente el cuadro del desarrollo de sus concepciones teóricas. En efecto, gran parte de los diálogos de este período se debaten con las no pequeñas dificultades que el mismo Platón advierte como inherentes a su doctrina, anticipándose a casi todas las objeciones que harán más tarde Aristóteles y otros pensadores (es posible que se haya visto llevado a ello por el mismo Aristóteles, discípulo activísimo de la Academia).

Si las Ideas tienen una existencia autónoma, o por mejor decirlo coconstituyen el verdadero mundo del ser, ¿qué relaciones tienen con el mundo de nuestra experiencia? Existe, sí, una *relación subjetiva* establecida en las almas humanas que han contemplado las Ideas y las recuerdan en presencia de experiencias correspondientes en el mundo sensible (*reminiscencia*); pero para que esto acontezca debe existir también una *relación objetiva* entre las ideas y las cosas particulares. Ahora bien, si las Ideas constituyesen una especie de ser parmenídeo, cerrado e inmóvil, y las cosas fueran únicamente multiplicidad y fluir continuo, no sería posible ninguna relación entre los dos mundos. Por tanto, Platón revalida las distinciones en el seno de las Ideas y en el *Sofista* niega que sean inmóviles: el mundo de las Ideas es un mundo espiritual y por lo mismo dinámico; las Ideas son *causas finales* del mundo sensible, es decir, perfecciones a las cuales el mundo sensible aspira *participando de ellas* en forma incompleta. En el *Timeo*, para dar una imagen intuitiva de este carácter finalístico de las Ideas o de la dinamicidad del proceso de *participación* de las cosas en aquéllas, representa la creación o mejor dicho la formación del mundo como realizada por un divino artífice (en griego *Demiurgo*) que plasma la materia contemplando las Ideas. Así pues, las cosas *imitan a* las Ideas, pero esta relación de *imitación* probablemente no quiere ser en Platón algo diverso de la de participación, sino más bien una traducción de ésta en términos más fáciles e intuitivos.

Platón trató de encontrar la verdadera solución teórica del problema poniendo como intermediarios entre las Ideas y las cosas a los *entes matemáticos* que traducen, por así decirlo, en términos cuantitativos y por consiguiente, materializables, el carácter cualitativo de las Ideas. Platón concibe a la materia prima en un modo que querría ser puramente geométrico: dado que la Academia había perfeccionado la teoría de los sólidos regulares (es decir, susceptibles de ser inscritos dentro de una esfera y cuyas caras son iguales: tetraedro, cubo, octaedro, icosaedro, dodecaedro), afirma que las cualidades propias de los cuatro elementos y del “éter” celeste pueden derivarse del hecho de estar constituidos por partículas mínimas con esas formas. Por ejemplo, el fuego quema porque es punzante debido a que está formado por *tetraedros*, los sólidos regulares con las puntas más agudas. Posiblemente, a la formulación de estas ideas no fueron extrañas las ideas que profesaba Demócrito, contemporáneo de Platón, pero que éste no nombra jamás acaso por aversión a su rígido mecanicismo. Por su parte, Platón no puede aceptar sino algunos aspectos de la teoría atomística insertándolos en la visión finalística simbolizada por el Demiurgo.

28. EL IDEAL POLÍTICO-EDUCATIVO DE LA “REPÚBLICA”

La exigencia educativa fue desde un principio el verdadero motor de la especulación platónica, y en lo que también continuó idealmente el pensamiento socrático. ¿Qué es la doctrina de las ideas sino una especie de firme anclaje para la concepción socrática de que la virtud es ciencia? Las ideas son el verdadero objeto de la ciencia y garantizan la posibilidad de una comunicación, de un acuerdo universal entre los hombres, a despecho de la variedad de los apetitos y la insuficiencia de la experiencia sensible. Pero se objetará que las ideas, tal y como Platón las concibe, no pueden ser alcanzadas sino por una minoría de filósofos. En efecto, así es; pero esto para Platón no constituía una dificultad, y quizás no lo había sido tampoco para Sócrates quien insistía con tanto ahínco en la necesidad de una educación completa para todos los hombres, especialmente los gobernantes.

Platón no confía en la democracia, no sólo y no tanto por el hecho de haber nacido rico y aristócrata, cuanto porque de la democracia ha visto y ve las manifestaciones más turbias, y porque a la democracia imputa el horrible delito de haber matado al más justo de todos los hombres, al que más se esforzaba por mejorarla: su maestro Sócrates. Para Platón es preferible que las riendas del Estado estén en manos de pocos; por tanto aboga por un régimen aristocrático o incluso monárquico, y en general admira más la constitución espartana que la ateniense. Pero esos pocos tienen que ser dignos de sus funciones, deben saber en qué se cifra el bien de la ciudad y, por tanto, de todos los ciudadanos, en una palabra deben ser *filósofos*.

Por tanto, Platón no vuelve *sic et simpliciter* a la concepción tradicional de la *aristocracia de la stirpe* llamada a gobernar por decreto divino (en cuanto se proclama descendiente de los dioses): su *aristocracia* lo es *del saber* que él intenta definir —por lo que se refiere a los métodos de selección y educación— con un racionalismo tan radical y feroz que aún hoy sorprende, irrita y asombra al lector de la *República*, diálogo en el cual Platón, profundizando el concepto de justicia esbozado en su primer libro, traza un cuadro pormenorizado y completo de lo que en su concepto es el estado ideal. Por lo demás, Platón mismo, a juzgar por más de un indicio que no es el caso de mencionar aquí, parece como si quisiera dar a entender al lector que aquél diálogo es más una aventura intelectual que un programa político susceptible de ser puesto en práctica (efectivamente, más tarde, en las *Leyes* atenuará sus conceptos en la medida necesaria).

Platón parte del supuesto de que entre los hombres existen diferencias naturales, trasmisibles *en parte* por herencia, y que consisten esencialmente en el predominio dentro de cada individuo de cada una de las tres precitadas partes del alma (*racional, irascible, concupiscible*, de modo que se tendrá, correlativamente, una *raza de oro*, una *raza de plata* y una *raza de hierro y bronce*). Serán buenos regentes del estado, a condición de que se les eduque en modo conveniente, sólo aquellos en quienes predomine la *racionalidad*, y su virtud será la *sabiduría* o *prudencia*; buenos guerreros serán aquellos en quienes predomine la afectividad magnánima (*irascibilidad*) y su virtud propia será la *valentía* o *fortaleza*; por último, aquellos en quienes predomine la concupiscencia deberán esforzarse por domarla mediante el ejercicio de la *templanza* aunque en ningún caso serán aptos para trabajos que no sean los relativos a la producción y el intercambio de los bienes materiales (es decir, labradores, artesanos, comerciantes). La cuarta y mayor virtud, común a todos en cuanto tiende a mantener a cada quien en el lugar que le es propio, lo que hace posible la existencia del estado, es la *justicia* (de modo análogo, en el individuo, cada una de estas virtudes se aplica a cada una de las partes del alma y a su armonía total).

Por tanto, en el estado platónico habrá tres clases: *filósofos* o regentes, *guerreros* y *trabajadores*. Pero sólo existe una verdadera separación entre las dos primeras y la tercera: esta última no tiene ningún derecho ni ingerencia en la cosa pública, y sólo excepcionalmente, los individuos muy dotados podrán ser absorbidos por las clases superiores, de las cuales, por el contrario, será expulsado quien se degrada en forma irreparable. Se trata de medidas excepcionales cuyo fin exclusivo es acentuar la separación; por lo demás para evitar que las clases superiores degeneren

Platón prevé una rígida aplicación de criterios de *eugenesia*. En efecto, filósofos y guerreros más que dos clases son dos especificaciones funcionales de una misma clase, puesto que sólo la aptitud demostrada en el estudio determina el que los jóvenes sean destinados a una u otra función. Por tanto, se puede hablar en general de una clase superior que ejerce todos los poderes y cuyos miembros identifican los propios intereses con los del Estado, en cuanto no existen ni propiedad privada (comunismo platónico) ni familia. Verdad es que hay matrimonios, pero en apariencia se deciden por sorteo, si bien de hecho son concertados por los regentes quienes procuran unir entre sí los mejores hombres con las mejores mujeres y los peores con las peores.

Los recién nacidos se quitan inmediatamente a las madres para ser educados por el Estado, de manera que los padres y las madres no sepan cuáles son sus verdaderos hijos y llamen hijos indistintamente a todos los niños de una cierta edad. Pero en efecto el Estado sólo debe educar y criar a los hijos de los mejores y eliminar o relegar a la clase inferior a los otros: de esta forma, mediante criterios que el mismo Platón parangona con los que se usan para seleccionar caballos y perros se perpetúa y mejora la superioridad de aptitudes de la clase alta, aunque todo ello no sirve más que para obtener el material humano selecto destinado a esa compleja y difícil labor educativa que es la sola capaz de dar al estado buenos regentes y guerreros.

29. LA EDUCACIÓN

Hasta los veinte años la educación que prepara para esas dos funciones (regente y guerrero) es la misma. Platón propone en primer lugar una especie de jardín de infantes (cosa que la antigüedad no conoció ni antes ni después de Platón) con juegos, cantos y fábulas debidamente seleccionadas. A esto sigue una introducción progresiva a la *música* con declamación de poetas de cuyas obras serán censurados los pasajes no educativos (sobre todo para evitar que los niños se formen conceptos erróneos de la divinidad) y la *gimnasia*. Por último, de los 16 a los 20 años habrá una especie de iniciación activa de los jóvenes en la vida militar; para ello serán llevados a los campos de batalla por sus “padres” cuando ello no sea excesivamente peligroso. De los 20 a los 30 años los más idóneos estudiarán ciertas materias propedéuticas que no son otra cosa que las *mathemata* pitagóricas, con una división de la geometría en plana y sólida. Sólo quienes habrán confirmado plenamente sus capacidades para el estudio podrán continuarlo pasados los 30 años, hasta los 35, ejercitándose en la *dialéctica*, mientras que los menos idóneos serán destinados a la función de guerreros. Los aspirantes a filósofos, por el contrario, cumplidos los 35 años, deberán pasar por una especie de largo aprendizaje práctico como funcionarios de segundo orden al servicio del estado. Sólo a los 50 años se les dejará libres por un cierto tiempo de dedicarse a la contemplación; por último entrarán de lleno a desempeñar su oficio de filósofos-regentes. Las mujeres recibirán poco más o menos la misma educación, pero no parece preverse la posibilidad de que se conviertan en “filósofas”.

Por sobre la fácil ironía que pudiera suscitar semejante programa educativo es necesario subrayar que en él, en formas a veces esquemáticas y desmañadas, se hace un esfuerzo por responder a exigencias sumamente serias: una prolongada selección mediante el sondeo de las aptitudes y la educación de los intereses activamente estimulados; un concepto *formativo* de la cultura como adiestramiento de la inteligencia y como formación o integración de la personalidad; un reconocimiento de una mayor dignidad a la mujer que, en el estado ático y jónico, era objeto de escasa consideración y estaba prácticamente confinada en el “gineceo”.

Pero por encima de todo es de subrayar cómo Platón insiste una y otra vez en la necesidad de no dedicarse al estudio sin una devoción espontánea y un interés vivo, pues hacerlo por fuerza y bajo coacción es cosa indigna de un hombre libre, y por lo tanto de un muchacho destinado a convertirse en hombre libre. La educación prevista hasta los veinte años es tal que cualquier muchacho normal pueda sacar buenos frutos a condición de que ponga en ella interés y empeño: la sucesiva, si bien más abstracta y árida, se reservará a los pocos que tengan una fuerte inclinación intelectual y sean

por tanto capaces de sacarle provecho.

El arte (sobre todo la música y la poesía) desempeña un papel sobresaliente hasta los veinte años, e incluso más tarde, ya que la *polis* platónica, como toda *polis* griega, organiza toda suerte de manifestaciones artísticas, por lo común en conexión con fiestas y ceremonias religiosas. A este respecto, sin embargo, es de advertir que Platón no sólo instituiría una especie de censura sobre la poesía, sino que en general nutre, él que era tan excelso artista (sus diálogos figuran entre las más elevadas creaciones literarias que haya producido la humanidad), un sentimiento de sospecha ante la excitación de los sentimientos que provoca el arte, sobre todo el arte dramático. Llega al extremo de motivar racionalmente ésta su natural prevención formulando la teoría de que el arte, por ser imitación de la naturaleza, que a su vez es imitación de las ideas, carece de todo auténtico valor de verdad en cuanto es, precisamente, la *copia de una copia*.

30. LAS "LEYES": ATEMPERACIÓN Y ATENUACIONES

Como hemos dicho, las *Leyes*, último diálogo platónico, contiene una atenuación de las tesis políticas más radicales formuladas en la *República*. Se readmite la propiedad privada, las clases son cuatro y se basan en el censo, se renuncia al control eugenésico y se reconoce la familia como célula fundamental de la sociedad. Sin embargo, las propiedades privadas no deben ser ni demasiado grandes ni demasiado chicas y en conjunto la población no debe aumentar ni disminuir demasiado, y se cree posible obtenerlo mediante oportunas disposiciones legales.

Se pone en tela de juicio el mismo principio aristocrático y se propende por un acomodo entre éste y el principio democrático; se manifiesta poca confianza en la sabiduría de los gobernantes en cuanto individuos y se acentúa la exigencia del "estado de derecho" donde todo se efectúa de acuerdo con la ley. Parecería que en todo ello se debe ver como un rastro de las experiencias negativas de Sicilia en los dos últimos viajes del filósofo. A decir verdad, Platón declara repetidas veces que no renuncia en modo alguno a sus principios ideales, sino que se limita a sugerir un programa mínimo en vista de lo difícil que resulta actuar el máximo. Difícil es establecer hasta qué punto esto responda realmente a su sentir, o en qué medida represente más bien un modo de protegerse contra probables acusaciones de incoherencia.

Por lo que hace al aspecto educativo, además de las evidentes modificaciones debidas a los cambios introducidos en el cuadro general, es de observar que, en las *Leyes*, la estima por la actividad espontánea y jubilosa es aún más acentuada que en la *República*: más aún, al juego se atribuye un valor religioso y místico que parece preludiar casi ciertos aspectos del pensamiento de Federico Froebel (el fundador de los modernos "kindergarten" o jardines de infancia), lo que por su singularidad destaca sobremanera en un mundo como el clásico en el que, por lo común, se concede a la vida infantil en cuanto tal muy poca atención, porque en el niño no se ve otra cosa que un hombre imperfecto.

No es posible hacer una evaluación global de la contribución platónica al progreso de la teoría y praxis educativa sin tomar en cuenta la evolución ulterior de éstas hasta nuestros días, la tal punto ha sido vasto y profundo su influjo! Nos limitaremos aquí a señalar cómo el vigor de su especulación, la valentía con que desarrolla las consecuencias más radicales de sus planteamientos, van siempre acompañados de una mesura y una especie de serenidad superior que sólo se encuentran en el artista cumbre, por lo que incluso quien disiente profundamente de sus afirmaciones queda como turbado y galvanizado por sus palabras, a un tiempo apasionadas y lúcidas, y aprende a enfocar los problemas con mayor amplitud y empeño descubriendo relaciones desatendidas, implicaciones inadvertidas, aspectos *imprevistos*: en este sentido Platón es ciertamente uno de los máximos *educadores* que ha conocido la humanidad.

Cuanto a la influencia específica sobre la organización de los estudios en su tiempo, e incluso en las épocas sucesivas, es de señalar que la importancia de Platón fue mucho menor que la de su contemporáneo (y rival) Isócrates (cf. 23).

Su ideal de formación eminentemente científico-filosófica fue netamente vencido por el ideal de formación literario-retórica de su adversario. En la antigüedad, el medioevo, el renacimiento, y más allá, las *mathemata* serán las cenicientas de las artes liberales.

VII. ARISTÓTELES

31. SU VIDA

Aristóteles nació en Estagira, en 384 ó 383 a. C. A los 17 años entró en la Academia de Platón, en la que permaneció hasta la muerte del maestro (348 ó 347), es decir 20 años. Por tanto, su formación espiritual entera se desarrolló bajo la influencia de la enseñanza y la personalidad platónicas. La independencia de pensamiento y crítica que Aristóteles manifestó más tarde dio pábulo a la leyenda de la ingratitud de Aristóteles para con el maestro, leyenda que él mismo desmiente con la actitud a un tiempo libre y respetuosa que asume constantemente ante Platón en sus obras. “La amistad y la verdad —dice Aristóteles en un famoso pasaje de la *Ética Nicomaquea* son ambas preciosas, pero cosa santa es honrar aún más la verdad.”

A la muerte de Platón, Aristóteles dejó la Academia, a la cual ya nada lo ligaba, y se trasladó a Asos, donde, junto con otros dos exalumnos de Platón, Erasto y Corisco, ya establecidos bajo la protección del tirano de Atar-neo, Hermias, formó una pequeña comunidad platónica donde probablemente enseñó por primera vez en forma autónoma.

En ese lugar casó con la hija de Hermias, Pitias, y al cabo de tres años se trasladó a Mitilene.

En 342 fue llamado por Filipo de Macedonia a Pela, a fin de que se encargara de la educación de Alejandro. El padre de Aristóteles, Nicómaco, había sido médico en la corte de Macedonia unos cuarenta años antes; pero la decisión de Filipo se determinó quizás por la amistad que existía entre Aristóteles y Hermias, aliado de Filipo. De esa forma, Aristóteles pudo formar el espíritu del gran conquistador, al cual comunicó sin duda alguna su propia convicción de la superioridad del mundo griego y de la capacidad de éste para dominar el mundo si estuviese articulado en una vigorosa unidad política. Tiempo después, Alejandro asumió en su gobierno las formas de un principado oriental y Aristóteles se separó de él.

En 335 ó 334, al cabo de 13 años, volvió Aristóteles a Atenas. La amistad del poderoso rey ponía a su disposición medios de estudio excepcionales que le facilitaron sus investigaciones en todos los campos del saber. La escuela fundada por él, el *Liceo*, constaba además del edificio y el jardín, de un paseo o *peripatos*, de donde se deriva el nombre de *peripatéticos*. Aristóteles impartía cursos regulares, y daban lecciones también los discípulos más antiguos, Teofrasto y Eudemo.

En 323 la muerte de Alejandro provocó la insurrección del partido nacionalista ateniense contra el dominio macedónico y puso en peligro la vida de Aristóteles, quien se salvó huyendo a Calcis, en Eubea, lugar de origen de su madre. En 322 ó 321 una enfermedad del estómago puso término a su vida a los 63 años de edad.

32. LA OBRA

De Aristóteles nos han llegado únicamente los escritos que compuso para enseñar. Tales escritos son los apuntes de que se servía para sus lecciones y se han denominado *acroamáticos*, porque estaban destinados a ser dichos de viva voz, y también, aunque impropriamente, *esotéricos*, es decir, depositarios de una doctrina secreta. Pero Aristóteles compuso también otros escritos que él mismo llamó *exotéricos*, o sea destinados al público, en los cuales, como Platón, se servía de la forma del diálogo y revestía su pensamiento de mitos y ornamentos de oratoria en contraste con la forma severa y sobria de las obras escolásticas. De estas composiciones exotéricas no nos quedan más que pocos fragmentos. Por su inspiración y sus argumentos se aproximaban mucho a los diálogos platónicos, de los cuales reproducían a veces el título.

Las obras acroamáticas son las siguientes

1) Escritos de *Lógica*, conocidos conjuntamente con el nombre de *Organon* (*instrumento* de

investigación): *Categorías*, un libro; *De la interpretación*, un libro; *Analíticos anteriores*, dos libros; *Analíticos posteriores*, dos libros; *Tópicos*, ocho libros; *Refutaciones sofisticas*.

2) *Metafísica*, en 14 libros. No se trata de una obra orgánica, sino de un conjunto de escritos diversos compuestos en diversas épocas, reordenados y publicados por Andrónico de Rodas, a mediados del *siglo* I a. C. Los libros I y II constituyen la más antigua formulación de la metafísica aristotélica: en ellos Aristóteles se incluye a sí mismo entre los platónicos. Los libros XIII y XIV pertenecen al mismo periodo y son una reelaboración de los dos precedentes. El libro XII contiene la teología aristotélica, es decir la teoría del primer motor inmóvil. Los libros VII, VIII y IX exponen la teoría de la sustancia, forma última y más madura de la especulación aristotélica.

3) Física, historia natural, matemática y psicología: *Lecciones de física*, en 8 libros; *Del cielo*, en 4 libros; *De la generación y la corrupción*, en 2 libros; *Meteorología*, en 4 libros; *Historia de los animales*; *De las partes de los animales*; *Del movimiento de los animales*. La doctrina del alma se halla expuesta en los tres libros *Del alma* y en la colección de escritos titulada *Parva naturalia*.

4) Ética, política, economía, poética y retórica. Con el nombre de Aristóteles han llegado hasta nosotros tres tratados de ética: la *Ética Nicomaquea*, la *Ética Eudemia* y la *Gran ética*. Esta última es un extracto de las dos precedentes. La *Ética Eudemia* fue editada por Eudemo de Rodas, discípulo de Aristóteles y es anterior a la *Ética Nicomaquea*, editada por Nicómaco, hijo del filósofo. Esta última es la obra moral postrera y más completa de éste. *Política*, en 8 libros; *Constitución de Atenas*, reaparecida a principios del siglo pasado y la primera de las 158 constituciones estatales recogidas por Aristóteles y que se han perdido. *Económicos*, en 3 libros, el último de los cuales es apócrifo; *Retórica*, en 2 libros; *Poética*, de la que nos ha llegado únicamente la parte relativa al origen y naturaleza de la tragedia.

33. LA FILOSOFÍA EN CUANTO CIENCIA PARTICULAR

Aristóteles tiene de la filosofía un concepto completamente diverso del de Platón. Para Platón la filosofía contiene, en una especie de fases imperfectas o preparatorias, todas las otras ciencias, y se identifica con la búsqueda de una vida propiamente humana, es decir al mismo tiempo virtuosa y feliz. Por el contrario, para Aristóteles la filosofía es una ciencia particular, a la par de muchas otras ciencias, sobre las cuales no goza de ninguna preeminencia, como no sea juntamente la de poder justificar la autonomía y el valor de todas las ciencias. Según Aristóteles, esta última tarea es esencial para la filosofía. La filosofía debe justificar todo y cualquier tipo de indagación, sin importar cuál sea su objeto, y por consiguiente debe proporcionar la base para reconocer a todas las disciplinas, por diversas que sean, el mismo valor de ciencia. Es evidente que este punto de vista aristotélico tiene una gran importancia para el desarrollo científico y educativo ya que rescata a las disciplinas cuyo objeto es el mundo natural de la situación de inferioridad que les había atribuido Platón.

Sin embargo, Aristóteles no llegó inmediatamente a este concepto de la filosofía, propio de sus años de mayor madurez, cuando había ya encauzado su actividad personal y la de su escuela hacia la investigación científica, sobre todo biológica. En efecto, en un principio su concepto de la filosofía era muy parecido al platónico, o sea, que la filosofía tiene como objeto propio la realidad superior a todas las demás, Dios, motor de los cielos y causa final de las cosas. Este concepto de la filosofía como *teología* se encuentra expuesto por Aristóteles en los diálogos (de los cuales, como hemos dicho, sobreviven sólo unos cuantos fragmentos) así como también en algunos de los escritos de que consta la *Metafísica*. Sin embargo, es un concepto que no permite otorgar a las otras ciencias un valor igual al de la filosofía, pues que el valor de la filosofía está determinado por la excelencia de su objeto (Dios), ante el cual el de las demás ciencias es ciertamente menos excelso. Por otra parte, tampoco permite a la filosofía establecer el cuadro conjunto de todas las otras ciencias ni la tarea específica de cada una de ellas.

Por eso en los libros que constituyen la última y más madura expresión de su pensamiento

(especialmente los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica*) Aristóteles formula otro concepto de la filosofía. La filosofía no tiene por objeto una realidad particular, ni siquiera la más alta de todas, sino más bien la realidad en general, es decir el aspecto fundamental y común de toda la realidad, *el ser en cuanto tal*. Toda ciencia considera un aspecto particular del ser; por ejemplo, la matemática tiene por objeto el ser como cantidad, la física el ser en movimiento. La filosofía considera el ser en su máxima generalidad, sólo en cuanto ser. En ese modo, es el fundamento de todas las demás ciencias, puesto que todas estudian el ser, pero es mucho más extensa e inclusiva que todas las otras ciencias porque considera el *ser* no bajo un aspecto particular, sino en su carácter primordial y fundamental, en cuanto *es*.

Empero, según Aristóteles, la filosofía debe proceder con el método de todas las demás ciencias. En efecto, las ciencias proceden *por abstracción*, es decir despojando a las cosas de todos los caracteres diferentes de los que les interesan. El matemático despoja a las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) con objeto de reducir las a *cantidad*, o sea al número y a las formas geométricas. El físico abstrae todas las cualidades no reductibles al *movimiento*, porque su finalidad es considerar únicamente el ser en movimiento. Para ello, el matemático y el físico establecen ciertos principios generales o *axiomas* que se refieren justamente a la naturaleza específica de su objeto y que sirven para definirlo distinguiéndolo del de las otras ciencias.

Del mismo modo debe proceder la filosofía, que Aristóteles, denominó *filosofía primera* (respecto de la física o *filosofía segunda*) y que después de Aristóteles se denominó *metafísica* por el lugar que los libros de filosofía ocuparon en la compilación de Andrónico de Rodas (después de la física). La filosofía primera debe reducir los muchos significados de la palabra *ser* a un significado único y fundamental, puesto que debe considerar al ser no como cantidad ni como movimiento, ni bajo ningún otro aspecto, sino justa y solamente en cuanto ser. Para ese fin, necesita un principio o axioma fundamental que es el *principio de contradicción*. Aristóteles lo formula de dos modos: 1) Es imposible que una misma cosa convenga y no convenga al mismo tiempo a una misma cosa justamente en cuanto es la misma; 2) Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

La primera fórmula expresa la imposibilidad *lógica* de afirmar y negar simultáneamente un mismo predicado de un mismo sujeto. Por ejemplo, no se puede afirmar al mismo tiempo “el hombre es un animal racional” y “el hombre no es un animal racional”. Una de las afirmaciones es necesariamente verdadera, la otra es necesariamente falsa.

La segunda expresa la imposibilidad *ontológica* de que un ser determinado sea y al mismo tiempo no sea lo que es. Por ejemplo, si el hombre es un animal racional todo hombre tiene que ser un animal racional; si un hombre no lo fuese no sería un hombre.

34. LA LÓGICA COMO INSTRUMENTO DE INVESTIGACIÓN

El hecho de que el *principio de contradicción* tenga una formulación lógica y otra ontológica, es decir, referidas tanto a nuestro discurrir sobre las cosas como a las cosas mismas, es sumamente instructivo para comprender cómo entendía Aristóteles la función de la *lógica*, de la que fue el primer teórico (con el nombre de *analítica*, puesto que el nombre de lógica fue introducido por los estoicos). Para Aristóteles todas las ciencias (inclusive la “filosofía primera” o metafísica) tienen en común los procedimientos racionales con que realizan sus demostraciones y que garantizan la validez de sus afirmaciones. Estos procedimientos no son una vestidura exterior sobrepuesta a un cuerpo de doctrina de origen diverso, antes bien, en la medida en que son correctos, se identifican con la realidad misma que es el objeto de cada una de las ciencias y revelan su organización efectiva, sus articulaciones vitales.

La lógica es un *instrumento* de investigación (*Organon* o instrumento será llamado más tarde con toda propiedad el conjunto de las obras lógicas de Aristóteles) que funcionará en la medida en

que su estructura corresponda a la de la realidad. Por tanto, convendrá que nos ocupemos de ella brevemente, aun cuando ello nos obligue a adelantar algunos conceptos de la metafísica.

Objeto de la lógica son ante todo los *juicios* (y las *proposiciones* que los formulan); en efecto, solamente los juicios pueden ser verdaderos o falsos. Constan de un *sujeto* y un *predicado*, que considerados aisladamente no son ni verdaderos ni falsos: verdadera o falsa será sólo su unión. Esta unión, o sea el acto de la *predicación*, puede verificarse de diversos modos: v. gr., se puede indicar la *sustancia* de una cosa, lo *que es esa cosa* (por ejemplo: “Sócrates es un hombre”, o bien: “Éste es Sócrates”), pero también se pueden indicar otras determinaciones contingentes o *accidentales* del sujeto. Según Aristóteles, estas determinaciones son de nueve tipos fundamentales que enumeraremos con ejemplos (el sujeto sobrentendido sigue siendo Sócrates). *Cantidad* (“mide seis codos”), *cualidad* (“es pálido”), *relación* (“es más alto que Simmia”), *lugar* (“está en el Liceo”), *tiempo* (“ayer estuvo aquí”), *posición* (“está sentado”), *hábito* (“es frugal”), *acción* (“interroga”), *pasión* (“es interrogado”). Tenemos así diez tipos de predicados posibles o categorías (= predicaciones) entre las cuales la sustancia ocupa un lugar aparte, como se verá más adelante.

Además, los juicios se pueden dividir en *afirmativos* y *negativos* (“Sócrates es un hombre”, “Sócrates no tiene alas”), así como también en *universales*, *particulares* e *individuales* (“todos los mamíferos son vivíparos”, “Algunos mamíferos son cuadrúpedos”, “Este perro es ciego”). Tales distinciones nos permiten reconocer aquellos casos en que de dos juicios verdaderos se puede “deducir” con absoluta certeza, teniendo como única base la verdad de éstos y sin recurrir ulteriormente a la experiencia o a la intuición, otro juicio verdadero, diverso de cada uno de los dos primeros. Ésta es la famosa ley del *silogismo*, por la que Aristóteles distingue prolijamente entre los casos en que la deducción es válida y los casos en que es inválida; su objetivo era doble: facilitar la especulación científica y además —sobre todas las cosas— forjar una eficaz arma defensiva contra las falsas acrobacias lógicas de la *erística*, degeneración de la sofística. He aquí dos casos de silogismo, uno válido, otro inválido:

Todos los hombres son mortales
Sócrates es hombre
luego Sócrates es mortal.

Todos los sabios son hombres
Sócrates es hombre
luego Sócrates es sabio.

Veamos la regla por demás sencilla que Aristóteles nos da para ponernos en condiciones de reconocer a primera vista la invalidez del segundo silogismo: sólo se pueden sacar legítimamente conclusiones afirmativas y no particulares cuando el término común a las dos premisas (término medio) está *distribuido*, es decir, aparece una vez como sujeto y una vez como predicado.

Las ciencias están constituidas por cadenas de silogismos fundados sobre premisas necesarias. Aquí surge el problema de cómo se establecen las primeras premisas de la cadena, pues evidentemente no es posible retroceder al infinito. La respuesta de Aristóteles es doble: 1) las primeras premisas son “primeros principios” evidentes de por sí, intuitivos directamente por el intelecto y tales que no necesitan ser demostrados; 2) las primeras premisas surgen de la observación de todos los casos particulares, mediante un proceso que va de lo particular a lo universal (en vez de lo universal a lo particular, como en la deducción) y que se llama *inducción*. Por ejemplo, de la observación de que el mejor piloto es el más experto, así como también el mejor cochero o el mejor albañil, etc., se llega a la conclusión de que, en general, quien es más experto en una cierta cosa es el mejor en ella. Mas para poder dar origen a una conclusión verdaderamente cierta, tal que pudiese constituirse en premisa universal y necesaria de deducciones “demostrativas”, la inducción debería ser completa, es decir, estar basada en la observación de *todos* los casos posibles. Por tanto, Aristóteles considera de todo punto preferible, siempre que se pueda, la otra vía, o sea la que parte de primeros principios universales evidentes por sí mismos.

Es probable que en esta preferencia influyese Platón, pero sobre todo el hecho de que también para éste el modelo más perfecto de ciencia era la matemática, en la que, a partir de pocos primeros principios de carácter muy general establecidos *a priori* sobre la base de su evidencia intelectual

más bien que fundados sobre la observación empírica, se deducen los resultados incluso más particulares. Y en efecto, el ideal de sistema científico que Aristóteles delineó en forma coherente y precisa encontró más tarde una realización casi perfectamente fiel en los *Elementos* de Euclides, donde se hallan organizados con rigor absoluto los resultados de la matemática antigua. Pero, como veremos, en las otras ciencias el *apriorismo* de Aristóteles se revelará a la larga no sólo infecundo sino incluso dañoso, lo que por otra parte no nos autoriza a menospreciar la ingente labor de investigación y sistematización realizada por el filósofo en los más diversos campos del saber.

35. LA METAFÍSICA

El estudio del ser en cuanto ser, es decir la filosofía primera o metafísica no es pues sólo el estudio de lo óptimo o lo perfecto, como para Platón, sino el estudio de cualquier cosa *en cuanto es*, o sea de la *sustancia* de cualquier cosa. La sustancia de una cosa es pues lo que esa cosa es necesariamente, y que no podría no ser sin dejar de ser también esa cosa. El juicio “Sócrates es un hombre” no puede negarse sin que Sócrates deje de ser Sócrates, puesto que no puede ser al mismo tiempo Sócrates y no-hombre. Pero la sustancia de Sócrates no está solamente en su ser hombre, sino en el ser *este hombre*, determinado por una suma de otros elementos. Es decir, la sustancia propiamente dicha, o sustancia primera, se identifica con un determinado ser real; en nuestro ejemplo la especie “hombre” es “sustancia segunda”, y lo mismo sería, si bien en un modo más atenuado, el género “mamífero”; por el contrario “en las sustancias primeras ninguna es más sustancia que otra”. Dios es sin duda el más excelso de los seres; pero es sustancia precisamente en el mismo sentido que todos los demás seres. O sea, que los seres, antes de tener un valor cualquiera que los distinga entre sí y los subordine los unos a los otros, tienen un valor fundamental idéntico y común: el valor de sustancias.

Ahora bien, la sustancia es el objeto propio de la ciencia. Lo que la ciencia busca en las cosas es precisamente la sustancia que permita responder a la pregunta *¿qué cosa?* Por consiguiente, todas las ciencias en cuanto están dirigidas a la búsqueda y la definición de la sustancia tienen igual valor y dignidad. En efecto, el objeto que persiguen no es más alto para algunas, ni más bajo para otras, sino que es siempre el mismo, la sustancia.

Por tanto, Aristóteles ha justificado el valor de la investigación científica en el sentido más amplio del término, evitando que quede fuera de ella la indagación orientada hacia el mundo natural. Pero con ello ha justificado también su actitud de investigador infatigable, curioso de todos los aspectos de la realidad y dispuesto a ocuparse de las más insignificantes manifestaciones del ser. *La metafísica aristotélica eliminó definitivamente el prejuicio, aún predominante en el platonismo, contra la investigación empírica de la naturaleza.*

A la sustancia deben referirse todos los significados de la palabra *ser*. Según Aristóteles cualquiera que sea el sentido en que se utilice esta palabra, si es legítimo nos encontraremos ante un aspecto o una manifestación de la sustancia. Las cosas compuestas tienen una *forma* que imprime un carácter particular al conjunto de los elementos que las componen y que es diverso del de cada uno de los elementos componentes; estos mismos elementos, por otra parte, constituyen la *materia* de la cosa compuesta. Por ejemplo, en una esfera de bronce la esfericidad es la forma, el bronce la materia; el artista que construye la esfera de bronce en realidad no crea ni el bronce ni la esfericidad, que son entrambos preexistentes a la obra y que, según Aristóteles, no nacen, no mueren y son eternos. En cambio, la esfera de bronce nace y muere, o sea, *esta* determinada esfera que el artista construye y que puede destruir en igual modo.

Esa esfera es pues un *compuesto* (o *sinolon*) de materia y forma y está sujeta al devenir y, por lo mismo, al nacer y al morir. El *sinolon* es la sus-tanda primera, y la *forma* (esfericidad) la sustancia segunda. En modo menos apropiado se llama a veces sustancia también a la *materia* (bronce), para la que Aristóteles emplea el término *sustrato*.

En correspondencia a la distinción entre materia y forma Aristóteles establece otra entre *acto* y

potencia. Esta distinción tiene por objeto hacer inteligible el movimiento que, según los eleáticos, era irracional y por tanto irreal. Según Aristóteles, el devenir sería irracional si, como pensaban los eleáticos, consistiese en pasar del no ser al ser y viceversa; semejante paso es efectivamente imposible porque, de la nada, nada puede surgir y porque el ser no puede reducirse a nada. Según Aristóteles el devenir es, por el contrario, un paso de lo que es en *potencia* a lo que es en *acto*: el ser en potencia no es la nada sino cabalmente la potencia, o sea la posibilidad de producir el ser en acto. Por ejemplo, la semilla es la planta en potencia, el niño es el hombre en potencia, etc. El acto no es otra cosa que la realidad plena y entera del ser, puesto que la potencia no es más que la simple capacidad de producir tal ser. Por eso, Aristóteles dice que el acto precede a la potencia: el niño no puede nacer sino de un hombre ya adulto, que lo precede; la semilla no puede nacer sino de la planta, etc. A la pregunta jocosa que a veces se hace sobre qué fue primero, el huevo o la gallina, Aristóteles respondería: la gallina. El paso gradual de la potencia al acto Aristóteles lo denomina *movimiento* en general o devenir; el término conclusivo de este paso (por ejemplo, la planta en su forma perfecta) es llamado por Aristóteles *acto final* (o *entelequia*).

Forma y materia, acto y potencia, explican el devenir y constituyen, según Aristóteles, sus dos causas principales. Se pueden distinguir otras dos causas del devenir: la *causa eficiente*, que es lo que inicia el devenir, y la *causa final*, que es el fin del devenir mismo. Por ejemplo, en el caso de la esfera de bronce fabricada por un artífice el artífice mismo es la causa eficiente de la producción; y el fin que el artífice persigue con ello es la causa final. La esfericidad y el bronce son, evidentemente, la forma y la materia. En las obras como ésta, debidas al hombre, la causa eficiente se puede distinguir de la materia y la causa final de la forma, puesto que el bronce no puede asumir por *sí* mismo la forma esférica, sino que necesita de la obra del artífice (causa eficiente) y del fin que éste tiene en la mente. Por el contrario, en el producir y las mudanzas naturales, la causa eficiente y el fin se identifican con la forma: la planta es, a un tiempo, forma, causa eficiente y fin de la transformación de la semilla.

Todos los movimientos que se observan en la naturaleza (entendiendo con la palabra “movimiento” toda forma de transformación, mudanza —incluso de lugar— y producción) van de una materia a una forma. A menudo lo que es forma (es decir, punto de llegada) para un movimiento, se convierte en materia (o sea, punto de partida) de un movimiento ulterior. Por tanto, una misma cosa puede considerarse materia desde el punto de vista del movimiento que se inicia y forma desde el punto de vista del movimiento que en ella termina. Esta cadena supone dos términos extremos, de acuerdo con Aristóteles. Por una parte, supone una *forma pura*, que es el punto definitivo de llegada del devenir universal y que por lo mismo nada tiene más allá de sí. Evidentemente, esta forma pura será *acto puro*, puesto que no tiene más nada por realizar y en ella todo ha sido ya realizado. Por otra parte, supone una materia pura o, como dice Aristóteles, *materia prima*, que sea *pura potencia*, absolutamente desprovista de determinaciones. Esta materia prima no debe confundirse con lo que llamamos comúnmente materia, es decir, el fuego, el agua, el bronce, etc., que no son pura materia porque tienen ya una determinación cualquiera por la cual los distinguimos y damos a cada uno de ellos un determinado nombre. La materia prima es absolutamente indeterminada, como tal no se puede conocer y ni siquiera indicar con un nombre; es más bien un concepto límite que se admite como principio hipotético de todo devenir. En cuanto a la forma pura o el acto puro, es la sustancia más alta del universo, la sustancia inmóvil, objeto de la teología.

36. LA TEOLOGÍA

Aristóteles divide las sustancias existentes en dos grandes clases: las *sustancias inmóviles* que los sentidos no perciben y sólo son conocidas por la inteligencia, y las *sustancias en movimiento* que son sensibles. Las sustancias en movimiento constituyen el mundo físico y por tanto son objeto de la ciencia física (que se tratará en la sección siguiente). Las sustancias inmóviles o inteligibles son

las divinas.

La existencia de una sustancia inmóvil se demuestra por la necesidad de explicar la continuidad y eternidad del movimiento del cielo. El movimiento eterno, continuo, uniforme del primer cielo (el más alejado de la tierra), del cual dependen los movimientos igualmente eternos, uniformes y continuos de los otros cielos, debe tener una causa, es decir, presupone que hay algo que lo mueve, un motor. Pero a su vez este motor no puede ser movido, pues de otro modo *su* movimiento debería tener como causa otro motor; y *si* éste a su vez se moviese necesitaría otro motor más y así al infinito. Por consiguiente, el motor del primer cielo debe ser un *primer motor inmóvil*, y como tal debe ser acto sin potencia, *acto puro*, mas como la potencia es materia el motor es también *forma sin materia*, es decir incorpóreo.

Pero ¿cómo puede mover un motor que es de por sí inmóvil? Según Aristóteles mueve no como causa eficiente, es decir, comunicando un impulso, sino como *causa final*, o sea, comunicando deseo o amor de su propia perfección. En efecto, el primer motor, en cuanto acto puro, es perfección absoluta, porque es realidad perfecta a la que no falta nada. Y determina el movimiento del primer cielo de igual modo como el objeto amado, aun permaneciendo inmóvil, determina el movimiento del amante hacia sí.

A esta sustancia inmóvil, que es también el bien más alto y la máxima perfección, debe pertenecer evidentemente el género de vida más excelso. Ahora bien, la mejor vida es la de la inteligencia, a la que el hombre se eleva sólo por breves periodos; por tanto, la vida de la inteligencia es la propia de la sustancia inmóvil, que la goza continua y eternamente. Sin embargo, la inteligencia divina no puede tener un objeto diverso de ella misma, que sería por lo demás un objeto inferior (por ser ella la perfección misma); por tanto, no puede tener más objeto que sí misma. El pensamiento de Dios es pensamiento del pensamiento, y como tal es la vida *más* perfecta y feliz.

Dios es pues, para Aristóteles, el motor del primer cielo. Pero Aristóteles considera que el razonamiento que demuestra la existencia de Dios se puede repetir aplicándolo a *todos* los otros cielos. En efecto, los movimientos de los otros cielos son tan continuos y eternos como el del primero y por tanto presuponen otros tantos motores inmóviles, de manera que las sustancias inmóviles serán tantas cuantas sean las esferas celestes. De tal forma, Aristóteles admite 47 ó 55 inteligencias motrices, correspondientes a las 47 ó 55 esferas celestes del sistema geocéntrico que por entonces estaba consolidándose. La oscilación del número se debe a la disparidad de parecer entre los dos grandes astrónomos contemporáneos de Aristóteles, Eudoxo y Calipo, cuyas doctrinas son ligeramente modificadas por el filósofo. En esta doctrina de las sustancias inmóviles e inteligentes Aristóteles veía una confirmación de la creencia tradicional de que los cuerpos celestes son dioses y que lo divino permea la naturaleza entera.

37. LA FÍSICA

Las sustancias inmóviles o inteligencias motrices de los cielos constituyen el objeto de esa parte de la metafísica que es la *teología*. Las sustancias en movimiento, susceptibles de ser percibidas por los sentidos, constituyen el objeto de la *física*. Para Aristóteles, la física es la segunda ciencia teórica y viene después de la filosofía primera o metafísica. Como se ha dicho, el objeto de la física es el *ser en movimiento*. Por tanto, la física de Aristóteles es pues, esencialmente, una teoría del movimiento, y clasifica las sustancias físicas de acuerdo con la naturaleza de su movimiento.

Ahora bien, Aristóteles admite cuatro tipos fundamentales de movimiento: 1) el movimiento *sustancial*, es decir el generarse y el perecer; 2) el movimiento *cualitativo*, o sea la mutación; 3) el movimiento *cuantitativo*, es decir el aumento y la disminución; 4) el movimiento *local* o locomoción, es decir el movimiento propiamente dicho. Según Aristóteles este último es el fundamental y todos los otros se reducen a él; en efecto, el aumento y la disminución se deben al afluir o al alejarse de una cierta materia; la mutación, la generación y el perecer suponen la reunión

en un cierto lugar o la separación de ciertos elementos. De tal forma, sólo el movimiento local, es decir, el cambiar de sitio, es el movimiento fundamental que permite distinguir y clasificar las diversas sustancias físicas. Ahora bien, para Aristóteles el movimiento local es de tres especies: 1) el movimiento *circular*, en torno al centro del mundo; 2) el movimiento *del centro* del mundo hacia lo alto; 3) el movimiento *de lo alto* hacia el centro del mundo. Estos dos últimos movimientos, de traslación, son imperfectos y recíprocamente opuestos: una cosa se mueve de ese modo para alcanzar una posición diferente de la que tiene, y una vez que la ha alcanzado no se mueve más. Por consiguiente, el movimiento de traslación tiene en sí algo de contradictorio: *algo se mueve para no moverse*. Por el contrario el movimiento circular está libre de tales contradicciones; no se niega a sí mismo y puede proseguir indefinidamente, de tal forma que las sustancias que se mueven con esta especie de movimiento son necesariamente inmutables, ingenerables e incorruptibles. Aristóteles considera que el *éter*, elemento constitucional de los cuerpos celestes, es el único que se mueve con movimiento circular. Por consiguiente, los cuerpos celestes son inmutables, ingenerables e incorruptibles.

Los movimientos de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba son por el contrario propios de los cuatro elementos que componen los cuerpos terrestres o sublunares: agua, tierra, aire y fuego. Para explicar el movimiento de estos elementos, Aristóteles formula la teoría de los lugares naturales. Cada uno de esos elementos tiene en el universo un *lugar natural*. Si una parte de ellos es sacada de su lugar natural (lo que no puede verificarse sino mediante un movimiento *violento*, es decir, contrario a la posición natural del elemento) tiende a volver a él con un movimiento natural.

Ahora bien, los lugares naturales de los cuatro elementos corresponden al respectivo peso de éstos. En el centro del mundo está el elemento más pesado, la tierra; en torno a la tierra están las esferas de los otros elementos en orden decreciente de peso: agua, aire y fuego. El fuego constituye la esfera extrema del universo sublunar; más allá se encuentra la primera esfera celeste o de la luna. Aristóteles había llegado a esta teoría a través de sencillos experimentos: la piedra en el agua se hunde, es decir, tiende a situarse debajo del agua; una burbuja de aire producida bajo el agua sube a la superficie de ésta, porque el aire tiende a disponerse sobre el agua; la llama sube hacia lo alto, es decir, tiende a reunirse con su esfera que está situada por encima del aire.

El universo físico, que abarca los cielos formados por el éter y el mundo sublunar formado por los cuatro elementos, es, según Aristóteles, *perfecto, único, finito y eterno*. Estos caracteres del mundo aristotélico los demuestra con argumentaciones apriorísticas, sin ninguna referencia a la experiencia. Además, contra los atomistas, considera el universo como absolutamente compacto, *pleno*. Llega incluso a esgrimir como argumento contra la posibilidad del vacío en la naturaleza el argumento de lo que hoy llamaríamos principio de inercia. En el vacío, dice, un cuerpo permanecería en reposo o continuaría moviéndose hasta que no se le opusiera una fuerza mayor; pero en realidad este argumento demuestra sólo que Aristóteles considera como absurdo lo que es el primer principio de la mecánica moderna, el principio de inercia antes mencionado. Como se verá, este principio no será reconocido sino por la escolástica del siglo XIV, para ser posteriormente formulado con exactitud por Leonardo da Vinci.

Aristóteles no nos ha dejado una cosmogonía, como Platón en el *Timeo*. Ni tampoco podía ofrecérsela dado que a su juicio el mundo no nace. A esta eternidad se conjuga la eternidad de todos los aspectos fundamentales y todas las formas sustanciales del mundo. Por tanto las especies animales son eternas, como lo es también la especie humana que, según Aristóteles, podrá pasar por toda suerte de vicisitudes en su historia sobre la tierra, pero es y será imperecedera e ingenerada.

38. LA BIOLOGÍA Y LA PSICOLOGÍA

La perfección del mundo que es el supuesto de toda la física aristotélica, implica la estructura finalística del mundo mismo. Es decir, implica que en el mundo todo tiene un *fin*. La consideración del fin es esencial para toda la física aristotélica. Como hemos visto, para Aristóteles el movimiento

de un cuerpo no se explica si no es admitiendo que tiende naturalmente hacia su lugar natural: la tierra tiende al centro y los otros elementos tienden a su respectiva esfera. El lugar natural de un elemento se determina por el orden perfecto que guardan las diversas partes del universo. Alcanzar ese lugar, y por lo mismo mantener y garantizar la perfección del todo, he ahí el fin de todo movimiento físico. Ya en la ley fundamental que explica los movimientos de la naturaleza se halla presente la consideración del fin. Pero el fin es todavía más evidente en el mundo biológico, es decir, en los organismos de los animales: se explica pues la preferencia de Aristóteles por las investigaciones biológicas a las cuales dedicó gran parte de su actividad.

Con la teoría de la sustancia, la metafísica de Aristóteles llega a reconocer el mismo valor a todas las disciplinas científicas, sea que tengan por objeto las sustancias más altas (como Dios y las inteligencias motrices de los cielos), sea que se ocupen de las sustancias más bajas (por ejemplo, los animales inferiores). La razón de esto es que la indagación científica no puede tener otro objeto que las sustancias, y que tan sustancias son Dios, las inteligencias motoras y los hombres como los animales más ínfimos de la naturaleza. Antes bien, Aristóteles llega a decir que el estudio de las sustancias inferiores, o sea de las plantas y los animales, es más proficuo desde el punto de vista científico, puesto que de las sustancias superiores y divinas en verdad poco puede saberse, en cuanto para ellas no se dispone del apoyo de la experiencia sensible, sin la cual no puede proceder el conocimiento. Por el contrario, ese apoyo es más amplio y extenso en el conocimiento de las sustancias inferiores y por lo tanto puede progresar mucho más y convenirse en fuente de profundas satisfacciones para el científico, si lo que éste se propone es descubrir en tales sustancias precisamente lo que las hace sustancias, es decir, el orden y la unidad de las partes.

Con este programa Aristóteles emprende el estudio del mundo animal. Preguntar por la sustancia equivale a preguntar por el orden y la unidad que presentan las partes de un todo y significa percibir en ese todo el fin a que apuntan las diversas partes. La consideración finalística se halla *estrechamente* ligada a la consideración de la sustancia. Sin embargo, Aristóteles no llega al punto de considerar que pueda asignarse un fin a todos los fenómenos de la naturaleza. Dice en la *Física*: “Zeus no hace llover para que crezca el grano, sino por necesidad: los vapores ascendentes deben enfriarse y, una vez fríos, mudarse en agua y caer”. Con todo, en la estructura general de los fenómenos está siempre presente un fin, y Aristóteles estima que las causas mecánicas están siempre al servicio de las causas finales y constituyen el instrumento de éstas.

El grandioso conjunto de investigaciones y la obra admirable de clasificación realizados por Aristóteles en el campo biológico despiertan aún hoy admiración, entre otras razones porque el filósofo se anticipó en muchos aspectos a la moderna ciencia biológica. Por otra parte, su mentalidad apriorística lo llevó con frecuencia a contentarse con observaciones generales o conjeturas arbitrarias; por ejemplo, sostiene que el centro de la vida psíquica es el corazón, y atribuye al cerebro la simple función de órgano para enfriar la sangre, contra la opinión más próxima a la verdad que ya entonces sostenían otras autoridades.

Por el contrario, su creencia en la *generación espontánea* de animales inferiores en el fango y el agua cenagosa coincide con la opinión corriente de su época. Pero estos y otros errores no le restan mucho al mérito de haber sido, no sólo el primero, sino el más grande observador del mundo viviente en la antigüedad clásica.

También la *psicología* es para Aristóteles una parte de la física: en efecto, el alma, que es su objeto, es una forma incorporada a la materia. El alma se define como “el acto (entelequia) primero de un cuerpo natural que posee la vida en potencia”. Esto significa que el alma es el fin que el cuerpo tiende a realizar, la función que el cuerpo debe cumplir. Así como la función de un hacha es cortar, así la función del cuerpo es vivir y pensar; y el acto de esta función es el alma, la cual por lo tanto se considera ya no como una realidad de por sí, como en Platón, sino como la *forma del cuerpo*.

Aristóteles distingue en el alma tres funciones fundamentales: 1) la función *vegetativa*, que preside la nutrición y la reproducción y es propia de todos los seres vivientes, inclusive las plantas; 2) la función *sensitiva*, que preside la sensibilidad y el movimiento y es propia de los animales y el

hombre; 3) la función *intelectiva*, que es exclusiva del hombre. Las almas con las funciones más altas poseen, necesariamente, también las funciones inferiores; en el hombre el alma intelectual cumple también las funciones vegetativa y sensitiva.

La función vegetativa es estudiada por Aristóteles en los libros de biología, que tratan comparativamente de los animales y del hombre. Por consiguiente, la psicología debe ocuparse sólo de la función sensitiva y la función intelectual. Por lo que se refiere a la primera, Aristóteles admite, además de los cinco sentidos que transmiten sensaciones particulares (colores, sonidos, sabores, etc.), un *sensorio común* que permite distinguir entre las sensaciones transmitidas por diversos órganos, por ejemplo, lo blanco de lo dulce, del mismo modo como cada sentido nos permite distinguir entre las sensaciones que le competen, por ejemplo, lo blanco de lo negro, lo dulce de lo amargo. De los sentidos se distingue la *fantasía*, que nos entrega imágenes similares a las sensaciones. La fantasía no se acompaña con la creencia en la realidad del objeto imaginado, y en eso se distingue de la *opinión*.

El funcionamiento del intelecto es análogo al de la sensibilidad y es condicionado por ésta. El alma intelectual recibe las *imágenes* así como los sentidos reciben las sensaciones. Su tarea es *juzgarlas* verdaderas o falsas, buenas o malas, y a medida que las juzga aprobarlas o desaprobadas, apetecerlas o rehuirlas. El funcionamiento del intelecto está pues condicionado por la fantasía, que le proporciona el contenido sobre el cual ejerce su capacidad de juicio. “Nadie —dice Aristóteles— podría aprender y entender nada si no aprendiese nada a través de los sentidos; y todo aquello que se piensa se piensa necesariamente en imágenes.”

De la sensación a la fantasía y de la fantasía al intelecto hay, pues, un proceso continuo en virtud del cual pasamos de la aprehensión de las *formas sensibles* de los objetos a la de sus *formas inteligibles*. Pero Aristóteles cae con justicia en la cuenta de que no se trata de un proceso durante el cual nuestra psique permanece pasiva, como una tablilla de cera sobre la cual se graban, así sea transformados, los datos externos de los sentidos. Verdad es que el filósofo mismo recurre a la imagen de la *tabula rasa* para representar la función del intelecto como pura potencialidad de recibir cualquier impresión (*intelecto pasivo o posible*, es decir, potencial), pero al mismo tiempo se preocupa por integrarla subrayando que el intelecto tiene también una función activa. Antes bien, habla de dos intelectos, uno pasivo y otro *activo* o *actual* que tendría ya en sí las nociones verdaderas y actuaría sobre el otro determinando el paso de la potencia al acto de las formas inteligibles que corresponden a las experiencias sensibles particulares.

Al parecer, Aristóteles fue inducido a tales conclusiones por su principio metafísico general —mencionado en § 34—, según el cual el acto debe preceder a la potencia; por consiguiente, incluso en el conocimiento no se puede llegar a conclusiones *verdaderamente nuevas*, así como en biología no puede darse un ser viviente que se convierta en algo diverso de la actualidad ya verificada en quien lo ha generado.

A la *invariabilidad biológica* corresponde pues en Aristóteles una especie de *invariabilidad cognoscitiva*: el intelecto activo contiene en sí todos los conocimientos ya realizados, y los procesos particulares del conocer no pueden rematar en otra cosa que no sea el volver explícitas en nosotros formas inteligibles ya fijas y determinadas. Pero es evidente que el intelecto activo, así concebido, no puede ser individual pues de otro modo lo conoceríamos ya todo sin necesidad de experiencia; se trata más bien de algo universal en lo que participamos fragmentariamente en los momentos en que nos vienen nuevas intuiciones intelectuales, algo que es en sí “separado, impenetrable y sin mezcla” como la mente divina en Anaxágoras.

Más adelante veremos la enorme importancia que tuvo para el pensamiento occidental esta concepción aristotélica, que dará pie a enconadas controversias así en el mundo árabe como en el cristiano; en este punto, es necesario que hagamos notar hasta qué punto dicha concepción parece negar sustancialmente incluso el planteamiento naturalista que bajo otros aspectos parecía querer asumir la psicología aristotélica —de donde la teoría del aprender—, y cómo queriendo evitar una concepción puramente pasiva del conocer acaba en realidad promoviendo otra más intelectualista que activa. Por lo demás, la ética aristotélica reafirma también la superioridad absoluta de las

virtudes cognoscitivas sobre las prácticas.

39. LA ÉTICA

La *filosofía primera* (o metafísica), la *matemática*, la *física* (de la que forman parte también la biología y la psicología) agotan, según Aristóteles, el campo entero del saber teórico, es decir, del saber que tiene por objeto el ser necesario (la sustancia), lo que no puede ser diverso de lo que es. Estas tres ciencias son además las únicas ciencias verdaderas y auténticas, puesto que para Aristóteles no puede haber ciencia sino de lo necesario. Pero además de lo necesario existe también lo *posible*, es decir, lo que podría ser diverso de como es. Lo posible es el dominio de la actividad humana, la cual, siendo libre, podría desenvolverse en cualquier momento de modo diverso a como se desenvuelve efectivamente. Por consiguiente, las disciplinas que *se* ocupan de la actividad humana no son ciencias en el sentido teórico del término, por cuanto, al igual que la ciencia, *estén* o puedan estar guiadas o sostenidas por la razón. Ahora bien, la actividad humana puede ser *acción* o *producción*: es acción la que tiene su fin en sí misma; es producción la que tiene como fin el objeto producido. Las disciplinas relativas a la acción son la *ética* y la *política*; las disciplinas que conciernen a la producción se llaman *artes*, entre las que Aristóteles otorga especial consideración a la poesía.

La ética de Aristóteles se propone determinar el fin y las condiciones de la actividad humana. Toda actividad está dirigida hacia la consecución de un fin que aparece como bueno y deseable: el *fin* y el *bien* coinciden. Ciertos fines se desean en vista de otros; por ejemplo: la riqueza y la salud se desean por los placeres que pueden procurar. Pero además debe existir un bien que se desee por sí *mismo* y no como un medio para alcanzar otro fin ulterior: *ese fin es el bien supremo*.

Según Aristóteles, para el hombre el sumo bien es la felicidad; lo que se *trata* es de saber en qué consiste la felicidad. Reflexionemos, cada cual es feliz cuando hace bien su trabajo: el músico cuando toca bien, el constructor cuando construye a la perfección. Por tanto, el hombre será feliz cuando realice bien su tarea propiamente humana. ¿En qué consiste esa tarea? Obviamente, en el ejercicio de la razón, que es lo que distingue al hombre de los otros animales. Pero el ejercicio de la razón es la *virtud*; por lo tanto, la felicidad consiste en la virtud. A la virtud por otra parte se une necesariamente el placer que se acompaña al ejercicio normal de toda actividad.

De las tres partes del alma humana sólo dos son susceptibles de ejercitar la razón: la parte intelectual, que es la razón misma, y la parte apetitiva que, no obstante hallarse desprovista de razón, puede ser dominada y dirigida por la razón. Por el contrario, el alma vegetativa no puede participar en la razón. Existen pues dos virtudes fundamentales: la virtud *intelectiva* o *dianoética*, que es la actividad propia del alma intelectual; la virtud *moral* o *ética*, que es el dominio del alma intelectual sobre los apetitos sensibles.

La virtud moral o ética consiste en la capacidad de escoger el justo medio entre dos extremos viciosos, de los cuales uno peca por exceso, el otro por defecto. La valentía, que es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, nos refiere a lo que se debe y a lo que no se debe temer. La templanza, que es el justo medio entre la destemplanza y la insensibilidad, nos refiere al uso moderado de los placeres. La liberalidad, que es el justo medio entre la avaricia y la disipación, nos refiere al empleo prudente de las riquezas. La magnanimidad, que es el justo medio entre la vanidad y la humildad, se refiere a la recta opinión de sí mismo. La mansedumbre, que es el justo medio entre la irascibilidad y la indolencia, se refiere a la ira. La virtud ética fundamental es la justicia, que se puede entender ante todo como la plena conformidad a las leyes, *si* bien en tal caso deja de ser una virtud particular para convertirse en la virtud total y perfecta, porque perfecto es el hombre que se conforma en todo y por todo a las leyes. Pero la justicia puede entenderse también como una virtud particular y entonces es distributiva o conmutativa. La justicia distributiva es la que preside la distribución de los honores, el dinero y todos los demás bienes que es necesario dar a cada cual de acuerdo con sus méritos. La justicia distributiva tiende a realizar una exacta *proporción*: las

recompensas distribuidas entre dos personas deben *ser* entre sí como los respectivos méritos. La justicia conmutativa preside, por el contrario, los contratos, que pueden ser voluntarios (compra, venta, locación, etc.) o involuntarios (fraude, por ejemplo, robo, envenenamiento, etc.; o bien violencia, por ejemplo, golpes, asesinatos, etc.). La justicia conmutativa o correctiva tiende a compensar las ventajas y las desventajas entre los dos contratantes, es decir, instituye una pura y simple *igualdad*.

Sobre la justicia se funda el *derecho*, que puede ser privado o público. Este último rige la vida asociada y se distingue en legítimo (o positivo) que es el sancionado por las leyes y derecho natural que es idéntico en todos los hombres. La equidad es una corrección de la ley mediante el derecho natural y sirve para evitar las injusticias que a veces se derivan de la aplicación mecánica de la ley.

La virtud *intelectiva* o *dianoética* es la que consiste en el ejercicio de las facultades intelectivas. Comprende la ciencia, el arte, la cordura, la inteligencia y la sabiduría. La ciencia es la capacidad demostrativa (apodíctica) que tiene por objeto lo necesario y lo eterno. El arte es la capacidad productora de objetos; la cordura es la capacidad de actuar convenientemente en relación con los bienes humanos. La sabiduría es la virtud dianoética más alta y comprende al mismo tiempo la ciencia y la inteligencia, es decir, la facultad de demostrar y la facultad de intuir los principios de la demostración. Se ocupa de las cosas más elevadas y divinas, a diferencia de la cordura que, por el contrario, tiene que ver con las cuestiones humanas.

Conexiones con la virtud tiene la *amistad*, de la que Aristóteles se ocupa extensamente en la *Ética Nicomaquea* y que entiende como la totalidad de las relaciones de solidaridad y afecto entre los hombres. La verdadera amistad no se funda ni sobre la utilidad ni sobre el placer recíproco, sino sobre el bien y la virtud; y como tal es estable y eterna.

La más alta encarnación de la vida moral y de la vida humana en general es, según Aristóteles, el sabio. Y en efecto la más alta forma de vida para el hombre es la vida teórica, es decir, la vida dedicada a la investigación científica. El sabio se basta a sí mismo porque su fin está en él mismo, en la actividad de su razón. Por tanto también la vida del sabio está hecha de serenidad y paz: él no se afana persiguiendo fines que no puede alcanzar. De esta forma Aristóteles hace propia y defiende en la ética la actitud adoptada anteriormente por Sócrates y Platón. La más alta vida es para el hombre la que se dedica a la investigación: sólo en ella alcanza el hombre su fin supremo, su felicidad.

40. LA POLÍTICA Y LA EDUCACIÓN

Estrechamente conectada con la ética está la política, o sea la ciencia de la vida social del hombre. En efecto, el hombre es esencialmente “un animal político”, es decir, un animal que vive en sociedad con sus semejantes; y fuera de esta sociedad no puede alcanzar la virtud. Pero precisamente por esa razón el Estado, que regula la vida social, no sólo tiene la obligación de velar por el bienestar material de los ciudadanos, sino también, y sobre todo, por su educación moral para conducirlos a la virtud.

A diferencia de Platón, Aristóteles no se tomó el trabajo de delinear un modelo de Estado ideal desprovisto de fundamento en la realidad histórica. “Es necesario tener presente —dice— un gobierno que no sólo sea perfecto sino también factible y que pueda adaptarse fácilmente a todos los pueblos.” Para ello estudia las formas de gobierno históricamente existentes, con el objeto de determinar cuál es la mejor. Distingue tres tipos fundamentales de gobierno: la *monarquía* o gobierno de un hombre solo; la *aristocracia* o gobierno de los mejores; la *democracia* o gobierno de la multitud. Esta última se llama *politeia* o gobierno por antonomasia cuando la multitud gobierna en provecho de todos. A estos tres tipos corresponden otras tantas degeneraciones: la *tiranía* que es una monarquía que tiene como fin la ventaja del monarca; la *oligarquía* que tiene como fin la ventaja de los pudientes; la *democracia* que persigue la ventaja de los pobres. El mejor gobierno es aquel en que prevalece la clase media, es decir, el formado por ciudadanos dotados de una modesta

fortuna. Este gobierno evita los excesos que se verifican cuando el poder cae en manos de quienes no tienen nada o tienen demasiado.

Al delinear la mejor forma de gobierno, Aristóteles parte del principio de que todo gobierno es bueno con tal de que se adapte a la naturaleza del hombre y a las condiciones históricas. Por tanto no afirma la superioridad de ninguna de las tres formas de gobierno sobre las restantes, sino que más bien se preocupa por definir las condiciones necesarias para que cualquier tipo de gobierno alcance su forma mejor. La primera de tales condiciones es de carácter moral: el Estado debe tener en cuenta que la vida más alta del hombre no es la práctica sino la teórica, es decir, la vida que realiza las virtudes más elevadas que son justamente las virtudes dianoéticas. Otras condiciones son el número de ciudadanos, que no debe ser ni demasiado grande ni demasiado exiguo, y a la situación geográfica, o sea el territorio del Estado. Importante es también la consideración de la índole de los ciudadanos, que debe ser valerosa e inteligente, como la de los griegos que son, según Aristóteles, los más aptos para vivir libremente y dominar a los otros pueblos. Es necesario que todas las funciones estén bien distribuidas y que se formen las tres clases que Platón quería para su Estado ideal; sin embargo, Aristóteles rechaza la comunidad de los bienes y de las mujeres.

Función esencial del Estado es la *educación de los ciudadanos* que será uniforme para todos y enderezada no sólo a la preparación para la guerra sino también para la vida pacífica y, sobre todo, para la virtud. Sin embargo, de la educación y la vida política se excluirá a los esclavos. Según Aristóteles, existen hombres que son “esclavos por naturaleza”, es decir, que por inclinación natural son incapaces de actividades verdaderamente humanas y libres, es decir, actividades teóricas: esos hombres han nacido para obedecer, no para mandar, y es justo que sean propiedad de otros hombres.

Dado que sólo debería ser ciudadano quien disponga de “ocio” (*scholé, otium*) “para la formación de la virtud y para la actividad política”, el ideal educativo de Aristóteles es netamente “liberal”, y no sólo condena todas las artes mecánicas como indignas del hombre libre y susceptibles de generar una sensibilidad tosca y vulgar, sino que propugna porque las mismas ciencias teóricas se estudien sin finalidades profesionales. El estudio debe *ser desinteresado*; también el arte (junto a la *música*, Aristóteles atribuye importancia al *dibujo*) debe practicarse en medida que no rebase el punto necesario para afinar el gusto.

En la *Política* y en la *Ética Nicomaquea* (un escrito, *De la educación*, se perdió) Aristóteles imparte toda una serie de consejos específicos de índole higiénica y pedagógica para las diversas edades del crecimiento, inspirados por lo general en un extraordinario buen sentido, que en algunos aspectos parecen preludear la educación del “gentilhombre” que en los tiempos modernos sería admirablemente esbozada por Locke. Así sucede por ejemplo con la insistencia sobre las buenas *costumbres* que deben adquirirse a temprana edad.

Pero la enorme influencia de Aristóteles sobre la educación posterior no se debe tanto a sus consejos en cuanto tales como al conjunto de su doctrina, y más particularmente de su psicología y su ética. Su *naturalismo*, que atribuye una importancia particular a cada fase del desarrollo en cuanto tal, exige una didáctica gradual y ligada a los sentidos y a la imaginación, así como una educación moral basada en los hábitos y en el dominio de sí mismo conquistado con el ejercicio; por otra parte, su *finalismo* y la supuesta superioridad de lo teórico sobre lo práctico tiende a hacer prevalecer la educación intelectual sobre cualesquiera otras, y a desarrollar aquella sin conceder mucha autonomía al educando, puesto que a éste no se le pide que busque por cuenta propia nuevas sendas de conocimiento: el conocimiento es lo que es, una contemplación de las *formas* preconstituidas de la naturaleza susceptible de completamiento, pero no de cambios radicales, en las partes en que está ya realizada. En efecto, realizar es obra más bien del universal *intelecto activo* que del hombre históricamente determinado. A esto se debe que Aristóteles, en el curso de la historia, represente alternativamente, de acuerdo con las circunstancias históricas, una instancia de liberación con respecto a cualquier traba de índole sobrenaturalista al desarrollo del hombre natural, o bien una instancia en pro de formas educativas de carácter autoritario e intelectualístico encaminadas a hacer respetar, tanto en el ámbito del saber como de la religión, las formas

constituidas y afirmadas. Pero por otra parte esa misma ambivalencia es un índice de la sin par importancia histórica de su contribución al desarrollo de la civilización.

VIII. FILOSOFÍA Y CULTURA EN EL MUNDO HELENÍSTICO- ROMANO

41. CARACTERES DE LA CIVILIZACIÓN HELENÍSTICA

La civilización helenística nace con el propagarse de la cultura griega por toda la cuenca oriental del Mediterráneo y muchos países contiguos (hasta la India), como consecuencia de las conquistas de Alejandro Magno y de la política de conciliación y fusión parcial con los pueblos subyugados puesta en práctica por el mismo Alejandro pero sobre todo por las diversas dinastías greco-macedónicas que se repartieron su inmenso imperio. Sin embargo, aunque más o menos adaptada a las nuevas exigencias la cultura helenística es una cultura griega y no una mescolanza de culturas diversas; pero si esto es así no lo es por imposición, sino por virtud de la manifiesta superioridad intelectual y artística de la primera sobre las segundas. Difícilmente la cultura griega clásica hubiera podido dar mejor prueba de sí. Pero su inagotable vitalidad se hace patente con igual si no mayor evidencia por el hecho de que al poco tiempo no sólo sobrevive a la conquista romana, sino que logra informar de sí al mundo romano mismo, hasta el punto de que es posible hablar de una civilización helenístico-romana como de una unidad sustancial, bien que articulada y enriquecida por valores específicamente latinos (que examinaremos por separado en el siguiente capítulo).

Sin embargo, no se puede dejar de observar que, bajo un cierto aspecto importante, la civilización helenística parece representar una total desnaturalización de la cultura propiamente helénica. Desde luego en lo esencial era ésta una civilización de la *polis*, y en el periodo helenístico la polis ha dejado de existir como realidad autónoma. En efecto, salvo los breves periodos en que las diversas alianzas de ciudades griegas trataron de aprovechar la discordia entre Macedonia y Roma, las antiguas formas de libertad política son un recuerdo del pasado y la vida democrática local se reduce, cuando subsiste, a modestas funciones de administración municipal.

Si la cultura griega sobrevive con tanta pujanza a su matriz natural, ello se debe a que los valores de la libertad, —en cuanto valores de comunicación humana, de curiosidad y agilidad intelectual, de autonomía espiritual del individuo— son *universales*, y en consecuencia trascienden las situaciones específicas que hicieron posible su afirmación inicial. Por otra parte, es de reconocer que el ocaso de la polis como punto de referencia de los valores, explica gran parte de las características más salientes de la cultura helenística, que se pueden resumir como sigue:

1) *Cosmopolitismo*: la cultura se considera independiente de la estirpe, el sabio tiende a considerarse ciudadano del mundo, más bien que de esta o aquella *polis* natal. La vida inestable y agitada de las monarquías helenísticas impide la formación de un sentimiento nacional de tipo nuevo. Por último, habiéndose realizado la unificación bajo el poder de Roma, el mismo carácter universalista del nuevo imperio favorece ulteriormente un modo de sentir cosmopolita.

2) *Carácter erudito y especializado*: venida a menos la matriz natural de la cultura griega, la *polis*, también la creatividad artística se estanca notablemente, a resultas de lo cual el literato tiende más y más a convertirse en minucioso exégeta, en sistematizador del patrimonio artístico del pasado, y deja de ser un creador de obras nuevas. Por otra parte, el rápido acrecimiento de la cultura por efecto de los nuevos conocimientos, sobre todo en el campo de las ciencias, adquiridos merced al contacto íntimo con otras grandes civilizaciones del pasado, plantea la exigencia de la especialización, de tal forma que acaba por afirmarse un nuevo tipo de *científico* que cultiva una sola disciplina (matemática, astronomía, geografía, medicina, etc.) con gran pericia y no pretende ser enciclopédico ni se preocupa gran cosa por la filosofía. En el terreno literario, la gramática se cultiva también como una ciencia precisa y minuciosa dando nacimiento a la *filología*.

3) *Predominio de las exigencias ético-religiosas en la filosofía*: la filosofía, después de haber

asumido un carácter sistemático por influjo de Aristóteles (mediante la tripartición en lógica, física y ética) deja cada vez más a las diversas ciencias naturales el especular sobre los problemas de la realidad natural y acentúa su interés por las cuestiones éticas y religiosas, reflejando así una tendencia universal. En efecto, junto con la polis había declinado también la forma de religiosidad pública conexas a los valores políticos de la comunidad y, por consiguiente, los problemas religiosos y morales más conectados con el *destino individual* del hombre pasan a un primer plano.

El primer periodo de la civilización helenístico-romana se denomina en general *periodo alejandrino*, dado que Alejandría se convierte en uno de los centros más importantes de la cultura, especialmente científica y literaria. Pero el principal centro filosófico sigue siendo Atenas, donde junto a la escuela platónica (Academia) y a la escuela aristotélica (Liceo) surgen, hacia fines del siglo dos escuelas nuevas: la estoica, así llamada por el “Pórtico pintado” (*poikile stoá*) donde estaba situada, y la epicúrea (del nombre de su fundador, Epicuro de Samos) llamada también “Escuela del jardín” por la sede que tenía. Hay además otra corriente característica del periodo helenístico, el *escepticismo*, que en un principio estuvo ligada a Grecia, sobre todo a Atenas. Pero en lo sucesivo todos estos movimientos filosóficos y otros más se desarrollarán o surgirán en otras partes de la gran comunidad helenístico-romana, aunque Atenas sigue siendo la sede de las escuelas más importantes, más aún, según la expresión que se difundió más tarde, de la “escuela de Atenas”, que el emperador Justiniano mandó cerrar en el año 529 para herir en el mismo corazón la ya debilitada cultura pagana.

El fin que perseguían gran parte de las filosofías helenísticas era en lo sustancial idéntico: garantizar al hombre la tranquilidad del espíritu. Pero las vías que señalaban para ello eran diversas.

42. EL ESTOICISMO

Fundador de esta escuela fue Zenón de Citium, Chipre (336-264 a. C.) cuya obra fue continuada por Cleates de Assos (304-223 a. C.) y por Crisipo de Soli, Cilicia (281-208 a. C.). De los escritos de estos y otros maestros sólo quedan fragmentos. Los estoicos dividían la filosofía en tres disciplinas fundamentales que correspondían a las tres virtudes necesarias para alcanzar la felicidad, a saber, la racional, la natural y la moral. Por tanto, esas tres disciplinas eran la lógica, la física y la ética.

El término *lógica*, que los estoicos fueron los primeros en emplear, designa la ciencia que tiene por objeto los *logoi* o discursos. Pero como los discursos pueden ser discursos internos, que son los pensamientos, o discursos externos, que son las palabras, la lógica será dialéctica o retórica. El objetivo fundamental de la lógica es encontrar un Criterio de la verdad, pues sólo mediante ese criterio puede sustraerse el hombre al error y dirigir la acción con el pensamiento. Los estoicos reconocieron este criterio en la representación cataléptica o comprensiva, es decir, consideraron que era verdadero todo conocimiento a tal punto evidente que no se pudiera negar y tuviera que asumirse como el acto mediante el cual el objeto es captado por el intelecto o por el cual el objeto se manifiesta al intelecto.

Para los estoicos todos los conocimientos, catalépticos o no, se derivan de los sentidos. El alma es una tabla en blanco (*tabula rasa*) sobre la cual se inscriben los signos producidos por las cosas. Con el acumularse de estos signos se forman, mediante un procedimiento natural, conocimientos universales o conceptos, que los estoicos denominaron *anticipaciones*, en cuanto sirven para anticipar la futura experiencia sensorial. Por ejemplo, al acumularse en nuestra alma los signos de los objetos que denominamos árbol o caballo se nos forma el concepto de árbol o de caballo que nos permite reconocer en el futuro los objetos correspondientes. Sin embargo, los conceptos existen solamente en el alma, puesto que la realidad es siempre individual. En este sentido los estoicos son empíricos y no aceptan ni las *ideas* platónicas ni las *formas* aristotélicas.

En la *física*, los estoicos distinguen dos principios: lo activo y lo pasivo, ambos materiales e inseparables. El principio pasivo es la *materia*, una sustancia desprovista de toda cualidad. El principio activo es la *razón* o Dios que actúa sobre la materia, la mueve, la anima y la forma

produciendo todas las cosas que componen el mundo. Esta identificación de la divinidad con la fuerza inmanente del mundo hace de la doctrina estoica un riguroso *panteísmo*. Los estoicos identifican a Dios con el fuego; pero en el fuego ven no ya un elemento como los otros, sino, inspirados por Heráclito, el principio vital que vivifica y anima a los elementos que él mismo genera.

La vida del mundo, que en su totalidad es un gran animal, se desenvuelve (como la vida de cualquier otro animal) según un ciclo. El mundo nace, crece, envejece y perece para volver a nacer; el tiempo al cabo del cual termina su vida es el *gran año*. Al terminar el gran año una conflagración universal destruye todo en el fuego primigenio pero luego el mundo vuelve a rehacerse con el mismo orden y la misma serie de acontecimientos.

El orden del mundo no padece mudanza porque habiendo sido establecido por Dios, es un orden perfecto y por lo tanto debe repetirse idéntico en sus realizaciones sucesivas. Dada la perfección del orden cósmico en el mundo el mal no existe y lo que llamamos mal (injusticia, error, etc.) no es otra cosa que la condición del bien. El alma humana es una partícula del alma cósmica o *pneuma* universal con la que va a unirse al morir el cuerpo.

En la *ética*, la máxima fundamental de los estoicos es: “Vive de acuerdo con la naturaleza”. La vida de acuerdo con la naturaleza es la vida conforme al perfecto orden del cosmos, es decir, la vida del sabio que conoce la perfección de ese orden y se conforma a él en todo y por todo. La virtud consiste cabalmente en esta conformidad al orden cósmico y sólo en ella reside la felicidad. En efecto, sólo ella nos permite permanecer indiferentes ante las vicisitudes de la vida y conservar la *apatía*, o sea la impasibilidad.

Para el sabio que ha alcanzado la *apatía* el solo bien es la virtud y no son bienes, por el contrario, los que los hombres consideran tales: la vida, la salud, el placer, la belleza, etc.; así como tampoco son males sus contrarios, porque ni los unos ni los otros influyen sobre la virtud. La *apatía* es el fin supremo de la *ética* estoica. Excluye y condena toda pasión y la considera como una enfermedad que debe extirparse y que se puede extirpar si se cancela la falsa opinión —que la genera— sobre lo que es bueno o malo. Quien no ha alcanzado la *apatía*, quien no es sabio, es necio o loco, sin términos medios.

En sustancia, la filosofía estoica tiende a aislar al filósofo del mundo y de la vida, a volverlo impasible ante los sucesos exteriores y a sacrificar toda exigencia o necesidad al ideal de esta impasibilidad. Sin embargo, este ideal tuvo, por lo menos en política, un aspecto positivo, por haber conferido dignidad filosófica y cultural al *cosmopolitismo*. El hombre que se conforma a la naturaleza no tiene patria, es ciudadano del mundo. La razón hace de todos los hombres una sola comunidad, frente a la cual los diversos Estados carecen de importancia, pues se trata de una comunidad sin más ley que la razón divina que gobierna todas las cosas. Sin embargo, esta razón se manifiesta también en *leyes naturales de justicia* que regulan las relaciones entre los hombres, de modo que el estoico no desdeña los puestos políticos con tal de que pueda por medio de ellos asegurar el triunfo de la justicia. Sobre la base de esta concepción de los *derechos naturales* de que cada uno debe poder gozar, los estoicos llegan a una explícita *condena de la esclavitud*.

3. EL EPICUREÍSMO

Fundador de la escuela y autor de la doctrina epicúrea fue Epicuro de Samos (341-271 a. C.), que enseñó primero en Mitilene y Lámpsaco, y luego en Atenas, donde habitó desde 307 hasta su muerte. Epicuro fue autor de unos 300 escritos, de los que nos han llegado sólo algunos fragmentos. Exigía de sus secuaces la más estricta observancia de sus enseñanzas y a esa observancia se mantuvo fiel la escuela por todo el tiempo que duró, que fue larguísimo (hasta el siglo IV d. C.). Los discípulos veneraban a Epicuro casi como a una divinidad y se esforzaban por ajustar a su ejemplo la propia conducta. En Roma, Tito Lucrecio Caro (96-55 a. C.) nos ha dado en su poema *De rerum natura* una exposición bastante fiel del epicureísmo.

Para Epicuro, la filosofía es la senda que lleva a la felicidad, que consiste en liberarse de las pasiones. Se divide en tres partes: la canónica o lógica, la física y la ética.

La *lógica* era denominada canónica en cuanto tenía como función esencial proporcionar un criterio de verdad o canon, es decir, una regla o medida para orientar al hombre hacia la felicidad. Como la estoica la lógica epicúrea es sensualista y se funda en la física atomística, o lo que es más, puede decirse que es parte de esta física. El criterio o canon de verdad es la sensación. En efecto, la sensación es siempre verdadera porque es producida directamente por el objeto. Es generada por el flujo de átomos ligerísimos que se desprenden de la superficie de las cosas y van a herir al alma. Las sensaciones repetidas y conservadas en la memoria forman las representaciones generales o conceptos que Epicuro, al igual que los estoicos, llamó anticipaciones. La anticipación es el segundo criterio de verdad y sirve para prever las experiencias futuras. Por ejemplo, el concepto de hombre como animal racional sirve para prever que también los hombres que se percibirán en el futuro serán animales racionales. El error no está en las sensaciones y las anticipaciones sino en las *opiniones* que el hombre formula a propósito de ellas. La opinión sólo es verdadera si la confirma, o por lo menos no la contradice, el testimonio de los sentidos. La razón extiende el conocimiento incluso a las cosas que no se perciben con los sentidos; sin embargo, debe proceder en la más estricta armonía con éstos.

La *física* de Epicuro se propone liberar al hombre del temor de hallarse a merced de fuerzas desconocidas, misteriosas y arcanas, y pretende por tanto dar una explicación puramente mecánica del mundo. A tal fin, Epicuro adopta con escasas e insignificantes modificaciones la física de Demócrito, merced a lo cual excluye del origen y marcha del mundo todo designio providencial, cuestión sobre la que los epicúreos polemizan ásperamente con los estoicos. Epicuro sustituye la necesidad racional de los estoicos por la necesidad mecánica debida al orden y movimiento de los átomos. Los mundos son infinitos y están sujetos a nacimiento y muerte. Nacen por la caída de los átomos en el vacío y, a este propósito, Epicuro, al observar que los cuerpos caen en línea recta y con igual velocidad, de tal forma que no podrían chocar unos con otros, admite una desviación casual de los átomos de modo que, al apartarse de su trayectoria rectilínea, provocan choques y vórtices que dan origen a los mundos. La desviación de los átomos es el único acontecimiento natural que no está sometido a necesidad. Lucrecio, quien la denomina *clinamen*, dice que “rompe las leyes del hado”. Es probable que existan los dioses, puesto que poseemos sus imágenes; pero viven en su beatitud y no se ocupan de nada, tanto menos de los hombres, y se están en los intermundos, es decir en los espacios que separan un mundo del otro. El alma humana, como todas las cosas, compuesta de átomos, si bien más sutiles que los otros y semejantes a los de las sensaciones, se disuelve al sobrevenir la muerte más allá de la cual no existe, por lo tanto, ni placer ni dolor. Esto, según Epicuro, elimina el temor a la muerte.

La *ética* de Epicuro (inspirada en general en la de los cirenaicos) hace del placer el principio y el fin de la vida feliz. Pero el placer de Epicuro *es* el placer *estable* que consiste en la simple privación del dolor, no el placer *en movimiento* que consiste en la alegría y el júbilo. Por tanto, el máximo placer es la *agonía*, o total ausencia de dolor, y la *ataraxia*, o ausencia de toda turbación. Un tal placer sólo puede alcanzarse limitando las necesidades. Epicuro distingue entre necesidades naturales y necesidades inútiles, y dentro de las naturales las necesarias y las que no lo son. Las necesidades naturales son imprescindibles cuando se requieren para alcanzar la felicidad o la salud corporal o para la vida misma. Sólo éstas se deben satisfacer, las otras deben eliminarse. En saber elegir y limitar las necesidades consiste la *sabiduría* que es por tanto la cosa más necesaria para la vida y más preciosa que la misma filosofía. Aunque Epicuro no reconoce más placeres que los sensibles y reduce el placer mismo a la espera del placer sensible, no se puede considerar su ética como un hedonismo vulgar. En primer término, la actitud del hombre ante el placer debe ser, como hemos visto, limitativa y negativa. En segundo lugar, Epicuro admite que la vida feliz incluya la amistad; más aún, exalta este vínculo por sobre todas las cosas. A la amistad permanece extraño quien busca en ella sólo el provecho o quien de ella elimina totalmente el provecho: el primero considera a la amistad como un intercambio de ventajas; el segundo destruye la esperanza de ayuda

que juega una parte tan importante en ese sentimiento. Cuanto a la vida política, Epicuro, a diferencia de los estoicos, la desaconseja: “Vive apartado” es una de sus máximas fundamentales.

En sustancia, la filosofía de Epicuro acepta la concepción mecánica del mundo elaborada por Demócrito no por las supuestas ventajas científicas de ésta, sino porque, a su juicio, corta de raíz opiniones, creencias y prejuicios que puedan ser fuente de turbación y preocupaciones para el hombre. Explicar científicamente los fenómenos no le interesa sino en vista de este fin. A ello se debe que la escuela epicúrea, no obstante haberse fundado sobre una doctrina destinada a prestar a la ciencia señalados servicios, no haya contribuido en modo alguno al desarrollo de la ciencia misma.

44. EL ESCEPTICISMO

El escepticismo no es una escuela, sino más bien la tendencia seguida en la edad helenístico-romana por tres escuelas diversas: 1) la escuela de Pirrón de Elis, en la época de Alejandro Magno; 2) la media y nueva Academia; 3) los escépticos posteriores, empezando por Enesidemo, que abogan por una vuelta al pirronismo. Pirrón de Elis participó en la campaña de Alejandro Magno en Oriente. Fundó una escuela que le sobrevivió muy poco tiempo. Vivió pobremente y murió muy viejo hacia 270 a. C. No escribió nada. Su discípulo, Timón de Flío (320-230 a. C.), expuso y defendió su doctrina con sus *silloi* (versos satíricos).

Según Pirrón, las cosas son verdaderas o falsas, hermosas o feas, buenas o malas, no por sí mismas *sino por convención*, es decir, son los hábitos, las costumbres, las decisiones de los hombres los que las hacen aparecer como tales. Si se prescindiera de esas convenciones no es posible ninguna valoración, puesto que la realidad es inasible para el hombre. Por tanto, si se atiende a la verdad y no a la convención no es posible afirmar de una cosa ni que es verdadera ni que es falsa, ni que es justa ni que es injusta: se tiene que *suspender todo juicio*. La suspensión del juicio vuelve al hombre indiferente ante las cosas porque le impide preferir ésta o aquella y de esa forma le permite alcanzar realmente la ataraxia o impasibilidad que es el fin último de todos los filósofos de este periodo.

Al desaparecer la escuela de Pirrón, la corriente escéptica pasó a los filósofos de la Academia platónica, sobre todo a Arquesilao de Pitana (315-241 a. C.) quien sin embargo, no escribió nada. Arquesilao afirmaba que el hombre no puede saber ni afirmar nada, ni siquiera la propia ignorancia. A cualquier tesis puede oponerse con igual derecho la tesis opuesta, sin que sea posible decidirse ni por la una ni por la otra. En tal forma defendía la suspensión del asentimiento, sostenida antes por Pirrón. Posteriormente a Arquesilao la corriente escéptica fue continuada por los filósofos que le sucedieron al frente de la Academia. Y sólo Carnéades la modificó en cierto modo.

Carnéades de Cirene (214-129 a. C.) fue hombre notable por su elocuencia y su doctrina. En 156 fue a Roma en misión diplomática en compañía del estoico Diógenes y el peripatético Critolao. Pero el Senado romano acogió con suma desconfianza sus doctrinas y lo devolvió a su lugar de origen lo más rápidamente posible. Carnéades afirmaba que el hombre no puede detenerse en la suspensión del juicio. Si bien no se ha concedido al hombre un criterio absoluto de verdad, se dispone de un criterio de credibilidad que permite escoger ciertas opiniones como más plausibles que otras. Por consiguiente, debemos dejarnos guiar por las representaciones *probables* o persuasivas. Si una tal representación no está en contradicción con otras adquiere un mayor grado de probabilidad, y si es confirmada su grado de probabilidad es todavía más grande sin llegar a identificarse, empero, con la certeza.

El escepticismo fue seguido durante algún tiempo por la Academia —que sin embargo abrazó más tarde una forma de eclecticismo— de donde pasó a filósofos que se inspiraron directamente en Pirrón y florecieron entre el último siglo I a. C. y el siglo II de nuestra era. Sus exponentes principales fueron Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico.

Sexto Empírico desarrolló su actividad entre 180 y 210 d. C., y resumió en su obra todos los

argumentos del escepticismo antiguo. Tenemos de él tres obras: *Hipotiposis pirrónicas*, *Contra los matemáticos* (es decir, contra las diversas ciencias), y *Contra los dogmáticos* (es decir, contra los filósofos). Sexto Empírico, que era médico, defendía el método empírico y quería separar la medicina de la indagación de las causas ocultas, es decir, de los principios generales de las cosas. Para él, la filosofía debía limitarse a la pura investigación, es decir, a la duda, sin principio ni fin; y sostenía que, para actuar, el hombre debe valerse de las indicaciones que la naturaleza le da, de las necesidades corporales, de las leyes, de las tradiciones y de las artes. En otros términos, la filosofía no puede servir para dirigir la vida y la conducta humanas. Es una actividad que se agota en la duda y que no puede tener sino una función negativa: iluminar las contradicciones que se anidan en los conocimientos que el hombre trata de poseer.

45. EL ECLECTICISMO

Las tres grandes escuelas postaristotélicas coinciden esencialmente en su definición del ideal de la vida humana. Estoicismo, epicureísmo y escepticismo concuerdan en hacer consistir la felicidad y el fin del hombre en el sosiego del ánimo y la eliminación de las pasiones; las tres aspiran por igual a volver al hombre indiferente ante las cosas y las vicisitudes de la vida. Frente a semejante identidad de conclusiones la discrepancia teórica de las tres escuelas perdía importancia, en una época en que el valor de una filosofía consistía no tanto en sus premisas teóricas cuanto en la actitud práctica por ella sugerida. De ahí que se intentara armonizar las tres escuelas y encontrar un terreno donde se pudieran conciliar sus puntos de vista.

Ese intento, el *eclecticismo* (de *ek-lego*= elijo), fue favorecido por la situación política de la época. Conquistada la Macedonia por los romanos en 168 a. C., Grecia se había convertido en una provincia romana. Roma empezó a cultivar la filosofía griega, pero a su vez la filosofía griega empezó a adaptarse a la mentalidad romana, en general poco amiga de cultivar diferencias teóricas de las que no se derivasen diferencias de actitud práctica. El intento de escoger entre las doctrinas de las diferentes escuelas los elementos que mejor se prestaran a ser conciliados entre sí encontró fácil incentivo en la mentalidad greco-romana. Como criterio de esa selección se adoptó el *consensus gentium*, o sea, el común acuerdo de todos los hombres.

La tendencia ecléctica hizo su primera aparición en la escuela estoica, dominó largo tiempo la Academia y fue acogida incluso por la escuela peripatética. Se mantuvieron extraños a ella sólo los epicúreos, fieles a las doctrinas de su maestro.

La dirección ecléctica de la escuela estoica se inició con Boeto de Sidón (m. en 119 a. C.) y tuvo su máximo exponente en la persona de Panecio de Rodas (que vivió entre el 185 y el 109 a. C.).

La Academia platónica abandonó el escepticismo por el eclecticismo con Filón de Larisa que residió en Roma en la época de la guerra mitridática (88 a. C.) y donde asistió a sus disertaciones Cicerón. El sucesor de Filón, Antíoco Ascalonita (muerto hacia el 68 a. C.) estuvo también en Roma y fue el maestro de Cicerón.

Al eclecticismo de Antíoco se enlaza pues, el nombre de Cicerón (106-43 a. C.) quien, filosóficamente hablando, debe su importancia no a su originalidad, que es muy poca, sino a su capacidad para exponer en forma clara y brillante las doctrinas de los pensadores griegos de su tiempo. Con Antíoco, Cicerón admite como criterio de verdad el consenso común de los filósofos y lo explica por la presencia, en todos los hombres, de nociones innatas, análogas a las anticipaciones del estoicismo. Rechaza la concepción mecánica de los epicúreos porque estima imposible que el mundo haya sido formado por la acción de fuerzas ciegas y admite la doctrina estoica de la providencia. Afirma la existencia de Dios recurriendo a argumentos aristotélicos, y la libertad e inmortalidad del alma recurriendo a argumentos platónicos.

En la escuela peripatética el eclecticismo no echó raíces profundas. Andrónico de Rodas, que a partir del 70 a. C. fue por diez u once años el jefe de la escuela peripatética de Atenas, es famoso especialmente por haber cuidado la edición de los escritos escolásticos de Aristóteles y por haber

iniciado aquellos comentarios a las obras del maestro a que se dedicaron subsecuentemente los peripatéticos.

Entre los peripatéticos eclécticos son de mencionar el astrónomo Tolomeo y el médico Galeno, ambos del siglo II a. C. El primero es el famoso autor del *Almagesto*, máximo sistema de la astronomía geocéntrica cuyo nombre es una posterior corrupción árabe de una expresión que significa precisamente “la máxima”. El segundo es el no menos famoso médico que desarrolló la teoría hipocrática según la cual la salud consiste en una justa proporcionalidad de los cuatro líquidos fundamentales contenidos en el cuerpo humano (sangre, linfa, bilis amarilla y bilis negra, la última de las cuales se identifica con la secreción pancreática).

46. LOS ESTOICOS ROMANOS

En el estoicismo romano, si bien pertenece a la corriente ecléctica, se advierte a primera vista el predominio del interés religioso. Cuenta con tres figuras principales: Séneca, Epicteto y Marco Aurelio.

Lucio Anneo Séneca, nacido en Córdoba, España, en los primeros años de nuestra era, fue preceptor de Nerón, por orden del cual murió en 65 d. C. De sus obras nos han quedado siete libros de *Cuestiones naturales*, muchos tratados morales y veinte libros de *Cartas a Lucilio*, también de carácter moral. En efecto, su interés predominante es la moral y a ésta subordina incluso el análisis de las cuestiones físicas. “Sea que escutemos los secretos de la naturaleza —dice—, sea que estudiemos las cosas divinas, el alma debe ser liberada de sus errores y, de vez en cuando, reconfortada.” En esa forma, en Séneca, el concepto aristotélico de la finalidad hacia la cual se dirigen las cosas se superpone a las explicaciones mecánicas. Su principio filosófico fundamental es la inmanencia de Dios —entendido por los estoicos como la razón absoluta— en el mundo y en los hombres. “Somos todos miembros de un gran cuerpo; la naturaleza nos generó emparentados, dándonos un mismo origen y un mismo fin. Ella nos inspiró amor recíproco y nos hizo sociables.” Estos conceptos le valieron a Séneca ser considerado cristiano y se habló incluso de relaciones entre él y San Pablo. Pero en realidad no hacía otra cosa que exponer el pensamiento estoico desarrollando con originalidad algunas consecuencias educativas. *Homo res sacra homini*, afirma, y como a “cosa sagrada” debe dirigirse el maestro al discípulo, consciente de que está “formando un alma” no simplemente instruyendo un intelecto. A él pertenece la famosa máxima: “*Non scholae, sed vitae, discimus*”, que debe entenderse no en sentido utilitario sino profundamente moral.

Epicteto de Hierápolis, en Frigia, nacido hacia el año 5 d. C., era esclavo de un liberto de Nerón; manumiso, vivió en Roma hasta el 92 d. C. Cuando por edicto de Domiciano fueron expulsados de Roma todos los filósofos fundó su escuela en Nicópolis, en Epiro. Su discípulo Flavio Arriano recogió sus *Disertaciones* en ocho libros de los que nos han llegado cuatro; nos queda también un *Manual*, que es un breve catecismo moral.

También Epicteto subraya el carácter religioso del estoicismo: Dios está en nosotros, en nuestra alma, es el padre de todos los hombres. El hombre se vuelve libre sólo si se redime de toda dependencia respecto de los acontecimientos y las cosas externas. Todo lo que no está en su poder, el cuerpo, los bienes, la reputación, la vida misma, suya y de sus seres queridos, no debe conmovérselo ni dominarlo. Debe fundar su libertad sobre lo que está en su poder, es decir, sus actitudes interiores: la opinión, el sentimiento, el deseo y la aversión. En efecto, éstos son elementos sobre los cuales el hombre puede actuar modificándolos de forma de quedar libre. *Soporta y abstente* es el lema de Epicteto, es decir, hay que abstenerse de luchar contra todo lo que no está en nuestro poder (la enfermedad, la pobreza, las penalidades, etc.) y soportarlo sin perder la serenidad.

Marco Aurelio, emperador desde 161 d. C. hasta su muerte acaecida en 180, es autor de una colección de aforismos o sentencias tituladas *Soliloquios* o *Recuerdos* y escrita en griego. También Marco Aurelio es un espíritu religioso. Sostiene el parentesco de los hombres con Dios en cuanto su inteligencia es parte del intelecto divino, y afirma también el parentesco de todos los hombres entre

sí y por consiguiente el deber del amor fraternal. Todo ello le aproxima al cristianismo.

47. LA DIRECCIÓN RELIGIOSA EN LA FILOSOFÍA

La acentuación de la tendencia religiosa en el estoicismo romano es el signo de una orientación que se vuelve cada vez más dominante en este periodo. En virtud de tal dirección se busca recoger y unir unos con otros los elementos religiosos implícitos en la historia del pensamiento helénico y de relacionar este patrimonio religioso de los griegos con la sapiencia oriental para mostrar la fundamental concordancia existente entre el uno y la otra. Asistimos por tanto a una interpretación religiosa de las filosofías pasadas y a un intento de conciliarlas con las creencias orientales. En este clima nace y se forma la tradición de que la filosofía entera de los griegos nació en Oriente, cuna de la sapiencia religiosa.

En el siglo I a. C. empezaron a aparecer escritos pitagóricos apócrifos: los *Dichos áureos*, los *Símbolos*, las *Cartas* atribuidos a Pitágoras; así como un escrito, *De la naturaleza del todo*, atribuido al lucano Ocelo. A fines del siglo I d. C. aparecieron las obras atribuidas a Hermes Trismegisto, que tienden a aproximar la filosofía griega a la religión egipcia. Estos escritos combaten el cristianismo y defienden el paganismo y las religiones orientales. Hacia fines del siglo I d. C. Apolonio de Tiana escribió una *Vida de Pitágoras* en la que la figura del fundador del pitagorismo se representa novelescamente como la de un profeta, mago y autor de milagros. El mismo Apolonio se creía o fue creído tal.

Entre los muchos pitagóricos de este periodo es de señalar Numenio de Apamea, en Siria, que vivió en la segunda mitad del siglo I d. C., para quien toda la filosofía griega se deriva de la sapiencia oriental y llama a Platón "Moisés aticista". La escuela de Platón se convierte en la sede predilecta de esta corriente que aprovecha por igual doctrinas filosóficas y científicas, mitos, prejuicios y creencias religiosas de origen oriental. Plutarco de Queronea, nacido en 45 d. C., autor de un número muy grande de obras de toda especie, es el más significativo representante de esta tendencia. De un tratadito, *De la educación de los niños*, que se le atribuye, así como de otras obras suyas que ejercieron una notable influencia en la historia de la educación, nos ocuparemos más adelante (cf. § 52).

Por su parte, también la filosofía oriental busca un acercamiento al pensamiento griego. Filón de Alejandría (nacido entre 30 y 29 a. C., y que en 40 d. C. fue a Roma como embajador de los judíos alejandrinos ante el emperador Calígula) intentó conciliar las creencias del Antiguo Testamento con ciertas doctrinas de la filosofía griega para lo cual emprendió una interpretación alegórica de los libros del ya mencionado Antiguo Testamento. Los puntos fundamentales son tres: 1) la trascendencia absoluta de Dios respecto a todo lo que el hombre conoce; 2) la doctrina del *Logos* como intermediario entre Dios y el hombre; 3) la vuelta del hombre a Dios hasta reunirse con Él. En particular, la doctrina del *Logos*, que aparece ya en el libro de la *Sabiduría* del Antiguo Testamento (compuesto probablemente en el siglo I a. C.), es utilizada por Filón para realizar la mediación entre Dios y el mundo. El *Logos* es el modelo de la creación y, por ende, la sede de las ideas platónicas, con arreglo a las cuales Dios ordena y plasma la materia de que está constituido el mundo. Filón señala al hombre el fin místico de la total unión con Dios, realizada en un estado excepcional de gracia que es el *éxtasis*: el salir el hombre de sí para perderse en la vida divina.

48. EL NEOPLATONISMO

La última y mayor manifestación del platonismo en el mundo antiguo, el neoplatonismo, es también el primer ejemplo de escolástica, es decir, de aquella filosofía que, como hará la filosofía de la Edad Media, utiliza determinadas filosofías o corrientes filosóficas con fines religiosos. El fundador del neoplatonismo es Ammonio Sacas, que vivió entre 175 y 242 d. C. Enseñó en Alejandría y no

escribió nada. Por consiguiente, el verdadero autor del neoplatonismo es Plotino, quien nació en Licópolis, Egipto, en 203 d. C. y murió en Campania, a los 63 años. Plotino enseñó en Roma donde tuvo muchos seguidores. Su discípulo Porfirio de Tiro (nacido en 232; fallecido al principiarse el siglo VI) ordenó los escritos del maestro en seis *Eneadas*, es decir, libros de nueve partes cada uno. Porfirio es además autor de una *Vida de Plotino*, de una *Vida de Pitágoras* y de una *Introducción a las categorías de Aristóteles* que es un comentario a la obra aristotélica

Plotino acentúa en grado extremo la trascendencia de Dios, a quien entiende como el Uno absoluto, superior a todo y por lo mismo indescriptible en los términos de la realidad que conocemos. Toda realidad proviene de Dios mediante un proceso de *emanación* semejante a aquél por el cual la luz se difunde en torno a un cuerpo luminoso, el calor en torno a un cuerpo caliente y el olor en torno a un cuerpo oloroso. La emanación es siempre, necesariamente, degradación, de manera que, mientras más se aleja del Uno más imperfecta se vuelve, del modo en que la luz se vuelve menos luminosa mientras más se aparta de su fuente.

Primera emanación del Uno es el *intelecto*, que Plotino concibe, al igual que el *Logos* de Filón, como sede de las ideas platónicas. El segundo grado de la emanación es el *alma del mundo* que por un lado se vuelve hacia el intelecto del que proviene, mientras por el otro se vuelve hacia el mundo por ella gobernado y regido. Dios, el intelecto y el alma constituyen el *mundo inteligible*, ante el cual está el *mundo sensible* creado por el intelecto, dominado y gobernado por el alma y del cual forma parte la *materia*, concebida por Plotino como un elemento negativo, o sea, privado de realidad y bien. La materia *se halla* en el grado más bajo de la escala cuya cima es Dios; es como la oscuridad que empieza donde termina la irradiación de la luz.

El hombre debe remontar esta escala hasta identificarse con Dios. La primera condición de este ascenso es la virtud. Un grado ulterior es la contemplación de la belleza, en la que esplende la luz divina. Grado más alto es la filosofía. Pero ni siquiera la filosofía puede llevar al hombre hasta Dios, porque es fruto de la inteligencia y en la inteligencia el sujeto pensante está siempre separado del objeto pensado, lo cual significa que no se logra la unidad. La unión con Dios no es ni siquiera una visión, es éxtasis, es decir, despersonalización y entrega absolutas. Se trata de una condición que sólo raramente se alcanza. Según el testimonio de Porfirio, en los seis años que pasó con su maestro Plotino éste logró el éxtasis sólo cuatro veces.

Se comprende que en esta filosofía, en la que el mundo natural no es más que un punto de partida o apoyo para ascender hacia Dios, la investigación científica sea tenida en poca consideración. Sin embargo, no estaba del todo ausente, si bien tuvo carácter de recopilación y se la subordinó a significados simbólicos o religiosos, de forma que no dio pie a nuevos descubrimientos. Sabemos que Hipacia, la mujer que enseñó en la escuela platónica de Alejandría y en 415 cayó víctima del fanatismo de la plebe cristiana, escribió un comentario a la aritmética de Diofanto (siglo III d. C.), obra muy importante, en gran parte original, que luego ejerció la máxima influencia sobre el desarrollo del álgebra entre los árabes y sobre la moderna teoría de los números (Hipacia era hija del matemático Teón de Alejandría, editor de los *Elementos* y la *Óptica* de Euclides y comentarista del *Almagesto* de Tolomeo).

El último gran neoplatónico fue Proclo quien nació en Constantinopla en 410, vivió y enseñó en Atenas hasta su muerte (485 d. C.). De él nos han llegado comentarios y varios diálogos platónicos, amén de dos escritos: *Instituciones de teología* y *Teología platónica*. Proclo es notable como sistematizador escolástico del neoplatonismo. La parte más interesante de su doctrina es la ilustración de aquel principio *triádico* fundamental para el concepto neoplatónico de la emanación. El proceso de la emanación supone que su causa, o sea, Dios, permanece inmóvil en su perfección. Supone también que la cosa emanada se asemeje a su causa y al mismo tiempo se aparte de ésta por su menor perfección. Supone, en fin, que la cosa emanada vuelva a su origen, es decir, vuelva a unirse con su causa. En el proceso de la emanación Proclo distingue, pues, tres momentos: 1) la permanencia inmutable de la causa en sí misma; 2) la procedencia del ser emanado de su causa y por consiguiente su separación de ésta y al mismo tiempo su persistente unión con ella por la semejanza que con ella tiene; 3) el retorno o conversión del ser emanado a su causa. En tal modo el

principio y el término de la emanación coinciden: la causa primera es también el fin del proceso entero.

Es evidente cómo el neoplatonismo intenta reconciliar dos exigencias opuestas: la *intelectual*, de concebir a Dios como perfecto y cerrado en sí mismo, y por tanto, ni creador, ni agente, ni en contacto con el mundo, y la *religiosa* de establecer una relación entre el mundo y Dios, sobre todo entre el hombre y Dios. *Emanación* y *éxtasis* serían los medios para la verificación de tan ansiada unión sin quitar nada a la beata y perfecta autosuficiencia divina. Como veremos, el cristianismo reflejó profundamente los planteamientos neoplatónicos, no obstante que su concepto de *perfección* fuera totalmente diverso del griego, estático y contemplativo.

IX. LA EDUCACIÓN EN EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO

49. CARÁCTER PREDOMINANTEMENTE LITERARIO DE LA EDUCACIÓN HELENÍSTICA

El tipo de educación griega que hemos visto afirmarse gradualmente en Atenas, y que en Isócrates (§. 23) había encontrado su teórico, es el que acabó por prevalecer y difundirse por todo el mundo helenístico-romano. La educación *elemental* a cargo del *didáskalos*, comprende el aprendizaje de la lectura y la escritura y un mínimo de aritmética; por su parte la música, la danza y la gimnasia pierden gradualmente importancia y se convierten en algo accesorio y marginal. La educación *media* es impartida principalmente por el gramático (término que no debe confundirse con el de “gramatista”, sinónimo caído en desuso de “didáskalos”) y consiste principalmente en la lectura y comentario de los “clásicos”: Homero, Hesíodo, los líricos y los trágicos. Este estudio, minucioso y analítico, y en no poca parte mnemónico, se complementa en medida cada vez mayor con el estudio sistemático de la gramática, en máxima parte creación de los alejandrinos. La educación *superior* es sobre todo de carácter oratorio y por lo mismo está confiada al *rétor*, más tarde llamado también *sofista*.

Este esquema, como es evidente, supone una simplificación excesiva. Su objeto es indicar las tendencias principales y será necesario completarlo en muchos aspectos a fin de que el cuadro de la educación helenística se nos presente en toda su variedad y riqueza.

En primer lugar, en el *curriculum* o plan normal de estudios nunca está ausente del todo el aspecto científico-matemático. Antes bien, se le reconoce como parte de aquella “cultura general” que la educación helenística se proponía conscientemente impartir. Tal cultura, denominada “enciclopédica” en el sentido —muy diverso del actual— de formación multilateral y no especializada o profesional, comprende también las “mathemata” pitagóricas. Pero, al parecer se trataba de enseñanzas poco profundas que ocupaban una porción de tiempo modesta respecto de la que se dedicaba a los argumentos literarios. En el nivel elemental la iniciación a la aritmética y la geometría no pasaba de ser embrionaria (no se llegaba a las cuatro operaciones). En la fase secundaria se abordaban la aritmética y la geometría elementales y se enseñaba algo de teoría musical y astronomía. Pero por lo que toca a la aritmética y la geometría se hacía hincapié sobre todo en las cualidades estéticas y en las pretendidas cualidades místicas de números y figuras, mientras que la astronomía se reducía casi siempre a una descripción más o menos fantástica de la bóveda celeste, con un frecuente complemento de ingenuas teorías astrológicas. El hecho de que en ese mismo periodo histórico estas y otras ciencias hayan sido magistralmente desarrolladas por especialistas cuyos descubrimientos aún nos llenan de admiración, sólo en apariencia contradice la superficialidad con que las trataban las escuelas: ya hemos dicho que una de las características de la cultura helenística es una especialización científica que no implica en modo alguno la vulgarización en gran escala de los resultados conseguidos.

Parece que incluso en el campo filológico no existían relaciones eficientes entre alta cultura e instrucción: mientras con admirable pericia los filólogos alejandrinos inventaban procedimientos casi modernos de crítica de los textos clásicos, restituyéndoles su auténtica fisonomía y liberándolos de interpolaciones, en las escuelas seguían usándose los viejos textos corruptos preocupándose sólo de expurgarlos con fines morales, lo que se debía principalmente al influjo de la escuela estoica.

En astronomía, en la primera mitad del siglo III a. C. Aristarco de Samos había formulado la *hipótesis heliocéntrica* (en que se inspirará Copérnico dieciocho siglos más tarde), pero ¿quién había tenido noticia de ello excepto algunos pequeños círculos de especialistas? En cuanto al hecho de que la hipótesis no haya corrido con suerte ni siquiera entre éstos quizás podría explicarse por la desconfianza que seguramente inspiraba un sistema astronómico basado en sencillos criterios

científicos, pero que no respondía a los criterios estéticos y ético-religiosos por entonces predominantes la educación prevalecientemente literaria repercutía incluso en el estricto campo científico.

Como quiera que sea, parece que la poca o mucha instrucción científica incluida en la enseñanza secundaria era impartida por maestros especializados, con excepción de la astronomía que en general corría a cargo del gramático y se aprendía leyendo y comentando poemitas didascálicos.

La instrucción superior adoptaba formas aún más variadas que la secundaria, si bien la nota dominante seguía siendo literario-retórica. Se daba en instituciones tan diversas entre sí como los “colegios de efebos” organizados siguiendo el modelo del de Atenas, o el *Museo* de Alejandría, institución de alta cultura sostenida por el mecenazgo de los Tolomeos. Se podía recibirla asimismo en las escuelas filosóficas a que hemos aludido en los capítulos anteriores. Pero la forma común era la de los cursos dados por maestros particulares, es decir, los *rétoros* o *sofistas*, a quienes se confiaba también la tarea de completar la formación intelectual de los jóvenes salidos de los colegios eféebicos.

Mención aparte merecen las escuelas filosóficas, las instituciones de alta cultura como el *Museo* de Alejandría, y las escuelas de medicina. En ellas más que en otras partes sobrevivía una característica privativa de la educación superior de la Grecia clásica o sea, la convivencia cotidiana y prolongada del maestro con un pequeño grupo de discípulos. La eficacia de semejante sistema era extraordinaria: nada de formalismos, nada de esquemas ni fórmulas mnemónicas, sino trabajo personal y discusiones colectivas en un austero clima de vida en común. Aspecto de importancia suma en el estudio de la medicina era un prolongado tirocinio al lado del maestro.

Pero una tal educación superior no podía beneficiar sino a muy pocos jóvenes; la generalidad, cuando estudiaba pasados los 16 ó 18 años, se limitaba a los cursos de retórica.

50. LA ORGANIZACIÓN DE LA ESCUELA Y LOS MÉTODOS DIDÁCTICOS

La educación siguió siendo durante largo tiempo, incluso en el periodo helenístico-romano, sobre todo privada. Sólo durante el bajo Imperio Romano se llegará, como veremos, a una gestión directa por el Estado de gran parte de la educación superior y a una intervención minuciosa en los otros dos grados. Sin embargo, los colegios de efebos habían sido desde un principio estatales, o por mejor decir, municipales. En efecto, la *efebía*, siguiendo el modelo ateniense, se difundió rápidamente por muchas ciudades y colonias griegas justo en el momento en que dejaban de ser estados soberanos para reducirse a la categoría de simples administraciones locales, más o menos autónomas, en el ámbito de las monarquías helenísticas. En la misma Atenas, la *efebía* había dejado de ser obligatoria, duraba solamente un año y estaba abierta incluso a los extranjeros.

Los monarcas no intervienen en calidad de tales en la organización educativa, y si acaso en calidad de benefactores o mecenas, al igual que muchos particulares acaudalados. Según parece, a munificencias de esta clase pertenecen las primeras manifestaciones de gestión directa de escuelas secundarias por parte de las *polis*. Se trata de lo que hoy llamaríamos “fundaciones escolares”, administradas por las autoridades municipales.

Sin embargo, las *polis* se ocupan cada vez más de la educación no tanto en el sentido de su administración directa, sino en el de ampliar y perfeccionar la legislación pertinente, de modo de estimular y controlar las escuelas particulares. Además, como hemos visto en el caso de Atenas, proveen a la construcción y manutención de los *gimnasios*, o sea palestras para jóvenes y adultos.

Los tres grados de instrucción aludidos son, pues, fundamentalmente, una formación espontánea establecida con bastante uniformidad no por fuerza de leyes, sino porque respondía a exigencias generales.

La escuela elemental era la escuela de las primeras nociones, de los rudimentos. Sólo para aprender a leer y escribir y a hacer algunas cuentas, se consideraban necesarios de cuatro a cinco años. Estos conocimientos eran indispensables no sólo para quienes se proponían continuar los

estudios, sino para una gran parte de los hombres libres e incluso de los esclavos, los cuales disponían en muchos lugares de escuelas especiales. La lentitud de la enseñanza dependía probablemente de los métodos didácticos y disciplinarios entonces en boga y que no eran muy diversos de los que se aplicaban en las escuelas elementales populares de hace unos dos siglos, con resultados igualmente malos.

La lectura y la escritura se enseñaban con un método en extremo árido y mnemónico, del tipo que hoy se denomina analítico-alfabético. Es decir, se empezaba aprendiendo de memoria el alfabeto, a continuación se aprendía a trazar una por una las letras, se pasaba luego a combinarlas en sílabas y por último se llegaba a las palabras. Finalmente, se adquiría seguridad y rapidez mediante interminables ejercicios de copia y dictado.

No se preocupaba en lo más mínimo de despertar el interés y la curiosidad de los alumnos; si se distraían o no adelantaban lo suficiente se procuraba corregirlos mediante los sempiternos medios de la mala pedagogía, o sea, con azotes y otros castigos debidamente graduados. No es que en las escuelas faltaran “auxilios didácticos”: había tablillas enceradas con el alfabeto alrededor del borde para facilitar su copia, y otras de marfil con las letras grabadas debajo de la cera de manera que se pudieran “descubrir” con el estilo; había cajas de “cálculos” o sea guijarros para hacer cuentas, etc. Pero esos medios extrínsecos no lograban rectificar el planteamiento general, psicológica y humanamente erróneo, cuyo supuesto era considerar al niño como un ser desprovisto de intereses positivos y personalidad.

Tampoco la educación secundaria era muy satisfactoria: prolijas distinciones gramaticales, un nocionismo vulgar en el comentario de los autores clásicos, pesados ejercicios de memorización, ejercicios de composición consistentes en el desarrollo de temas consabidos, con una neta orientación hacia el tipo de discurso retórico que constituirá el núcleo de los estudios sucesivos. Pero la característica más importante de la educación secundaria helenística es la aparición del libro de texto; textos de clásicos extractados y comentados, tratados de gramática, literatura, historia y geografía, astronomía, aritmética, geometría, etc., por lo común áridos, definidores, intelectualísticos. La *escuela del diálogo* de Sócrates y Platón se ha convertido en la *escuela del libro* de los “gramáticos” alejandrinos.

La educación superior más generalizada era, como ya se ha dicho, la del *rétor* o *sofista*. Pero la función del arte oratorio reviste una gran dignidad sólo en asambleas libres o en tribunales democráticos. Ahora bien, en los regímenes absolutistas de las monarquías helenísticas lo que predomina no es, a decir verdad, la oratoria *deliberativa* (destinada a sostener una tesis ante asambleas deliberantes) y ni siquiera la oratoria *judicial*, sino la oratoria *epidíctica* o de aparato, o sea el arte de hablar hermosa y pulcramente, que encanta y divierte al auditorio, pero que es fin en sí mismo o más bien tiene por objeto ganar al “conferenciante” el favor de los poderosos y del público culto. La fama así obtenida puede utilizarse marginalmente con fines políticos, como por ejemplo cuando un orador famoso y estimado se presta para perorar por una determinada causa municipal ante un monarca o el Senado romano.

El arte oratorio se codifica escrupulosamente, se forman escuelas diversas (*ática*, partidaria de la concisión y la sencillez; *asiática* enderezada a deslumbrar al auditorio con toda suerte de grandilocuencias y artificios retóricos; *rodia* que mantenía una posición intermedia), al punto que muchos jóvenes bien dotados consideran necesario estudiar sucesivamente con maestros de diversa formación, o incluso viajar por los centros de enseñanza más famosos.

El aprendizaje de la retórica era en conjunto algo más vivo y apasionante que los precedentes estudios gramaticales. En un plazo bastante breve el alumno debía pasar del estudio de oraciones modelo a la preparación de discursos elaborados por él mismo sobre argumentos ficticios. No obstante que esos argumentos eran casi siempre mitológicos y muy artificiosos, se trataba de todos modos de una actividad personal difícil y cautivadora.

Aunque en estos ejercicios la oratoria judicial tiene una parte, si bien no de primer plano, en estos ejercicios (las *controversiae* no recobrarán importancia sino por influencia de la mentalidad jurídica romana), no es el conocimiento del derecho lo que se cuida, sino únicamente la habilidad

retórica. No obstante que en el periodo helenístico existen ya los abogados, no hay ninguna forma de preparación específicamente jurídica como no sea el simple aprendizaje como ayudante de un abogado experto. Por lo demás, tampoco hay escuelas superiores de ingeniería o arquitectura, entonces en gran florecimiento: la educación helenística seguirá siendo durante largo tiempo puramente *humanística* y no *profesional* (única excepción, la medicina), y sólo por impulso de la mentalidad romana, más práctica, nacerán más tarde, como veremos, ciertos tipos de preparación profesional.

51. LA EDUCACIÓN ROMANA ARCAICA

En qué consiste la contribución específicamente romana al vasto cuadro de la educación en el mundo helenístico-romano, se comprenderá con facilidad si se tienen presentes ciertas características de la civilización romana arcaica y el modo como formaba a los jóvenes. También Roma fue una ciudad-estado que atravesó por las mismas fases de desarrollo de las *polis* griegas con algún retardo respecto de éstas, diferenciándose con todo de ellas en que no conoció un periodo feudal-caballeresco parecido al que sobrevino en Grecia como consecuencia del trastorno étnico conocido como invasión doria.

Por eso, en su fase de predominio aristocrático, Roma ostenta un carácter marcadamente agrícola un tanto simple y tosco, si bien sólidamente radicado en los valores representados por el *trabajo rural*, la *familia* y la *patria*. No fue fácil a los romanos preservar sus características, situados como estaban en el margen entre la zona de influencia etrusca y la zona de influencia helénica de la Magna Grecia; pero el haberlo conseguido creó en ellos la conciencia de su fuerza moral que los caracterizaba y que no les impidió asimilar otras culturas sino gradualmente y con las limitaciones dictadas por una sana desconfianza campesina.

También en Roma se desencadenó la lucha por arrancar leyes escritas a los aristócratas y lograr la *isonomía*, es decir, la igualdad entre nobles y plebeyos, pero el sentido de la legalidad se desarrolló con mayor profundidad que en Grecia puesto que terminó por ligarse (sería imposible explicar aquí cómo y por qué) al proceso mismo de la expansión territorial, efectuado como es sabido por una parte mediante la guerra y por la otra mediante los *foedera* o tratados. La guerra misma se hacía (por lo menos formalmente) más bien sobre la base de una idea de derecho que por un impulso de simple rapacidad.

De aquí los caracteres principales de la formación de los jóvenes, que era ante todo *familiar*, con una influencia notable por lo que hace a la madre (la cual gozaba de mucho mayor consideración que en Grecia) y decisiva tocante al padre, pues era éste el verdadero educador de la prole.

En segundo lugar, era una formación civil, puesto que el padre llevaba al hijo al foro apenas vestía la toga viril (a los 16 años) para que asimilase directamente las bases de la vida política y social de la urbe. Este aprendizaje tenía particular importancia para la formación del *sentido del derecho*; más tarde los padres empezaron a confiar al hijo a personas particularmente expertas en el campo jurídico a fin de que recibiese orientaciones más rápidas y precisas acerca de la vida político-judicial de la ciudad, que se había vuelto sumamente compleja.

En tercer lugar, la formación del joven era *militar*. A los 17 ó 18 años entraba en el ejército como soldado raso, independientemente del grado de nobleza o riqueza de su familia, circunstancias éstas de las que, sin embargo, dependía posteriormente su carrera.

Como se ve, se trata de un tipo de formación esencialmente *moral y práctica*: en un principio la cultura literaria no ocupa en ella ningún sitio, mientras por el contrario ocupa un puesto central el sentimiento religioso que también estaba ligado a la familia (culto de las imágenes domésticas), a la patria y a la fe en la grandeza de ésta. La *piedad* religiosa constituye por mucho tiempo la síntesis de todos los valores educativos que contribuían a la formación del joven.

Justamente porque la religión primitiva era mucho más ruda que la griega y no había caído en las frágiles y grandiosas construcciones producidas por la ágil fantasía mítico-poética propia del epos

helénico (los romanos carecieron casi del todo de una épica original), contribuyó con extraordinaria eficacia a forjar el sólido, práctico, frugal y austero carácter de estos labradores que, sin haberse propuesto ningún plan imperialista, se vieron comprometidos en empresas cada vez mayores hasta que, vencida Cartago, se encontraron enfrentados a la perspectiva de un absoluto señorío sobre todo el mundo civilizado.

Nos hallamos, pues, muy lejos de la educación “cortés” del aristócrata griego: al romano música y poesía le interesan muy poco y no practica otra gimnasia que la del Campo de Marte, subordinada a la vida militar. En cambio, conoce el trabajo de los campos, es diligente administrador de lo suyo y amoroso educador de la prole; en ello se distingue del espartano, militarista puro, cínico en las relaciones con otros pueblos y con frecuencia aliado de poco fiar. En la terrible crisis de la segunda guerra púnica Roma se salvará, más que por sus virtudes guerreras, por la sabiduría jurídica que había impreso a sus relaciones con gran parte de los otros pueblos itálicos.

52. LA INFLUENCIA GRIEGA SOBRE LA EDUCACIÓN ROMANA

No obstante estas peculiaridades, que fueron además su fuerza, Roma no fue “nacionalista” en el sentido moderno de esta palabra. La prueba es que asimiló en grado sumo la cultura y la educación griegas, con cierta resistencia por parte de los conservadores, y genuino entusiasmo por parte de la mayoría.

En su aspecto intelectual, la educación romana se modeló sobre la griega; por tanto, desde el siglo II a. C., tenemos el *literator* correspondiente al *didáskalos* o *grammatikós* (*literae* = *grammata*). El *grammaticus* es en un principio profesor de griego, posteriormente (siglo III a. C.) de latín, con métodos análogos a los del *grammatikós* griego: los “clásicos” que se leen y comentan son la traducción de la *Odisea*, de Livio Andrónico, el *Bellum Punicum* de Nevio, los *Annales* de Ennio. Pero el rétor fue por largo tiempo, casi hasta Cicerón, maestro de retórica griega y no latina, e incluso cuando la retórica latina —largamente obstaculizada por los conservadores— se afirmó, la educación romana siguió siendo prácticamente bilingüe. En todas las tierras menos civilizadas por donde se difundió (Mediterráneo oriental, Panonia, etc.) el griego se enseñó junto con el latín. De esa forma, Roma se constituyó en portadora más que de una civilización típicamente suya, de la civilización helenística integrada con aportaciones latinas. ¿Cuáles fueron esas aportaciones?

Es bien sabido que de los varios elementos mencionados en el párrafo anterior es el *sentido del derecho* el que constituye la gloria imperecedera de Roma. Por consiguiente, no debe maravillarnos si la enseñanza de la elocuencia asume una fuerza y un contenido nuevos, ni que surjan escuelas de derecho incluso en Oriente (la de Beyruth, en Siria, fue la más importante) y que la oratoria de relumbrón ceda por algún tiempo el sitio a la forense. Pero la mentalidad romana se distingue por un elemento no menos importante que el anterior: el *sentido práctico*; de modo que no nos debe sorprender si el estudio de la arquitectura y la agrimensura se desarrolla en latín, mientras las ciencias puras siguen siendo patrimonio griego y se enseñan en griego incluso ahí donde la lengua madre es el latín. La medicina asume forma latina con mayor lentitud y dificultades; sin embargo, es significativo el que Varrón añada la arquitectura y la medicina a las siete artes reconocidas como “liberales” por los griegos.

Por el contrario, la *gravitas* latina no admite en el plan de estudios helenístico la música y la danza, consideradas indignas de la seriedad o *gravitas* del futuro *civis romanus*.

En general, se puede conjeturar por varios indicios que la mentalidad romana —más respetuosa que la griega de los derechos de la infancia— era menos severa en la disciplina y más directa en la vigilancia de la formación moral, que no se dejaba al “pedagogo” esclavo sino que era objeto de la solicitud de los padres. Por lo demás, el “pedagogo” romano a cuyos servicios recurrían las familias más ricas, goza de mucha más consideración que en Grecia y es a menudo un liberto culto y estimado. Esta actitud se sintetiza en la célebre máxima del poeta Juvenal: “Maxima debetur puero reverentia”.

A pesar de estas reservas, no se puede por menos de concluir que, en sustancia, la instrucción intelectual romana es igual a la griega del periodo helenístico, como idéntica es también su articulación general. También en Roma la enseñanza es esencialmente privada y en un principio el Estado no interviene sino negativamente para alejar a los profesores indeseables (como sucedió en el caso de Carnéades, 43), o para prohibir la enseñanza de la retórica latina.

También la típica institución educativa pública del helenismo, los colegios de efebos, será imitada por el mundo romano en la época de Augusto. Ése fue probablemente el primer acto de aquella política imperial en el campo educativo que seguirá desarrollándose hasta superar los límites del ejemplo helenístico. Los *Collegia iuuenum*, fomentados por Augusto como un aspecto de su obra restauradora de los valores patrióticos, se difundieron rápidamente por muchas ciudades en el occidente del imperio, pero también estas instituciones perdieron en poco tiempo todo carácter de preparación a la vida militar para quedar reducidas a simples “clubes” de jóvenes aristócratas como los de la efebía helenística.

53. QUINTILIANO Y PLUTARCO

El primer emperador que legisló en materia de educación fue Vespasiano, quien eximió de impuestos municipales a *gramáticos* y *rétores*. Llegó incluso a instituir en Roma dos cátedras oficiales de retórica latina y griega; el primer titular de la cátedra de retórica latina fue Marco Fabio Quintiliano (35?-95 d. C.) que en los 12 libros de su *Institución oratoria* nos dejó un cuadro completo de sus ideales educativos. Para él, en efecto, la educación oratoria es la educación por excelencia, lo que por lo demás responde al criterio helenístico general. Respecto de éste, nada tienen de original sus consejos higiénicos, los pequeños artificios didácticos para aprender a leer o a escribir, que no evitan la mecanicidad mnemónica, así como tampoco gran parte de las otras observaciones de sentido común contenidas en el primer libro, en el que trata de la primera infancia y la niñez.

Más interesante es su defensa de la educación pública respecto de la privada (que al parecer en Roma se había afirmado entre los *optimates*), así como también, en general, sus críticas a la educación demasiado blanda que se daba en el seno del invernadero doméstico. A esto contraponen las ventajas de la *emulación* implícita en la educación pública, y condena el uso de los castigos corporales; pero si en ello se manifiesta buen intérprete de aquel mayor respecto por el niño que habíamos señalado como propio de los romanos, la exagerada importancia que atribuye a la *memoria* y a la *capacidad imitativa* del niño nos revelan su incapacidad para percibir los aspectos dinámicos y creativos de la psique infantil (aunque a decir verdad es un límite común de su tiempo).

Por lo que se refiere a los estudios medios y superiores, Quintiliano hace suyo el ideal de Cicerón, que exige del orador una buena base cultural, que incluye historia y filosofía, y una profunda formación moral; pero si en ello es fácil percibir el eco de la célebre definición catoniana del orador como *Vir bonus dicendi peritus*, no se debe ver en ello nada de sustancialmente diverso del ideal oratorio de Isócrates. También el tratamiento de la oratoria sigue los esquemas propios de la retórica helenística.

Quintiliano no cae ni remotamente en la cuenta de lo anacrónico que resulta su ideal oratorio en tiempos de monarquía absoluta. En cambio, su contemporáneo, el autor del *Diálogo de los oradores* (atribuido a Tácito) se muestra perfectamente consciente de las verdaderas causas de la decadencia de la oratoria, la cual ligada como estaba al clima de luchas políticas propio de los regímenes republicanos pierde toda vitalidad funcional en los regímenes despóticos.

Casi contemporáneo a la obra de Quintiliano es el escrito de Plutarco (que para algunos es de atribuirse a un su discípulo) *De la educación de la juventud*, con la célebre doctrina de los tres elementos o factores de la educación: *naturaleza*, *conocimiento* y *ejercicio*, que sin embargo se remontan como hemos visto a la praxis sofística (cf. § 19).

Se trata de una síntesis del ideal helenístico-romano de educación hecha con espíritu ecléctico y se diferencia de la de Quintiliano sólo por la mayor importancia que se concede a la filosofía como medio para madurar en el joven una capacidad de elocuencia no teatral ni árida, sino densa de pensamiento y medida. Por lo que toca a la primera infancia, también Plutarco cae en la equivocación de subrayar excesivamente la *memoria*. En cuanto a los fines de la educación moral insiste sobremanera en la virtud del *ejemplo*. En la obra de corrección aboga por una hábil dosificación de castigos y premios, elogios y reproches.

Pero en la historia de la educación han tenido una importancia mucho mayor que esta obrita de dudosa autenticidad otros escritos de Plutarco, en particular las celebérrimas *Vidas paralelas*, que acoplan biografías de grandes griegos y biografías de grandes romanos que tenían algo de común con los primeros (por ejemplo, Licurgo y Numa, Aristides y Catón, Demóstenes y Cicerón, etc.). Se trata más bien de *paradigmas ejemplares* de ciertas virtudes que de tratados rigurosamente históricos, pero la viveza de la representación y el *pathos* moral que alienta en ellas siguieron ejerciendo al través de los siglos, prácticamente hasta nuestros días, una enorme influencia sobre los espíritus más preclaros de la cultura occidental. Por mucho que Plutarco sea íntimamente griego y no siempre suene del todo sincera su exaltación de la virtud romana, las *Vidas paralelas* pueden considerarse casi como un símbolo de la unidad espiritual alcanzada por el mundo helenístico-romano.

En sus *Tratados morales* Plutarco nos dejó gran copia de reflexiones morales y religiosas y muchas anotaciones sobre la educación, la más famosa de las cuales es el famoso pasaje que, traducido a la letra, reza como sigue: “No es la inteligencia como un vaso que debe llenarse, sino como un trozo de madera que debe encenderse para que se despierte el ardor de la investigación y el deseo de la verdad”. Es una imagen sugestiva, pero el concepto ahí expresado se ve sometido en Plutarco a limitaciones harto radicales debidas al carácter aristocrático e intelectualístico de su pedagogía.

54. LA EDUCACIÓN ESTATAL EN EL BAJO IMPERIO ROMANO

El ejemplo de Vespasiano fue muy imitado por sus sucesores: el Estado romano legisló con creciente amplitud en materia de educación haciéndose cada vez más cargo, directamente, de la instrucción superior.

La educación elemental y media sigue siendo parcialmente privada, si bien en su mayor parte se vuelve municipal, pero es el Estado el que determina la modalidad de selección de los maestros, los exime de ciertos impuestos y por último llega incluso a fijarles los honorarios. Además interviene directamente en la educación elemental y media por medio de las *Instituciones alimentarias* de Trajano, es decir, fundaciones estatales enderezadas a asegurar la manutención y la educación de un cierto número de niños (más tarde, también de niñas) de pocos recursos.

Las intervenciones legislativas y administrativas de la autoridad imperial en las cuestiones escolares de la ciudad se vuelven cada vez más frecuentes, hasta que por fin el Estado se convierte en organizador de universidades en toda la extensión de la palabra. Así sucede, tanto en Roma, donde en torno al núcleo creado por Vespasiano con las cátedras de retórica se organiza también la enseñanza de la filosofía y las ciencias, como en Atenas, donde Marco Aurelio funda cátedras de retórica y filosofía, y en Constantinopla, donde Teodosio establece en 425 una universidad estatal que monopoliza por ley la instrucción superior de la ciudad, y cuyos maestros tienen derecho al título honorífico de “comites” (condes) al cumplir 25 años de magisterio. De esta forma se legaliza una práctica establecida desde hacía mucho tiempo, o sea la de premiar con honores y cargos civiles a los maestros más insignes.

El creciente interés de los poderes públicos por la enseñanza debe considerarse también con referencia al proceso de progresiva burocratización que caracteriza al desarrollo del Imperio Romano. Para los jóvenes el estudio no es ya formación desinteresada, ni tanto menos preparación