

WERNER JAEGER

Paideia:
Los ideales de la cultura griega
ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO PRIMERO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO



created using
BCL easyPDF
Printer Driver

Traducción de JOAQUÍN XIRAL

Decimoquinta reimpresión, 2001

Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*



Indice

PRÓLOGO	4
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA	6
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL	7
INTRODUCCIÓN	9
POSICIÓN DE LOS GRIEGOS EN LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN HUMANA	10
LIBRO PRIMERO: LA PRIMERA GRECIA	22
I. NOBLEZA Y "ARETE"	22
II. CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NOBLEZA HOMÉRICA	32
III. HOMERO EL EDUCADOR	48
IV. HESIODO Y LA VIDA CAMPESINA	65
V. LA EDUCACIÓN DEL ESTADO EN ESPARTA	80
- EL IDEAL ESPARTANO DEL SIGLO IV Y LA TRADICIÓN	81
- LLAMAMIENTO DE TIRTEO A LA "ARETÉ"	87
VI. EL ESTADO JURÍDICO Y SU IDEAL CIUDADANO	97
VII. LA AUTOEDUCACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA POESÍA JÓNICO-EÓLICA	110
VIII. SOLÓN: PRINCIPIO DE LA FORMACIÓN POLÍTICA DE ATENAS	128
IX. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS	140
X. LUCHA Y TRANSFORMACIÓN DE LA NOBLEZA	168
- LA TRADICIÓN DEL LIBRO DE TEOGNIS	169
- LA CODIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN PEDAGÓGICA ARISTOCRÁTICA	174
- LA FE ARISTOCRÁTICA DE PÍNDARO	182
XI. LA POLÍTICA DE CULTURA DE LOS TIRANOS	196

NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, tanto de páginas, como de pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.

PRÓLOGO

(VII) *Doy a la publicidad una obra de investigación histórica relativa a un asunto no explorado hasta hoy: paideia, la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en su totalidad. Aunque se ha tratado con frecuencia de describir el desarrollo del estado y de la sociedad, y la literatura, la religión y la filosofía de los griegos, nadie ha intentado, hasta hoy, exponer la acción recíproca entre el proceso histórico mediante el cual se ha llegado a la formación del hombre griego y el proceso espiritual mediante el cual llegaron los griegos a la construcción de su ideal de humanidad. Sin embargo, no me he consagrado a esta tarea simplemente porque no haya hallado hasta ahora cultivadores, sino porque he creído ver que de la solución de este profundo problema histórico y espiritual, dependía la inteligencia de aquella peculiar creación educadora de la cual irradia la acción imperecedera de lo griego sobre todos los siglos.*

Los dos primeros libros comprenden la fundación, crecimiento y crisis de la cultura griega en los tiempos del hombre heroico y político, es decir, durante el periodo primitivo y clásico. Terminan con la ruina del imperio ático. El tercero tratará de la restauración espiritual del siglo de Platón, de su lucha para llegar al dominio del estado y de la educación y de la transformación de la cultura griega en un imperio universal.

Esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria. Me ha sido con frecuencia difícil mantener el equilibrio entre el afán de llegar a una amplia visión histórica del conjunto y la necesidad imprescindible de una reelaboración profunda del complejo material de cada una de las secciones de este libro, mediante una investigación minuciosa y exacta. La consideración de la Antigüedad desde el punto de vista de esta obra pone de relieve una serie de nuevos problemas que se han hallado en el centro de mis enseñanzas y de mis investigaciones durante los diez últimos años. He renunciado, empero, a la publicación de todos y cada uno de sus resultados en forma de volúmenes particulares, porque hubieran aumentado su tamaño de una manera informe. En lo esencial, el fundamento de mis puntos de vista

se desprenderá de la exposición misma, puesto que surge inmediatamente de la interpretación de los textos originales y pone a los hechos en una conexión tal que éstos se explican por sí mismos. Notas al pie del texto dan cuenta de los pasajes citados de los autores antiguos, así como de lo más importante de la bibliografía moderna, especialmente de aquello que concierne (VIII) a los problemas de la historia de la cultura y de la educación. Raramente era posible dar en forma de observaciones marginales lo que requería una fundamentación más amplia. He publicado una parte de ello en investigaciones particulares a las cuales me refiero aquí brevemente. El resto será objeto de nuevas publicaciones. Las monografías y el libro forman un todo y se sostienen mutuamente.

En la introducción he tratado de esbozar, mediante una consideración más general de lo típico, la posición de la paideia griega en la historia. He puesto de relieve, también, lo que resulta de nuestro conocimiento de las formas griegas de educación humana en lo que concierne a nuestra relación con el humanismo de los primeros tiempos. Este problema es más candente y más discutido que nunca. Su solución no puede naturalmente resultar de una investigación histórica como la nuestra, puesto que no se trata en ella de los griegos, sino de nosotros mismos. Pero el conocimiento esencial de la educación griega constituye un fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual. Esta convicción ha sido el origen de mi interés científico por el problema y, por consiguiente, de este libro.

Berlín-Westend, octubre, 1933.

WERNER JAEGER

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

(IX) *El hecho de que al cabo de año y medio haya sido necesaria una segunda edición de los dos primeros libros de Paideia es para, mí un signo alentador de que la obra ha conquistado rápidamente amigos. La brevedad del tiempo transcurrido desde la primera aparición no permite introducir grandes modificaciones en el texto. Sin embargo, ello me ha dado la oportunidad de corregir algunos errores.*

Por lo demás, resulta de la naturaleza de este libro el hecho de que las discusiones que ha provocado sean, en buena parte, el reflejo de una interpretación definida de la historia sobre el espejo de diferentes concepciones del mundo. Así se ha iniciado una discusión sobre el fin y los métodos del conocimiento histórico en la cual no puedo entrar aquí. La fundamentación teórica rigurosa de mi actitud y de mi método requeriría una obra aparte.

Prefiero que halle su confirmación en los hechos mismos que me han conducido a adoptarlos. Apenas es necesario decir que el aspecto de la historia que este libro ofrece no reemplaza ni pretende reemplazar a la historia en el sentido tradicional, es decir, a la historia de los acontecimientos. Pero no es menos necesario y justificado considerar la historia del ser del hombre tal como resulta de su acuñación en las obras creadoras del espíritu. Aparte el hecho de que varios siglos de la historia griega nos han sido trasmitidos exclusivamente en esta forma —así todo el helenismo arcaico—, aun en los tiempos que nos son conocidos mediante otros testimonios, sigue siendo éste el acceso más directo a la vida íntima del pasado. Por esta razón, el objeto de este libro es la exposición de la paideia de los griegos y, al mismo tiempo, de los griegos considerados como paideia.

Berlín, julio, 1935.

WERNER JAEGER

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL

(X) *Es para mí motivo de la mayor satisfacción que el Fondo de Cultura Económica saque a la luz la edición en español de mi obra Paideia, sólo un año después de asumir la responsabilidad de emprender una labor tan ardua. Una traducción española que ponga el libro más al alcance del gran sector hispanoamericano del mundo parece muy deseable, pues ya ha tenido ediciones alemana, italiana, inglesa y norteamericana. Una vez que el editor se decidió a correr el riesgo de la empresa, me sentí obligado a cooperar con él para llevarla a feliz término con el fin de ofrecer al lector una edición nítida que le diera un texto todo lo fiel que fuera posible al significado auténtico del original. El traductor, profesor Joaquín Xirau, antiguo decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona y hoy miembro de El Colegio de México, es hombre conocido en el mundo académico por sus obras filosóficas (la más reciente es su libro La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología, Buenos Aires, 1942). He encontrado en él un intérprete que no se limitó a traducir palabras, sino que ha movilizado las ideas de mi libro, y me complace disponer de esta oportunidad para rendir tributo a la calidad de su trabajo. He leído cuidadosamente por mí mismo cada página de las pruebas de imprenta, y no sólo pude contribuir de vez en cuando a la interpretación correcta del original, sino que también he mejorado una serie de pasajes del texto de la segunda edición alemana que sirvió de base para la traducción.*

Este libro se escribió durante el periodo de paz que siguió a la primera Guerra Mundial. Ya no existe el "mundo" que pretendía ayudar a reconstruir. Pero la Acrópolis del espíritu griego se alza como un símbolo de fe sobre el valle de muerte y destrucción que por segunda vez en la misma generación atraviesa la humanidad doliente. En este libro esa fe de un humanista se ha convertido en contemplación histórica. Observa el gradual desarrollo del ideal cultural griego, que es la raíz de todo humanismo. Ni que decir tiene que para quien elige este método de abordar el tema ya ha pasado la época en que los humanistas de la vieja escuela acostumbraban elegir de entre la multitud de la antigua literatura unos cuantos autores favoritos y los identificaban ingenuamente con sus ideales. En este libro se ha estudiado con el mismo detenimiento y espíritu de objetividad histórica cada uno de los fenómenos que han determinado el desarrollo de la paideia griega. Como consecuencia, no he adoptado para esta morfología cultural un punto de vista dogmático. La realidad es que la filosofía comprensiva de la paideia en Platón constituye el climax natural e incuestionable del proceso histórico de que se ocupa esta obra. (XI) Por consiguiente, en estos libros he hecho hincapié en aquellos aspectos de la civilización griega primitiva que tienen importancia primordial para la comprensión del estudio final de los problemas de cultura y educación durante el

siglo platónico. Pero, desde luego, he procurado, antes que nada, hacer justicia a todos los autores y periodos en lo que valen por sí mismos. En consecuencia, el libro se puede leer como una historia del espíritu griego en su fase primitiva y clásica, y como una introducción al estudio de la filosofía de Platón, que constituirá el tema central de un próximo volumen.

Harvard University, julio, 1942.

WERNER JAEGER

INTRODUCCIÓN

(2) Paideia, la palabra que sirve de título a esta obra, no es simplemente un nombre simbólico, sino la única designación exacta del tema histórico estudiado en ella. Este tema es, en realidad, difícil de definir; como otros conceptos muy amplios (por ejemplo, los de filosofía o cultura), se resiste a ser encerrado en una fórmula abstracta. Su contenido y su significado sólo se revelan plenamente ante nosotros cuando leemos su historia y seguimos sus esfuerzos por llegar a plasmarse en la realidad. Al emplear un término griego para expresar una cosa griega, quiero dar a entender que esta cosa se contempla, no con los ojos del hombre moderno, sino con los del hombre griego. Es imposible rehuir el empleo de expresiones modernas tales como civilización, cultura, tradición, literatura o educación. Pero ninguna de ellas coincide realmente con lo que los griegos entendían por paideia. Cada uno de estos términos se reduce a expresar un aspecto de aquel concepto general, y para abarcar el campo de conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez. Sin embargo, la verdadera esencia del estudio y de las actividades del estudioso se basa en la unidad originaria de todos estos aspectos —unidad expresada por la palabra griega— y no en la diversidad subrayada y completada por los giros modernos. Los antiguos tenían la convicción de que la educación y la cultura no constituyen un arte formal o una teoría abstracta, distintos de la estructura histórica objetiva de la vida espiritual de una nación. Esos valores tomaban cuerpo, según ellos, en la literatura, que es la expresión real de toda cultura superior. Así es como debemos interpretar la definición del hombre culto que encontramos en Frínico (s. v. φιλόλογος, p. 483 Rutherford):

□□□□ ~ □□□□□ . . □ . . . □□□□□□ . □□ ~ □□□□ . □□□□ . □□□□□□□□□□ . □□□□□ . . □
□□□□□ ~ □□ ~

Nota de la versión digital: si ud. no puede ver correctamente el texto griego inmediato superior, es porque no ha instalado la fuente SPionic.

POSICIÓN DE LOS GRIEGOS EN LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN HUMANA

(3) TODO PUEBLO QUE alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual. Con el cambio de las cosas cambian los individuos. El tipo permanece idéntico. Animales y hombres, en su calidad de criaturas físicas, afirman su especie mediante la procreación natural. El hombre sólo puede propagar y conservar su forma de existencia social y espiritual mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón. Mediante ellas adquiere su desarrollo un determinado juego libre, del cual carecen el resto de los seres vivos, si prescindimos de la hipótesis de cambios prehistóricos de las especies y nos atenemos al mundo de la experiencia dada. Incluso la naturaleza corporal del hombre y sus cualidades pueden cambiar mediante una educación consciente y elevar sus capacidades a un rango superior. Pero el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el conocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana. La naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal y espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas y espirituales cuyo conjunto denominamos educación. En la educación, tal como la practica el hombre, actúa la misma fuerza vital, creadora y plástica, que impulsa espontáneamente a toda especie viva al mantenimiento y propagación de su tipo. Pero adquiere en ella el más alto grado de su intensidad, mediante el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin.

De ahí se siguen algunas conclusiones generales. En primer lugar, la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad. El carácter de la comunidad se imprime en sus miembros individuales y es, en el hombre, el *zw|~on politiko/n*, en una medida muy superior que en los animales, fuente de toda acción y de toda conducta. En parte alguna adquiere mayor fuerza el influjo de la comunidad sobre sus miembros que en el esfuerzo constante para educar a cada nueva generación de acuerdo con su propio sentido. La estructura de toda sociedad descansa en las leyes y normas escritas o no escritas que la unen y ligan a sus miembros. Así, toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana, lo mismo si se trata de la familia, de una (4) clase social o de una profesión, que de una asociación más amplia, como una estirpe o un estado.

La educación participa en la vida y el crecimiento de la sociedad, así en su destino exterior como en su estructuración interna y en su desarrollo espiritual. Y puesto que el desarrollo social depende de la conciencia de los valores que rigen la vida humana, la historia de la educación se halla esencialmente condicionada por el cambio de los

valores válidos para cada sociedad. A la estabilidad de las normas válidas corresponde la solidez de los fundamentos de la educación. De la disolución y la destrucción de las normas resulta la debilidad, la falta de seguridad y aun la imposibilidad absoluta de toda acción educadora. Esto ocurre cuando la tradición es violentamente destruida o sufre una íntima decadencia. Sin embargo, la estabilidad no es signo seguro de salud. Reina también en los estados de rigidez senil, en los días postreros de una cultura; así, por ejemplo, en la China confuciana prerrevolucionaria, en los últimos tiempos de la Antigüedad, en los últimos tiempos del judaísmo, en ciertos periodos de la historia de las iglesias, del arte y de las escuelas científicas. Monstruosa es la impresión que produce la rigidez casi intemporal de la historia del antiguo Egipto a través de milenios. Pero entre los romanos la estabilidad de las relaciones sociales y políticas fue considerada también como el valor más alto y se concedió tan sólo una justificación limitada a los deseos e ideales innovadores.

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

La investigación moderna, en el último siglo, ha ensanchado enormemente el horizonte de la historia. La *oicumene* de los "clásicos" griegos y romanos, que durante dos mil años ha coincidido con los límites del mundo, ha sido traspasada en todos los sentidos del espacio y han sido abiertos ante nuestra mirada mundos espirituales antes insospechados. Sin embargo, reconocemos hoy con la mayor claridad que esta ampliación de nuestro campo visual en nada ha cambiado el hecho de que nuestra historia —en su más profunda unidad—, en tanto que sale de los límites de un pueblo particular y nos inscribe como miembros en un amplio círculo de pueblos, "comienza" con la aparición de los griegos. Por esta razón he denominado a este grupo de pueblos helenocéntrico.¹ "Comienzo" no significa aquí tan sólo comienzo temporal, sino también a) $r \times h \sim$, origen o fuente espiritual, (5) al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación. Éste es el motivo por el cual, en el curso de nuestra historia, volvemos constantemente a Grecia. Este retorno a Grecia, esta espontánea renovación de su influencia, no significa que le hayamos conferido, por su grandeza espiritual, una autoridad inmutable, rígida e independiente de nuestro destino.

El fundamento de nuestro retorno se halla en nuestras propias necesidades vitales, por muy distintas que éstas sean a través de la historia. Claro es que para nosotros y para cada uno de los pueblos de este círculo, aparecen Grecia y Roma como algo originalmente extraño. Esta separación se funda, en parte, en la sangre y en el sentimiento; en parte, en la estructura del espíritu y de las instituciones; en parte, en

¹ Ver mi ensayo introductorio en la colección *Altertum und Gegenwart*, 2a. ed. (Leipzig, 1920), p. 11.

la diferencia de la respectiva situación histórica. Pero media una diferencia gigantesca entre esta separación y la que experimentamos ante los pueblos orientales, distintos de nosotros, por la raza y por el espíritu. Y es, sin duda alguna, un error y una falta de perspectiva histórica separar, como lo hacen algunos escritores, a los pueblos occidentales de la Antigüedad clásica mediante una barrera comparable a aquella que los separa de China, de la India o de Egipto.

No se trata sólo del sentimiento de un parentesco racial, por muy importante que este factor sea para la íntima inteligencia de otro pueblo. Cuando decimos que nuestra historia comienza en Grecia, es preciso que alcancemos clara conciencia del sentido en que en este caso empleamos la palabra "historia". Historia significa, por ejemplo, la exploración de mundos extraños, singulares y misteriosos. Así la concibe Heródoto. Con aguda percepción de la morfología de la vida humana, en todas sus formas, nos acercamos también hoy a los pueblos más remotos y tratamos de penetrar en su propio espíritu. Pero es preciso distinguir la historia en este sentido casi antropológico, de la historia que se funda en una unión espiritual viva y activa y en la comunidad de un destino, ya la del propio pueblo o la de un grupo de pueblos estrechamente unidos. Sólo en esta clase de historia se da una íntima inteligencia y un contacto creador entre unos y otros. Sólo en ella existe una comunidad de ideales y formas sociales y espirituales que se desarrollan y crecen independientemente de las múltiples interrupciones y variaciones a través de las cuales una familia de pueblos de distintas razas y estirpes varía, se entrecruza, choca, desaparece y se renueva. Esta comunidad existe entre la totalidad de los pueblos occidentales y entre éstos y la Antigüedad clásica. Si consideramos la historia en este sentido profundo, en el sentido de una comunidad radical, no podemos considerar el planeta entero como su escenario y, por mucho que ensanchemos nuestros horizontes geográficos, los límites de "nuestra" historia no podrán traspasar nunca la antigüedad de aquellos que hace algunos milenios trazaron nuestro destino. No es posible decir hasta cuándo, en el futuro, continuará (6) la humanidad creciendo en la unidad de sentido que aquel destino le prescribe, ni importa para nuestro objeto.

No es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación humana. El objeto de este libro entero es exponer la formación del hombre griego, la *paideia*, en su carácter peculiar y en su desarrollo histórico. No se trata de un conjunto de ideas abstractas, sino de la historia misma de Grecia en la realidad concreta de su destino vital. Pero esa historia vivida hubiera desaparecido hace largo tiempo si el hombre griego no la hubiera creado en su forma permanente. La creó como expresión de una voluntad altísima mediante la cual esculpió su destino. En los primitivos estadios de su desarrollo no tuvo idea clara de esa voluntad. Pero, a medida que avanzó en su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: la formación de un alto tipo de hombre. Para él la idea de la educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. El conocimiento de sí mismos, la clara inteligencia de lo griego, se hallaba en la cima de su desarrollo. No hay razón alguna

para pensar que pudiéramos entenderlos mejor mediante algún género de consideración psicológica, histórica o social. Incluso los majestuosos monumentos de la Grecia arcaica son a esta luz totalmente inteligibles, puesto que fueron creados con el mismo espíritu. Y en forma de *paideia*, de "cultura", consideraron los griegos la totalidad de su obra creadora en relación con otros pueblos de la Antigüedad de los cuales fueron herederos. Augusto concibió la misión del Imperio romano en función de la idea de la cultura griega. Sin la idea griega de la cultura no hubiera existido la "Antigüedad" como unidad histórica ni "el mundo de la cultura" occidental.

Hoy estamos acostumbrados a usar la palabra cultura, no en el sentido de un ideal inherente a la humanidad heredera de Grecia, sino en una acepción mucho más trivial que la extiende a todos los pueblos de la tierra, incluso los primitivos. Así, entendemos por cultura la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizan un pueblo.² La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, un ideal consciente. Con este vago sentimiento analógico nos es permitido hablar de una cultura china, india, babilonia, judía o egipcia, a pesar de que ninguno de aquellos pueblos tenga una palabra o un concepto que la designe de un modo consciente. Claro es que todo pueblo altamente organizado tiene una organización educadora. Pero "la Ley y los Profetas" de los israelitas, el sistema confuciano de los (7) chinos, el "dharma" de los indios, son, en su esencia y en su estructura espiritual, algo fundamentalmente distinto del ideal griego de la formación humana. La costumbre de hablar de una multiplicidad de culturas prehelénicas tiene, en último término, su origen en el afán igualador del positivismo, que trata las cosas ajenas mediante conceptos de estirpe europea, sin tener en cuenta que el solo hecho de someter los mundos ajenos a un sistema de conceptos que les es esencialmente inadecuado es ya una falsificación histórica. En ella tiene su raíz el círculo vicioso en que se debate el pensamiento histórico en casi su totalidad. No es posible evitarlo de un modo completo porque no podemos salir fuera de nuestra propia piel. Pero es preciso, por lo menos, hacerlo en el problema fundamental de la división de la historia, empezando por la distinción cardinal entre el mundo prehelénico y el que empieza con los griegos, en el cual por primera vez se establece, de una manera consciente, un ideal de cultura como principio formativo.

No hemos ganado acaso mucho diciendo que los griegos fueron los creadores de la idea de cultura en unos tiempos cansados de cultura, en que puede considerarse esta paternidad como una carga. Pero lo que llamamos hoy cultura es sólo un producto avellanado, una última metamorfosis del concepto griego originario. No es para los griegos la *paideia* un "aspecto externo de la vida", *kataskeuh\ tou~ bi/ou*, inabarcable, fluyente y anárquico. Tanto más conveniente parece ser iluminar su verdadera forma para asegurarnos de su auténtico sentido y de su valor originario. El conocimiento del fenómeno originario presupone una estructura espiritual análoga a

² 2 Para lo que sigue, ver mi trabajo: *Platos Stellung im Aufbau der Griechischen Bildung* (Berlín, 1928), especialmente la primera parte: *Kulturidee und Gnechentum*, pp. 7 ss. (*Die Antike*, vol. 4, p. 1).

la de los griegos, una actitud parecida a la que adopta Goethe en la consideración de la naturaleza —aunque probablemente sin vincularse a una tradición histórica directa. Precisamente, en un momento histórico en que por razón misma de su carácter postrimero, la vida humana se ha recludo en la rigidez de su costra, en que el complicado mecanismo de la cultura deviene hostil a las cualidades heroicas del hombre, es preciso, por una necesidad histórica profunda, volver la mirada anhelante a las fuentes de donde brota el impulso creador de nuestro pueblo, penetrar en las capas profundas del ser histórico en que el espíritu del pueblo griego, estrechamente vinculado al nuestro, dio forma a la vida palpitante que se conserva hasta nuestros días y eternizó el instante creador de su irrupción. El mundo griego no es sólo el espejo que refleja el mundo moderno en su dimensión cultural e histórica o un símbolo de su autoconciencia racional. El misterio y la maravilla de lo originario rodea a la primera creación de alicientes y estímulos eternamente renovados. Cuanto mayor es el peligro de que aun la más alta posesión se degrade por el uso diario, con mayor fuerza resalta el profundo valor de las fuerzas conscientes del espíritu que se destacaron de la oscuridad del pecho humano y estructuraron, (8) con el frescor matinal y el genio creador de los pueblos jóvenes, las formas más altas de la cultura.

Como hemos dicho, la importancia universal de los griegos, como educadores, deriva de su nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Si consideramos el pueblo griego sobre el fondo histórico del antiguo Oriente, la diferencia es tan profunda que los griegos parecen fundirse en una unidad con el mundo europeo de los tiempos modernos. Hasta tal punto que no es difícil interpretarlo en el sentido de la libertad del individualismo moderno. En verdad no puede haber contraste más agudo que el que existe entre la conciencia individual del hombre actual y el estilo de vida del Oriente prehelénico, tal como se manifiesta en la sombría majestad de las pirámides de Egipto o en las tumbas reales y los monumentos orientales. Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses, solitarios, sobre toda la medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña a nosotros, y la opresión de la masa de los hombres, sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del Renacimiento. ¿Y cómo hubiera sido posible la aspiración del individuo al más alto valor y su reconocimiento por los tiempos modernos sin el sentimiento griego de la dignidad humana?

Históricamente no es posible discutir que desde el momento en que los griegos situaron el problema de la individualidad en lo más alto de su desenvolvimiento filosófico comenzó la historia de la personalidad europea. Roma y el cristianismo actuaron sobre ella. Y de la intersección de estos factores surgió el fenómeno del yo individualizado. Pero no podemos entender, de un modo fundamental y preciso, la posición del espíritu griego en la historia de la educación y de la cultura desde el punto de vista moderno. Mejor es partir de la constitución racial del espíritu griego.

La espontánea vivacidad, ágil movilidad e íntima libertad, que parecen haber sido la condición para el rápido desenvolvimiento de aquel pueblo en una riqueza inagotable de formas que nos sorprende y nos admira al contacto con todo escritor griego desde los tiempos primitivos hasta los más modernos, no tienen su raíz en el cultivo de la subjetividad, como en los tiempos modernos, sino que pertenecen a su naturaleza. Y cuando alcanza conciencia de sí mismo, llega por el camino del espíritu al descubrimiento de leyes y normas objetivas cuyo conocimiento otorga al pensamiento y a la acción una seguridad antes desconocida. Desde el punto de vista oriental no es posible comprender cómo los artistas griegos llegaron a representar el cuerpo humano, libre y desligado, fundándose no en la imitación de actitudes y movimientos (9) individuales escogidos al azar, sino mediante la intuición de las leyes que gobiernan la estructura, el equilibrio y el movimiento del cuerpo. Del mismo modo, la libertad sofrenada sin esfuerzo, que caracteriza al espíritu griego y es desconocida de los pueblos anteriores, descansa en la clara conciencia de una legalidad inmanente a las cosas. Los griegos tienen un sentido innato de lo que significa "naturaleza". El concepto de naturaleza, que elaboraron por primera vez, tiene indudablemente su origen en su constitución espiritual. Mucho antes de que su espíritu perfilara esta idea, consideraron ya las cosas del mundo desde una perspectiva tal, que ninguna de ellas les pareció como una parte separada y aislada del resto, sino siempre como un todo ordenado en una conexión viva, en la cual y por la cual cada cosa alcanzaba su posición y su sentido. Denominamos a esta concepción orgánica, porque en ella las partes son consideradas como miembros de un todo. La tendencia del espíritu griego hacia la clara aprehensión de las leyes de la realidad, que se manifiesta en todas las esferas de la vida —en el pensamiento, en el lenguaje, en la acción y en todas las formas del arte— tiene su fundamento en esta concepción del ser como una estructura natural, madura, original y orgánica.

El estilo y la visión artística de los griegos aparecen en primer lugar como un talento estético. Descansan en un instinto y en un simple acto de visión, no en la deliberada transferencia de una idea al reino de la creación artística. La idealización del arte aparece más tarde, en el periodo clásico. Claro es que con la acentuación de esta disposición natural y de la inconsciencia de esta intuición, no queda explicado por qué ocurren los mismos fenómenos en la literatura, cuyas creaciones no dependen ya de la visión de los ojos, sino de la acción recíproca del sentido del lenguaje y de las emociones del alma. Aun en la oratoria de los griegos hallamos los mismos principios formales que en la escultura o la arquitectura. Hablamos del carácter plástico o arquitectónico de un poema o de una obra en prosa. Cuando hablamos así, no nos referimos a valores formales imitados de las artes plásticas, sino a normas análogas del lenguaje humano y de su estructura. Empleamos tan sólo estas metáforas porque la articulación de los valores de las artes plásticas es más intuitiva y más rápidamente aprehendida. Las formas literarias de los griegos, con su múltiple variedad y elaborada estructura, surgen orgánicamente de las formas naturales e ingenuas mediante las cuales el hombre expresa su vida y se elevan a la esfera ideal del arte y del estilo. También en el arte oratoria, su aptitud para dar forma a un plan

complejo y articulado lúcidamente, procede simplemente del natural y maduro sentido de las leyes que gobiernan el sentimiento, el pensamiento y el lenguaje, el cual lleva finalmente a la creación abstracta y técnica de la lógica, la gramática y la retórica. En este respecto hemos aprendido mucho de los griegos. Hemos aprendido las formas férreas, válidas todavía para la oratoria, el pensamiento y el estilo.

(10) Esto se aplica también a la creación más maravillosa del espíritu griego, el más elocuente testimonio de su estructura única: la filosofía. En ella se despliega de la manera más evidente la fuerza que se halla en la raíz del pensamiento y el arte griegos, la clara percepción del orden permanente que se halla en el fondo de todos los acaecimientos y cambios de la naturaleza y de la vida humanas. Todo pueblo ha producido su código legal. Pero los griegos buscaron la "ley" que actúa en las cosas mismas y trataron de regir por ella la vida y el pensamiento del hombre. El pueblo griego es el pueblo filosófico por excelencia. La "teoría" de la filosofía griega se halla profundamente conectada con su arte y su poesía. No contiene sólo el elemento racional, en el cual pensamos en primer término, sino también, como lo dice la etimología de la palabra, un elemento intuitivo, que aprehende el objeto como un todo, en su "idea", es decir, como una forma vista. Aunque no desconozcamos el peligro de la generalización y de la interpretación de lo primitivo por lo posterior, no podemos evitar la convicción de que la idea platónica, que constituye un producto único y específico del pensamiento griego, nos ofrece la clave para interpretar la mentalidad griega en otras muchas esferas. La conexión de las ideas platónicas con la tendencia dominante del arte griego hacia la forma, ha sido puesta de relieve desde la Antigüedad.³ Pero es también válida para la oratoria y para la esencia del espíritu griego en general. Incluso las concepciones cosmogónicas de los más antiguos filósofos de la naturaleza, se hallan gobernadas por una intuición de este género, en oposición a la física de nuestros tiempos regida por el experimento y el cálculo. No es una simple suma de observaciones particulares y de abstracciones metódicas, sino algo que va más allá, una interpretación de los hechos particulares a partir de una imagen, que les otorga una posición y un sentido como partes de un todo. La matemática y la música griegas, en la medida en que nos son conocidas, se distinguen también de las de los pueblos anteriores por esta forma ideal.

La posición específica del helenismo en la historia de la educación humana depende de la misma peculiaridad de su íntima organización, de la aspiración a la forma que domina no sólo las empresas artísticas, sino también todas las cosas de la vida y, además, de su sentido filosófico de lo universal, de su percepción de las leyes profundas que gobiernan la naturaleza humana y de las cuales derivan las normas que rigen la conducta individual y la estructura de la sociedad. Lo universal, el *logos*, es, según la profunda intuición de Heráclito, lo común a la esencia del espíritu, como la ley lo es para la ciudad. En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanentes que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de (11) adquirir la más alta

³ 3 La fuente clásica al respecto, CICERÓN, *Or.*, 7-10, a su vez basado en fuentes griegas.

importancia.⁴ Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. "Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu", tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora.⁵ La palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, "idea" o "tipo" normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación. Y el hecho de que los griegos sintieran esta tarea como algo grande y difícil y se consagraran a ella con un ímpetu sin igual, no se explica ni por su visión artística ni por su espíritu "teórico". Ya desde las primeras huellas que tenemos de ellos, hallamos al hombre en el centro de su pensamiento. La forma humana de sus dioses, el predominio evidente del problema de la forma humana en su escultura y aun en su pintura, el consecuente movimiento de la filosofía desde el problema del cosmos al problema del hombre, que culmina en Sócrates, Platón y Aristóteles; su poesía, cuyo tema inagotable desde Homero hasta los últimos siglos es el hombre y su duro destino en el sentido pleno de la palabra, y, finalmente, el estado griego, cuya esencia sólo puede ser comprendida desde el punto de vista de la formación del hombre y de su vida toda: todos son rayos de una única y misma luz. Son expresiones de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*.

Podemos ahora determinar con mayor precisión la peculiaridad del pueblo griego frente a los pueblos orientales. Su descubrimiento del hombre no es el descubrimiento del yo objetivo, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el (12) "humanismo", para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser.⁶ Tal es

⁴ 4 Ver, del autor, *Antike und Humanismus* (Leipzig, 1925), p. 13.

⁵ 5 πλάττειν. PLATÓN, *Rep.*, 377 B, *Leyes*, 671 E.

⁶ 6 Cf. AULO GELIO, *Noct. Att.*, XIII, 17.

la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los poetas, artistas y filósofos. Pero el hombre, considerado en su idea, significa la imagen del hombre genérico en su validez universal y normativa. Como vimos, la esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad. Los griegos adquirieron gradualmente conciencia clara de la significación de este proceso mediante aquella imagen del hombre y llegaron, al fin, mediante un esfuerzo continuado, a una fundamentación del problema de la educación más segura y más profunda que la de ningún pueblo de la tierra.

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

Los griegos posteriores, al comienzo del Imperio, fueron los primeros en considerar como clásicas, en aquel sentido intemporal, las obras de la gran época de su pueblo, ya como modelos formales del (13) arte, ya como prototipos éticos. En aquellos tiempos, cuando la historia griega desembocó en el Imperio romano y dejó de constituir una nación independiente, el único y más alto ideal de su vida fue la veneración de sus antiguas tradiciones. Así, fueron ellos los primeros creadores de aquella clasicista teología del espíritu que es característica del humanismo. Su estética *vita contemplativa* es la forma originaria del humanismo y de la vida erudita de los tiempos modernos. El supuesto de ambos es un concepto abstracto y antihistórico que considera al espíritu como una región de verdad y de belleza eternas, por encima del destino y de los azares de los pueblos. También el neohumanismo alemán del tiempo de Goethe consideró lo griego como manifestación de la verdadera naturaleza humana en un periodo de la historia, definido y único. Una actitud más próxima al racionalismo de la "Época de las Luces" (*Aufklärung*) que al

pensamiento histórico naciente, que tan fuerte impulso recibió de sus doctrinas.

Un siglo de investigación histórica desarrollada en oposición al clasicismo, nos separa de aquel punto de vista. Cuando en la actualidad, frente al peligro inverso de un historicismo sin límite ni fin, en esta noche donde todos los gatos son pardos, volvemos a los valores permanentes de la Antigüedad, no es posible que los consideremos de nuevo como ídolos intemporales. Su forma reguladora y su energía educadora, que experimentamos todavía sobre nosotros, sólo pueden manifestarse como fuerzas que actúan en la vida histórica, como lo fueron en el tiempo en que fueron creadas. No es posible ya para nosotros una historia de la literatura griega separada de la comunidad social de la cual surgió y a la cual se dirigía. La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político. La educación griega no es una suma de artes y organizaciones privadas, orientadas hacia la formación de una individualidad perfecta e independiente. Esto ocurrió sólo en la época del helenismo, cuando el estado griego había desaparecido ya —la época de la cual deriva, en línea recta, la pedagogía moderna. Es explicable que el helenismo alemán, que se desarrolló en una época no política de nuestro pueblo, siguiera aquel camino. Pero nuestro propio movimiento espiritual hacia el estado nos ha abierto los ojos y nos ha permitido ver que, en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu. Las más grandes obras del helenismo son monumentos de una concepción del estado de una grandiosidad única, cuya cadena se desarrolla, en una serie ininterrumpida, desde la edad heroica de Homero hasta el estado autoritario de Platón, dominado por los filósofos y en el cual el individuo y la comunidad social libran su última batalla en el terreno de la filosofía. (14) Todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el "ser del hombre" se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político.⁷ Síntoma de la íntima conexión entre la vida espiritual creadora y la comunidad, es el hecho de que los hombres más significativos de Grecia se consideraron siempre a su servicio. Algo análogo parece ocurrir en los pueblos orientales, y es natural que así sea en una ordenación de la vida estrictamente vinculada a lo religioso. Pero los grandes hombres de Grecia no se manifiestan como profetas de Dios, sino como maestros independientes del pueblo y formadores de sus ideales. Incluso cuando hablan en forma de inspiración religiosa descansa ésta en el conocimiento y la formación personal. Pero por muy personal que esta obra del espíritu sea, en su forma y en sus propósitos, es considerada por sus autores, con una fuerza incontrastable, como una

⁷ Ver mi discurso en la fiesta de la fundación del Reich de la Universidad de Berlín, 1924: *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, y las conferencias: *Die geistige Gegenwart der Antike* (Berlín, 1929), pp. 38ss. (*Die Antike*, vol. 5, pp. 185 ss.) y *Staat und Kultur (Die Antike*, vol. 8, pp. 78 ss.).

función social. La trinidad griega del poeta (ποιητής), el hombre de estado (πολιτικός) y el sabio (σοφός), encarna la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aun por la más alta ley divina, al servicio de la totalidad, se desarrolló el genio creador de los griegos hasta llegar a su plenitud educadora, tan por encima de la virtuosidad intelectual y artística de nuestra moderna civilización individualista. Así se levanta la clásica "literatura" griega más allá de la esfera de lo puramente estético, en la cual se la ha querido vanamente considerar, y ejerce un influjo inconmensurable a través de los siglos.

Mediante esta acción, el arte griego, en sus mejores épocas y en sus más altas obras, ha actuado del modo más vigoroso sobre nosotros. Sería preciso escribir una historia del arte griego como espejo de los ideales que dominaron su vida. También del arte griego cabe decir que hasta el siglo IV es, fundamentalmente, la expresión del espíritu de la comunidad. No es posible comprender el ideal *agonal* que se revela en los cantos pindáricos a los vencedores sin conocer las estatuas de los vencedores olímpicos, que nos los muestran en su encarnación corporal, o las de los dioses, como encarnación de las ideas griegas sobre la dignidad y la nobleza del alma y el cuerpo humanos. El templo dórico es, sin duda alguna, el más grandioso monumento que ha dejado a la posteridad el genio dórico y el ideal dórico de estricta subordinación de lo individual a la totalidad. Reside en él la fuerza poderosa que hace históricamente actual la vida evanescente que eterniza y la fe religiosa que lo inspiró. Sin embargo, los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas (15) mudos —escultores, pintores, arquitectos—, sino los poetas y los músicos, los filósofos, los retóricos y los oradores, es decir, los hombres de estado. El legislador se halla, en un cierto respecto, mucho más próximo del poeta, según el concepto griego, que el artista plástico; ambos tienen una misión educadora. Sólo el escultor, que forma al hombre viviente, tiene derecho a este título. Se ha comparado con frecuencia la acción educadora de los griegos con la de los artistas plásticos; jamás hablan los griegos de la acción educadora de la contemplación y la intuición de las obras de arte en el sentido de Winckelmann. La palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon*. Según la concepción griega, las artes pertenecen a otra esfera. Afirman, en el periodo clásico, su lugar en el mundo sagrado del culto en el cual tuvieron su origen. Eran esencialmente *agalma*, ornamento. No así en el *epos* heroico, del cual irradia la fuerza educadora a todo el resto de la poesía. Aun donde se halla ligado al culto, afianza sus raíces en lo más profundo del suelo social y político. Con mucha mayor razón cuando se halla libre de aquel lazo. Así, la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en el sentido originario que le dieron sus creadores, la expresión del proceso de autoformación del hombre griego. Independientemente de esto, no poseemos tradición alguna escrita de los siglos anteriores a la edad clásica fuera de lo que nos

queda de sus poemas. Así, aun en la historia en su más amplio sentido, lo único que nos hace accesible la comprensión de aquel periodo es la evolución y la formación del hombre en la poesía y el arte. Fue voluntad de la historia que sólo nos quedara esto de la existencia entera del hombre. No podemos trazar el proceso de la formación de los griegos en aquel tiempo sino a partir del ideal del hombre que forjaron.

Esto prescribe el camino y delimita la tarea de esta exposición. Su elección y la manera de considerarla no necesitan especial justificación. En su conjunto deben justificarse por sí mismas, aunque en lo particular pueda alguien lamentar acaso alguna omisión. Un viejo problema será planteado en nueva forma: el hecho de que el problema de la educación haya sido vinculado, desde un principio, al estudio de la Antigüedad. Los siglos posteriores consideraron siempre la Antigüedad clásica como un tesoro inagotable de saber y de cultura, ya en el sentido de una dependencia material y exterior, ya en el de un mundo de prototipos ideales. El nacimiento de la moderna historia de la Antigüedad, considerada como una disciplina científica, trajo consigo un cambio fundamental en nuestra actitud ante ella. El nuevo pensamiento histórico aspira ante todo al conocimiento (16) de lo que realmente fue y tal como fue. En su apasionado intento de ver claramente el pasado, consideró a los clásicos como un simple fragmento de la historia —aunque un fragmento de la mayor importancia—, sin prestar atención ni plantear el problema de su influencia directa sobre el mundo actual. Esto se ha considerado como un problema personal y el juicio sobre su valor ha sido reservado a la decisión particular. Pero al lado de esta historia enciclopédica y objetiva de la Antigüedad, menos libre de valoraciones de lo que sus más eminentes promotores se figuran, sigue el perenne influjo de la "cultura clásica" por mucho que intentemos ignorarla. La concepción clásica de la historia que lo mantenía ha sido eliminada por la investigación, y la ciencia no ha tratado de darle un nuevo fundamento. Ahora bien: en el momento actual, cuando nuestra cultura toda, conmovida por una experiencia histórica exorbitante, se halla constreñida a un nuevo examen de sus propios fundamentos, se plantea de nuevo a la investigación de la Antigüedad el problema, último y decisivo para nuestro propio destino, de la forma y el valor de la educación clásica. Este problema sólo puede ser resuelto por la ciencia histórica y a la luz del conocimiento histórico. No se trata de presentar artísticamente la cosa bajo una luz idealizadora, sino de comprender el fenómeno imperecedero de la educación antigua y el ímpetu que la orientó a partir de su propia esencia espiritual y del movimiento histórico a que dio lugar.

LIBRO PRIMERO

LA PRIMERA GRECIA

I. NOBLEZA Y "ARETE"

(19) LA EDUCACIÓN es una función tan natural y universal de la comunidad humana, que por su misma evidencia tarda mucho tiempo en llegar a la plena conciencia de aquellos que la reciben y la practican. Así, su primer rastro en la tradición literaria es relativamente tardío. Su contenido es en todos los pueblos aproximadamente el mismo y es, al mismo tiempo, moral y práctico. Tal fue también entre los griegos. Reviste en parte la forma de mandamientos, tales como: honra a los dioses, honra a tu padre y a tu madre, respeta a los extranjeros; en parte, consiste en una serie de preceptos sobre la moralidad externa y en reglas de prudencia para la vida, transmitidas oralmente a través de los siglos; en parte, en la comunicación de conocimientos y habilidades profesionales, cuyo conjunto, en la medida en que es transmisible, designaron los griegos con la palabra *techné*. Los preceptos elementales de la recta conducta respecto a los dioses, los padres y los extraños, fueron incorporados más tarde a las leyes escritas de los estados sin que se distinguiera en ellas de un modo fundamental entre la moral y el derecho. El rico tesoro de la sabiduría popular, mezclado con primitivas reglas de conducta y preceptos de prudencia arraigados en supersticiones populares, llegó, por primera vez, a la luz del día a través de una antiquísima tradición oral, en la poesía rural gnómica de Hesíodo. Las reglas de las artes y oficios resistían, naturalmente, en virtud de su propia naturaleza, a la exposición escrita de sus secretos, como lo pone de manifiesto, por ejemplo, en lo que respecta a la profesión médica, la colección de los escritos hipocráticos.

De la educación, en este sentido, se distingue la formación del hombre, mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser. En ella la utilidad es indiferente o, por lo menos, no es esencial. Lo fundamental en ella es *καλόν*, es decir, la belleza, en el sentido normativo de la imagen, imagen anhelada, del ideal. El contraste entre estos dos aspectos de la educación puede perseguirse a través de la historia. Es parte fundamental de la naturaleza humana. No importan las palabras con que los designemos. Pero es fácil ver que cuando empleamos las expresiones educación y formación o cultura para designar estos sentidos históricamente distintos, la educación y la cultura tienen raíces diversas. La cultura se ofrece en la forma entera del hombre, en su conducta y comportamiento externo y en su postura interna. Ni una ni otra nacen del azar, sino que son producto de una disciplina consciente. Platón la comparó ya con el

adiestramiento de (20) los perros de raza noble. Al principio esta educación se hallaba reservada sólo a una pequeña clase de la sociedad, a la de los nobles. El *kalos kagathos* griego de los tiempos clásicos revela este origen de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de la aristocracia caballeresca. Pero desde el momento en que la sociedad burguesa dominante adoptó aquellas formas, la idea que las inspira se convirtió en un bien universal y en una norma para todos.

Es un hecho fundamental de la historia de la cultura que toda alta cultura surge de la diferenciación de las clases sociales, la cual se origina, a su vez, en la diferencia de valor espiritual y corporal de los individuos. Incluso donde la diferenciación por la educación y la cultura conduce a la formación de castas rígidas, el principio de la herencia que domina en ellas es corregido y compensado por la ascensión de nuevas fuerzas procedentes del pueblo. E incluso cuando un cambio violento arruina o destruye a las clases dominantes, se forma rápidamente, por la naturaleza misma de las cosas, una clase directora que se constituye en nueva aristocracia. La nobleza es la fuente del proceso espiritual mediante el cual nace y se desarrolla la cultura de una nación. La historia de la formación griega —el acaecimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero— empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. Puesto que la más antigua tradición escrita nos muestra una cultura aristocrática que se levanta sobre la masa popular, es preciso que la consideración histórica tome en ella su punto de partida. Toda cultura posterior, por muy alto que se levante, y aunque cambie su contenido, conserva claro el sello de su origen. La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación.

No es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar el origen de la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo V.⁸ Ello es, sin duda, sólo un azar de la tradición. Es posible que si descubriéramos nuevas fuentes pudiéramos comprobar usos más antiguos. Pero, evidentemente, no ganaríamos nada con ello, pues los ejemplos más antiguos muestran claramente que todavía al principio del siglo v significaba simplemente la "crianza de los niños"; nada parecido al alto sentido que tomó más tarde y que es el único que nos interesa aquí. El tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más antiguos. El castellano actual no ofrece un equivalente exacto de la palabra. La palabra "virtud" en su acepción no atenuada por el (21) uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega. Este hecho nos indica de un modo suficiente dónde hay que buscar su origen. Su raíz se halla en las concepciones fundamentales de la nobleza caballeresca. En el concepto de la *arete* se

⁸ 1 El pasaje más antiguo ESQUILO, *Los siete*, 18. La palabra significa aquí todavía lo mismo que *trofh/*.

concentra el ideal educador de este periodo en su forma más pura.

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

El concepto de *arete* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles.⁹ El hombre ordinario, en cambio, no tiene *arete*, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su *arete* y no es ya el mismo que era.¹⁰ La *arete* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *arete* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de *aristos*, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza. Era natural para el griego, que valoraba el hombre por sus aptitudes,¹¹ considerar al mundo (22) en general desde el mismo punto de vista. En ello se funda el empleo de la palabra en el reino de las cosas no humanas, así como el enriquecimiento y la ampliación del sentido del concepto en el curso del desarrollo posterior. Pues es posible pensar distintas medidas para la valoración de la aptitud de un hombre según sea la tarea que debe cumplir. Sólo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por *arete* las cualidades morales o espirituales.¹² En general

⁹ 2 *Areté* del caballo Ψ 276, 374, también en PLATÓN, *Rep.*, 335 B, donde se habla de la *arete* de los perros y los caballos. En 353 B, se habla de la *areté* del ojo. *Areté* de los dioses, I 498.

¹⁰ 3 r 322.

¹¹ 4 Los griegos comprendían por *arete*, sobre todo, una fuerza, una capacidad. A veces la definen directamente. El vigor y la salud son *arete* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *arete* del espíritu. Es difícil compaginar estos hechos con la explicación subjetiva ahora usual que hace derivar la palabra de ἀρέσκω "complacer" (ver M. HOFFMANN, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen*, Tubinga, 1914, p. 92). Es verdad que *arete* lleva a menudo el sentido de reconocimiento social, y viene a significar entonces "respeto", "prestigio". Pero esto es secundario y se debe al fuerte contacto social de todas las valoraciones del hombre en los primeros tiempos. Originariamente la palabra ha designado un valor objetivo del calificado en ella. Significa una fuerza que le es propia, que constituye su perfección.

¹² 5 Así O 641 ss. vemos que el buen juicio y la habilidad corporal y guerrera se designan con el concepto colectivo "toda clase de *aretai*". Es característico que en la *Odisea*, que es posterior,

designa, de acuerdo con la modalidad de pensamiento de los tiempos primitivos, la fuerza y la destreza de los guerreros o de los luchadores, y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de la acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido.

No es verosímil que la palabra *arete* tuviera, en el uso vivo del lenguaje, al nacimiento de ambas epopeyas, sólo la estrecha significación dominante en Homero. Ya la epopeya reconoce, al lado de la *arete*, otras medidas de valor. Así, la *Odisea* ensalza, sobre todo en su héroe principal, por encima del valor, que pasa a un lugar secundario, la prudencia y la astucia. Bajo el concepto de *arete* es preciso comprender otras excelencias además de la fuerza denodada, como lo muestra, además de las excepciones mencionadas, la poesía de los tiempos más viejos. La significación de la palabra en el lenguaje ordinario penetra evidentemente en el estilo de la poesía. Pero la *arete*, como expresión de la fuerza y el valor heroicos, se hallaba fuertemente enraizada en el lenguaje tradicional de la poesía heroica y esta significación debía permanecer allí por largo tiempo. Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades y de ello hallamos analogías en otros pueblos. También el adjetivo a) gaqo/j, que corresponde al sustantivo *arete*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar. Significa a veces noble, a veces valiente o hábil; no tiene apenas nunca el sentido posterior de "bueno" como no tiene *arete* el de virtud moral. Esta significación antigua se mantiene aun en tiempos posteriores en expresiones formales tales como "murió como un héroe esforzado".¹³ En este sentido se halla con frecuencia usado en inscripciones sepulcrales y en relatos de batallas. No obstante, todas las palabras de este grupo¹⁴ tienen en Homero, a pesar del predominio de su significación (23) guerrera, un sentido "ético" más general. Ambas derivan de la misma raíz: designan al hombre de calidad, para el cual, lo mismo en la vida privada que en la guerra, rigen determinadas normas de conducta, ajenas al común de los hombres. Así, el código de la nobleza caballeresca tiene una doble influencia en la educación griega. La ética posterior de la ciudad heredó de ella, como una de las más altas virtudes, la exigencia del valor, cuya ulterior designación, "hombria", recuerda de un modo claro la identificación homérica del valor con la *arete* humana. De otra parte, los más altos mandamientos de una conducta selecta proceden de aquella fuente. Como tales, valen mucho menos determinadas obligaciones, en el sentido de la moral burguesa, que una liberalidad abierta a todos y una grandeza en el porte total de la vida.

se emplee algunas veces *arete* en este amplio sentido.

¹³ 6 a) nh\r a) gaqo/j geno/menoj a) pe/qane.

¹⁴ 7 Junto a a) gaqo/j se emplea, en este sentido, sobre todo e) sqlo/j; kako/j significa lo contrario. El lenguaje de Teognis y de Píndaro muestra cómo estas palabras más tarde siguen especialmente adheridas a la aristocracia, aunque cambiando su sentido paralelamente al desarrollo general de la cultura. Sin embargo, esta limitación de la *arete* en la aristocracia, natural en la época homérica, no se podía mantener ya más si se tiene en cuenta que la nueva acuñación de los viejos ideales partió de sitio bien distinto.

Característica esencial del noble es en Homero el sentido del deber. Se le aplica una medida rigurosa y tiene el orgullo de ello. La fuerza educadora de la nobleza se halla en el hecho de despertar el sentimiento del deber frente al ideal, que se sitúa así siempre ante los ojos de los individuos. A este sentimiento puede apelar cualquiera. Su violación despierta en los demás el sentimiento de la *némesis*, estrechamente vinculado a aquél. Ambos son, en Homero, conceptos constitutivos del ideal ético de la aristocracia. El orgullo de la nobleza, fundado en una larga serie de progenitores ilustres, se halla acompañado del conocimiento de que esta preeminencia sólo puede ser conservada mediante las virtudes por las cuales ha sido conquistada. El nombre de *aristoi* conviene a un grupo numeroso. Pero, en este grupo, que se levanta por encima de la masa, hay una lucha para aspirar al premio de la arete. La lucha y la victoria son en el concepto caballeresco la verdadera prueba del fuego de la virtud humana. No significan simplemente el vencimiento físico del adversario, sino el mantenimiento de la *arete* conquistada en el rudo dominio de la naturaleza. La palabra *aristeia*, empleada más tarde para los combates singulares de los grandes héroes épicos, corresponde plenamente a aquella concepción. Su esfuerzo y su vida entera es una lucha incesante para la supremacía entre sus pares, una carrera para alcanzar el primer premio. De ahí el goce inagotable en la narración poética de tales *aristeiai*. Incluso en la paz se muestra el placer de la lucha, ocasión de manifestarse en pruebas y juegos de varonil *arete*. Así lo vemos en la *Iliada*, en los juegos realizados en una corta pausa de la guerra en honor de Patroclo muerto. Esta rivalidad acuñó como lema de la caballería el verso citado por los educadores de todos los tiempos; ¹⁵ αι)ε\n a)risteu/ein kai\ u(pe)i/roxon e)/mmenai a)/llwn, y abandonado por el igualitarismo de la novísima sabiduría pedagógica.

En esta sentencia condensó el poeta de un modo breve y certero (24) la conciencia pedagógica de la nobleza. Cuando Glaucos se enfrenta con Diomedes en el campo de batalla y quiere mostrarse como su digno adversario, enumera, a la manera de Homero, a sus ilustres antepasados y continúa: "Hipóloco me engendró, de él tengo mi prosapia. Cuando me mandó a Troya me advirtió con insistencia que luchara siempre para alcanzar el precio de la más alta virtud humana y que fuera siempre, entre todos, el primero." No puede expresarse de un modo más bello cómo el sentimiento de la noble emulación inflamaba a la juventud heroica. Para el poeta del libro once de la *Iliada* era ya este verso una palabra alada. A la salida de Aquiles hay una escena de despedida muy análoga en la cual su padre Peleo le hace la misma advertencia.¹⁶

En otro respecto es también la *Iliada* testimonio de la alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva. Muestra cómo el viejo concepto guerrero de la *arete* no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu, y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin. Y es de la mayor importancia que este

¹⁵ 8 Z 208.

¹⁶ 9 Λ 784.

ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototípico de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado:

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

No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad.¹⁷ Fue a menudo citado, en un periodo de cultura refinada y retórica, para elogiar la alegría de la acción de los tiempos heroicos y oponerla al presente, pobre en actos y rico en palabras. Pero puede también ser citado, a la inversa, para demostrar la prestancia espiritual de la antigua cultura aristocrática. El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu. Fénix pronuncia la sentencia en la recepción de la legación de los jefes griegos por el colérico Aquiles. El poeta le opone a Odiseo, maestro de la palabra, y Áyax, el hombre de acción. Mediante este contraste pone de relieve, del modo más claro, el ideal de la más noble educación, personificado en el más noble de los héroes, Aquiles, educado por Fénix, mediador y tercer miembro de la embajada. De ahí resulta de un modo claro que la palabra *arete*, que equivalió en su acepción originaria y tradicional a destreza guerrera, no halló obstáculo para transformarse en el concepto de la nobleza, que se forma de acuerdo con sus más altas exigencias espirituales, tal como ocurrió en la ulterior evolución de su significado.

(25) Íntimamente vinculado con la *arete* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles,¹⁸ el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la *arete*, al cual aspira. "Es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su *arete*. Aspiran así a ser honrados por las gentes juiciosas que los conocen y a causa de su propio y real valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto." Mientras el pensamiento filosófico posterior sitúa la medida en la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia *arete* por la opinión que merece a sus semejantes. El hombre filosófico de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque —de acuerdo también con Aristóteles— no puede serle del todo indiferente.

Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable, sin que ello fuera una peculiaridad moral característica de los individuos. Es natural y se da por supuesto que los más grandes héroes y los príncipes más poderosos demandan un honor cada vez más alto. Nadie teme en la

¹⁷ 10 Así la fuente griega de CICERÓN, *De or.*, 3, 57, donde el verso (I, 443), es citado en este sentido. Todo el pasaje es muy interesante como primer intento de una historia de la educación.

¹⁸ 11 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, A 3, 1095 b 26.

Antigüedad reclamar el honor debido a un servicio prestado. La exigencia de recompensa es para ellos un punto de vista subalterno y en modo alguno decisivo. El elogio y la reprobación (ἔπαινος y ψόγος) son la fuente del honor y el deshonor. Pero el elogio y la censura fueron considerados por la ética filosófica de los tiempos posteriores como el hecho fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres.¹⁹ Es difícil, para un hombre moderno, representarse la absoluta publicidad de la conciencia entre los griegos. En verdad, entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal. Sin embargo, el conocimiento de aquel hecho es la presuposición indispensable para la difícil inteligencia del concepto del honor y su significación en la Antigüedad. El afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación aparecen al sentimiento cristiano como vanidad pecaminosa de la persona. Los griegos vieron en ella la aspiración de la persona a lo ideal y sobrepersonal, donde el valor empieza. En cierto modo es posible afirmar que la *arete* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, (26) en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y lo dirigió en la vida. Incluso los dioses reclaman su honor y se complacen en el culto que glorifica sus hechos y castigan celosamente toda violación de su honor. Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad inmortal de nobles. Y la esencia de la piedad y el culto griegos se expresan en el hecho de honrar a la divinidad. Ser piadoso significa "honrar lo divino". Honrar a los dioses y a los hombres por causa de su *areté* es propio del hombre primitivo.

Así se comprende el trágico conflicto de Aquiles en la *Iliada*. Su indignación contra los griegos y su negativa a prestarles auxilio no procede de una ambición individual excesiva. La grandeza de su afán de honra corresponde a la grandeza del héroe y es natural a los ojos del griego. Ofendido este héroe en su honor se conmueve en sus mismos fundamentos la alianza de los héroes aqueos contra Troya. Quien atenta a la *areté* ajena pierde en suma el sentido mismo de la *areté*. El amor a la patria, que solventaría hoy la dificultad, era ajeno a los antiguos nobles. Ágamemnon sólo puede apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco admitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce sólo como *primus inter pares*. En el sentimiento de Aquiles, ante la negación del honor que se le debe por sus hechos, se mezcla también este sentimiento de opresión despótica. Pero esto no es lo primordial. La verdadera gravedad de la ofensiva es el hecho de haber denegado el honor de una *areté* prominente.²⁰ El segundo gran ejemplo de las trágicas consecuencias del honor ofendido es Áyax, el más grande de los héroes aqueos, después de Aquiles. Las armas del caído Aquiles son otorgadas a Odiseo a pesar de los merecimientos superiores de aquél. La tragedia de Áyax termina en la locura y el suicidio. La cólera de Aquiles pone al ejército de los griegos al borde del abismo. Es un problema grave para Homero si es posible reparar el honor ofendido. Verdad es

¹⁹ 12 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, Γ I, 1109 b 30.

²⁰ 13 A 412, B 239-240, I 110, 116, II 59, pasaje principal I 315-322.

que Fénix aconseja a Aquiles no tender en exceso el arco y aceptar el presente de Ágamemnón, como signo de reconciliación a causa de la aflicción de sus compañeros. Pero que el Aquiles de la tradición originaria no rechaza la reconciliación por terquedad solamente, lo vemos en el ejemplo de Áyax que, en el infierno, no contesta a las palabras compasivas de su antiguo enemigo y se vuelve silenciosamente "hacia las otras sombras en el oscuro reino de la muerte".²¹ Tetis suplica a Zeus: "Ayúdame y honra a mi hijo, cuya vida heroica fue tan breve. Ágamemnón le arrebató el honor. Hónrale, ¡oh, Olímpico!" Y el más alto dios, en atención a Aquiles, permitió que los aqueos, privados de su ayuda, sucumbieran en la lucha y reconocieran, así, con cuánta injusticia habían privado de su honor al más grande de sus héroes.

(27) El afán de honor no es ya considerado por los griegos de los tiempos posteriores como un concepto meritorio. Corresponde mejor a la ambición tal como nosotros la entendemos. Sin embargo, aun en la época de la democracia, hallamos con frecuencia el reconocimiento y la justificación de aquel afán, lo mismo en la política de los estados que en la relación entre los individuos. Nada tan instructivo para la íntima comprensión de la elegancia moral de este pensamiento como la descripción del *megalopsychos*, del hombre magnánimo, en la *Ética* de Aristóteles.²² El pensamiento ético de Platón y de Aristóteles se funda en muchos puntos, en la ética aristocrática de la Grecia arcaica. Ello requeriría una interpretación histórica detallada. La filosofía sublima y universaliza los conceptos tomados en su originaria limitación. Pero, con ello, se confirma y precisa su verdad permanente y su idealidad indestructible. El pensamiento del siglo IV es naturalmente más diferenciado que el de los tiempos homéricos y no podemos esperar hallar sus ideas ni aun sus equivalentes precisos en Homero ni en la epopeya. Pero Aristóteles, como los griegos de todos los tiempos, tiene con frecuencia los ojos fijos en Homero y desarrolla sus conceptos de acuerdo con su modelo. Ello demuestra que se halla mucho más cerca que nosotros de comprender íntimamente el pensamiento de la Grecia antigua.

El reconocimiento de la soberbia o de la magnanimidad como una virtud ética resulta extraño a primera vista para un hombre de nuestro tiempo. Más notable parece aún que Aristóteles viera en ella no una virtud independiente, como las demás, sino una virtud que las presupone todas y "no es, en algún modo, sino su más alto ornamento". Sólo podemos comprenderlo justamente si reconocemos que el filósofo ha asignado un lugar a la soberbia *areté* de la antigua ética aristocrática en su análisis de la conciencia moral. En otra ocasión²³ dice, incluso, que Aquiles y Áyax son el modelo de esta cualidad. La soberbia no es, por sí misma, un valor moral. Es incluso ridícula si no se halla encuadrada por la plenitud de la *areté*, aquella unidad suprema de todas las excelencias, tal como lo hacen Platón y Aristóteles sin temor, al usar el concepto de *kalokagathía*. Pero el pensamiento ético de los grandes filósofos atenienses permanece fiel a su origen aristocrático al reconocer que la *areté* sólo

²¹ 14 λ 543 ss.

²² 15 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, Δ 7-9, ver mi ensayo: "Der Grossgesinnte", *Die Antike*, vol. 7, pp. 97 ss.

²³ 16 ARISTÓTELES, *Anal. post.*, B 13, 97 b 15.

puede hallar su verdadera perfección en las almas selectas. El reconocimiento de la grandeza de alma como la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en Aristóteles, así como en Homero, en la dignidad de la *areté*.²⁴ "El honor es el premio de la *areté*; es el tributo pagado a la destreza." La soberbia resulta, así, la sublimación (28) de la *areté*. Pero de ello resulta también que la soberbia y la magnanimidad es lo más difícil para el hombre.

Aquí aprehendemos la fundamental significación de la primitiva ética aristocrática para la formación del hombre griego. El pensamiento griego sobre el hombre y su *areté* se revela, de pronto, como en la unidad de su desarrollo histórico. A pesar de todos los cambios y enriquecimientos que experimenta en el curso de los siglos siguientes, mantiene siempre la forma que ha recibido de la antigua ética aristocrática. En este concepto de la *areté* se funda el carácter aristocrático del ideal de la educación entre los griegos.

Vamos a perseguir todavía aquí algunos de sus últimos motivos. Para ello puede ser también Aristóteles nuestro guía. Aristóteles muestra el esfuerzo humano hacia la perfección de la *areté* como producto de un amor propio elevado a su más alta nobleza, la φιλαυτία. Ello no es un mero capricho de la especulación abstracta —si ello fuera así, su comparación con la *areté* de los griegos primitivos sería sin duda errónea. Aristóteles, al defender y adherirse con especial predilección a un ideal de amor propio, plenamente justificado, en consciente contraposición con el juicio común en su siglo, ilustrado y "altruista", descubre una de las raíces originarias del pensamiento moral de los griegos. Su alta estimación del amor propio, así como su valoración del anhelo de honor y de la soberbia, proceden del ahondamiento filosófico lleno de fecundidad en las intuiciones fundamentales de la ética aristocrática. Entiéndase bien que el "yo" no es el sujeto físico, sino el más alto ideal del hombre que es capaz de forjar nuestro espíritu y que todo noble aspira a realizar en sí mismo. Sólo el más alto amor a este yo en el cual se halla implícita la más alta *areté* es capaz "de apropiarse la belleza". Esta frase es tan genuinamente griega que es difícil traducirla a un idioma moderno. Aspirar a la "belleza" (que para los griegos significa al mismo tiempo nobleza y selección) y apropiársela, significa no perder ocasión alguna de conquistar el premio de la más alta *areté*.

¿Qué significa para Aristóteles esta "belleza"? Nuestro pensamiento se vuelve de pronto hacia el refinado culto a la personalidad de los tiempos posteriores, hacia la característica aspiración del humanismo del siglo XVIII a la libre formación ética y el enriquecimiento espiritual de la propia personalidad. Pero las mismas palabras de Aristóteles muestran de un modo indubitable que lo que tiene ante los ojos son, por el contrario, ante todo, las acciones del más alto heroísmo moral. Quien se estima a sí mismo debe ser infatigable en la defensa de sus amigos, sacrificarse en honor de su patria, abandonar gustoso dinero, bienes y honores para "apropriarse la belleza". La curiosa frase se repite con insistencia y ello muestra hasta qué punto, para Aristóteles, la más alta entrega a un ideal es la prueba de un amor propio enaltecido. "Quien se

²⁴ 17 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, Δ 7, 1123 b 35.

sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir brevemente en el más alto goce (29) que una larga existencia en indolente reposo; preferirá vivir un año sólo por un fin noble, que una larga vida por nada; preferirá cumplir una sola acción grande y magnífica, a una serie de pequeñeces insignificantes."

En estas palabras se revela lo más peculiar y original del sentimiento de la vida de los griegos: el heroísmo. En él nos sentimos esencialmente vinculados a ellos. Son la clave para la inteligencia de la historia griega y para llegar a la comprensión psicológica de esta breve pero incomparable y magnífica *aristeia*. En la fórmula "apropiarse la belleza", se halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la *areté* helénica. Ello distingue, ya en los tiempos de la nobleza homérica, la heroicidad griega del simple desprecio salvaje de la muerte. Es la subordinación de lo físico a una más alta "belleza". Mediante el trueque de esta belleza por la vida, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento más alto en la propia entrega. El discurso de Diótima, en el *Simposio* de Platón, sitúa en el mismo plano el sacrificio de dinero y bienes, la resolución de los grandes héroes de la Antigüedad en el esfuerzo, la lucha y la muerte para alcanzar el premio de una gloria perdurable y la lucha de los poetas y los legisladores para dejar a la posteridad creaciones inmortales de su espíritu. Y ambos se explican por el poderoso impulso anhelante del hombre mortal hacia la propia inmortalidad. Constituyen el fundamento metafísico de las paradojas de la ambición humana y del afán de honor.²⁵ También Aristóteles conecta de un modo expreso, en el himno que se ha conservado a la *areté* de su amigo Hermias —el príncipe de Atarneo, que murió por fidelidad a su ideal filosófico y moral—, su concepto filosófico de la *areté* con la *areté* de Homero y con los modelos de Aquiles y Áyax.²⁶ Y es evidente que muchos rasgos, mediante los cuales describe la propia estimación, son tomados de la figura de Aquiles. Entre ambos grandes filósofos y los poemas de Homero, se extiende la no interrumpida serie de testimonios de la vida perdurable de la idea de la *areté*, propia de los tiempos primeros de Grecia.

²⁵ 18 PLATÓN, *Simp.*, 209 C.

²⁶ 19 Ver mi *Aristóteles* (Berlín, 1923; trad. esp. FCE, México, 1946; citamos de acuerdo con esta edición), p. 140.

II. CULTURA Y EDUCACIÓN DE LA NOBLEZA HOMÉRICA

(30) PARA COMPLETAR e ilustrar la explicación de la *areté* —el concepto central de la educación griega— trazaremos una imagen de la vida de la nobleza griega primitiva, tal como nos la ofrecen los poemas "homéricos". Ello confirmará los resultados a que hemos llegado en las investigaciones anteriores.

No es posible actualmente considerar la *Iliada* y la *Odisea* —fuentes de la historia primitiva de Grecia— como una unidad, es decir, como obra de un solo poeta, aunque en la práctica sigamos hablando de Homero, tal como lo hicieron originariamente los antiguos, incluyendo bajo este nombre múltiples poemas épicos. El hecho de que la Grecia clásica, exenta de sentido histórico, separara ambos poemas de aquella masa, considerándolos como superiores desde un punto de vista exclusivamente artístico y declarara a los demás indignos de Homero, no afecta a nuestro juicio científico ni puede considerarse como una tradición en el sentido propio de la palabra. Desde el punto de vista histórico, la *Iliada* es un poema mucho más antiguo. La *Odisea* refleja un estudio muy posterior de la historia de la cultura. Previa esta determinación, resulta un problema de la mayor importancia llegar a la fijación del siglo a que pertenecen una y otra. La fuente fundamental para llegar a la solución de este problema se halla en los poemas mismos. A pesar de toda la sagacidad consagrada al asunto, reina en ello la mayor inseguridad. Las excavaciones de los últimos cincuenta años han enriquecido, sin duda de un modo fundamental, nuestro conocimiento de la Antigüedad griega, especialmente en lo que se refiere al problema de la raíz histórica de la tradición heroica, y nos han proporcionado soluciones precisas. No por ello hemos dado un paso en la fijación de la época precisa de nuestros poemas. Varios siglos separan su aparición del nacimiento de las sagas.

El instrumento fundamental para la fijación de las fechas sigue siendo el análisis de los poemas mismos. Pero este análisis no se dirigió originariamente a este fin, sino que fundándose en la antigua tradición, según la cual los poemas en su estado actual corresponden a una redacción relativamente tardía, forjaba conjeturas sobre su estado precedente en forma de cantos separados e independientes. Tal era la clave del problema. Debemos principalmente a Willamowitz haber puesto en relación los análisis realizados primitivamente, con un criterio exclusivamente lógico y artístico, con nuestros conocimientos históricos relativos a la cultura griega primitiva. El problema fundamental consiste actualmente en saber si debemos limitarnos a considerar la *Iliada* y la *Odisea* como un todo y resignarnos a dejar (31) el problema sin solución, o si debemos realizar el esfuerzo de distinguir hipotéticamente, dentro de la epopeya, capas correspondientes a edades y a caracteres distintos.²⁷ Ello no tiene nada que ver con la exigencia, legítima y aún no plenamente realizada, de

²⁷ 1 La expresa propensión a renunciar por completo al análisis de Homero se manifiesta en trabajos recientes como el de F. DORNSEIFF, *Archaische Mythenerzahlung* (Berlín, 1933) y F. JACOBY, "Die geistige Physiognomie der Odyssee", *Die Antike*, vol. 9, 159.

valorar los poemas antes que nada como un todo artístico. Sigue en pie el problema de la importancia y el valor de Homero como poeta. Pero no es, por ejemplo, posible considerar la *Odisea* como una imagen de la vida de la nobleza primitiva si sus partes más importantes proceden de la mitad del siglo VI, tal como lo creen actualmente importantes hombres de ciencia.²⁸ Ante este problema no es posible una simple evasión escéptica. Es preciso, o bien refutarlo de un modo razonado, o reconocerlo con todas sus consecuencias.

No puedo, naturalmente, ofrecer aquí un análisis personal de la cuestión. Pero creo haber demostrado que el primer canto de la *Odisea* —que la crítica, desde Kirchhoff, ha considerado como una de las últimas elaboraciones de la epopeya— era ya considerado como obra de Homero por Solón, y aun, con toda verosimilitud, antes de su arcontado (594), es decir, en el siglo VII, por lo menos.²⁹ Wilamowitz ha debido aceptar, en sus últimos trabajos, que el prodigioso movimiento espiritual de los siglos VII y VI no ha ejercido influencia alguna sobre la *Odisea*, lo cual no es fácil explicar ni aun con su indicación de que los últimos poemas rapsódicos son eruditos y alejados de la vida.³⁰ De otra parte, el racionalismo ético y religioso, que domina la totalidad de la *Odisea* en su forma actual, debe ser mucho más antiguo en Jonia, pues al comienzo del siglo VI nace ya la filosofía natural milesia, para la cual no ofrecen un fondo adecuado el estado social y geográfico que se revela en la *Odisea*.³¹ Me parece indudable que la *Odisea*, en lo esencial, debió de existir ya en tiempos de Hesíodo. Por otro lado, tengo la persuasión de que los análisis filológicos han realizado descubrimientos fundamentales sobre el nacimiento de la gran épica, cuya legitimidad es preciso mantener, aunque la capacidad de nuestra fantasía constructiva y de nuestra lógica crítica no llegue nunca a resolver de un modo (32) completo el misterio. El deseo comprensible de los investigadores de querer saber más de lo que realmente podemos saber, ha llevado consigo con frecuencia el descrédito injustificado de la investigación en cuanto tal. Actualmente, cuando un libro habla todavía, como lo hacemos en éste, de capas más primitivas en la *Iliada*, es preciso que ofrezca nuevos fundamentos. Creo poderlos dar, aunque no en este lugar. Aunque la *Iliada* en su conjunto ofrezca una impresión de mayor antigüedad que la *Odisea*, ello no supone, necesariamente, que haya nacido en su forma actual, como gran epopeya, en una época muy alejada de la *Odisea* en su forma definitiva. La *Iliada*, en aquella forma, fue naturalmente el gran modelo de toda la épica posterior. Pero los

²⁸ 2 E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 294, y WILAMOWITZ, *Die Heimkehr des Odysseus* (Berlín, 1927), especialmente pp. 171 ss. "Quien en cuestión de lenguaje, religión o costumbres mezcla la *Iliada* y la *Odisea*, quien las separa con Aristarco como νεώτερον, no merece que se le tome en cuenta."

²⁹ 3 Ver mi ensayo *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 73 ss. También F. JACOBY (*ob. cit.*, p. 160), aporta meros argumentos que nos llevan a un *terminus ante quem* más alto todavía.

³⁰ 4 WILAMOWITZ, *ob. cit.*, p. 178.

³¹ 5 WILAMOWITZ, *ob. cit.*, p. 182, supone (contra su opinión en *Homerische Untersuchungen*, p. 27) que la "Telemaquia" nace en la península y habla de un "círculo cultural corintio". No me convencen sus razones (en contra JACOBY, *ob. cit.*, p. 161).

rasgos de la gran épica se fijan en una época determinada y se inscriben más bien en otro material. Por lo demás, es un prejuicio originario del romanticismo, y de su peculiar concepción de la poesía popular, considerar a la poesía épica más primitiva como superior desde el punto de vista artístico. En este prejuicio contra las "redacciones" que aparecen al final de la evolución de la épica y en la subestimación poética que de ello resulta, sin tratar de comprender su sentido artístico, se funda en gran parte la típica desconfianza del "hombre de entendimiento sano" contra la crítica y el escepticismo que, como siempre, destilan de las contradicciones entre los resultados de la investigación. Pero esta desconfianza no puede tener la última palabra en un problema tan decisivo, en que la ciencia misma es preciso que revise constantemente sus propios fundamentos, aun cuando nos hallemos tan lejos de nuestro fin como lo estuvo la crítica por largo tiempo.

El más antiguo de ambos poemas nos muestra el absoluto predominio del estado de guerra, tal como debió de ser en el tiempo de las grandes emigraciones de las estirpes griegas. La *Iliada* nos habla de un mundo situado en una época en que domina de modo exclusivo el espíritu heroico de la *areté* y encarna aquel ideal en todos sus héroes. Junta, en una unidad ideal indisoluble, la imagen tradicional de los antiguos héroes, transmitida por las sagas e incorporada a los cantos, y las tradiciones vivas de la aristocracia de su tiempo, que conoce ya una vida organizada en la ciudad, como lo demuestran ante todo las pinturas de Héctor y los troyanos. El valiente es siempre el noble, el hombre de rango. La lucha y la victoria son su más alta distinción y el contenido propio de su vida. La *Iliada* describe sobre todo este tipo de existencia. A ello obliga su material. La *Odisea* halla raras ocasiones de describir la conducta de los héroes en la lucha. Pero si algo resulta definitivamente establecido sobre el origen de la epopeya, es el hecho de que los más antiguos cantos heroicos celebraban las luchas y los hechos de los héroes y que la *Iliada* tomó sus materiales de canciones y tradiciones de este género. Ya en su material se halla el sello de su mayor antigüedad. Los héroes de la *Iliada*, que se revelan en su gusto por (33) la guerra y en su aspiración al honor como auténticos representantes de su clase, son, sin embargo, en el resto de su conducta, ante todo grandes señores con todas sus preeminencias, pero también con todas sus imprescindibles debilidades. No es posible imaginarlos viviendo en paz. Pertenecen al campo de batalla. Aparte de ello, los vemos sólo en las pausas de la lucha, en sus comidas, en sus sacrificios o en sus consejos.

La *Odisea* nos ofrece otra imagen. El motivo del retorno del héroe, el *nostos*, que se une de un modo tan natural a la guerra de Troya, conduce a la representación intuitiva y a la tierna descripción de su vida en la paz. Estos cantos son en sí mismos antiquísimos. Cuando la *Odisea* pinta la existencia del héroe tras la guerra, sus viajes de aventuras y su vida familiar y casera, con su familia y amigos, toma su inspiración de la vida real de los nobles de su tiempo y la proyecta con ingenua vivacidad a una época más primitiva. Así, es nuestra fuente principal para el conocimiento del estado de la antigua cultura aristocrática. Pertenece a los jonios, en cuya tierra surgió, pero podemos considerarla como típica por lo que nos interesa. Se ve claramente que sus descripciones no pertenecen a la tradición de los viejos cantos heroicos, sino que

descansan en la observación directa y realista de cosas contemporáneas. El material de estas escenas domésticas no se halla en lo más mínimo en la tradición épica. Ésta se refiere a los héroes mismos y a sus hechos, no a la pacífica descripción de acaecimientos ordinarios. La introducción de estos nuevos elementos no resulta del nuevo material, sino que la elección misma del material resultó del gusto de una edad más contemplativa y dada al goce pacífico.

El hecho de que la *Odisea* observe y represente en su conjunto una clase —la de los señores nobles—, con sus palacios y caseríos, representa un progreso en la observación artística de la vida y sus problemas. La épica se convierte en novela. Aunque la imagen del mundo en la *Odisea*, en su periferia, nos conduzca a la fantasía aventurera de los poetas y a las sagas heroicas y aun al reino de lo fabuloso y maravilloso, su descripción de las relaciones familiares nos acerca tanto más poderosamente a la realidad. Verdad es que no faltan en ella rasgos maravillosos —como la descripción del regio esplendor del palacio de Menelao o de la casa de los reyes feacios, en contraste con la rústica simplicidad de la casa señorial de Odiseo—, inspirados, evidentemente, en los antiguos recuerdos del fausto y el amor al arte de los grandes señores y los poderosos reinos de la antigüedad micénica, si no en modelos orientales contemporáneos. Sin embargo, se distingue claramente, por su realismo vital, la imagen de la nobleza que nos da la *Odisea* de la que nos da la *Iliada*. Como hemos dicho, la nobleza de la *Iliada* es, en su mayor parte, una imagen ideal de la fantasía, creada con el auxilio de rasgos transmitidos por la tradición de los antiguos cantos heroicos. Es dominada en su (34) totalidad por el punto de vista que determinó la forma de aquella tradición, es decir, la admiración por la sobrehumana *areté* de los héroes de la Antigüedad. Sólo unos pocos rasgos realistas y políticos, como la escena de Tersites, revelan el tiempo relativamente tardío del nacimiento de la *Iliada* en su forma actual. En ella Tersites, el "atrevido", adopta ante los nobles más preeminentes un tono despectivo. Tersites es la única caricatura realmente maliciosa en la totalidad de la obra de Homero. Pero todo revela que los nobles conservaban todavía su sitio cuando se inician estos primeros ataques de una nueva edad. Verdad es que en la *Odisea* faltan semejantes rasgos aislados de innovación política. La comunidad de Itaca se rige, en ausencia del rey, mediante una asamblea del pueblo, dirigida por los nobles, y la ciudad de los feacios es la fiel pintura de una ciudad jonia bajo el dominio de un rey. Pero es evidente que la nobleza es para el poeta un problema social y humano que considera desde una cierta distancia.³² Esto le capacita para pintarla como un todo objetivamente, con aquella cálida simpatía por el valor de la conciencia y la educación de los verdaderos nobles que, a pesar de la aguda crítica de los malos representantes de la clase, hace su testimonio tan indispensable para nosotros.

La nobleza de la *Odisea* es una clase cerrada, con fuerte conciencia de sus privilegios, de su dominio y de sus finas costumbres y modos de vivir. En lugar de las grandiosas pasiones de las imágenes sobrehumanas y los trágicos destinos de la

³² 6 Los rapsodas no pertenecían, probablemente, a la clase noble. En la lírica, la elegía y el yambo, encontramos, por el contrario, a menudo, poetas aristócratas (WLLAMOWITZ, *ob. cit.*, p. 175).

Iliada, hallamos en el nuevo poema un gran número de figuras de un formato más humano. Tienen todos algo humano y amable; en sus discursos y experiencias domina lo que la retórica posterior denomina *ethos*. El trato entre los hombres tiene algo altamente civilizado. Así lo vemos en la discreta y segura presentación de Nausica ante la sorprendente aparición de Odiseo, desnudo, náufrago e implorando protección, en el comportamiento de Telémaco con su huésped Mentos, en el palacio de Néstor y Menelao, en la casa de Alcinoos, en la hospitalaria acogida al famoso extranjero y en la indescriptible y cortés despedida de Odiseo al separarse de Alcinoos y su esposa, así como en el encuentro del viejo porquerizo Eumeos con su antiguo amo, transformado en mendigo, y en su conducta con Telémaco, el joven hijo de su señor. La auténtica educación interior de estas escenas se destaca sobre la corrección de formas que se revela en otras ocasiones y representa una sociedad en la cual las maneras y la conducta distinguidas son tenidas en la más alta estimación. Incluso las formas del trato entre Telémaco y los altaneros y violentos pretendientes son, a pesar del mutuo odio, de una irreprochable educación. Nobles o vulgares, todos los miembros de esta sociedad conservan (35) su sello común de decoro en todas las situaciones. La vergonzosa conducta de los pretendientes es constantemente estigmatizada como una ignominia para ellos y para su clase. Nadie puede contemplarla sin indignación y es, a la postre, severamente expiada. Pero al lado de palabras condenatorias para su temeridad y violencia, se habla de los nobles, ilustres, valientes pretendientes. A pesar de todo siguen siendo, para el poeta, señores preeminentes. Su castigo es muy duro porque su ofensa es doblemente grave. Y aun cuando su delito es una negra mancha para el honor de su rango, lo eclipsan la brillante y auténtica distinción de las figuras principales, rodeadas de toda la simpatía imaginable. Los pretendientes no cambian el juicio común favorable a los nobles. El poeta está de corazón con los hombres que representan la elevación de su cultura y costumbres y sigue paso a paso sus huellas. Su continua exaltación de sus cualidades tiene, sin duda alguna, un designio educador. Lo que nos dice de ellos es para él un valor en sí. No es *milieu* indiferente, sino que constituye una parte esencial de la superioridad de sus héroes. Su forma de vida es inseparable de su conducta y maneras y les otorga una dignidad especial que se muestra mediante sus nobles y grandes hechos y por su irreprochable actitud ante la felicidad y la miseria ajenas. Su destino privilegiado se halla en armonía con el orden divino del mundo y los dioses les confieren su protección. Un valor puramente humano irradia constantemente de la nobleza de su vida.

Presuposiciones de la cultura aristocrática son la vida sedentaria, la posesión de bienes y la tradición.³³ Estas tres características hacen posible la transmisión de las formas de vida de padres a hijos. A ellas es preciso añadir una "educación" distinguida, una formación consciente de los jóvenes de acuerdo con los imperativos de las costumbres cortesanas. A pesar de que en la *Odisea* se da un sentido humano respecto a las personas ordinarias y hasta con los mendigos, aun cuando falte la

³³ 7 Falta una investigación especial sobre el desarrollo de la relación entre propiedad y *areté*. En la *Odisea* encontraría materiales preciosos.

orgullosa y aguda separación entre los nobles y los hombres del pueblo, y existe la patriarcal proximidad entre los señores y los criados, no es posible imaginar una educación y formación consciente fuera de la clase privilegiada. La educación, considerada como la formación de la personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos. Sólo esta clase puede aspirar a la formación de la personalidad humana en su totalidad; lo cual no puede lograrse sin el cultivo consciente de determinadas cualidades fundamentales. No es suficiente el crecimiento, análogo al de las plantas, de acuerdo con los usos y costumbres de los antepasados. El rango y el dominio preeminente de los nobles exige la obligación de estructurar sus miembros durante su temprana edad de acuerdo con los ideales válidos dentro de su círculo. Aquí la (36) educación se convierte por primera vez en formación, es decir, en modelación del hombre completo de acuerdo con un tipo fijo. La importancia de un tipo de esta naturaleza para la formación del hombre estuvo siempre presente en la mente de los griegos. En toda cultura noble juega esta idea un papel decisivo, lo mismo si se trata del *kalos kagamos* de los griegos, que de la cortesía de la Edad Media caballeresca, que de la fisonomía social del siglo XVIII tal como nos la ofrecen los retratos convencionales de la época.

La más alta medida de todo valor, en la personalidad humana, sigue siendo en la *Odisea* el ideal heredado de la destreza guerrera. Pero se añade ahora la alta estimación de las virtudes espirituales y sociales destacadas con predilección en la *Odisea*. Su héroe es el hombre al cual nunca falta el consejo inteligente y que encuentra para cada ocasión la palabra adecuada. Halla su honor en su destreza, con el ingenio de su inteligencia que, en la lucha por la vida y en el retorno a su casa, ante los enemigos más poderosos y los peligros que le acechaban, sale siempre triunfante. Este carácter, no exento de objeciones entre los griegos y especialmente entre las estirpes de la Grecia peninsular, no es la creación individual de un poeta. Siglos enteros han cooperado a su formación. De ahí sus frecuentes contradicciones.³⁴ La figura del aventurero astuto y rico en recursos es creación de la época de los viajes marítimos de los jonios. La necesidad de glorificar su figura heroica lo pone en conexión con el ciclo de los poemas troyanos y especialmente con aquellos que se refieren a la destrucción de Ilion. Los rasgos más cortesanos, que la *Odisea* continuamente admite, dependen del medio social, de decisiva importancia para el poema que nos ocupa. Los otros personajes se destacan también menos por sus cualidades heroicas que por sus cualidades humanas. Lo espiritual es vigorosamente destacado. Telémaco es, con frecuencia, llamado razonable o inteligente; la mujer de Menelao dice que a éste no le falta excelencia alguna ni en el espíritu ni en la figura. De Nausica se dice que no yerra nunca en la inteligencia de los pensamientos justos. Penélope habla con prudencia e inteligencia.

Es preciso decir aquí algunas palabras sobre la importancia de los elementos femeninos en la vieja cultura aristocrática. La *areté* propia de la mujer es la

³⁴ 8 Cf. WILAMOWITZ, *ob. cit.*, p. 183.

hermosura. Esto resulta tan evidente como la valoración del hombre por sus excelencias corporales y espirituales. El culto de la belleza femenina corresponde al tipo de cultura cortesana de todas las edades caballerescas. Pero la mujer no aparece sólo como objeto de la solicitud erótica del hombre, como Helena o Penélope, sino también en su constante posición social y jurídica de señora de la casa. Sus virtudes, en este respecto, son el sentido de la modestia y la destreza en el gobierno de la casa. Penélope es muy (37) alabada por su estricta moralidad y sus cualidades caseras. Aun la pura belleza de Helena, que ha traído ya tantas desventuras sobre Troya, basta para que los ancianos de Troya, ante su sola presencia, se desarmen y atribuyan a los dioses todas sus culpas. En la *Odisea* aparece Helena, vuelta entretanto a Esparta con su primer marido, como el prototipo de gran dama, modelo de distinguida elegancia y de formas sociales y representación soberanas. Lleva la dirección en el trato con el huésped que empieza con la graciosa referencia a su sorprendente parecido familiar aun antes de que el joven Telemaco le haya sido presentado. Esto revela su superior maestría en el arte. La rueca, sin la cual no es posible concebir a la mujer casera, y que sus sirvientas colocan ante ella cuando entra y toma asiento en la sala de los hombres, es de plata y el huso de oro. Ambos son sólo atributos decorativos de la gran dama.

La posición social de la mujer no ha tenido nunca después, entre los griegos, un lugar tan alto como en el periodo de la caballería homérica. areté, la esposa del príncipe feacio, es honrada por la gente como una divinidad. Basta su presencia para acabar sus disputas, y determina las decisiones de su marido mediante su intercesión o su consejo. Cuando Odiseo quiere conseguir la ayuda de los feacios para su retorno a Itaca, por consejo de Nausica, no se dirige primeramente a su padre, el rey, sino que se abraza suplicante a las rodillas de la reina, pues su benevolencia es decisiva para la obtención de su súplica. Penélope, desamparada y desvalida, se mueve entre el tropel de los imprudentes pretendientes con una seguridad que revela su convicción de que será tratada con el respeto debido a su persona y a su condición de mujer. La cortesía con que tratan los señores a las mujeres de su condición es producto de una cultura antigua y de una alta educación social. La mujer es atendida y honrada no sólo como un ser útil, como ocurre en el estadio campesino que nos describe Hesíodo, no sólo como madre de los hijos legítimos, como entre la burguesía griega de los tiempos posteriores, sino, sobre todo y principalmente, porque en una estirpe orgullosa de caballeros la mujer puede ser la madre de una generación ilustre. Es la mantenedora y custodia de las más altas costumbres y tradiciones.

Esta su dignidad espiritual influye también en la conducta erótica del hombre. En el primer canto de la *Odisea*, que representa en todo un pensamiento moral más finamente desarrollado que las partes más viejas de la epopeya, hallamos un rasgo de la relación intersexual digno de ser observado. Cuando Euriclea, la vieja sirvienta de confianza de la casa, ilumina con la antorcha al joven Telémaco en su paso hacia el dormitorio, cuenta el poeta brevemente y en tono épico la historia de su vida. El viejo Laertes la adquirió por un precio excepcionalmente alto cuando era una muchacha joven y bella. La tuvo en su casa durante toda su vida y la honró como (38) a su noble

esposa, pero en atención a la suya propia no compartió nunca con ella el lecho.

La *Iliada* contiene ideas mucho más naturales. Cuando Agamemnón decide llevar a su tierra a Criseida, caída como botín de guerra, y declara ante la asamblea que la prefiere a Clitemnestra, porque no le es inferior ni en presencia ni en estatura ni en prudencia y linaje, es posible que ello sea producto del carácter particular de Agamemnón —ya los antiguos comentadores observaron que toda la *areté* de la mujer es aquí descrita en un solo verso—, pero la imperiosa manera con que procede el hombre, por encima de toda consideración, no es algo aislado en el curso de la *Iliada*. Amintor, el padre de Fénix, disputa con su hijo acerca de su amante, por la cual abandona a su esposa, y el hijo, incitado por su propia madre, corteja a aquélla y se la sustrae. No se trata de costumbres de guerreros embrutecidos. Ello ocurre en tiempo de paz.

Frente a ello, las ideas de la *Odisea* se hallan siempre en un plano más alto. La más alta ternura e íntimo refinamiento de los sentimientos de un hombre que el destino pone ante una mujer, se manifiesta en el maravilloso diálogo de Odiseo y Nausica, del hombre lleno de experiencia con la muchacha joven e ingenua. Aquí se describe la cultura interior por su valor propio, así como en la cuidadosa descripción que hace el poeta de los jardines reales o de la arquitectura de la casa de Alcinoos o en la complacencia con que se detiene en el raro y melancólico paisaje de la apartada isla de la ninfa Calipso. Esta íntima y profunda civilización es producto del influjo educador de la mujer en una sociedad rudamente masculina, violenta y guerrera. En la más alta, íntima y personal relación del héroe con su diosa Palas Atenea que le guía en sus caminos y nunca le abandona, halla su más hermosa expresión el poder espiritual de inspiración y guía de la mujer.

Por lo demás, no debemos limitarnos a sacar conclusiones sobre el estado de la cultura y la educación en aquellas capas sociales sobre la base de descripciones ocasionales de la épica; el cuadro que esbozan los poemas homéricos de la cultura de los nobles comprende también vivaces descripciones de la educación usual en aquellos círculos. Es preciso tomar para esto las partes más recientes de la *Iliada* conjuntamente con la *Odisea*. Así como el interés por lo ético se acentúa fuertemente en las últimas partes de la epopeya, también se limita el interés consciente por los problemas de la educación en las partes más recientes. En este respecto nuestra fuente principal es, al lado de la "Telemaquia", el noveno canto de la *Iliada*. La idea de colocar la figura del anciano Fénix, como educador y maestro, al lado de la figura del joven héroe Aquiles, ofrece una de las más hermosas escenas del poema, aun cuando la invención en sí tiene indudablemente un origen secundario. Resulta, en efecto, difícil representarse a los héroes de la *Iliada* de otro modo que en (39) el campo de batalla y en su figura madura y acabada. Pocos lectores de la *Iliada* se formularán la pregunta de cómo aquellos héroes crecieron y se desarrollaron y por qué caminos los habrá conducido la sabiduría de sus mayores y maestros desde los días de su infancia hasta el término de su madurez heroica. Las primitivas sagas permanecieron completamente alejadas de este punto de vista. Pero con el inagotable interés por los árboles genealógicos de los héroes, del cual surgió un nuevo género de poesía épica,

se reveló el influjo de las concepciones feudales en la inclinación a ofrecer historias detalladas de la juventud de los héroes y a ocuparse de su educación y de sus maestros.

El maestro por excelencia de los héroes es, en aquel tiempo, el prudente centauro Quirón, que vivía en los desfiladeros selváticos y frondosos de las montañas de Pelión en Tesalia. Dice la tradición que una larga serie de famosos héroes fueron sus discípulos, y que Peleo, abandonado por Tetis, le confió la custodia de su hijo Aquiles. En los tiempos primitivos su nombre fue unido a un poema didáctico de estilo épico (Xi/rwnoj u (poqh~kai) que contenía la sabiduría pedagógica en una serie de sentencias en verso, probablemente derivadas, en su contenido, de las tradiciones aristocráticas. Sus doctrinas se dirigían, al parecer, a Aquiles. Debíó de contener ya mucha filosofía popular cuando la Antigüedad atribuyó el poema a Hesíodo. El par de versos, que se ha conservado no permite, por desgracia, ningún juicio seguro sobre él. Pero el hecho de que Píndaro,³⁵ haga referencias a él, dice mucho sobre su relación con la ética aristocrática. El mismo Píndaro, que representa una concepción nueva y más profunda de la relación de la educación con las disposiciones naturales del hombre y que concede escasa importancia a la pura enseñanza en la formación de la *areté* heroica, debe confesar repetidamente, por su piadosa fe en la tradición de las sagas, que los más grandes hombres de la Antigüedad debieron recibir la enseñanza de sus mayores impregnados del amor al heroísmo. A veces lo concede simplemente, a veces se resiste a reconocerlo; en todo caso ha hallado su conocimiento en una tradición firmemente establecida y evidentemente más antigua que la *Iliada*. Aunque el poeta del canto noveno pone a Fénix, en lugar de Quirón, como educador de Aquiles, en otro pasaje de la *Iliada*, Patroclo es invitado a proporcionar a un guerrero herido un remedio que ha aprendido de Aquiles y que éste aprendió algún día de Quirón, el más justo de los centauros.³⁶ Verdad es que la enseñanza se limita aquí a la medicina —Quirón fue también, como es sabido, el maestro de Asclepio. Pero Píndaro lo menciona también como educador de Aquiles en la caza y en las altas artes caballerescas y es evidente que ésta fue la concepción originaria. El poeta de la "Embajada a Aquiles" no pudo utilizar (40) al tosco centauro como mediador, al lado de Áyax y Odiseo, pues sólo podía parecer como educador de un héroe, *un* héroe caballeresco. El cambio debíó de fundarse en la experiencia de la vida del poeta, pues no se separaría sin necesidad de la tradición de las sagas. Como sustituto de Quirón se escogió a Fénix, que era vasallo de Peleo y príncipe de los dolopeos.

La crítica ha formulado serias dudas sobre la originalidad del discurso de Fénix en la embajada y, en general, sobre la figura de éste, que no aparece en ningún otro lugar de la *Iliada*. Y existen, en efecto, huellas indubitables que demuestran que debe de haber existido una forma más primitiva de la escena en la cual Odiseo y Áyax fueron los dos únicos mensajeros enviados por el ejército de Aquiles. Pero no es posible

³⁵ 9 *Pyth.*, VI, 19 ss.

³⁶ 10 Λ, 830-832.

intentar reconstruir aquella forma mediante la simple supresión de la gran amonestación de Fénix, como lo hacen siempre tales restauraciones aun donde, como aquí, son tan obvias. En la forma actual del poema la figura del educador se halla en íntima conexión con los otros dos mensajeros. Como hemos indicado,³⁷ en su ideal educador, Áyax personifica la acción, Odiseo la palabra. Sólo se unen ambas en Aquiles, que realiza en sí la verdadera armonía del más alto vigor espiritual y activo. Quien tocara el discurso de Fénix no podría detenerse ante los discursos de los otros dos y destruiría la estructura artística total del canto.

Pero no sólo a esta consecuencia conduce la crítica *ad absurdum*, sino que el supuesto motivo por el cual se admite la inclusión del discurso de Fénix descansa en el completo desconocimiento del designio poético del conjunto. El discurso del anciano es, en efecto, extraordinariamente largo, comprende más de cien versos y culmina en la narración de la cólera de Meleagro que, para el lector superficial, parece bastarse a sí misma. Se pudo creer que el poeta sacó el motivo de la cólera de Aquiles de un poema más antiguo sobre la cólera de Meleagro y que quiso aquí citar su fuente, haciendo una alusión literaria a la manera helenística y dar una especie de resumen de aquel poema. Lo mismo si existía, en el tiempo del nacimiento de este canto, una elaboración poética de la saga de Meleagro que si la recibió el poeta de una tradición oral, el discurso de Fénix es el modelo de una protréptica locución del educador a su discípulo y la larga y lenta narración de la cólera de Meleagro y de sus funestas consecuencias es un paradigma mítico, como otros muchos que se hallan en los discursos de la *Iliada* y de la *Odisea*. El empleo de los paradigmas o ejemplos es típico en todas las formas y variedades de discursos didácticos.³⁸ Nadie con mejores títulos que el anciano educador, cuya fidelidad y afecto a Aquiles ninguno podía desconocer, para aducir el ejemplo admonitor de Meleagro. Fénix podía pronunciar verdades que Odiseo no hubiera podido decir. En su boca, (41) este intento extremo de doblegar la inquebrantable voluntad del héroe y de traerlo a razón, adquiere su más grave e íntimo vigor: deja aparecer, en el caso de su fracaso, la trágica culminación de la acción como consecuencia de la inflexible negativa de Aquiles.

En parte alguna de la *Iliada* es Homero, en tan alta medida, el maestro y guía de la tragedia, como lo denominó Platón. Así lo sintieron ya los antiguos. La estructura de la *Iliada* toma, así, un matiz ético y educador y la forma del ejemplo pone de relieve el aspecto fundamental del caso: la acción constructiva de la *némesis*³⁹ sobre la conciencia. Todo lector siente y comparte íntimamente, en toda su gravedad, la definitiva decisión del héroe, de la cual depende el destino de los griegos, el de su mejor amigo Patroclo y, en último término, su propio destino. El acaecimiento se convierte necesariamente en un problema general. En el ejemplo de Meleagro se adivina la importancia decisiva del pensamiento religioso de *até* para el poeta de la *Iliada*, tal como se nos ofrece actualmente. Con la alegoría moral de las *litai*, las suplicantes, y del endurecimiento del corazón humano, resplandece este pensamiento

³⁷ 11 Ver *supra*, p. 24.

³⁸ 12 Ver *infra*, pp. 46 y 52. Ya los antiguos intérpretes indican esto.

³⁹ 13 I 523.

como un rayo impío y amenazador en una nube tenebrosa.

La idea en su totalidad es de la mayor importancia para la historia de la educación griega. Nos permite descubrir, de una vez, lo característico de la antigua educación aristocrática. Peleo entrega a su hijo Aquiles, que carece de toda experiencia en el arte de la palabra y en la conducta guerrera, a su leal vasallo y se lo da como compañero en el campo y en la corte real y éste imprime en su conciencia un alto ideal de conducta humana transmitido por la tradición. Tal función recae sobre Fénix por sus largos años de conducta fiel para con Aquiles. No es sino la prosecución de una amistad paternal lo que unió al anciano con el héroe desde su más tierna infancia. Con conmovedoras palabras le recuerda los tiempos de la niñez, cuando a las horas de las comidas le tenía en sus rodillas y él no quería estar con nadie más, cómo le preparaba y le cortaba la comida y le daba a beber de su propio vino y cómo, con frecuencia, devolvía el vino y le mojaba el frente del vestido. Fénix estuvo con él y lo consideró como su hijo cuando le fueron rehusados los hijos por el trágico juramento de su padre Amintor. Así pudo esperar en su edad avanzada hallar su protector en el joven héroe. Pero, además de esta función de ayo y de amigo paternal, es Fénix el guía de Aquiles en el sentido más profundo de la educación ética. La tradición de las antiguas sagas nos ofrece ejemplos vivos de esta educación, no sólo ejemplares de sobrehumano vigor y esfuerzo, sino también hombres en cuya sangre fluye la corriente viva de la experiencia cada vez más profunda de una antigua dignidad cada día renovada.

(42) El poeta es evidentemente un admirador de la alta educación que halla su pintura en la figura de Fénix; pero, al mismo tiempo, encuentra el destino de Aquiles, que ha sido formado de acuerdo con el más alto modelo de la virtud humana, un grave problema. Contra la poderosa fuerza irracional del hado ciego, de la diosa Até, todo el arte de la educación humana, todo consejo razonable, resulta impotente. Pero el poeta encarna también, en fuerzas divinas que se ocupan amistosamente de los hombres, los ruegos y argumentos de la razón. Verdad es que son siempre lentas y tardías tras los ligeros pies de Até, pero reparan siempre, al fin, los daños que ha causado. Es preciso honrarlas, como hijas de Zeus, cuando se acercan, y oírlas, porque ayudan amistosamente a los hombres. Quien las rechaza y obstinadamente las resiste, cae en manos de Até y expía su culpa con los males que le inflige. Esta vivida y concreta representación religiosa, todavía exenta de toda abstracción relativa a los demonios buenos y malos y a su lucha desigual para llegar a la conquista del corazón humano, expresa el íntimo conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección, considerado como el auténtico problema de toda educación en el más profundo sentido de la palabra. No hay que relacionar esto en modo alguno con el concepto moderno de decisión libre, ni con la idea, correlativa, de culpa. La antigua concepción es mucho más amplia y, por lo mismo, más trágica. El problema de la imputación no es aquí decisivo, como lo será en el comienzo de la Odisea.⁴⁰ Pero la ingenua alegría de la educación de la antigua nobleza empieza aquí, en los más viejos

⁴⁰ 14 Ver *infra*, pp. 46 y 64.

y bellos documentos, a tomar conciencia de los problemas relativos a los límites de toda educación humana.

La contrafigura del rebelde Pelida se halla en Telémaco, de cuya educación nos da cuenta el poeta en el primer libro de la *Odisea*. Mientras que Aquiles lanza al viento las doctrinas de Fénix y se precipita a la perdición, Telémaco presta atención a las advertencias de la diosa, encubierta en la figura del amigo y huésped de su padre, Mentos. Pero las palabras de Mentos le dicen lo mismo que le advierten las voces de su propio corazón. Telémaco es el prototipo del joven dócil, al cual el consejo de un amigo experimentado, gozosamente aceptado, conduce a la acción y a la gloria. En los siguientes cantos, Atena, de la cual procede siempre —en el sentir de Homero— la inspiración divina para las acciones afortunadas, aparece a su vez en la figura de otro amigo, Mentor, y acompaña a Telémaco en su viaje a Pilos y Esparta. Esta invención procede, evidentemente, de la costumbre según la cual los jóvenes de la nobleza preeminente iban acompañados en sus viajes de un ayo o mayordomo. Mentor sigue con ojo vigilante todos los pasos de su protegido y le ayuda, en todo momento, con sus consejos y sus advertencias. Le instruye sobre (43) las formas de una conducta social adecuada siempre que se siente íntimamente inseguro en situaciones nuevas y difíciles. Le enseña cómo debe dirigirse a los preeminentes y ancianos señores Néstor y Menelao y cómo debe formularles su ruego para estar seguro del éxito. La bella relación de Telémaco con Mentor, cuyo nombre ha servido desde el *Telémaco* de Fénelon para designar al viejo amigo protector, maestro y guía, se funda en el desarrollo del motivo pedagógico⁴¹ que domina toda la "Telemaquia" y que todavía ahora hemos de considerar con la mayor atención. Parece claro que no era sólo la intención del poeta mostrarnos unas cuantas escenas de los medios cortesanos. El alma de esta encantadora narración humana es el problema, que con clara conciencia plantea el poeta, de convertir al hijo de Odiseo en un hombre superior, apto para realizar acciones juiciosas y coronadas por el éxito. Nadie puede leer el poema sin tener la impresión de un propósito pedagógico deliberado y consciente, aunque muchas partes no muestren traza alguna de él. Esta impresión deriva del hecho de que, paralelamente a la acción exterior de Telémaco, se desarrolla el aspecto universal y aun prototípico de los sucesos íntimos y espirituales que constituyen su propio y auténtico fin.

Un problema decisivo se suscita al análisis crítico del nacimiento de la *Odisea*. ¿Fue la "Telemaquia" un poema originariamente independiente o se halló, desde un principio, incluido en la epopeya tal como lo hallamos hoy? Incluso si alguna vez ha habido un poema consagrado a Telémaco, sólo es posible llegar a la plena comprensión de esta parte de la *Odisea* a la luz de los intereses de una época que pudiera sentir como actual la situación de aquel joven y compartir con vigor sus problemas pedagógicos, constituida de tal modo que pudiera dar libre curso a la elaboración de aquellas ideas. De otra parte, el nacimiento de Telémaco, la situación de su patria y los nombres de sus padres no ofrecían un núcleo suficiente de hechos

⁴¹ 15 E. SCHWARTZ, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 253, nos refiere de manera muy expresiva el elemento pedagógico en la "Telemaquia".

concretos a la fantasía creadora. Pero el motivo tiene su propia lógica y el poeta lo desarrolla de acuerdo con ella. En el conjunto de la *Odisea* constituye una bella invención compuesta de dos partes separadas: Odiseo, alejado y retenido en la isla de la amorosa ninfa, rodeada por el mar, y su hijo inactivo, esperándole en el hogar abandonado. Ambos se ponen al mismo tiempo en movimiento para reunirse al fin y asistir al retorno del héroe. El medio que pinta el poeta es la sede del noble caballero. Al comienzo, Telémaco es un joven desamparado ante la inclemencia de los pretendientes de su madre. Contempla resignado la conducta insolente de éstos sin la energía necesaria para tomar una decisión que acabe con ella. Suave, dócil e inhábil, no es capaz de desmentir su ingénita distinción ante los verdugos de su casa, ni mucho menos de mantener enérgicamente sus derechos. Este joven pasivo, amable, sensible, doliente y sin (44) esperanza, hubiera sido un aliado inútil para la lucha ruda y decisiva y para la venganza de Odiseo, a su retorno al hogar, y éste hubiera debido oponerse a los pretendientes sin ayuda alguna. Atenea lo convierte en el compañero de lucha, valeroso, decidido y osado.

Contra la afirmación de una consciente formación pedagógica de la figura de Telémaco, en los cuatro primeros cantos de la *Odisea*, se ha objetado que la poesía griega no ofrece representación alguna del desarrollo de un carácter.⁴² Ciertamente no es la *Odisea* una novela pedagógica moderna, y el cambio en el carácter de Telémaco no puede ser considerado como un desarrollo en el sentido actual. En aquel tiempo sólo podía ser explicado como obra de la inspiración divina. Pero la inspiración no ocurre, como es frecuente en la epopeya, de un modo puramente mecánico, mediante el mandato de un dios o simplemente en sueños. No actúa como un influjo mágico, sino como instrumento natural de la gracia divina, que ejerce un influjo consciente sobre la voluntad y el intelecto del joven, destinado, en el futuro, a una misión heroica. No se necesita más que un impulso exterior para suscitar en Telémaco la íntima y necesaria disposición hacia la iniciativa y la acción. La acción conjunta de distintos factores, el íntimo impulso que no halla por sí mismo el camino de la acción, ni se pone por sí mismo en movimiento, el buen natural de Telémaco, la ayuda y el favor divinos y el momento decisivo de la resolución, se destacan y matizan con la mayor finura. Todo ello revela la profunda inteligencia del poeta del problema que se ha planteado. La técnica épica le permite reunir en la unidad de una sola acción la intervención divina y el influjo natural educador, haciendo que Atenea hable a Telémaco en la figura del viejo amigo y huésped, Mentos. Este procedimiento acerca la invención al sentimiento natural humano, de tal modo que todavía hoy se nos aparece en su íntima verosimilitud. Nos parece natural la acción liberadora de las fuerzas juveniles realizada por todo acto verdaderamente educador y la conversión de

⁴² 16 Así WILAMOWITZ, *ob. cit.*, pero ver R. PFEIFFER, DLZ. 1928, 2368. Me parece que se trata menos de la norma divina de la educación aristocrática que de la conducción divina en la vida y obras personales de Telémaco. Cuyo sentido especial, en este caso pedagógico, no es puesto en duda por el hecho de que Atenea intervenga también constantemente en la *Odisea*, siendo "además" un mero medio de la técnica épica, como dice F. JACOBY, *ob. cit.*, p. 169, contra Pfeiffer. Lo divino actúa en la vida en formas muy diferentes.

la sorda sujeción en actividad libre y gozosa. Todo ello es un ímpetu divino, un milagro natural. Así como Homero considera el fracaso del educador, en su última y más difícil tarea de doblegar la orientación que el destino ha impuesto a Aquiles, como una acción adversa de los demonios, reconoce y venera piadosamente, en la transformación de Telémaco de un joven indeciso en un verdadero héroe, la obra de una *charis*, de la gracia divina. La conciencia y la acción educadora de los griegos en sus más altos momentos es plenamente consciente de este elemento imponderable. Lo (45) hallaremos de nuevo, de la manera más clara, en los dos grandes aristócratas Píndaro y Platón.

La misma Atenea señala el discurso que, en la figura de Mentos, dirige a Telémaco, en el canto primero de la *Odisea*, como una amonestación educadora.⁴³ Deja madurar en Telémaco la resolución de tomar la justicia por su mano, de enfrentarse abiertamente con los pretendientes y hacerlos responsables de su conducta ante la publicidad del agora y de pedir ayuda para su plan de averiguar el paradero de su perdido padre. Fracasado su intento ante la asamblea, decide, por un súbito cambio, lleno de consecuencias, abordar el problema con sus propias manos y emprender secretamente el peligroso viaje, por cuyas experiencias llegará a ser un hombre. En esta *Telemachou paideia* no falta ningún rasgo esencial: ni los consejos de un viejo amigo experimentado; ni el influjo delicado y sensible de la madre temerosa y llena de cuidado por su único hijo y a la cual no será conveniente consultar en el momento decisivo, porque no sería capaz de comprender la súbita elevación de su hijo, largo tiempo mimado, sino más bien de frenarlo con sus temores; ni la imagen ejemplar de su padre perdido, que actúa como un factor capital; ni el viaje al extranjero, a través de cortes amigas, donde entabla conocimiento con nuevos hombres y nuevas relaciones; ni el consejo alentador y la benévola confianza de hombres importantes que le prestan su ayuda y entre los cuales halla nuevos amigos y bienhechores; ni la prudencia protectora, en fin, de una fuerza divina que le allana el camino, le tiende benignamente la mano y no permite que perezca en el peligro. Con la más cálida simpatía pinta el poeta su íntima confusión cuando en una pequeña isla, Telémaco, educado en la simplicidad de la nobleza rural, entra por primera vez en el gran mundo, para él desconocido, y es huésped de grandes señores. Y en el interés que todos toman por él, dondequiera que vaya, se muestra que, aun en las más difíciles e insospechadas situaciones, no abandonan al inexperto joven los beneficios de sus buenas costumbres y de su educación y que el nombre de su padre le allana el camino.

En un punto es preciso insistir, porque es de la mayor importancia para la comprensión de la estructura espiritual del ideal pedagógico de la nobleza. Se trata de la significación pedagógica del ejemplo. En los tiempos primitivos, cuando no existe una recopilación de leyes ni un pensamiento ético sistematizado, aparte unos pocos preceptos religiosos y la sabiduría proverbial, transmitida oralmente de generación en

⁴³ 17 α 279 u(poti/qesqai, verbo de u(poqh~kai, que es la palabra propia para "discurso instructivo"; cf. P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 48 (1913), 571.

generación, nada tan eficaz, para guía de la propia acción, como el ejemplo y el modelo. Al lado del influjo inmediato del contorno y especialmente de la casa paterna, que se muestra tan poderoso en la *Odisea* en las dos figuras de Telémaco y de Nausica, se halla la enorme riqueza de ejemplos famosos transmitidos por la tradición (46) de las sagas. Les corresponde acaso, en la estructura social del mundo arcaico, un lugar análogo al que tiene entre nosotros la historia, incluyendo la historia bíblica. Las sagas contienen todo el tesoro de bienes espirituales que constituyen la herencia y el alimento de toda nueva generación. El educador de Aquiles, en la *Iliada*, evoca en su gran amonestación el ejemplo aleccionador de la cólera de Meleagro. Del mismo modo, no falta en la educación de Telémaco el ejemplo alentador adecuado al caso. El modelo es, en este caso, Orestes, que venga a su padre en Egisto y Clitemnestra. Se trataba también, en este caso, de un episodio de la gran tragedia, rica en ejemplos particulares, del retorno del héroe. Agamemnon fue muerto inmediatamente después de su retorno de Troya. Odiseo permaneció veinte años alejado de su hogar. Esta distancia de tiempo fue suficiente al poeta para poder situar el acto de Orestes y su permanencia en Fócida antes del comienzo de la acción de la *Odisea*. El hecho era reciente, pero la fama de Orestes se había extendido ya por toda la tierra y Atenea lo refiere a Telémaco con palabras encendidas. Así como, en general, los ejemplos de las sagas ganan en autoridad con su antigüedad venerable — Fénix, en su discurso⁴⁴ a Aquiles, evoca la autoridad de los tiempos antiguos y de sus héroes— en el caso de Orestes y Telémaco, por el contrario, lo impresionante del ejemplo consiste en la semejanza de ambas situaciones tan próximas en el tiempo.

El poeta concede evidentemente la mayor importancia al motivo del ejemplo. "No debes vivir ya como un niño, dice Atenea a Telémaco, tienes demasiada edad para ello. ¿No has oído el alto honor que ha merecido Orestes, en el mundo entero, por el hecho de haber matado al pérfido asesino Egisto, que mató a su padre? También tú, amigo mío —veo que eres bello y gallardo—, tienes la fuerza suficiente para que un día las nuevas generaciones te ensalcen."⁴⁵ Sin el ejemplo carecería la enseñanza de Atenea de la fuerza de convicción que descansa en él. Y en el difícil caso del empleo de la fuerza, la evocación de un modelo ilustre es doblemente necesaria para impresionar al tierno joven. Ya en la Asamblea de los dioses, hace explicar el poeta a Zeus mismo el problema de la recompensa moral, tomando como ejemplo a Egisto y Orestes.⁴⁶ Así evita toda posibilidad de escrúpulo moral aun para la conciencia más sensible, cuando posteriormente se refiere Atenea al mismo caso. La importancia capital del ejemplo aparece de nuevo en el curso ulterior de la acción. Así, en el discurso de Néstor a Telémaco,⁴⁷ donde el venerable anciano interrumpe su narración, relativa al destino de Agamemnon y su casa, para proponer a Orestes, como modelo, a Telémaco; y éste le contesta exclamando: "Con razón tomó Orestes venganza y los aqueos esparcirán su gloria por el mundo entero y (47) será cantada

⁴⁴ 18 I 524-27.

⁴⁵ 19 α 298.

⁴⁶ 20 α 32-47.

⁴⁷ 21 g195-200.

por las futuras generaciones. ¡ Cuándo los dioses me otorgarán la fuerza necesaria para tomar venganza de los pretendientes por sus vergonzosas transgresiones!" El mismo ejemplo se repite al final de la narración de Néstor.⁴⁸ Y al final de cada una de las dos partes principales de su largo discurso, lo refiere, de un modo expreso y con marcado acento, al caso de Telémaco.

Esta repetición es naturalmente intencionada. La evocación del ejemplo de los famosos héroes y de los sagas forma, para el poeta, parte constitutiva de toda ética y educación aristocráticas. Habremos de insistir en el valor de este hecho para el conocimiento esencial de los poemas épicos y de su raíz en la estructura de la sociedad arcaica. Pero aun para los griegos de los siglos posteriores, tienen los paradigmas su significación, como categoría fundamental de la vida y del pensamiento.⁴⁹ Basta recordar el uso de los ejemplos míticos en Píndaro, elemento esencial de sus cantos triunfales. Sería erróneo interpretar ese uso, que se extiende a la totalidad de la poesía griega y a una parte de su prosa, como un simple recurso estilístico.⁵⁰ Se halla en íntima conexión con la esencia de la ética aristocrática, y originariamente conservaba, aun en la poesía, su significación pedagógica. En Píndaro, aparece con constancia el verdadero sentido de los paradigmas míticos. Y si se considera que, en último término, la estructura íntima del pensamiento de Platón es, en su totalidad, paradigmática y que caracteriza a sus ideas como "paradigmas fundados en lo que es", resultará perfectamente claro el origen de esta forma de pensamiento. Se verá también que la idea filosófica de "bien", o más estrictamente del α) γαϗο/n, este "modelo" de validez universal, procede directamente de la idea de modelo de la ética de la *areté*, propia de la antigua nobleza. El desarrollo de las formas espirituales de la educación noble, reflejada en Homero, hasta la filosofía de Platón, a través de Píndaro, es absolutamente orgánica, permanente y necesaria. No es una "evolución" en el sentido semi-naturalista que acostumbra emplear la investigación histórica, sino un desarrollo esencial de una forma originaria del espíritu griego, que permanece idéntico a sí mismo, en su estructura fundamental, a través de todas las fases de su historia.

⁴⁸ 22 γ 306-316.

⁴⁹ 23 Me propongo estudiar la evolución histórica de esta forma mental en una investigación aparte.

⁵⁰ 24 Robert OEHLER estudia esto en la primitiva poesía griega, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Diss. Basilea, 1925. Partió de una sugestión del libro de G. W. NITZSCH, *Sagenpoesie der Griechen* (1852), pero no ha reparado bastante en la conexión de la aparición del estilo con los paradigmas de la vieja ética aristocrática.

III. HOMERO EL EDUCADOR

(48) CUENTA PLATÓN que era una opinión muy extendida en su tiempo la de que Homero había sido el educador de la Grecia toda.⁵¹ Desde entonces su influencia se extendió mucho más allá de los límites de Hélade. La apasionada crítica filosófica de Platón, al tratar de limitar el influjo y la validez pedagógica de toda poesía, no logra conmover su dominio. La concepción del poeta como educador de su pueblo —en el sentido más amplio y más profundo— fue familiar desde el origen, y mantuvo constantemente su importancia. Sólo que Homero fue el ejemplo más notable de esta concepción general y, por decirlo así, su manifestación clásica. Haremos bien en tomar esta concepción del modo más serio posible y en no estrechar nuestra comprensión de la poesía griega sustituyendo el juicio propio de los griegos por el dogma moderno de la autonomía puramente estética del arte. Aunque ésta caracterice ciertos tipos y periodos del arte y de la poesía, no procede de la poesía griega y de sus grandes representantes ni es posible aplicarla a ellos. Es característico del primitivo pensamiento griego el hecho de que la estética no se halla separada de la ética. El proceso de su separación aparece relativamente tarde. Todavía para Platón la limitación del contenido de verdad de la poesía homérica lleva inmediatamente consigo una disminución de su valor. Por primera vez, la antigua retórica fomentó la consideración formal del arte y, finalmente, el cristianismo convirtió la valoración puramente estética de la poesía en una actitud espiritual predominante. Ello le hacía posible rechazar la mayor parte del contenido ético y religioso de los antiguos poetas como errónea e impía, y reconocer, al mismo tiempo, la forma clásica como un instrumento de educación y fuente de goce. Desde entonces la poesía no ha dejado de evocar y conjurar de su mundo de sombras a los dioses y los héroes de la "mitología" pagana; pero aquel mundo es considerado como un juego irreal de la pura fantasía artística. Fácil nos es considerar a Homero desde esta estrecha perspectiva, pero con ello nos impedimos el acceso a la inteligencia de los mitos y de la poesía en su verdadero sentido helénico. Nos repugna, naturalmente, ver cómo la poética filosófica tardía del helenismo interpreta la educación de Homero como una resaca y racionalista *fábula docet* o cómo, de acuerdo con los sofistas, hace de la épica una enciclopedia de todas las artes y las ciencias. Pero esta quimera de la escolástica no es sino la degeneración de un pensamiento en sí mismo justo que, (49) como todo lo bello y verdadero, se hace grosero en manos rudas. Por mucho que semejante utilitarismo repugne, con razón, a nuestro sentido estético, no deja de ser evidente que Homero, como todos los grandes poetas de Grecia, no debe ser considerado como simple objeto de la historia formal de la literatura, sino como el primero y el más grande creador y formador de la humanidad griega.

Se imponen aquí algunas observaciones sobre la acción educadora de la poesía

⁵¹ 1 PLATÓN, *Rep.*, 606 E, piensa en los "adoradores de Homero", que no sólo lo ensalzan para complacencia, sino como guía de la vida. La misma oposición en JENÓFANES, frag. 9, Diehl.

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

Por otra parte, los valores más altos adquieren generalmente, mediante su expresión artística, el significado permanente y la fuerza emocional capaz de mover a los hombres. El arte tiene un poder ilimitado de conversión espiritual. Es lo que los griegos denominaron *psicagogia*. Sólo él posee, al mismo tiempo, la validez universal y la plenitud inmediata y vivaz que constituyen las condiciones más importantes de la acción educadora. Mediante la unión de estas dos modalidades de acción espiritual supera al mismo tiempo a la vida real y a la reflexión filosófica. La vida posee plenitud de sentido, pero sus experiencias carecen de valor universal. Se hallan demasiado interferidas por sucesos accidentales para que su impresión pueda alcanzar siempre el mayor grado de profundidad. La filosofía y la reflexión alcanzan la universalidad y penetran en la esencia de las (50) cosas. Pero actúan tan sólo en aquellos para los cuales sus pensamientos llegan a adquirir la intensidad de lo vivido personalmente. De ahí que la poesía aventaje a toda enseñanza intelectual y a toda verdad racional, pero también a las meras experiencias accidentales de la vida individual. Es más filosófica que la vida real (si nos es permitido ampliar el sentido de una conocida frase de Aristóteles). Pero, es, al mismo tiempo, por su concentrada realidad espiritual, más vital que el conocimiento filosófico.

Estas consideraciones no son, en modo alguno, válidas para la poesía de todas las épocas, ni tan siquiera, sin excepción, para la de los griegos. No se limitan tampoco sólo a ésta. Pero la afectan más que a otra alguna y de ella derivan en lo fundamental. Reproducimos, con ellas, los puntos de vista a que llegó el sentimiento artístico griego al ser elaborado filosóficamente en tiempos de Platón y de Aristóteles, sobre la

base de la gran poesía de su propio pueblo. A pesar de algunas variaciones en el detalle, la concepción del arte de los griegos permaneció, en este respecto, idéntica en tiempos posteriores. Y puesto que nació en una época en que existía un sentido más vivo de la poesía y específicamente de la poesía helénica, es necesario y correcto preguntarnos por su validez en los tiempos de Homero. En tiempo alguno alcanzaron aquellos ideales una validez tan amplia sobre la forma artística y su acción en la formación de la posteridad como en los poemas homéricos. En la epopeya se manifiesta la peculiaridad de la educación helénica como en ningún otro poema. Ningún otro pueblo ha creado por sí mismo formas de espíritu paralelas a la mayoría de las de la literatura griega posterior. De ella nos vienen la tragedia, la comedia, el tratado filosófico, el diálogo, el tratado científico sistemático, la historia crítica, la biografía, la oratoria jurídica y encomiástica, la descripción de viajes las memorias, las colecciones de cartas, las confesiones y los ensayos. Hallamos, en cambio, en otros pueblos en el mismo estadio de desarrollo una organización social de las clases sociales —nobles y pueblo—, un ideal aristocrático del hombre y un arte popular que traduce en cantos heroicos la concepción de la vida dominante, análogos a los de los griegos primitivos. Y de los cantos heroicos surgió, también, como entre los griegos, una epopeya, entre los indios, los germanos, los pueblos romanos, los fineses y algunos pueblos nómadas del Asia central. Nos hallamos en condiciones de comparar la poesía épica de las más distintas estirpes, razas y culturas y llegar así al mejor conocimiento de la épica griega.

Se han observado con frecuencia las vigorosas similitudes de todos esos poemas, nacidos del mismo grado de desarrollo antropológico. La poesía heroica helénica de los tiempos más antiguos comparte, con la de otros pueblos, los rasgos primitivos. Pero su semejanza se refiere sólo a caracteres exteriores condicionados por el tiempo, no a la riqueza de su sustancia humana ni a la fuerza de su forma (51) artística. Ninguna épica de ningún pueblo ha acuñado de un modo tan completo y alto aquello que hay de imperecedero, a pesar de todos los "progresos" burgueses, en el estadio heroico de la existencia humana ni su sentido universal del destino y la verdad perdurable sobre la vida. Ni tan siquiera poemas como los de los pueblos germanos, tan profundamente humanos y tan próximos a nosotros, pueden compararse, por la amplitud y la permanencia de la acción, con los de Homero. La diferencia entre su significación histórica en la vida de su pueblo y la de la épica medieval, germana o francesa, se manifiesta por el hecho de que la influencia de Homero se extendió, sin interrupción, a través de más de un millar de años, mientras que la épica medieval cortesana fue pronto olvidada, tras la decadencia del mundo caballeresco. La fuerza vital de la épica homérica produjo todavía en la época helenística, en la cual se buscaba a todo un fundamento científico, una nueva ciencia, la filología, consagrada a la investigación de su tradición y de su forma originaria, la cual vivió exclusivamente de la fuerza imperecedera de aquellos poemas. Los polvorientos manuscritos de la épica medieval, de la *Canción de Rolando*, *Beowulf* y los *Nibelungos* dormitaban, en cambio, en las bibliotecas y fue necesario que una erudición previamente existente los descubriera de nuevo y los sacara a la luz. La

Divina comedia de Dante es el único poema épico de la Edad Media que ha alcanzado un lugar análogo no sólo en la vida de su propia nación, sino de la humanidad entera. Y ello por una razón análoga. El poema de Dante, aunque condicionado por el tiempo, se eleva, por la profundidad y la universalidad de su concepción del hombre y de la existencia, a una altura que sólo alcanza el espíritu inglés en Shakespeare y el alemán en Goethe. Verdad es que los estadios primitivos de la expresión poética de un pueblo se hallan condicionados de un modo más vigoroso por las particularidades nacionales. La inteligencia de su peculiaridad por otros pueblos y tiempos se halla necesariamente limitada. La poesía arraigada en el suelo —y no hay ninguna verdadera poesía que no lo esté— sólo se eleva a una validez universal en cuanto alcanza el más alto grado de universalidad humana. El hecho de que Homero, el primero que entra en la historia de la poesía griega, se haya convertido en el maestro de la humanidad entera, demuestra la capacidad única del pueblo griego para llegar al conocimiento y a la formulación de aquello que a todos nos une y a todos nos mueve.

Homero es el representante de la cultura griega primitiva. Hemos apreciado ya su valor como "fuente" de nuestro conocimiento histórico de la sociedad griega más antigua. Pero su pintura inmortal del mundo caballeresco es algo más que un reflejo involuntario de la realidad en el arte. Este mundo de grandes tradiciones y exigencias es la esfera de la vida más alta en la cual la poesía homérica ha triunfado y de la cual se ha nutrido. El *pathos* del alto destino (52) heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Iliada*. El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*. La sociedad que produjo aquella forma de vida tuvo que desaparecer sin dejar testimonio alguno al conocimiento histórico. Pero su pintura ideal, incorporada a la poesía homérica, llegó a convertirse en el fundamento viviente de toda la cultura helénica. Hölderlin ha dicho: "Lo perdurable es la obra de los poetas." Este verso expresa la ley fundamental de la historia de la cultura y de la educación helénicas. Sus piedras fundamentales se hallan en la obra de los poetas. De grado en grado y de un modo creciente desarrolla la poesía griega, con plena conciencia, su espíritu educador. Podría, acaso, preguntarse cómo es compatible la actitud plenamente objetiva de la epopeya con este designio. Hemos mostrado ya en el análisis precedente de la Embajada a Aquiles y de la "Telemaquia", mediante ejemplos concretos, la intención educadora de aquellos cantos. Pero la importancia educadora de Homero es evidentemente más amplia. No se limita al planteamiento expreso de determinados problemas pedagógicos ni a algunos pasajes que aspiran a producir un determinado efecto ético. La poesía homérica es una vasta y compleja obra del espíritu que no es posible reducir a una fórmula única. Al lado de fragmentos relativamente recientes, que revelan un interés pedagógico expreso, se hallan otros pasajes en los cuales el interés por los objetos descritos aleja la posibilidad de pensar en un doble designio ético. El canto noveno de la *Iliada* o la "Telemaquia" revelan en su actitud espiritual una voluntad tan decidida de producir un efecto consciente, que se aproximan a la elegía. Hemos de distinguir de ellos otros fragmentos en los cuales se revela, por decirlo así, una educación objetiva, que no tiene nada que ver con el

propósito del poeta, sino que se funda en la esencia misma del canto épico. Ello nos conduce a los tiempos relativamente primitivos donde se halla el origen del género.

Homero nos ofrece múltiples descripciones de los antiguos aedos, de cuya tradición artística ha surgido la épica. El propósito de aquellos cantores es mantener vivos en la memoria de la posteridad los "hechos de los hombres y de los dioses".⁵² La gloria, y su mantenimiento y exaltación, constituye el sentido propio de los cantos épicos. Las antiguas canciones heroicas eran muchas veces denominadas "glorias de los hombres".⁵³ El cantor del primer canto de la *Odisea* recibe del poeta, que ama los nombres significativos, el nombre de Femio, es decir, portador de la fama, conocedor de la gloria. El hombre del cantor feacio Demódoco contiene la referencia a la publicidad de su profesión. El cantor, como mantenedor de la gloria, tiene una posición en la sociedad de los hombres. Platón cuenta el éxtasis entre las bellas acciones del delirio divino y describe el fenómeno originario que se manifiesta en el poeta, en relación con él.⁵⁴ "La posesión (53) y el delirio de las musas se apoderan de un alma bendita y tierna, la despiertan y la arroban en cantos y en toda suerte de creaciones poéticas, y en tanto que glorifica los innumerables hechos del pasado, educa a la posteridad." Tal es la concepción originariamente helénica. Parte de la unión necesaria e inseparable de toda poesía con el mito —el conocimiento de los grandes hechos del pasado— y de ahí deriva la función social y educadora del poeta. Ésta no consiste para Platón en ningún género de designio consciente de influir en los oyentes. El solo hecho de mantener, mediante el canto, viva la gloria, es ya, por sí, una acción educadora.

Hemos de recordar aquí lo que dijimos antes, sobre la significación del ejemplo para la ética aristocrática de Homero. Hablamos, entonces, de la importancia educadora de los ejemplos creados por el mito —así las advertencias o estímulos de Fénix a Aquiles, de Atenea a Telémaco. El mito tiene en sí mismo esta significación normativa, incluso cuando no es empleado de un modo expreso como modelo o ejemplo. No lo es, en primer término, por la comparación de un suceso de la vida corriente con el correspondiente acaecimiento ejemplar del mito, sino por su misma naturaleza. La tradición del pasado refiere la gloria, el conocimiento de lo grande y lo noble, no un suceso cualquiera. Lo extraordinario obliga aunque sólo sea por el simple reconocimiento del hecho. El cantor, empero, no se limita a referir los hechos. Alaba y ensalza cuanto en el mundo es digno de elogio y alabanza. Así como los héroes de Homero reclaman, ya en vida, el honor debido y se hallan recíprocamente dispuestos a otorgar a cada cual la estimación debida, todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor. Los mitos y las leyendas heroicas constituyen el tesoro inextinguible de ejemplos y modelos de la nación. De ellos saca su pensamiento, los ideales y normas para la vida. Prueba de la íntima conexión de la épica y el mito es el hecho de que Homero use paradigmas míticos para todas las situaciones imaginables de la vida en que un hombre puede enfrentarse con otro para aconsejarle, advertirle,

⁵² 2 α 337.

⁵³ 3 κλε/α α) ndr w~n, I 189, 524: θ 73.

⁵⁴ 4 PLATÓN, *Fedro*, 245 A.

amonestarle, exhortarle, prohibirle u ordenarle algo. Tales ejemplos no se hallan ordinariamente en la narración, sino en los discursos de los personajes épicos. Los mitos sirven siempre de instancia normativa a la cual apela el orador. Hay en su intimidad algo que tiene validez universal. No tiene un carácter meramente ficticio, aunque sea sin duda alguna, originariamente, el sedimento de acaecimientos históricos que han alcanzado su magnitud y la inmortalidad, mediante una larga tradición y la interpretación glorificadora de la fantasía creadora de la posteridad. No de otro modo es preciso interpretar la unión de la poesía con el mito que ha sido para los griegos una ley invariable. Se halla en íntima conexión con el origen de la poesía en los cantos heroicos, con la idea de los cantos de alabanza y la imitación de los héroes. La ley no vale más allá de la alta poesía. A lo sumo hallamos (54) lo mítico, como un elemento idealizador, en otros géneros, como en la lírica. La épica constituye, originariamente, un mundo ideal. Y el elemento de idealidad se halla representado en el pensamiento griego primitivo por el mito.

Este hecho actúa en la epopeya aun en todos los detalles de estilo y de estructura. Una de las peculiaridades del lenguaje épico es el uso estereotipado de epítetos decorativos. Este uso deriva directamente del espíritu original de los antiguos κλέα ἀνδρῶν. En nuestra gran epopeya, precedida por una larga evolución de los cantos heroicos, estos epítetos pierden por el uso su vitalidad, pero son impuestos por la convención del estilo épico. Los epítetos aislados no son ya siempre usados con una significación individual y característica. Son, en una gran medida, ornamentales. Constituyen, sin embargo, un elemento indispensable de este arte, acuñado por una tradición de siglos y aparecen constantemente en él aun donde no hacen falta e incluso cuando perturban. Los epítetos han pasado a ser ya un simple ingrediente de la esfera ideal donde es enaltecido cuanto toca la narración épica. Aun más allá del uso de los epítetos, domina en las descripciones y pinturas épicas este tono ponderativo, ennoblecedor y transfigurador. Todo lo bajo, despreciablemente innoble, es suprimido del mundo épico. Ya los antiguos observaron cómo eleva Homero a aquella esfera aun las cosas en sí más insignificantes. Dión de Prusa, que apenas tuvo clara conciencia de la conexión profunda entre el estilo ennoblecedor y la esencia de la épica, contrapone a Homero al crítico Arquíloco y observa que los hombres necesitan, para su educación, mejor la censura que la alabanza.⁵⁵ Su juicio nos interesa aquí menos porque expresa un punto de vista pesimista opuesto a la antigua educación de los aristócratas y su culto del ejemplo. Veremos más tarde sus presuposiciones sociales. Pero apenas es posible describir, de un modo más certero, la naturaleza del estilo épico y su tendencia idealizadora, que con las palabras de aquel retórico lleno de fina sensibilidad para las cosas formales. "Homero, dice, ha ensalzado todo: animales y plantas, el agua y la tierra, las armas y los caballos. Podemos decir que no pasó sobre nada sin elogio y alabanza. Incluso al único que ha denostado, Tersites, lo denomina orador de voz clara."

La tendencia idealizadora de la épica, conectada con su origen en los antiguos

⁵⁵ 5 DIÓN DE PRUSA, *Or.*, XXXIII, 2.

cantos heroicos, la distingue de las demás formas literarias y la otorga un lugar preeminente en la historia de la educación griega. Todos los géneros de la literatura griega surgen de las formas primarias y naturales de la expresión humana. Así, la poesía mélica nace de las canciones populares, cuyas formas cambia y enriquece artísticamente; el yambo, de los cantos de las fiestas dionisiacas; los himnos y el *prosodion*, de los servicios divinos; los epitalamios, (55) de las ceremonias populares de las bodas; las comedias, de los *komos*; las tragedias, de los ditirambos. Podemos dividir las formas originarias, a partir de las cuales se desarrollan los géneros poéticos posteriores, en aquellas que pertenecen a los servicios divinos, las que se refieren a la vida privada y las que se originan en la vida de la comunidad. Las formas de expresión poética de origen privado o culto tienen poco que ver con la educación. En cambio, los cantos heroicos se dirigen, por su esencia misma idealizadora, a la creación de ejemplares heroicos. Su importancia educadora se halla a gran distancia de la de los demás géneros poéticos, puesto que refleja objetivamente la vida entera y muestra al hombre en su lucha con el destino y por la consecución de un alto fin. La didáctica y la elegía siguen los pasos de la épica y se acercan a ella por su forma. Toman de ella el espíritu educador que pasa más tarde a otros géneros como los yambos y los cantos corales. La tragedia es, por su material mítico y por su espíritu, la heredera integral de la epopeya. Debe su espíritu ético y educador únicamente a su conexión con la epopeya, no a su origen dionisiaco. Y si consideramos que las formas de prosa literaria que tuvieron una acción educadora más eficaz, es decir, la historia y la filosofía, nacieron y se desarrollaron directamente de la discusión de las ideas relativas a la concepción del mundo contenidas en la épica, podremos afirmar, sin más, que la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia.

Queremos mostrar ahora el elemento normativo en la estructura interna de la epopeya. Tenemos dos caminos para ello. Podemos examinar la forma entera de la epopeya, en su realidad completa y acabada, sin prestar atención alguna a los resultados y a los problemas del análisis científico de Homero; o engolfarnos en las dificultades, inextricables, que ofrece el espesor de las hipótesis relativas a su origen y nacimiento. Ambos procedimientos son malos. Tomaremos un camino medio. Consideraremos, en principio, el desarrollo histórico de la epopeya, pero prescindiremos del detalle de los análisis relativos al asunto. En todo caso, es insostenible, aun desde el punto de vista del absoluto agnosticismo, toda concepción que no tenga en cuenta el hecho claro de la prehistoria de la epopeya. Esta circunstancia nos separa de las antiguas interpretaciones de Homero que, por lo que se refiere al problema de la educación, consideran siempre conjuntamente la *Iliada* y la *Odisea*, en su totalidad. La totalidad debe seguir siendo, naturalmente, el fin, aun para los modernos intérpretes, incluso si el análisis conduce a la conclusión de que el todo es el resultado de un trabajo poético, ininterrumpido a través de generaciones, sobre un material inagotable. Pero aun si aceptamos la posibilidad, que parece a todos evidente, de que el devenir de la epopeya ha incorporado antiguas formas de las sagas. con modificaciones mayores o menores y aun de que, una vez completa, haya aceptado la inserción de cantos enteros de origen más (56) reciente, es preciso

realizar un esfuerzo para concebir los estadios de su desarrollo del modo más inteligible.

La idea que nos hayamos formado de la naturaleza de los más antiguos cantos heroicos influirá de un modo esencial en aquella concepción. Nuestra idea fundamental del origen de la épica en las canciones heroicas más antiguas, que constituyen, como en otros pueblos, la tradición más primitiva, nos hace suponer que la descripción de los combates singulares, la *aristeia*, que termina con el triunfo de un héroe famoso sobre su poderoso adversario, ha sido la forma más antigua de los cantos épicos. La narración de los combates singulares es más fértil, desde el punto de vista del interés humano, que la exposición de luchas de masas, cuyo espectáculo e íntima vitalidad pasa ligeramente sobre la escena. Las descripciones de batallas campales sólo pueden suscitar nuestro interés en las escenas dominadas por grandes héroes individuales. Participamos profundamente en la narración de los combates individuales porque en ellos lo personal y lo ético, que apenas aparece en las batallas de conjunto, se sitúa en primer término y por la íntima vinculación de sus momentos particulares a la unidad de la acción. La narración de la *aristeia* de un héroe contiene siempre un fuerte elemento protréptico. Episodios de esta índole aparecen todavía, de acuerdo con el modelo épico, en descripciones históricas posteriores. En la *Iliada*, constituyen el punto culminante de la acción bélica. Son escenas completas, que aun formando parte de la obra total, conservan una cierta independencia y muestran así que constituyeron originariamente un fin en sí mismas o fueron modeladas en cantos independientes. El poeta de la *Iliada* rompe la narración de la batalla de Troya mediante la narración de la cólera de Aquiles y sus consecuencias y la de un número de combates individuales tales como la *aristeia* de Diómedes (E), de Agamemnon (A), de Menelao (P), y los duelos entre Menelao y París (Γ) y entre Héctor y Áyax (H). Tales escenas eran la delicia de la raza a la cual se dirigían los cantos heroicos. En ellas veía el espejo de sus propios ideales.

La nueva finalidad artística de la gran epopeya, al introducir un gran número de escenas de esta naturaleza y conectarlas a una acción unitaria, consistía no sólo, como antes se usaba, en ofrecer cuadros particulares de una acción de conjunto que se supone conocida, sino en poner de relieve y destacar el valor de todos los héroes famosos. Mediante la conexión de muchos héroes y figuras, ya parcialmente celebrados en los antiguos cantos, crea el poeta un cuadro gigantesco, la guerra de Ilion en su totalidad. Su obra muestra claramente lo que representaba para él la lucha: la prodigiosa lucha de muchos héroes inmortales, de la más alta *areté*. No sólo los griegos. Sus enemigos son también un pueblo de héroes que lucha por su patria y por su libertad. "Es del mejor agüero luchar por la patria": son las palabras que Homero pone en la boca no de un (57) griego, sino del héroe de los troyanos, que cae por su patria y alcanza con ello la más alta calidad humana. Los grandes héroes aqueos encarnan el tipo de la más alta heroicidad. La patria, la mujer y los niños, son motivos que actúan menos sobre ellos. Se habla ocasionalmente de que luchan para vengar el rapto de Helena. Hay el intento de tratar directamente con los troyanos el retorno de Helena a su marido legal y evitar así el derrame de sangre, tal como parece

aconsejarlo una política razonable. Pero no se hace ningún uso importante de esta justificación. Lo que despierta la simpatía del poeta por los aqueos no es la justicia de su causa, sino el resplandor imperecedero de su heroicidad.

Sobre el fondo sangriento de la pelea heroica se destaca, en la *Iliada*, un destino individual de pura tragedia humana: la vida heroica de Aquiles. La acción de Aquiles es, para el poeta, el lazo íntimo mediante el cual reúne las escenas sucesivas de lucha en una unidad poética. A la trágica figura de Aquiles debe la *Iliada* el no ser para nosotros un venerable manuscrito del espíritu guerrero primitivo, sino un monumento inmortal para el conocimiento de la vida y del dolor humano. La gran epopeya no representa sólo un progreso inmenso en el arte de componer un todo complejo y de amplio contorno. Significa también una consideración más profunda de los perfiles íntimos de la vida y sus problemas, que eleva la poesía heroica muy por encima de su esfera originaria y otorga al poeta una posición completamente nueva, una función educadora en el más alto sentido de la palabra. No es ya simplemente un divulgador impersonal de la gloria del pasado y de sus hechos. Es un poeta en el pleno sentido de la palabra: intérprete creador de la tradición.

Interpretación espiritual y creación son, en el fondo, uno y lo mismo. No es difícil comprender que la enorme y superior originalidad de la epopeya griega, en la composición de un todo unitario, brota de la misma raíz de su acción educadora: de su más alta conciencia espiritual de los problemas de la vida. El interés y el goce creciente en el dominio de grandes masas de material, que es un rasgo típico de los últimos grados de desarrollo de los cantos épicos y que se halla también en otros pueblos, no conduce necesariamente, en ellos, a la gran epopeya, y cuando esto ocurre, fácilmente cae en el peligro de degenerar en una narración novelesca que comience "con el huevo de Leda", con la historia del nacimiento del héroe, a través de una serie fatigosa de cuentos tradicionales. La exposición de la epopeya homérica, dramática y concentrada, siempre intuitiva y representativa, avanzando siempre *in medias res*, procede siempre mediante rasgos ceñidos y precisos. En lugar de una historia de la guerra troyana o de la vida entera de Aquiles, ofrece sólo, con prodigiosa seguridad, las grandes crisis, algunos momentos de importancia representativa y de la más alta fecundidad poética, lo cual le permite concentrar y evocar, en un breve espacio de tiempo, diez (58) años de guerra, con todas sus luchas y vicisitudes pasadas, presentes y futuras. Los críticos antiguos se admiraron ya de esta aptitud. Por ella fue Homero, para Aristóteles y para Horacio, no sólo el clásico entre los épicos, sino el más alto modelo de fuerza y maestría poética. Prescinde de lo meramente histórico, da cuerpo a los acaecimientos y deja que los problemas se desarrollen en virtud de su íntima necesidad.

La *Iliada* comienza en el momento en que Aquiles colérico se retira de la lucha. Ello pone a los griegos en el mayor apuro. Por los errores y las miserias humanas, tras largos años de lucha, están a punto de perder el fruto de sus esfuerzos en el momento en que se hallaban a punto de conseguir su fin. La retirada de su héroe más poderoso alienta a los demás a realizar un esfuerzo supremo y a mostrar todo el resplandor de su bravura. Los adversarios, animados por la ausencia de Aquiles,

ponen en la lucha todo el peso de su fuerza y el campo de batalla llega al momento supremo, hasta que el creciente riesgo de los suyos mueve a Patroclo a intervenir. Su muerte a manos de Héctor consigue, al fin, lo que las súplicas y los intentos de reconciliación de los griegos no habían alcanzado: Aquiles entra de nuevo en la lucha para vengar a su amigo caído, mata a Héctor, salva a los griegos de la ruina, entierra a su amigo con lamentos salvajes a la antigua usanza bárbara y ve avanzar sobre sí mismo el destino. Cuando Príamo se arrastra a sus pies, pidiéndole el cadáver de su hijo, se enternece el corazón sin piedad del Pelida al recordar a su propio anciano padre, despojado también de su hijo, aunque todavía vivo.

La terrible cólera de Aquiles, que constituye el motivo de la acción entera, aparece con el mismo resplandor creciente que rodea a la figura del héroe. Es la heroicidad sobrehumana de un joven magnífico que prefiere, con plena conciencia, la ruda y breve ascensión de una vida heroica a una vida larga y sin honor, rodeada de goce y de paz, el verdadero *megalopsychos*, sin indulgencia ante su adversario de igual rango, que atenta al único fruto de su lucha: la gloria del héroe. Así comienza el poema, con un momento oscuro de su figura radiante, y el final no puede compararse con el éxito triunfante de la *aristeia* usual. Aquiles no está satisfecho de su victoria sobre Héctor. La historia entera termina con la tristeza inconsolable del héroe, con aquellas espantosas lamentaciones de muerte de los griegos y los troyanos, ante Patroclo y Héctor, y la sombría certeza del vencedor sobre su propio destino.

Quien pretenda suprimir el último canto o continuar la acción hasta la muerte de Aquiles y convertir la *Iliada* en una aquileida o piense que el poema era originariamente así, considera el problema desde el punto de vista histórico y del contenido, no desde el punto de vista artístico de la forma. La *Iliada* celebra la gloria de la mayor *aristeia* de la guerra de Troya, el triunfo de Aquiles sobre el (59) poderoso Héctor. En ella se mezcla la tragedia de la grandeza heroica, consagrada a la muerte, con la sumisión del hombre al destino y a las necesidades de la propia acción. A la auténtica *aristeia* pertenece el triunfo del héroe, no su caída. La tragedia que encierra el hecho de que Aquiles se resuelva a ejecutar en Héctor la venganza de la muerte de Patroclo, a pesar de que sabe que tras la caída de Héctor le espera, a su vez, una muerte cierta, no halla su plenitud hasta la consumación de la catástrofe. Sirve sólo para enaltecer y llevar a mayor profundidad humana la victoria de Aquiles. Su heroísmo no pertenece al tipo ingenuo y elemental de los antiguos héroes. Se eleva a la elección deliberada de una gran hazaña, al precio, previamente conocido, de la propia vida. Todos los griegos posteriores concuerdan en esta interpretación y ven en ello la grandeza moral y la más vigorosa eficacia educadora del poema. La resolución heroica de Aquiles sólo alcanza su plenitud trágica en su conexión con el motivo de su cólera y el vano intento de los griegos de llegar a la reconciliación, puesto que su negativa es la que acarrea la intervención y la caída de su amigo en el momento del descalabro griego.

De esta conexión es preciso concluir que la *Iliada* tiene un designio ético. Para poner en claro, de un modo convincente, las particularidades de aquel propósito, sería preciso un análisis penetrante que no podemos realizar aquí. Claro es que el

problema, mil veces discutido, del nacimiento de la epopeya homérica, no puede ser resuelto de golpe ni dejado de lado mediante la simple referencia a aquel designio, que presupone, naturalmente, la unidad espiritual de la obra de arte. Pero es un saludable antídoto contra la tendencia unilateral a desmenuzar el conjunto, el hecho de que aparezcan de un modo claro las líneas sólidas de la acción. Y este hecho debe destacarse con claridad meridiana desde nuestro punto de vista. Podemos prescindir del problema de cuál fue el creador de la arquitectura del poema. Lo mismo si se hallaba vinculada a la concepción originaria que si es el resultado de la elaboración de un poeta posterior, no es posible desconocerlo en la forma actual de la *Iliada* y es de fundamental importancia para su designio y su efecto.

Lo dilucidaremos sólo en algunos puntos de mayor importancia. Ya en el primer canto, donde se refiere la causa de la discordia entre Aquiles y Agamemnon, la ofensa a Crises, el sacerdote de Apolo, y la cólera del dios, que deriva de ella, toma el poeta un partido inequívoco. Refiere la actitud de ambas partes contendientes de un modo completamente objetivo, pero con claridad las califica de incorrectas, por desmesuradas. Entre ellos se halla el prudente anciano Néstor, la personificación de la *sofrosyne*. Ha visto tres generaciones de mortales y habla, como desde un alto sitio, a los hombres airados del presente, sobre sus agitaciones momentáneas. La figura de Néstor mantiene la totalidad de la escena en equilibrio. Ya en esta primera escena aparece la palabra estereotipada *até*. A la ceguera (60) de Agamemnon se junta, en el canto nueve, la de Aquiles, mucho más grave en sus consecuencias, puesto que no "sabe ceder" y, cegado por la cólera, traspasa toda medida humana. Cuando ya es demasiado tarde, se expresa lleno de arrepentimiento. Maldice ahora su encono, que lo ha conducido a ser infiel a su destino heroico, a permanecer ocioso y a sacrificar a su más querido amigo. Asimismo, lamenta Agamemnon, tras su reconciliación con Aquiles, su propia ceguera, en una amplia alegoría sobre los efectos mortales de *até*. Homero concibe a *até*, así como a *moira*, de un modo estrictamente religioso, como una fuerza divina que el hombre puede apenas resistir. Sin embargo, aparece el hombre, especialmente en el canto noveno, si no dueño de su destino, por lo menos en un cierto sentido como un coautor inconsciente. Hay una profunda necesidad espiritual en el hecho de que, precisamente los griegos, para los cuales la acción heroica del hombre se halla en el lugar más alto, experimentaran, como algo demoníaco, el trágico peligro de la ceguera y la consideraran como la contraposición eterna a la acción y a la aventura, mientras que la resignada sabiduría asiática tratara de evitarlo mediante la inacción y la renuncia. La frase de Heráclito, $\eta) \sim \rho \circ \lambda$ a) $nqrw/pw| dai/mon$, se halla en el término del camino que recorrieron los griegos en el conocimiento del destino humano. El poeta que creó la figura de Aquiles, se halla al comienzo.

La obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento "filosófico" relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo. No escapa a ella nada esencial de la vida humana. Considera el poeta todo acaecimiento particular a la luz de su conocimiento general de la esencia de las cosas. La preferencia de los griegos por la poesía gnómica, la tendencia a estimar cuanto ocurre de acuerdo con

las normas más altas y a partir de premisas universales, el uso frecuente de ejemplos míticos, considerados como tipos e ideales imperativos, todos estos rasgos tienen su último origen en Homero. Ningún símbolo tan maravilloso de la concepción épica del hombre como la representación figurada del escudo de Aquiles tal como lo describe detalladamente la *Iliada*.⁵⁶ Hefestos representa en él la tierra, el cielo y el mar, el sol infatigable y la luna llena y las constelaciones que coronan el cielo. Crea, además, las dos más bellas ciudades de los hombres. En una de ellas hay bodas, fiestas, convites, cortejos nupciales y epitalamios. Los jóvenes danzan en torno, al son de las flautas y las liras. Las mujeres, en las puertas, los miran admiradas. El pueblo se halla reunido en la plaza del mercado, donde se desarrolla un litigio. Dos hombres contienden sobre el precio de sangre de un muerto. Los jueces se hallan sentados sobre piedras pulidas, en círculo sagrado, los cetros en las manos, y dictan la sentencia. La otra ciudad se halla sitiada por dos ejércitos numerosos, (61) con brillantes armaduras, que quieren destruirla o saquearla. Pero sus habitantes no quieren rendirse, sino que se hallan firmes en las almenas de las murallas para proteger a las mujeres, niños y ancianos. Los hombres salen, empero, secretamente y arman una emboscada a la orilla de un río, donde hay un abrevadero para el ganado, y asaltan un rebaño. Acude el enemigo y se da una batalla en la orilla del río. Vuelan las lanzas en medio del tumulto, avanzan Eris y Kydoimos, los demonios de la guerra, y Ker, el demonio de la muerte, con su veste ensangrentada, y arrastran por los pies a los muertos y heridos. Hay también un campo donde los labradores trazan sus surcos arando con sus yuntas y a la vera del campo se hallan un hombre que escancia vino en una copa para su refrigerio. Luego viene una hacienda, en tiempo de cosecha. Los segadores llevan la hoz en la mano, caen las espigas al suelo, son atadas en gavillas, y el propietario está silencioso, con el corazón alegre, mientras los sirvientes preparan la comida. Un viñedo, con sus alegres vendimiadores, un soberbio rebaño de cornudos bueyes, con sus pastores y perros, una hermosa dehesa en lo hondo de un valle, con sus ovejas, apriscos y establos; un lugar para la danza donde las muchachas y los mozos bailan cogidos de las manos y un divino cantor que canta con voz sonora, completan esta pintura plenaria de la vida humana, con su eterna, sencilla y magnífica significación. En torno al círculo del escudo y abrazando la totalidad de las escenas, fluye el Océano.

La armonía perfecta de la naturaleza y de la vida humana, que se revela en la descripción del escudo, domina la concepción homérica de la realidad. Un gran ritmo análogo penetra la totalidad de su movimiento. Ningún día se halla tan henchido de confusión humana que el poeta olvide observar cómo se levanta y se hunde el sol sobre los esfuerzos cotidianos, cómo sigue el reposo al trabajo y la lucha del día y cómo el sueño, que afloja los miembros, abraza a los mortales. Homero no es naturalista ni moralista. No se entrega a las experiencias caóticas de la vida sin tomar una posición ante ellas, ni las domina desde fuera. Las fuerzas morales son para él tan reales como las físicas. Comprende las pasiones humanas con mirada penetrante y

⁵⁶ 6 S 478 ss.

objetiva. Conoce su fuerza elemental y demoníaca que, más fuerte que el hombre, lo arrastra. Pero, aunque su corriente desborde con frecuencia las márgenes, se halla, en último término, siempre contenida por un dique inmovible. Los últimos límites de la ética son, para Homero, como para los griegos en general, leyes del ser, no convenciones del puro deber. En la penetración del mundo por este amplio sentido de la realidad, en relación con el cual todo "realismo" parece como irreal, descansa la ilimitada fuerza de la epopeya homérica.

El arte de la motivación de Homero depende de la manera profunda mediante la cual penetra en lo universal y necesario de su (62) asunto. No hay en él simple aceptación pasiva de las tradiciones, ni mera relación de los hechos, sino un desarrollo íntimo y necesario de las acciones que se suceden paso a paso, en inviolable conexión de causas y efectos. Desde los primeros versos, la acción dramática se desarrolla, en ambos poemas, con ininterrumpida continuidad. "Canta, oh musa, la cólera de Aquiles y su contienda en al atrida Agamemnon. ¿Qué dios permitió que lucharan con tanta hostilidad?" Como una flecha, se dispara la pregunta hacia el blanco. La narración de la cólera de Apolo que la sigue delimita estrechamente y declara la causa esencial de la desventura y se sitúa al comienzo de la epopeya como la etiología de la guerra del Peloponeso al comienzo de la historia de Tucídides. La acción no se despliega como una inconexa sucesión temporal. Rige en ella siempre el principio de razón suficiente. Toda acción tiene una vigorosa motivación psicológica.

Pero Homero no es un autor moderno que lo considere todo simplemente en su desarrollo interno, como una experiencia o fenómeno de una conciencia humana. En el mundo en que vive, nada grande ocurre sin la cooperación de una fuerza divina, y lo mismo pasa en la epopeya. La inevitable omnisciencia del poeta no se revela en Homero en la forma en que nos habla de las secretas e íntimas emociones de sus personajes, como si las hubiera experimentado en sí mismo, como es preciso que lo hagan nuestros escritores, sino que ve las conexiones entre lo humano y lo divino. No es fácil señalar los límites a partir de los cuales esta representación de la realidad es, en Homero, un artificio poético. Pero es evidentemente falso explicar siempre la intervención de los dioses como un recurso de la poesía épica. El poeta no vive en un mundo de ilusión artística consciente, tras el cual se halle la fría y frívola ilustración y la banalidad del tópico burgués. Si perseguimos claramente los ejemplos de intervención divina en la épica homérica, veremos un desarrollo espiritual que va desde las intervenciones más externas y esporádicas, que pueden pertenecer a los usos más antiguos del estilo épico, hasta la guía constante de ciertos hombres por la divinidad. Así, Odiseo es conducido por inspiraciones siempre renovadas de Atenea.

También en el antiguo Oriente actúan los dioses no sólo en la poesía, sino también en los acaecimientos religiosos y políticos. Ellos son los que en verdad actúan en las acciones y los sufrimientos humanos, lo mismo en las inscripciones reales de los persas, babilonios y asirios que en los libros históricos de los judíos. Los dioses se interesan siempre en el juego de las acciones humanas. Toman partido en sus luchas. Dispensan sus favores o aprovechan sus beneficios. Todos hacen responsable a su

dios de los bienes y los males que les acaecen. Toda intervención y todo éxito es obra suya. También en la *Iliada* se dividen los dioses en dos campos. Esta es una creencia antigua. Pero algunos rasgos de su elaboración son nuevos, como el esfuerzo del poeta para mantener, en la disensión que promueve (63) entre los dioses de la guerra de Troya, la lealtad de los dioses entre sí, la unidad de su poder y la permanencia de su reino divino. La última causa de todo acaecimiento es la decisión de Zeus. Incluso en la tragedia de Aquiles, ve Homero el decreto de su suprema voluntad. En toda motivación de las acciones humanas intervienen los dioses. Ello no se halla en contradicción con la comprensión natural y psicológica de los mismos acaecimientos. En modo alguno se excluyen la consideración psicológica y metafísica de un mismo suceso. Su acción recíproca es, para el pensamiento homérico, lo natural.

Así mantiene la epopeya una duplicidad peculiar. Toda acción debe ser considerada, al mismo tiempo, desde el punto de vista humano y desde el punto de vista divino. La escena de este drama se realiza en dos planos. Perseguimos constantemente el curso *sub specie* de las acciones y los proyectos humanos y el de los más altos poderes que rigen el mundo. Así aparece con claridad la limitación, la miopía y la dependencia de las acciones humanas en relación con decretos sobrehumanos e insondables. Los actores no pueden ver esta conexión tal como aparece a los ojos del poeta. Basta pensar en la epopeya cristiana medieval, escrita en lengua romance o germánica, en la cual no interviene fuerza alguna divina y todos los sucesos se desarrollan desde el punto de vista del acaecer subjetivo y de la actividad puramente humana, para darse cuenta de la diferencia de la concepción poética de la realidad propia de Homero. La intervención de los dioses en los hechos y los sufrimientos humanos obliga al poeta griego a considerar siempre las acciones y el destino humanos en su significación absoluta, a subordinarlos a la conexión universal del mundo y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales. Desde el punto de vista de la concepción del mundo, la epopeya griega es más objetiva y más profunda que la épica medieval. Una vez más, sólo Dante es comparable a ella, en su dimensión fundamental. La epopeya griega contiene ya en germen a la filosofía griega. Por otra parte, se revela con la mayor claridad el contraste de la concepción del mundo puramente teomórfica de los pueblos orientales, para la cual sólo Dios actúa y el hombre es sólo el objeto de su actividad, con el carácter antropocéntrico del pensamiento griego. Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término, aunque lo considere desde la perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida.

En la *Odisea*, esta peculiaridad de la estructura espiritual de la epopeya griega se manifiesta todavía de un modo más vigoroso. La *Odisea* pertenece a una época cuyo pensamiento se hallaba ya en alto grado ordenado racional y sistemáticamente. En todo caso, el poema completo, tal como ha llegado a nosotros, fue terminado en aquel periodo y manifiesta claramente sus huellas. Cuando dos pueblos luchan entre sí y claman el auxilio de sus dioses, con ruegos y sacrificios, ponen a éstos en una difícil situación, sobre todo para (64) un pensamiento que cree en la omnipotencia y en la justicia imparcial de la fuerza divina. Así, vemos en la *Iliada* un pensamiento moral y

religioso ya muy avanzado luchar con el problema de poner en concordancia el carácter originario, particular y local de la mayoría de los dioses, con la exigencia de una dirección unitaria del mundo. La humanidad y la proximidad de los dioses griegos llevaba a una raza, que se sabía, con plena conciencia de su orgullo aristocrático, íntimamente emparentada con los inmortales, a considerar que la vida y las actividades de las fuerzas celestes no eran muy distintas de las que se desarrollaban en su existencia terrena. Con esta representación, que choca con la elevación abstracta de los filósofos posteriores, contrasta en la *Iliada* un sentimiento religioso en cuya representación de la divinidad y, sobre todo del soberano supremo del mundo, hallan su alimento las ideas más sublimes del arte y de la filosofía posteriores. Pero sólo en la *Odisea* hallamos una concepción del gobierno de los dioses más consecuente y sistemática.

Toma de la *Iliada*, al comienzo de los cantos primero y quinto, la idea de un concilio de los dioses; pero salta a la vista la diferencia de las escenas tumultuosas del Olimpo de la *Iliada* y los maravillosos consejos de personalidades sobrehumanas de la *Odisea*. En la *Iliada*, los dioses están a punto de venir a las manos. Zeus impone su superioridad por la fuerza y los dioses emplean en sus luchas medios humanos — demasiado humanos— como la astucia y la fuerza. El dios Zeus, que preside el consejo de los dioses al comienzo de la *Odisea*, representa una alta conciencia filosófica del mundo. Empieza su consideración sobre el destino presente mediante el planteamiento general del problema de los sufrimientos humanos y la inseparable conexión del destino con las culpas humanas. Esta teodicea se cierne sobre la totalidad del poema. Para el poeta, es la más alta divinidad una fuerza sublime y omnisciente que se halla por encima de los esfuerzos y los pensamientos de los mortales. Su esencia es el espíritu y el pensamiento. No es comparable con las miopes pasiones que acarrear las faltas de los hombres y los hacen caer en las redes de Até. El poeta considera, desde este punto de vista ético y religioso, los sufrimientos de Odiseo y la *hybris* de los pretendientes expiados con la muerte. La acción transcurre en torno a este problema unitario hasta el fin.

Pertenece a la esencia de esta historia el hecho de que la voluntad más alta, que orienta de un modo consecuente y poderoso el conjunto de la acción y la conduce, finalmente, a un resultado justo y feliz, aparezca claramente en su momento culminante. El poeta ordena todo cuanto ocurre en el sistema de su pensamiento religioso. Todo personaje mantiene sólidamente su actitud y su carácter. Esta rígida construcción ética pertenece, probablemente, a los últimos estadios de la elaboración poética de la *Odisea*. En relación con esto, la crítica ha propuesto un problema que todavía espera resolución: el de comprender (65) desde el punto de vista histórico el progreso de esta elaboración moralizadora, a partir de los estadios más primitivos. Al lado de la idea de conjunto, ética y religiosa, que domina, a grandes rasgos, la forma definitiva de la *Odisea*, ofrece una riqueza inagotable de rasgos espirituales que van desde lo fabuloso hasta lo idílico, lo heroico y lo aventurero, sin que se agote con ello la acción del poema. Sin embargo, la unidad y la rigurosa economía de la construcción, sentida desde todos los tiempos como uno de sus rasgos fundamentales,

depende de las grandes líneas del problema religioso y ético que desarrolla.

Con todo, esto es sólo un aspecto de un fenómeno mucho más rico. Del mismo modo que ordena Homero el destino humano en el amplio marco del acaecer universal y dentro de una concepción del mundo perfectamente delimitada, sitúa también sus personajes dentro de un ambiente adecuado. Jamás toma a los hombres en abstracto y puramente desde el punto de vista interior. Todo se desarrolla en el cuadro plenario de la existencia concreta. No son sus figuras meros esquemas que ocasionalmente despierten a la expresión dramática y se levanten a extremos prodigiosos hasta caer, de pronto, en la inacción. Los hombres de Homero son tan reales que podríamos verlos con los ojos o tocarlos con las manos. Por la coherencia de su pensamiento y de su acción, su existencia se halla en íntima relación con el mundo exterior. Consideraremos, por ejemplo, a Penélope. La expresión del sentimiento hubiera alcanzado una mayor intensidad lírica mediante actividades y expresiones más exageradas. Pero esta actitud hubiera sido insoportable, en relación con el objeto y para el lector. Los personajes de Homero son siempre naturales y expresan, en todo momento, su propia esencia. Poseen una solidez, una facilidad de movimientos y una íntima trabazón a la que nada se puede comparar. Penélope es, al mismo tiempo, la mujer casera, la mujer abandonada del marido ausente, en presencia de sus dificultades con los pretendientes, la señora fiel y afectuosa con sus sirvientas, la mujer inquieta y angustiada por la custodia de su único hijo. No tiene más apoyo que el honrado y anciano porquerizo. El padre de Odiseo, débil y anciano, se halla en un pequeño y pobre retiro, lejos de la ciudad. Su propio padre está lejos y no puede ayudarla. Todo esto es sencillo y necesario y en su múltiple conexión desarrolla la íntima lógica de la figura mediante un efecto reposado y plástico. El secreto de la fuerza plástica de las figuras homéricas se halla en su aptitud de situarlas, de un modo intuitivo y con precisión y claridad matemáticas, en el sólido sistema de coordenadas de un espacio vital.

La aptitud de la epopeya homérica para proporcionarnos la intuición del mundo que describe como un cosmos completo que descansa en sí mismo y en el cual se mantiene el equilibrio entre el acaecer móvil y un elemento de permanencia y orden, arraiga, en último (66) término, en una peculiaridad específica del espíritu griego. Maravilla al espectador moderno el hecho de que todas las fuerzas y tendencias características del pueblo griego, que se manifiestan en su evolución histórica posterior, se revelan ya, de un modo claro, en Homero. Esta impresión es, naturalmente, menos evidente cuando consideramos los poemas aislados. Pero si consideramos a Homero y la posteridad griega en una sola vista de conjunto, se pone de relieve su poderosa comunidad. Su fundamento más profundo se halla en cualidades innatas y hereditarias de la sangre y de la raza. Nos sentimos, al mismo tiempo, ante ellas, próximos y alejados. En el conocimiento de esta diferencia necesaria de lo análogo se funda la fecundidad de nuestro contacto con el mundo griego. Sin embargo, sobre el elemento de la raza y el pueblo, que sólo podemos aprehender de un modo sentimental e intuitivo y que se conserva con rara inmutabilidad a través de los cambios históricos del espíritu y de la fortuna, no

podemos olvidar la incalculable influencia histórica que ha ejercido el mundo humano configurado por Homero sobre todo el desarrollo histórico ulterior de su nación. Por primera vez en él ha llegado el espíritu pan-helénico a la unidad de la conciencia nacional e impreso su sello sobre toda la cultura griega posterior. (67)



IV. HESÍODO Y LA VIDA CAMPESINA

AL LADO de Homero colocaban los griegos, como su segundo poeta, al beocio Hesíodo. En él se revela una esfera social completamente distinta del mundo de los nobles y su cultura. Especialmente el último de los poemas conservados de Hesíodo y el más arraigado a la tierra, los *Erga*, ofrece la pintura más vivaz de la vida campesina de la metrópoli al final del siglo VIII y completa, de un modo esencial, la representación de la vida más primitiva del pueblo griego adquirida en el jónico Homero. Homero destaca, con la mayor claridad, el hecho de que toda educación tiene su punto de partida en la formación de un tipo humano noble que surge del cultivo de las cualidades propias de los señores y de los héroes. En Hesíodo se revela la segunda fuente de la cultura: el valor del trabajo. El título *Los trabajos y los días*, que la posteridad ha dado al poema didáctico y campesino de Hesíodo, expresa esto de un modo perfecto. El heroísmo no se manifiesta sólo en las luchas a campo abierto de los caballeros nobles con sus adversarios. También tiene su heroísmo la lucha tenaz y silenciosa de los trabajadores con la dura tierra y con los elementos, y disciplina cualidades de valor eterno para la formación del hombre. No en vano ha sido Grecia la cuna de la humanidad que sitúa en lo más alto la estimación del trabajo. No debe inducirnos a error la vida libre de cuidados de la clase señorial en Homero: Grecia exige de sus habitantes una vida de trabajo. Heródoto expresa esto mediante una comparación con otros países y pueblos más ricos:⁵⁷ "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre. Pero en ello funda su *areté*. Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende Hélade de la pobreza y de la servidumbre." Su campo se halla constituido por múltiples estrechos valles y paisajes cruzados por montañas. Carece casi en absoluto de las amplias llanuras fácilmente cultivables del norte de Europa. Ello le obliga a una lucha constante con el suelo para arrancarle lo que sólo así le puede dar. La agricultura y la ganadería han sido siempre las ocupaciones más importantes y más características de los griegos. Sólo en las costas prevaleció más tarde la navegación. En los tiempos más antiguos predominó en absoluto el estado agrario.

Pero Hesíodo no nos pone sólo ante los ojos la vida campesina, como tal. Vemos también en él la acción de la cultura noble y de su fermento espiritual —la poesía homérica— sobre las capas más profundas de la nación. El proceso de la cultura griega no se realiza (68) sólo mediante la imposición, de las maneras y formas espirituales creadas por una clase superior sobre el resto del pueblo. Todas las clases aportan su propia contribución. El contacto con la cultura más alta, que recibe de la clase dominante, despierta en los rudos y toscos campesinos la más viva reacción. En aquel tiempo eran heraldos de la vida más alta los rapsodas que recitaban los poemas de Homero. En el conocido prelude de la *Teogonía*, cuenta Hesíodo cómo fue

⁵⁷ 1 Heródoto, VII, 102.

llamado a la vocación de poeta; cómo siendo un simple pastor y apacentando sus rebaños al pie del Helicón, recibió cierto día la inspiración de las musas, que pusieron en sus manos el báculo del rapsoda. Pero el poeta de Ascra no difundió sólo ante las multitudes que le escuchaban en las aldeas el esplendor y la pompa de los versos de Homero. Su pensamiento se halla profundamente enraizado en el suelo fecundo de la existencia campesina y, puesto que su experiencia personal le llevaba más allá de la vocación homérica y le otorgaba una personalidad y una fuerza propia, le fue dado por las musas revelar los valores propios de la vida campesina y añadirlos al tesoro espiritual de la nación entera.

Gracias a sus descripciones, podemos representarnos claramente el estado del campo en tiempo de Hesíodo. Aunque no sea posible, en un pueblo tan multiforme como el griego, generalizar a partir del estado de Beocia, sus condiciones son, sin duda, en una amplia medida, típicas. Los poseedores del poder y de la cultura son los nobles terratenientes. Pero los campesinos tienen, sin embargo, una considerable independencia espiritual y jurídica. No existe la servidumbre y nada indica ni remotamente que aquellos campesinos y pastores, que vivían del trabajo de sus manos, descendieran de una raza sometida en los tiempos de las grandes emigraciones, como ocurría acaso en los laconios. Se reúnen todos los días en el mercado y en el *λέσχη*, y discuten sus asuntos públicos y privados. Critican libremente la conducta de sus conciudadanos y aun de los señores preeminentes y "lo que la gente dice" era de importancia decisiva para el prestigio y la prosperidad del hombre ordinario. Sólo ante la multitud puede afirmar su rango y crearse un prestigio.

La ocasión externa del poema de Hesíodo es el proceso con su codicioso, pleitista y perezoso hermano Perses, el cual, después de haber administrado mal la herencia paterna, insiste constantemente en nuevos pleitos y reclamaciones. La primera vez ha ganado la voluntad del juez, mediante soborno. La lucha entre la fuerza y el derecho, que se manifiesta en el proceso, no es, evidentemente, sólo asunto personal del poeta; éste se hace, al mismo tiempo, portavoz de la opinión dominante entre los campesinos. Su atrevimiento llega a tanto, que echa en cara a los señores "devoradores de regalos" su codicia y el abuso brutal de su poder. Su descripción no puede compaginarse con la pintura ideal del dominio patriarcal de los nobles en Homero. Este estado de cosas y el descontento que produce existía (69) naturalmente también antes. Pero para Hesíodo el mundo heroico pertenece a otro tiempo distinto y mejor que el actual, "la edad de hierro", que pinta en los *Erga* con colores tan sombríos. Nada es tan característico del sentimiento pesimista del pueblo trabajador como la historia de las cinco edades del mundo que empieza con los tiempos dorados, bajo el dominio de Cronos, y conduce gradualmente, en línea descendente, hasta el hundimiento del derecho, de la moral y de la felicidad humana en los duros tiempos actuales. Aidos y Némesis se han velado y abandonado la tierra para retornar al Olimpo con los dioses. Sólo han dejado entre los hombres sufrimientos y discordias sin fin.

En semejante ambiente no es posible que surja un puro ideal de educación humana, como ocurrió en los tiempos más afortunados de la vida noble. Tanto más importante

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

La vida espiritual más alta en el campo sale naturalmente de las capas superiores. Como muestran ya la *Ilíada* y la *Odisea*, la epopeya homérica fue primero cantada por trovadores andariegos en las residencias de los nobles. Pero aun Hesíodo, que se desarrolló en un ambiente campesino y trabajó en el campo, se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación de rapsoda. Su poema se dirige, en primer término, a los hombres de su estado y da por supuesto que sus oyentes entienden el lenguaje artístico de Homero que es el que él mismo emplea. Nada revela de un modo tan claro la esencia del proceso espiritual que se realiza mediante el contacto de aquella clase con la poesía homérica, como la estructura del poema de Hesíodo. En él se refleja el proceso de formación íntima del poeta. Toda elaboración poética de Hesíodo se sujeta sin vacilación a las formas estilizadas por Homero. Toma de Homero versos enteros y fragmentos, palabras y frases. El uso de epítetos épicos pertenece también al lenguaje de Homero. De ahí resulta un notable contraste entre el fondo y la forma del nuevo poema. Sin embargo, (70) para que estos elementos no populares penetraran en la existencia, vulgar y apegada al terruño, de los campesinos y pastores y otorgaran a sus anhelos y preferencias una claridad consciente y una inspiración moral, era preciso dotarlos de una expresión convincente. El conocimiento de la poesía homérica no significa sólo para los hombres del mundo hesiódico un enriquecimiento enorme de los medios de expresión. A pesar de su espíritu heroico y patético, tan ajeno al estilo de su vida, les ofrecía también, por la precisión y claridad con que expresaba los más altos problemas de la vida humana, el camino espiritual que los llevaba, desde la opresora estrechez de su dura existencia, a la atmósfera más alta y más libre del pensamiento.

El poema de Hesíodo nos permite conocer con claridad el tesoro espiritual que poseían los campesinos beocios, independientemente de Homero. En la gran masa de las sagas de la *Teogonía* hallamos muchos temas antiquísimos, conocidos ya por Homero, pero también otros muchos que no aparecen allí. Y no es siempre fácil distinguir lo que era ya elaborado en forma poética y lo que responde a una simple tradición oral. En la *Teogonía* se manifiesta Hesíodo con toda la fuerza del pensamiento descriptivo. En los *Erga* se halla más cerca de la realidad campesina y de su vida. Pero también aquí, interrumpe de pronto el curso de su pensamiento y

refiere largos mitos, en la seguridad de agradar a sus oyentes. También para el pueblo eran los mitos asunto de interés ilimitado. Da cuerpo a un sinfín de narraciones y reflexiones y constituye la filosofía entera de aquellos hombres. Así, se manifiesta en la elección inconsciente del asunto de las sagas la orientación espiritual propia de los campesinos. Prefiere los mitos que expresan la concepción de la vida realista y pesimista de aquella clase o las causas de las miserias y las necesidades de la vida social que los oprimen. En el mito de Prometeo halla la solución al problema de las fatigas y los trabajos de la vida humana; la narración de las cinco edades del mundo explica la enorme distancia entre la propia existencia y el mundo resplandeciente de Homero y refleja la eterna nostalgia del hombre hacia tiempos mejores; el mito de Pandora expresa la triste y vulgar creencia, ajena al pensamiento caballeresco, de la mujer como origen de todos los males. No creo que erremos al afirmar que no fue Hesíodo el primero en popularizar estas historias entre los campesinos. Pero sí, ciertamente, fue el primero en situarlas con resolución en la amplia conexión social y filosófica con que aparecen en sus poemas. La manera como cuenta, por ejemplo, las historias de Prometeo y Pandora presupone claramente que fueron ya conocidas antes por sus oyentes. El interés predominante por la epopeya homérica pasa a segundo término en el ambiente de Hesíodo, ante estas tradiciones religiosas, éticas y sociales. En los mitos adquiere forma la actitud originaria del hombre ante la existencia. De ahí que toda clase social posea su propio tesoro de mitos. Al lado de los mitos, posee el pueblo su antigua sabiduría práctica, (71) adquirida por la experiencia inmemorial de innumerables generaciones. Consiste, en parte, en los conocimientos y consejos profesionales, en normas morales y sociales, concentrados en breves fórmulas que permitan conservarlos en la memoria. Hesíodo nos ha transmitido, en sus *Erga*, un gran número de estas preciosas tradiciones. Estos fragmentos de la obra pertenecen, por su concisión y la originalidad del lenguaje, a las realizaciones poéticas mejor logradas del poema; aunque las amplias exposiciones filosóficas de la primera parte tengan más interés desde el punto de vista de la historia personal y espiritual, en la segunda parte hallamos todas las tradiciones campesinas: viejas reglas sobre el trabajo del campo en las diferentes épocas del año, una meteorología con preceptos sobre el adecuado cambio de los vestidos y reglas para la navegación. Todo ello rodeado de sentencias morales sustanciosas y de preceptos y prohibiciones colocados al principio y al final. Nos hemos anticipado al hablar de la poesía de Hesíodo. Se trata, ante todo, de poner en claro los múltiples elementos culturales de los campesinos, para los cuales escribió. En la segunda parte de los *Erga* se ofrecen de un modo tan patente que no hace falta sino asirlos. Su forma, su contenido y su estructura revelan inmediatamente su herencia popular. Se hallan en completa oposición con la cultura noble. La educación y la prudencia, en la vida del pueblo, no conocen nada parecido a la formación del hombre en su personalidad total, a la armonía del cuerpo y el espíritu, a la destreza por igual en el uso de las armas y de las palabras, en las canciones y en los hechos, tal como lo exigía el ideal caballeresco. Mantiene, en cambio, una ética vigorosa y permanente, que se conserva inmutable, a través de los siglos, en la vida material de los campesinos y en el trabajo diario de su

profesión. Este código es más real y más próximo a la tierra, aunque carezca de un alto ideal.

En Hesíodo se introduce por primera vez el ideal que sirve de punto de cristalización de todos estos elementos y adquiere una elaboración poética en forma de epopeya: la idea del derecho. En torno a la lucha por el propio derecho, contra las usurpaciones de su hermano y la venalidad de los nobles, se despliega en el más personal de sus poemas, los *Erga*, una fe apasionada en el derecho. La gran novedad de esta obra es que *el* poeta habla en primera persona. Abandona la tradicional objetividad de la epopeya y se hace el portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho. Justifica esta atrevida innovación el enlace inmediato del poema con la contienda jurídica que sostiene con su hermano Perses. Habla con Perses y a él dirige sus amonestaciones. Trata de convencerle en mil formas de que Zeus protege a la justicia, aunque los jueces de la tierra la conculquen, y de que los bienes mal adquiridos jamás prosperan. Se dirige entonces a los jueces, a los señores poderosos, mediante la historia del halcón y el ruiseñor, y en otros lugares. Nos traslada de un modo tan vivaz en la situación del proceso, justamente (72) en el momento anterior a la decisión de los jueces, que no sería difícil cometer el error de pensar que Hesíodo escribió, precisamente, en aquel momento y que los *Erga* son una obra ocasional, nacida íntegramente de aquella circunstancia. Así lo han pensado algunos nuevos intérpretes. Parece confirmar este punto de vista el hecho de que en parte alguna nos hable del resultado del pleito. No parece que el poeta hubiera dejado a sus oyentes a oscuras si hubiese recaído ya una decisión. Se consideró, así, el poema como un reflejo del proceso real. Se investigó sobre algunos cambios de situación que se creyó hallar en el poema y se llegó a la conclusión de que la obra, por la relajación arcaica de su composición que nos permite apenas concebirla como una unidad, no es otra cosa que una serie de "Cantos de amonestación a Perses", separados en el curso del tiempo. Es la trasposición al poema didáctico de Hesíodo de la teoría de los cantos homéricos de Lachmann.⁵⁸ Difícilmente pueden conciliarse con esta interpretación la existencia de amplias partes del poema de naturaleza puramente didáctica, que nada tienen que ver con el proceso y que se hallan, sin embargo, dirigidas a su hermano Perses y consagradas a su instrucción, como los calendarios para campesinos y navegantes y las dos colecciones de máximas morales unidas a ellos. ¿Y qué influencia pudieron tener las doctrinas generales, de carácter religioso y moral, sobre la justicia y la injusticia, mantenidas en la primera parte del poema, sobre la marcha de un proceso real? En realidad, el caso concreto del proceso jugó evidentemente un papel importante en la vida de Hesíodo, pero no es para el poema sino la forma artística con que viste el discurso para hacerlo más eficaz. Sin ello, no sería posible la forma personal de la exposición ni el efecto dramático de la primera parte. Así se hacía natural y necesaria, porque el poeta había experimentado, realmente, su íntima tensión en la lucha por su propio derecho. Por esta razón no nos

⁵⁸ 2 El ensayo de P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 48, 558, es un comienzo importante para la consideración unitaria del poema y la comprensión de su forma. Otros comentarios del autor al respecto aparecen, después de terminado este capítulo, en Gött. *Gel. Anz.*, 1931.

refiere el proceso hasta su término, porque el hecho concreto no afecta la finalidad didáctica del poema.

Así como Homero describe el destino de los héroes que luchan y sufren como un drama de los dioses y de los hombres, ofrece Hesíodo el vulgar acaecimiento civil de su pleito judicial como una lucha de los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Así, eleva un suceso real de su vida, que carece por sí mismo de importancia, al noble rango y a la dignidad de una verdadera epopeya. No puede, naturalmente, como lo hace Homero, trasladar a sus oyentes al cielo, porque ningún mortal puede conocer las decisiones de Zeus sobre sí mismo y sobre sus cosas. Sólo puede rogar a Zeus que proteja la justicia. El poema empieza con himnos y plegarias.

(73) Zeus, que humilla a los poderosos y ensalza a los humildes, debe hacer justa la sentencia de los jueces. El poeta mismo toma en tierra el papel activo de decir la verdad a su hermano extraviado y apartarlo del camino funesto de la injusticia y la contienda. Verdad que Eris es una deidad a la cual los hombres deben pagar tributo, aun contra su voluntad. Pero al lado de la Eris mala hay una buena que no promueve la lucha, sino la emulación. Zeus le dio su morada en las raíces de la tierra. Enciende la envidia en el perezoso ante el éxito de su vecino y lo mueve al trabajo y al esfuerzo honrado y fecundo. El poeta se dirige a Perses para prevenirle contra la Eris mala. Sólo puede consagrarse a la inútil manía de disputar el hombre rico que tiene llenas las trojes y no se halla agobiado por el cuidado de su subsistencia. Éste puede maquinarse contra la hacienda y los bienes de los demás y disipar el tiempo en el mercado. Hesíodo exhorta a su hermano a no tomar, por segunda vez, este camino, y a reconciliarse con él sin proceso; puesto que dividieron ya, desde hace tiempo, la herencia paterna y Perses tomó para sí más de lo que le correspondía, sobornando a los jueces. "Insensatos, no saben cuan verdadera es la sentencia de que la mitad es mayor que el todo y qué bendición encierra la hierba más humilde que produce la tierra para el hombre, la malva y el asfódelo."⁵⁹ Así el poeta, al dirigir su exhortación a su hermano, pasa del caso concreto a su formulación general. Y ya desde el comienzo se deja entrever cómo se ensalza la advertencia contra las contiendas y la injusticia y la fe inquebrantable en la protección del derecho por las fuerzas divinas, con la segunda parte del poema, las doctrinas del trabajo de los campesinos y los navegantes y las sentencias relativas a lo que el hombre debe hacer y omitir. La única fuerza terrestre que puede contraponerse al predominio de la envidia y las disputas es la Eris buena, con su pacífica emulación en el trabajo. El trabajo es una dura necesidad para el hombre, pero es una necesidad. Y quien provee mediante él a su modesta subsistencia, recibe mayores bendiciones que quien codicia injustamente los bienes ajenos.

Esta experiencia de la vida se funda, para el poeta, en las leyes permanentes que rigen el orden del mundo, enunciadas en forma religiosa y mítica. Ya en Homero hallamos el intento de interpretación de algunos mitos desde el punto de vista de una concepción del mundo. Pero este pensamiento, fundado en las tradiciones míticas, no

⁵⁹ 3 *Erga*, 40.

se halla allí todavía sistematizado. Esta tarea le estaba reservada a Hesíodo, en la segunda de sus grandes obras: la *Teogonía*. Los relatos heroicos participan apenas en la especulación cosmológica y teológica. Los relativos a los dioses constituyen, en cambio, su fuente más abundante. El impulso causal naciente halló satisfacción en la construcción sagaz y completa de la genealogía de los dioses. Pero

74 LA PRIMERA GRECIA

los tres elementos más esenciales de una doctrina racional del devenir del mundo aparecen también, evidentes, en la representación mítica de la *Teogonía*: el Caos, el espacio vacío; la Tierra y el Cielo, fundamento y cubierta del mundo, separados del Caos, y Eros, la fuerza originaria creadora y animadora del cosmos. La tierra y el cielo son elementos esenciales de toda concepción mítica del mundo. Y el Caos, que hallamos también en los mitos nórdicos, es evidentemente una idea originaria de las razas indogermánicas. El Eros de Hesíodo es una idea especulativa original y de una fecundidad filosófica enorme. En la *Titanomaquia* y en la doctrina de las grandes dinastías de los dioses, entra en acción la idea teológica de Hesíodo de construir una evolución del mundo, llena de sentido, en la cual intervienen fuerzas de carácter ético además de las fuerzas telúricas y atmosféricas. El pensamiento de la *Teogonía* no se contenta con ponerlos en relación con los dioses reconocidos y venerados en los cultos ni con los conceptos tradicionales de la religión reinante. Por el contrario, pone al servicio de una concepción sistemática, sobre el origen del mundo y de la vida humana, elaborada mediante la fantasía y el intelecto, los datos de la religión en el sentido más amplio del culto, de la tradición mítica y de la vida interior. Así, concibe toda fuerza activa como una fuerza divina, como corresponde a aquel grado de la evolución espiritual. Nos hallamos, pues, ante un pensamiento vivo y mítico, expuesto en la forma de un poema original. Pero este sistema mítico se halla constituido y gobernado por un elemento racional, como lo demuestra el hecho de que se extienda mucho más allá del círculo de los dioses conocidos por Homero y objeto del culto y de que no se limite a los meros registros y combinaciones de dioses admitidos por la tradición, sino que se atreva a una interpretación creadora de los mismos e invente nuevas personificaciones cuando así lo exijan las nuevas necesidades del pensamiento abstracto.

Bastan estas breves referencias para comprender el trasfondo de los mitos que introduce Hesíodo en los *Erga*, para explicar la presencia de la fatiga y los trabajos en la vida humana y la existencia del mal en el mundo. Así se ve, ya en el relato introductorio sobre la buena y la mala Eris, que la *Teogonía* y los *Erga*, a pesar de la diferencia de su asunto, no se hallaban separados en el espíritu del poeta, sino que el pensamiento del teólogo penetra en el del moralista, así como el de éste se manifiesta claramente en la *Teogonía*. Ambas obras desarrollan la íntima unidad de la concepción del mundo, de una personalidad. Hesíodo aplica la forma "causal" del pensamiento, propia de la *Teogonía*, en la historia de Prometeo de los *Erga*, a los problemas éticos y sociales del trabajo. El trabajo y los sufrimientos deben de haber venido alguna vez al mundo. No pueden haber formado parte, desde el origen, de la ordenación divina y perfecta de las cosas. Hesíodo busca su causa en la siniestra

acción de Prometeo, en el robo del fuego divino, que considera desde el punto de vista (75) moral. Como castigo, creó Zeus a la primera mujer, la astuta Pandora, madre de todo el género humano. De la caja de Pandora salieron los demonios de la enfermedad, de la vejez y otros mil males que pueblan hoy la tierra y el mar.

Es una innovación atrevida interpretar el mito desde el punto de vista de las nuevas ideas especulativas del poeta y colocarlo en un lugar tan central. Su uso en la marcha general del pensamiento de los *Erga* corresponde al uso paradigmático del mito en los discursos de los personajes de la epopeya homérica. No se ha reconocido esta razón para los dos grandes "episodios" o "digresiones" míticas del poema de Hesíodo, a pesar de su gran importancia para la comprensión de su fondo y de su forma. Los *Erga* constituyen una grande y singular admonición y un discurso didáctico y, como las elegías de Tirteo o de Solón, derivan directamente, en el fondo y en la forma, de los discursos de la epopeya homérica.⁶⁰ En ellos se hallan muy en su lugar los ejemplos míticos. El mito es como un organismo: se desarrolla, cambia y se renueva incesantemente. El poeta realiza esta transformación. Pero no la realiza respondiendo simplemente a su arbitrio. El poeta estructura una nueva forma de vida para su tiempo e interpreta el mito de acuerdo con sus nuevas evidencias íntimas. Sólo mediante la incesante metamorfosis de su idea se mantiene el mito vivo. Pero la nueva idea es acarreada por el seguro vehículo del mito. Esto es válido ya para la relación entre el poeta y la tradición en la epopeya homérica. Pero se hace todavía mucho más claro en Hesíodo, puesto que aquí la individualidad poética aparece de un modo evidente, actúa con plena conciencia y se sirve de la tradición mítica como de un instrumento para su propio designio.

Este uso normativo del mito se revela con mayor claridad por el hecho de que Hesíodo, en los *Erga*, coloca, inmediatamente después de la historia de Prometeo, la narración de las cinco edades del mundo, mediante una fórmula de transición que carece acaso de estilo, pero que es sumamente característica para nuestro propósito.⁶¹ "Si tú quieres, te contaré con arte una segunda historia hasta el fin. Acéptala, empero, en tu corazón." En este tránsito del primer mito al segundo era necesario dirigirse de nuevo a Perses, para llevar a la conciencia de los oyentes la unidad del fin didáctico de dos narraciones en apariencia tan distintas. La historia de la antigua Edad de Oro y de la degeneración siempre creciente de los tiempos subsiguientes, debe mostrar que los hombres eran originariamente mejores que hoy (76) y vivían sin trabajos ni penas. Sirve de explicación el mito de Prometeo. Hesíodo no vio que ambos mitos en realidad se excluyen, lo cual es particularmente significativo para su plena interpretación ideal del mito. Menciona Hesíodo, como causas de la creciente

⁶⁰ 4 Los intérpretes no observaron que el comienzo de los *Erga*, luego de la invocación a Zeus, que termina con las palabras "pero yo quiero decir la verdad a Perses", está imitado en su forma típica de οὐκ ἀ/ρα μὴ ἔστιν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐξελθόντων de los discursos homéricos. Pero de esto depende la comprensión de la forma de todo el poema; es un único "discurso" independizado y ampliado hasta convertirse en epopeya, de carácter admonitivo. El largo discurso de Fénix, en el libro IX de la *Iliada*, está bastante cerca de él.

⁶¹ 5 *Erga*, 106.

desventura de los hombres, el progreso de *hybris* y la irreflexión, la desaparición del temor de los dioses, la guerra y la violencia. En la edad quinta, la edad de hierro, en la cual el poeta lamenta tener que vivir, domina sólo el derecho del más fuerte. Sólo los malhechores pueden afirmarse en ella. Aquí refiere Hesíodo la tercera historia: la del halcón y el ruiseñor. La dirige expresamente a los jueces, a los señores poderosos. El halcón arrebató al ruiseñor —el "cantor"— y a sus lamentos lastimeros responde el raptor, mientras lo lleva en sus garras a través de los aires: ⁶² "Desventurado, ¿de qué te sirven tus gemidos? Te hallas en poder de uno más fuerte que tú y me seguirás a donde quiera llevarte. De mí depende comerte o dejarte." Hesíodo denomina a esta historia de animales, un *ainos*. Semejantes fábulas eran creídas por todo el pueblo. Cumplían en el pensamiento popular una función análoga a la de los paradigmas míticos en los discursos épicos: contenían una verdad general. Homero y Píndaro denominan también *ainos* a los ejemplos míticos. Sólo más tarde se limita el concepto a las fábulas de animales. Contiene el sentido ya conocido de advertencia o consejo. Así, no es sólo *ainos* la fábula del halcón y el ruiseñor. Éste es sólo el ejemplo que ofrece Hesíodo a los jueces. Verdaderos *ainos* son también la historia de Prometeo y el mito de las edades del mundo.

Las mismas alocuciones dirigidas a ambas partes, a Perses y a los jueces, se repiten en la siguiente parte del poema. En ella nos muestra la maldición de la injusticia y la bendición de la justicia, mediante las imágenes religiosas de la ciudad justa y de la ciudad injusta. Diké se convierte aquí, para el poeta, en una divinidad independiente. Es la hija de Zeus, que se sienta con él y se lamenta cuando los hombres abrigan designios injustos, puesto que tiene que darle cuenta de ellos. Sus ojos miran también a esta ciudad y al litigio que se sostiene en ella. Y el poeta se dirige de nuevo a Perses: ⁶³ "Toma esto en consideración; atiende a la justicia y olvida la violencia. Es el uso que ha ordenado Zeus a los hombres: los peces y los animales salvajes y los pájaros alados pueden comerse unos a otros, puesto que entre ellos no existe el derecho. Pero a los hombres les confirió la justicia, el más alto de los bienes." Esta diferencia entre los hombres y los animales se enlaza claramente con el ejemplo del halcón y el ruiseñor. Hesíodo piensa que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte, como lo hace el halcón con el ruiseñor.

En la primera parte del poema se revela la creencia religiosa de que la idea del derecho se halla en el centro de la vida. Este elemento (77) ideológico no es, naturalmente, un producto original de la vida campesina primitiva. En la forma en que lo hallamos en Hesíodo, ni tan siquiera pertenece a la Grecia propiamente dicha. Del mismo modo que los rasgos racionales que se revelan en el afán sistemático de la *Teogonía* presuponen las relaciones ciudadanas y el desarrollo espiritual avanzado de Jonia. La fuente más antigua de estas ideas es, para nosotros, Homero. En él se halla contenido el primer elogio de la justicia. Sin embargo, la idea del derecho no se halla tan en primer término en la *Iliada* como en la *Odisea*, más próxima, en el tiempo, a

⁶² 6 *Erga*, 202.

⁶³ 7 *Erga*, 274. *Nomos* no significa todavía en este contexto "ley".

Hesíodo. En ella hallamos la creencia de que los dioses son guardianes de la justicia y de que su reinado no sería, en verdad, divino, si no condujera, al fin, al triunfo del derecho. Este postulado domina la acción entera de la *Odisea*. También en la *Iliada* hallamos, en un famoso ejemplo de la Patrocleia, la creencia de que Zeus promueve terribles tempestades en el cielo cuando los hombres conculcan la justicia en la tierra.⁶⁴ Sin embargo, estas huellas aisladas de una concepción ética de los dioses y aun las convicciones que gobiernan la *Odisea*, se hallan muy lejos de la pasión religiosa de Hesíodo, el profeta del derecho, el cual, como simple hombre del pueblo emprende, mediante su fe inquebrantable en la protección del derecho por los dioses, una lucha contra su propio ambiente y nos arrebató todavía, a través de los siglos, con su irresistible *pathos*. Toma de Homero el contenido de su idea del derecho, así como algunos giros característicos del lenguaje. Pero la fuerza reformadora mediante la cual experimenta esta idea en la realidad, así como el absoluto predominio de su idea del gobierno de los dioses y del sentido del mundo, abre una nueva edad. La idea del derecho es, para él, la raíz de la cual ha de surgir una sociedad mejor. La identificación de la voluntad divina de Zeus con la idea del derecho y la creación de una nueva figura divina, Diké, tan íntimamente vinculada con Zeus, el dios más alto, son la consecuencia inmediata de la fuerza religiosa y la severidad moral con que sintieron la exigencia de la protección del derecho la clase campesina naciente y los habitantes de la ciudad.

Es imposible admitir que Hesíodo, en su tierra beocia, alejado del desarrollo espiritual propio de los países transmarinos, haya mantenido por primera vez aquella exigencia y sacada de sí mismo la totalidad de su *pathos* social. La experimentó con más vehemencia en su lucha con aquel medio ambiente y se convirtió, así, en su heraldo. Él mismo cuenta en los *Erga*⁶⁵ cómo su padre, venido a menos en la ciudad de Cime, en el Asia Menor, inmigró a Beocia. Así, es razonable presumir que el sentimiento de melancolía experimentado (78) en su nueva patria, tan amargamente expresado por el hijo, le haya sido transmitido por su padre. Su familia no se ha sentido nunca en su casa en la miserable aldea de Ascra. Hesíodo la denomina "horrible en invierno, insoportable en verano y nunca agradable". Es evidente que desde joven aprendió en su casa paterna a ver con mirada crítica las relaciones sociales de los beocios. Introdujo la idea de *diké* en su medio ambiente. Ya en la *Teogonía* la introduce de un modo expreso.⁶⁶ La presencia de la trinidad divina y moral de las Horas, Diké, Eunomia e Irene, al lado de las Moiras y de las Carites, se debe evidentemente a una predilección del poeta. Del mismo modo que en la genealogía de los vientos cuenta a Notos, Bóreas y Céfiro, en la detallada descripción

⁶⁴ 8 II 384-393. Hay que fijarse en que la idea ético-jurídica de Zeus se expresa más marcadamente en una alegoría que en ningún otro lugar de la *Iliada*. Se ha indicado hace tiempo que la vida real, tal como el poeta la conoce por la experiencia, penetra a menudo, a través de la rigurosa estilización heroica, en la alegoría.

⁶⁵ 9 *Erga*, 633 ss.

⁶⁶ 10 *Teog.*, 901.

de los males que sobrevienen a los marineros y a los campesinos,⁶⁷ alaba a las diosas del derecho, el buen orden y la paz, como promotoras de las "obras de los hombres". En los *Erga*, la idea del derecho de Hesíodo penetra toda la vida y el pensamiento de los campesinos. Mediante la unión de la idea del derecho con la idea del trabajo consigue crear una obra en la cual se desarrolla desde un punto de vista dominante y adquiere un carácter educador la forma espiritual y el contenido real de la vida de los campesinos. Vamos a mostrarla ahora, en breves rasgos, en la amplia construcción de los *Erga*.

Inmediatamente después de la advertencia con que se cierra la primera parte, de seguir el derecho y abandonar ya para siempre la injusticia, se dirige Hesíodo una vez más a su hermano, en aquellos famosos versos que han corrido durante millares de años de boca en boca, separados de su contexto.⁶⁸ Ellos solos bastan para hacer al poeta inmortal. "Deja que te aconseje con recto conocimiento, Perses, mi niño grande." Las palabras del poeta toman un tono paternal, pero cálido y convincente. "Fácil es alcanzar en tropel la miseria. Liso es el camino. Y no reside lejos. Sin embargo, los dioses inmortales han colocado antes del éxito, el sudor. Largo y escarpado es el sendero que conduce a él y, al principio, áspero. Sin embargo, cuando has alcanzado la cúspide, resulta fácil, a pesar de su rudeza." "Miseria" y "éxito" no traducen exactamente las palabras griegas *kako/thej* y *a)reth/*. Con ello expresamos, por lo menos, que no se trata de la perversidad y la virtud moral tal como lo entendió más tarde la Antigüedad.⁶⁹ Este fragmento se enlaza con las palabras de ingreso en la primera parte, relativas a la Eris buena y mala. Después de haber puesto claramente ante los ojos del lector la desgracia de la lucha, es preciso mostrar ahora el valor del trabajo. El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino, para llegar a la *areté*. El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva —bienestar, éxito, consideración. No se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, (79) fundada en la riqueza, sino la del hombre trabajador, que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos. Su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiere hacer algo con ella y prestarle una figura. En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de su frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté*. Así, resulta perfectamente claro que Hesíodo, con plena conciencia, quiere poner, al lado de la educación de los nobles, tal como se refleja en la epopeya homérica, una educación popular, una doctrina de la *areté* del hombre sencillo. La justicia y el trabajo son los pilares en que descansa.

Pero, entonces, ¿es posible enseñar la *areté*? Esta pregunta fundamental se halla al principio de toda ética y de toda educación. Hesíodo la suscita, apenas pronunciada la

⁶⁷ 11 *Teog.*, 869.

⁶⁸ 12 *Erga*, 286 ss.

⁶⁹ 13 Ver WILLAMOWITZ, *Sappho und Simonides* (Berlín, 1913), p. 169.

palabra *areté*. "Ciertamente, es el mejor de los hombres aquel que todo lo considera, y examina qué cosa será en último término lo justo. Bueno es también el que sabe seguir lo que otro rectamente le enseña. Sólo es inútil aquel que ni conoce por sí mismo ni toma en su corazón la doctrina de otro." Estas palabras se hallan, no sin fundamento, entre la enunciación del fin —la *areté*— y el comienzo de los preceptos particulares que se vinculan inmediatamente a él. Perses, y quienquiera que oiga las doctrinas del poeta, debe hallarse dispuesto a dejarse guiar por él si no es capaz de conocer, en su propia intimidad, lo que le aprovecha y lo que le perjudica. Así se justifica y adquiere sentido la totalidad de su enseñanza. Estos versos han valido en la ética filosófica posterior como el primer fundamento de toda doctrina ética y pedagógica. Aristóteles los acepta en su plenitud en la *Ética nicomaquea* en su consideración introductora sobre el punto de vista adecuado (*αρχή*) de la enseñanza ética.⁷⁰ Ésta es una indicación de la mayor importancia para comprender su función en el esquema general de los *Erga*. También allí juega un papel de la mayor importancia la cuestión del conocimiento. Perses no tiene una concepción justa. Pero el poeta debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él. La primera parte prepara el terreno para sembrar la simiente de la segunda. Desarraiga prejuicios y errores que se interponen en el camino del conocimiento de la verdad. No es posible que el hombre llegue a su fin mediante la contienda y la injusticia. Para obtener la verdadera prosperidad es preciso que ajuste sus aspiraciones al orden divino que gobierna el mundo. Una vez que el nombre ha llegado a la íntima convicción de esto, otro puede, mediante sus enseñanzas, ayudarle a encontrar el camino.

(80) Siguen a la parte general, que lo pone en esta situación precisa, las doctrinas prácticas particulares,⁷¹ mediante una serie de sentencias que otorgan al trabajo el más alto valor. "Así, recuerda mis advertencias y trabaja, Perses, vástago divino, para que el hambre te aborrezca y te ame la casta y bella Deméter y llene con abundancia tus graneros. Quien vive inactivo es aborrecido de los dioses y de los hombres. A semeja al zángano que consume el penoso trabajo de las abejas. Procúrate un justo placer entregándote, en una justa medida, al trabajo. Así, tus graneros se llenarán con las provisiones que te proporcione cada año." "El trabajo no es ninguna vergüenza. La ociosidad sí es una vergüenza. Si trabajas te envidiará el ocioso por tu ganancia. A la ganancia sigue la consideración y el respeto. En su condición, el trabajo es lo único justo, sólo con que cambies tu atención de la codicia de los bienes ajenos y la dirijas a tu propio trabajo y cuides de su mantenimiento, tal como te lo aconsejo." Habla entonces Hesíodo de la tremenda vergüenza de la pobreza, de las riquezas adquiridas injustamente y de las riquezas concedidas por Dios, y pasa a una serie de preceptos particulares sobre la veneración de los dioses, la piedad y la propiedad. Habla de las relaciones con los amigos y los enemigos, y especialmente con los vecinos queridos, del dar, el recibir y el ahorrar, de la confianza y la desconfianza, especialmente con

⁷⁰ 14 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, A 2, 1095 b 10.

⁷¹ 15 El paralelo más destacado de esta parte de los *Erga* son las sentencias de Teognis (véase *infra*, p. 192).

las mujeres, sobre la sucesión y el número de hijos. Sigue una descripción de los trabajos de los campesinos y de los marineros y acaba con otra colección de sentencias. Concluye con los "días", fastos y nefastos. No necesitamos analizar esta parte del poema. Especialmente la doctrina relativa a los trabajos profesionales de los campesinos y los marineros —no tan separados entre los beocios como en nuestros tiempos— penetra tan profundamente en la realidad de sus particularidades que, a pesar del encanto de su descripción de la vida cotidiana del trabajo, no podemos examinarlos aquí. El orden maravilloso que domina la totalidad de esta vida y el ritmo y la belleza que otorga, se deben a su íntimo contacto con la naturaleza y su curso inmutable y su constante retorno. En la primera parte, la exigencia de justicia y honradez se funda en el orden moral del mundo. En la segunda, la ética del trabajo y de la profesión surge del orden natural de la existencia y de él recibe sus leyes. El pensamiento de Hesíodo no los separa. El orden moral y el orden natural derivan igualmente de la divinidad. Cuanto el hombre hace y omite, en su relación con sus semejantes y en su relación con los dioses, así como en el trabajo cotidiano, constituye una unidad con sentido.

Hemos observado ya que el rico tesoro de experiencias del trabajo y de la vida que se despliega ante el lector en esta parte de la obra procede de una tradición popular, milenaria y profundamente arraigada. (81) Esta corriente inmemorial que brota de la tierra, todavía inconsciente de sí misma, es lo más conmovedor del poema de Hesíodo y la causa principal de su fuerza. El vigor impresionante de su plena realidad deja en la sombra a los convencionalismos poéticos de algunos de los cantos homéricos. Un nuevo mundo, cuya riqueza en belleza original humana sólo se revela en algunos ejemplos de la epopeya heroica, tales como la descripción del escudo de Aquiles, ofrece ante los ojos su fresco verdor, el fuerte olor de la tierra abierta por su arado y el canto del cuclillo en los arbustos que estimula el trabajo campesino. Todo ello se halla enormemente alejado del romanticismo de los poetas eruditos de las grandes ciudades y de los idilios de la época helenística. La poesía de Hesíodo nos ofrece realmente la vida de los hombres del campo en su plenitud. Funda su idea del derecho, como fundamento de toda vida social, en este mundo natural y primitivo del trabajo y se convierte en el heraldo y el creador de su estructura íntima. Ofrece al trabajador su vida penosa y monótona como espejo del más alto ideal. No debe mirar ya con envidia a la clase social de la cual ha recibido, hasta ahora, todo alimento espiritual. Halla en su propia vida y en sus actividades habituales, y aun en su propia dureza, una alta significación y un designio elevado.

En la poesía de Hesíodo se realiza ante nuestros ojos la formación independiente de una clase popular, hasta aquel momento excluida de toda educación consciente. Se sirve de las ventajas que ofrece la cultura de las clases más altas y de las formas espirituales de la poesía cortesana. Pero crea su propia forma y su *ethos*, exclusivamente, a partir de las profundidades de su propia vida. Gracias a que Homero no es solamente un poeta de clase, sino que se eleva desde la raíz de un ideal de clase a la altura y a la amplitud general y humana del espíritu, posee la fuerza capaz de orientar en su propia cultura a una clase popular que vive en condiciones de

existencia completamente distintas, de hallar el sentido peculiar de su vida humana y de conformarla de acuerdo con sus leyes íntimas. Esto es de la mayor importancia. Pero todavía es más importante el hecho de que, mediante este acto de autoformación espiritual, sale de su aislamiento y hace sentir su voz en el ágora de las naciones griegas. Así como la cultura aristocrática adquiere en Homero una influencia de tipo general humano, con Hesíodo la civilización campesina sale de los estrechos límites de su esfera social. Aunque el contenido del poema sólo sea comprensible y aplicable para los campesinos y el trabajo del campo, los valores morales implícitos en aquella concepción de la vida se hacen accesibles, de una vez para siempre, a todo el mundo. Claro es que la concepción agraria de la sociedad no dio el sello definitivo a la vida del pueblo griego. La cultura griega halló en la polis su forma más peculiar y completa. Lo que conserva de la cultura campesina se mantiene en un trasfondo espiritual. De tanta (82) o mayor importancia es el hecho de que el pueblo griego considere ya para siempre a Hesíodo como un educador orientado en el ideal del trabajo y de la justicia estricta y que, formado en el medio campesino, conserve su valor aun en situaciones sociales totalmente diversas.

La verdadera raíz de la poesía de Hesíodo reside en la educación. No depende del dominio de la forma épica ni de la materia en cuanto tal. Si consideramos los poemas didácticos de Hesíodo sólo como una aplicación más o menos original del lenguaje y las formas poéticas de los rapsodas a un contenido que se consideró como "prosaico" por las generaciones posteriores, sobreviene la duda sobre el carácter poético de la obra. Los filólogos antiguos formularon la misma duda en relación con los poemas didácticos posteriores.⁷² Hesíodo mismo halló la justificación de su misión poética en su voluntad profética de convertirse en el maestro de su pueblo. Con estos ojos consideraron sus contemporáneos a Homero. No podían imaginar una forma más alta de influjo espiritual que el de los poetas y los rapsodas homéricos. La misión educadora del poeta se hallaba inseparablemente vinculada a la forma del lenguaje épico, tal como la habían experimentado por el influjo de Homero. Cuando Hesíodo recogió, a su modo, la herencia de Homero, definió para la posteridad, más allá de los límites de la simple poesía didáctica, la esencia de la creación poética, en el sentido social, educador y constructivo. Esta fuerza constructora surge, más allá de la instrucción moral e intelectual, en la esencia de las cosas, dando nueva vida a cuanto toca. La amenaza inmediata de un estado social dominado por la disensión y la injusticia condujo a Hesíodo a la visión de los fundamentos en que descansaba la vida de aquella sociedad y la de cada uno de sus miembros. Esta visión esencial, que penetra en el sentido simple y originario de la vida, determina la función del verdadero poeta. Para él no existe asunto prosaico o poético por sí mismo.

Hesíodo es el primer poeta griego que habla en nombre propio de su medio ambiente. Así se eleva, más allá de la esfera épica, que pregona la fama e interpreta las sagas, a la realidad y a las luchas actuales. En el mito de las cinco edades se manifiesta claramente que considera el mundo heroico de la epopeya como un pasado

⁷² 16 Anecdota Bekkeri, 733, 13.

ideal, que contrapone al presente de hierro. En el tiempo de Hesíodo el poeta se esfuerza por ejercer una influencia directa en la vida. Por primera vez mantiene la pretensión de guía, sin fundarla en una ascendencia aristocrática ni en una función oficial reconocida. Surge, de pronto, la comparación con los profetas de Israel, desde antiguo destacada. Sin embargo, con Hesíodo, el primero de los poetas griegos que se levanta con la pretensión de hablar públicamente a la comunidad, por razón de la superioridad de su conocimiento, se anuncia el (83) helenismo como una nueva época en la historia de la sociedad. Con Hesíodo empieza el dominio y el gobierno del espíritu que presta su sello al mundo griego. Es el "espíritu", en su sentido original, el verdadero *spiritus*, el aliento de los dioses que él mismo pinta como una verdadera experiencia religiosa y que recibe, mediante una inspiración personal, de las musas, al pie del Helicón. Las musas mismas explican su fuerza inspiradora cuando Hesíodo las invoca como poeta: "En verdad sabemos decir mentiras cuando semejan verdades, pero sabemos también, si queremos, revelar la verdad."⁷³ Así se expresa en el prelude de la *Teogonía*. También en el proemio de los *Erga* quiere Hesíodo revelar la verdad a su hermano.⁷⁴ Esa conciencia de enseñar la verdad es algo nuevo en relación con Homero, y la forma personal de la poesía de Hesíodo debe hallarse, de alguna manera, en conexión con ella. Es la característica peculiar del poeta griego que, mediante el conocimiento más profundo de las conexiones del mundo y de la vida, quiere conducir al hombre errado por el camino justo.

⁷³ 17 *Teog.*, 27.

⁷⁴ 18 *Erga*, 10.

V. LA EDUCACIÓN DEL ESTADO EN ESPARTA

(84) LA "POLIS" COMO FORMA DE CULTURA Y SUS TIPOS

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

Podríamos renunciar, desde luego, a la comprensión de la historia de los griegos si, de acuerdo con las divisiones habituales de la materia, abandonáramos el estado a los historiadores "políticos" y a los investigadores del derecho público y nos limitáramos al contenido de la vida espiritual. Es posible escribir una historia de la cultura alemana, durante un largo periodo, sin aludir para nada a la política. Sólo en los tiempos modernos se sitúa en el centro. De ahí que, durante largo tiempo, se haya estudiado también a los griegos y a su cultura, predominantemente, desde un punto de vista estético. Pero esto es una grave dislocación del centro de gravedad. Sólo en la *polis* es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción. Todas las ramas de la actividad espiritual, en el periodo primitivo de la cultura griega, brotan inmediatamente de la raíz unitaria de la vida en comunidad. Podríamos compararlo también con una multitud de arroyos y ríos que desembocan en un único mar —la vida de la comunidad— de la cual reciben orientaciones y (85) límites y se sumergen de nuevo en sus fuentes a través de canales invisibles y subterráneos. Describir la ciudad griega equivale a describir la vida de los griegos en su totalidad. Aunque esto, prácticamente, es un ideal irrealizable, por lo menos en la forma usual de la narración histórica como una serie lineal de hechos que se desarrollan en el tiempo, es de la mayor fecundidad, para todas y cada una de sus esferas, la consideración de aquella unidad. La *polis* es el marco social para la historia de la cultura helénica. En él hemos

de situar todas las obras de la "literatura" hasta el fin del periodo ático.

No puede ser, naturalmente, nuestro propósito, entrar en la infinita multiplicidad de las manifestaciones de la vida y las constituciones políticas que han reunido, en el curso del último siglo, los historiadores del estado antiguo. Nos es preciso limitarnos a la consideración de las particularidades más importantes de los distintos estados para llegar a una representación intuitiva de su realidad social. Es de la mayor importancia, para nuestro objeto, ver cómo el espíritu de la *polis* griega halló su expresión, primero, en la poesía y, luego, en la prosa, y determinó de un modo perdurable el carácter de la nación. Nos limitaremos, por tanto, a unos pocos tipos capitales y representativos. Ya Platón, al tratar de trazar en las *Leyes* el esquema del pensamiento político y pedagógico de la antigüedad helénica, parte de los poetas, y llega a la determinación de dos formas fundamentales que parecen representar la totalidad de la cultura política de su pueblo: el estado militar espartano y el estado jurídico originario de Jonia. Hemos de considerar, por tanto, estos dos tipos, con especial cuidado.

Hallamos aquí la diferencia diametral del espíritu griego, el hecho originario de la vida histórica de aquel pueblo. Este hecho es de una importancia fundamental no sólo para la comprensión del estado griego, sino también para la de la estructura de su vida espiritual. Es más: sólo es posible comprender la esencia peculiar de la cultura griega si atendemos a esta multiplicidad de formas, lo mismo en la agudeza de su oposición que en la armonía que, en último término, la supera y la concuerda. Los caracteres raciales carecen de importancia en el estudio de la cultura noble de los jonios y de las circunstancias de la vida campesina de los beocios, tales como las pintan Homero y Hesíodo, puesto que no es posible compararlas con otras estirpes contemporáneas. La mezcla de diversos dialectos, que se manifiesta en el lenguaje de la epopeya, demuestra que la creación artística de la poesía homérica es el producto de la colaboración de distintas razas y pueblos en la elaboración del lenguaje, el estilo y el metro de los poemas. Sería, empero, una empresa inútil y vana tratar de deducir de estas huellas diferencias relativas a su condición y naturaleza espiritual. Jamás podrá la investigación histórica desprender de nuestro Homero cantos enteros que muestren en unidad un matiz de los dialectos eolios. Las peculiaridades del espíritu dórico (86) y jónico se muestran, en cambio, de un modo preciso en las formas de la vida ciudadana y en la fisonomía espiritual de la *polis*. Ambos tipos confluyen en la Atenas de los siglos V y IV. Mientras que la vida real del estado ateniense recibe el influjo decisivo del ideal jónico, vive en la esfera espiritual, por el influjo aristocrático de la filosofía ática, la idea espartana de una regeneración; y en el ideal de cultura de Platón se funde, en una unidad más alta, con la idea fundamental, jónica y ática, de un estado de derecho, despojada de su forma democrática.

EL IDEAL ESPARTANO DEL SIGLO IV Y LA TRADICIÓN

Esparta no tiene lugar independiente ni en la historia de la filosofía ni en la del

arte. La raza jónica, por ejemplo, juega un papel dirigente en el desarrollo de la conciencia filosófica y ética. En vano se buscaría un nombre espartano entre los moralistas y filósofos griegos. Esparta halla, en cambio, un lugar preponderante en la historia de la educación. La más característica creación de Esparta es su estado, y el estado representa aquí, por primera vez, una fuerza pedagógica en el sentido más amplio de la palabra.

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

Nuestro testimonio fundamental, la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, es producto del romanticismo, en parte filosófico, en parte político del siglo IV a. c., que vio en el estado espartano una especie de revelación política primordial. Sólo podemos reconstruir en parte la "Constitución de los lacedemonios" de Aristóteles, hoy perdida, gracias a los pormenores que se conservan en los artículos de *Léxicos* posteriores que aprovecharon sus ricos materiales. Su tendencia era, sin duda alguna, la misma que se revela en las apreciaciones sobre el estado espartano del segundo libro de la *Política*, es decir, la crítica sobriedad del juicio, en contraposición a la apoteosis de Esparta, usual entre los filósofos. La admiración de Jenofonte se fundaba todavía en el conocimiento de Esparta por íntima experiencia personal. Mientras que el encanto romántico que se revela en la biografía de Licurgo de Plutarco, descansa sólo en un saber adquirido en antiguas (87) fuentes literarias de muy diverso valor. Al valorar estos testimonios es preciso tener presente que surgieron de la reacción consciente o inconsciente contra la moderna cultura del siglo IV. Veían en la feliz situación de la antigua Esparta, muchas veces de un modo anacrónico, la victoria sobre vicios de su propio tiempo y la solución de problemas que, en verdad, no existían para el "sabio Licurgo". Es, ante todo, imposible determinar de un modo preciso la antigüedad de la organización de Esparta en tiempo de Jenofonte y Agesilao. La única garantía de su origen antiguo es la reputación de rígido conservadurismo que ha convertido a los lacedemonios en el ideal de todos los aristócratas y en la abominación de todos los demócratas del mundo entero. Pero Esparta evoluciona también, y aun en tiempos posteriores ofrece innovaciones en su educación.

La creencia de que la educación espartana haya sido un adiestramiento militar unilateral procede de la *Política* de Aristóteles. Esta idea era ya conocida por Platón y, en relación con ella, traza en las *Leyes* el espíritu del estado de Licurgo. Debemos tratar de comprender aquella crítica en relación con el tiempo en que fue formulada.

Después de la victoria en la guerra del Peloponeso, alcanzó Esparta la hegemonía indiscutible en Grecia. Al cabo de tres décadas la perdió, tras la catástrofe de Leuctra. La admiración por su *eunomia*, mantenida durante siglos, sufrió un rudo golpe. El desvío de los griegos hacia el opresor se hizo general desde el momento que se apoderó de Esparta el ansia de dominio y perdió el antiguo sentido de la disciplina y la educación. El dinero, antes apenas conocido en Esparta, entró a torrentes en el país y se "descubrió" un viejo oráculo según el cual la codicia y sólo la codicia arruinaría a Esparta. En esta época, dominada por una política de expansión, fría y calculadora, el estilo de Lisandro, en que los lacedemonios se habían apoderado despóticamente de las acrópolis de casi todas las ciudades griegas y habían sido destruidas todas las libertades políticas de las llamadas ciudades autónomas, la antigua disciplina espartana apareció involuntariamente a la luz del uso maquiavélico que Esparta hacía de ella.

Sabemos demasiado poco de la antigua Esparta para comprender con seguridad su espíritu. Los nuevos intentos de demostrar que la forma clásica del estado espartano, el cosmos "de Licurgo", es una creación de una época relativamente avanzada, no son más que hipótesis. Karl Otfried Müller, el genial fundador de la historia de las ciudades helénicas —que empapado de la grandeza moral de los dorios la contrapuso con la mayor claridad al culto tradicional de Atenas—, interpretó, por el contrario, probablemente con razón, al antiguo militarismo espartano como la continuación de un estado antiquísimo de la civilización doria. Los laconios lo habrían conservado desde la época de las grandes migraciones y de la primera ocupación del territorio. La migración dórica, de la cual los griegos conservaron (88) siempre un recuerdo imborrable, es el último de los movimientos de pueblos, probablemente originarios de la Europa central, que, partiendo de la península balcánica, penetraron en Grecia y por su mezcla con los pobladores de otras razas mediterráneas, desde antiguo instaladas allí, constituyeron el pueblo griego que nos ofrece la historia. El tipo peculiar de los invasores se mantuvo en Esparta con la mayor pureza. La raza dórica proporcionó a Píndaro su ideal de hombre rubio, de alta estirpe, tal como se representaba no sólo al Menelao homérico, sino también al héroe Aquiles, y, en general, a todos los "helenos de rubios cabellos" de la Antigüedad heroica.

Lo primero que hay que advertir es que los espartanos sólo formaban una pequeña clase dominante, de formación tardía, entre la población laconia. Bajo su dominio se hallaba una clase popular, libre, trabajadora y campesina, los periecos, y los siervos ilotas, una masa sometida, casi privada de todo derecho. Los antiguos relatos concernientes a Esparta nos ofrecen la imagen de un pueblo que vivía de un modo permanente en un campamento militar. Este carácter dependía mucho más de la constitución interna de la comunidad que de un afán de conquista. Los dos reyes de los heráclidas, sin poder político en la época histórica y que sólo recobraban su importancia originaria en el campo de batalla, constituyen una supervivencia de los antiguos reyes de los ejércitos del tiempo de las invasiones dóricas y acaso del hecho de que dos hordas proclamaban conjuntamente a sus dos caudillos. La asamblea popular espartana no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera. No hay en ella

debate alguno. Se limitan a votar sí o no ante una proposición precisa del consejo de los ancianos. Éste tiene el derecho de disolver la asamblea y puede rechazar sus propuestas salidas de votación con resultado desfavorable. El eforato es la autoridad más poderosa del estado y reduce a un mínimo el poder político de la realeza. Su organización representa un poder moderador en el conflicto de fuerzas entre los señores y el pueblo. Otorga al pueblo un mínimo de derechos y conserva el carácter autoritario de la vida pública tradicional. Es significativo que el eforato sea la única institución no atribuida a la legislación de Licurgo.

Esta pretendida legislación es lo contrario de lo que los griegos solían entender por legislación. No es una codificación de leyes particulares civiles y públicas, sino el *nomos*, en el sentido originario de la palabra: una tradición oral, dotada de validez, de la cual sólo unas cuantas leyes fundamentales y solemnes —las llamadas *rhētra*— fueron fijadas en forma escrita. Entre éstas se hallan las relativas a las facultades de las asambleas populares que nos ofrece Plutarco.⁷⁵ Las fuentes antiguas no consideran este rasgo como un residuo de un estadio primitivo. Lo consideran, por el contrario, en contraposición (89) con la manía legisladora de la democracia del siglo IV, como obra de la sabiduría previsor de Licurgo que, como Sócrates y Platón, otorgaba mayor importancia a la fuerza de la educación y a la formación de la conciencia ciudadana que a las prescripciones escritas. Ciertamente es que cuanto mayor importancia se concede a la educación y a la tradición oral, menor es la constricción mecánica y externa de la ley sobre todos los pormenores de la vida. Sin embargo, la figura del gran estadista y pedagogo Licurgo es una interpretación idealizadora de la vida de Esparta, desde el punto de vista de los ideales educadores de la filosofía posterior.

Los tratadistas filosóficos, al compararla con el estado desdichado de la democracia ática degenerada, fueron conducidos a considerar las instituciones espartanas como la invención consciente de un legislador genial. Se vio en la vida de los espartanos, en sus comidas colectivas, en su organización guerrera, instalada en tiendas de campaña, en el predominio de la vida pública sobre la privada, en la estructuración estatal de los jóvenes de ambos sexos y, finalmente, en la estricta separación entre la población campesina e industrial de los "plebeyos" y el señorío libre, que se consagraba sólo a los deberes ciudadanos, a las prácticas guerreras y a la caza, la realización consciente de un ideal de educación análogo al que propone Platón en su *República*. En verdad, para Platón, así como para otros teóricos posteriores de la educación, fue Esparta, en muchos aspectos, el modelo, aunque alentara en ellos un espíritu completamente nuevo. El gran problema social de toda la educación posterior fue la superación del individualismo y la formación de los hombres de acuerdo con normas obligatorias de la comunidad. El estado espartano, con su rigurosa autoridad, apareció como la solución práctica de este problema. En este respecto, ocupó el pensamiento de Platón durante toda su vida. También Plutarco, profundamente impregnado del pensamiento pedagógico de Platón, volvió constantemente sobre este punto.⁷⁶ "La educación se extendía hasta los adultos.

⁷⁵ 1 PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, 6.

⁷⁶ 2 PLUTARCO, *Lic.*, 24.

Ninguno era libre ni podía vivir como quería. En la ciudad, como en un campamento, cada cual tenía reglamentadas sus ocupaciones y su género de vida en relación con las necesidades del estado y todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria." En otro lugar escribe: "Licurgo habituaba a los ciudadanos a no tener ni el deseo ni la aptitud para llevar una vida particular. Los llevaba, por el contrario, a consagrarse a la comunidad y a congregarse en torno a su señor, liberándolos del culto al propio yo para que pertenecieran enteramente a la patria." ⁷⁷

Desde el punto de vista, cada vez más individualista, de la Atenas posterior a Péneles, era Esparta un fenómeno difícil de comprender. Poco crédito debemos conceder a las interpretaciones filosóficas de (90) las cosas espartanas. En cambio, la observación de los hechos es, por regla general, exacta. Lo que a los ojos de Platón o de Jenofonte era la obra de un genio educador, poderoso y plenamente consciente, era, en realidad, la sobrevivencia de un estadio más simple y más primitivo en el desarrollo de la vida social, caracterizado por una fuerte trabazón racial y un débil desarrollo de la individualidad. Largos siglos cooperaron a la formación de Esparta. Sólo excepcionalmente conocemos la participación de una personalidad individual en el proceso de su nacimiento. Así, los nombres de Teopompo y Polidoro se hallan vinculados a determinados cambios de la organización del estado. No hay duda alguna sobre la existencia histórica de Licurgo. Pero no podemos decir si, como originariamente se creyó, contribuyó simplemente a uno de aquellos cambios, o si, como se pensó más tarde, es preciso atribuir a su nombre la creación del estado espartano en su totalidad. Lo único seguro es que la tradición de una "constitución de Licurgo" es mítica.

La tradición procede de una época para la cual el cosmos espartano era un sistema consciente y consecuente y que creía *a priori* que el más alto fin del estado era la *paideia*, es decir, la estructuración sistemática y por principios de la vida individual, de acuerdo con normas absolutas. Constantemente se recuerda la aprobación deífica de la "constitución de Licurgo", en oposición a la ley puramente humana de la democracia y su relatividad. Todas las fuentes que poseemos tienden a ofrecer la disciplina espartana como la educación ideal. Para los hombres del siglo IV, la posibilidad de la educación dependía, en último término, del problema de alcanzar una norma absoluta para la acción humana. En Esparta este problema se halla resuelto. El orden reinante tenía un fundamento religioso, puesto que había sido sancionado o recomendado por el mismo dios deífico. Así, la tradición entera sobre Esparta y la constitución de Licurgo se ha formado de acuerdo con una teoría posterior sobre el estado y la educación. Es, en este sentido, poco histórica. Para comprenderla en su justa significación es preciso tener en cuenta que surgió en la época más floreciente de la especulación griega sobre la esencia y los fundamentos de la *paideia*. Sin el ardiente interés por Esparta de aquel movimiento educador, no sabríamos nada de ella. Su sobrevivencia, así como la conservación de los poemas de Tirteo, se debe a la importancia que mantuvo perennemente la idea de Esparta como

⁷⁷ 3 PLUTARCO, *Lic.*, 25.

miembro indispensable en la estructuración de la *paideia* griega posterior.

Si prescindimos de la deformación filosófica, ¿qué es lo que queda como figura histórica?

El ideal propuesto por Jenofonte contiene una riqueza tal de observaciones personales que, si prescindimos de sus interpretaciones históricas y pedagógicas, podemos alcanzar una imagen intuitiva de la Esparta real de su tiempo y de su educación estatal y guerrera, única en Grecia. Pero el origen de aquella Esparta permanece en la oscuridad (91) desde el momento que no podemos considerarla como un sistema unitario nacido de la sabiduría de Licurgo. La crítica moderna ha puesto incluso en duda la existencia de Licurgo. Pero aun si existió y fue el autor de la gran *rhetra* que Tirteo conoció ya en el siglo VII, nada adelantaremos para llegar al conocimiento del origen de la educación espartana tal como Jenofonte la pinta. La participación de todos los ciudadanos espartanos en la educación militar hace de ellos una especie de casta aristocrática. Por lo demás, muchos rasgos de esta educación recuerdan la formación de la antigua nobleza griega. Pero el hecho de que la haya extendido a los que no son nobles, demuestra que hubo una evolución, que modificó, en este sentido, el presunto dominio originario de los nobles. Un régimen aristocrático pacífico, como el de otros estados griegos, no era suficiente para Esparta. Había sometido a los mesenios, un pueblo amante de la libertad, y que, a pesar de los siglos, no podía habituarse a su esclavitud, y tenía necesidad de mantener su dominio por la fuerza. Esto sólo era posible mediante la organización de todos los ciudadanos espartanos en una clase señorial armada, libre de las preocupaciones del trabajo. La razón de este desarrollo se halla sin duda en las guerras del siglo VII y la lucha contemporánea del *demos* para alcanzar mayores derechos —que hallamos en Tirteo— puede haberla favorecido. Los derechos ciudadanos de los espartanos se encontraron siempre vinculados a su calidad de guerreros. Tirteo es para nosotros el primer testimonio del ideal político y guerrero que halló más tarde su realización en la totalidad de la educación espartana. Él mismo, empero, no parece haber pensado más que en la guerra. Sus poemas muestran claramente que la educación espartana, tal como la conocieron los tiempos posteriores, no era algo acabado, sino que se hallaba en proceso de formación.⁷⁸

En relación con las guerras mesenias es también Tirteo nuestra única fuente, puesto que la crítica moderna ha demostrado que la tradición de los historiadores posteriores es total o predominantemente ficticia. El impulso de su inspiración poética fue suscitado por la gran sublevación de los mesenios, al cabo de tres generaciones de su primera sumisión. "Durante diecinueve años lucharon sin cesar, con corazón paciente, los padres de nuestros padres, armados de lanzas: el año vigésimo los enemigos abandonaron sus ricos campos y huyeron a las altas montañas de Ithoma." Menciona también al viejo Teopompo, "nuestro rey, amado de los dioses, al cual debemos la conquista de Mesenia". Así se convirtió en el héroe nacional. Tomamos estas

⁷⁸ 4 La disciplina espartana, la *agoge*, no puede ser estudiada en este lugar, sino en el libro tercero, como ideal del movimiento educativo filolacónico del siglo IV.

palabras de citas del poeta transmitidas por los historiadores posteriores.⁷⁹ En otro fragmento describe de un modo realista la (92) servidumbre de los vencidos.⁸⁰ Su país, cuya fecundidad pinta reiteradamente Tirteo, había sido repartido entre los espartanos, y los antiguos poseedores, convertidos en sus siervos, llevaban una triste vida. "Como los asnos, se derrengaban bajo pesadas cargas y se veían obligados, por la dolorosa constricción de sus señores, a entregarles la mitad de los productos de sus campos." "Y cuando uno de los señores moría, ellos y sus mujeres debían asistir al entierro y proferir lamentos."

Este recuerdo de la situación anterior al actual movimiento de los mesenios se dirigía a levantar el valor de los héroes espartanos, mediante el pensamiento de su triunfo anterior y, al mismo tiempo, a atemorizarlos ante la imagen de la servidumbre que esperaba a los suyos, si sus enemigos, que tanto habían debido sufrir, llegaban a ser vencedores. Uno de los poemas que se han conservado completos empieza así: "Sed dignos descendientes del nunca vencido Heracles, tened valor, Zeus no nos ha vuelto la espalda airado. No temáis la fuerza del enemigo ni huyáis. Conocéis las obras del aflictivo Ares y tenéis experiencia de la guerra. Conocéis la fuga y la persecución."⁸¹ Con esto trata de levantar a un ejército abatido y desalentado. Así, la antigua leyenda vio en Tirteo al salvador, enviado por el Apolo deífico a los espartanos, para que los guiara en el peligro. Las tradiciones posteriores de la Antigüedad creyeron que fue general. Un papiro recientemente descubierto, con amplios restos de un nuevo poema de Tirteo, contradice aquella opinión. Habla en él el poeta en primera persona del plural e invita a los espartanos a prestar obediencia a sus caudillos. Es un largo poema escrito en su totalidad en forma de futuro, en el cual la fantasía del poeta ofrece la visión de una batalla decisiva e inminente a la manera de las descripciones homéricas. Invoca los nombres de las antiguas tribus espartanas, de los hileos, los dimaneos y los panfilos, que figuraban evidentemente todavía en las formaciones del ejército, a pesar de que habían sido posteriormente suprimidas y sustituidas por una nueva organización. Habla, en fin, de la lucha por la toma de una muralla y de un sepulcro. Se trata evidentemente de un sitio. No es posible sacar del poema más que estos datos históricos concretos y aun los antiguos no hubieron de tener más amplias informaciones.

LLAMAMIENTO DE TIRTEO A LA "ARETÉ"

En las elegías de Tirteo pervive la voluntad política que hizo grande a Esparta. Ha creado en su poesía su imagen espiritual. Ella es la prueba vigorosa de su fuerza idealizadora, que se extendió mucho más allá de la existencia histórica del estado espartano y no se ha extinguido todavía. Por muy singular y limitada a determinadas

⁷⁹ 5 TIRTEO, frag. 4. Cito los fragmentos de los líricos griegos según la *Anthología Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl (Leipzig, 1925).

⁸⁰ 6 TIRTEO, frag. 5.

⁸¹ 7 TIRTEO, frag. 8.

circunstancias (93) temporales que haya sido la forma de vida espartana, tal como nos ha sido conocida en los tiempos posteriores, la idea de Esparta que impregnó la existencia entera de sus ciudadanos e inspiró, con férrea consecuencia, la vida total de aquel estado, es algo imperecedero, porque se halla profundamente arraigado en la naturaleza humana. Conserva su verdad y su valor a pesar de que su incorporación al estilo de vida de aquel pueblo pueda aparecer a la posteridad como una realización unilateral y limitada. Ya a Platón le pareció unilateral la concepción espartana del ciudadano, sus designios y su educación. Pero reconoció también que la idea política que se halla inmortalizada en los versos de Tirteo, constituía uno de los fundamentos permanentes de toda cultura ciudadana. Y en esta valoración no se hallaba solo. Expresaba, simplemente, el estado de espíritu de sus contemporáneos. Sin perjuicio de todas las reservas relativas a la verdadera Esparta de aquel tiempo y a su política, puede decirse que la idea espartana halló ya entre los griegos reconocimiento y aprobación. Verdad es que no todos vieron —como los filolaconianos que había en todas las ciudades— en el estado de Licurgo un ideal absoluto. Pero la posición que otorgó Platón a Tirteo en su sistema pedagógico y cultural, se convirtió en una adquisición definitiva de toda cultura posterior. Platón es el gran educador del tesoro espiritual de la nación. En su sistema se objetivan y se sitúan en sus justas relaciones las fuerzas de la vida espiritual griega. Después de él no cambia, en lo esencial, la ordenación por él establecida. Esparta ocupa en la cultura griega de los tiempos posteriores y en la posteridad en general, la posición que él le asigna.

Las elegías de Tirteo se hallan impregnadas de un *ethos* pedagógico de estilo grandioso. Las altas exigencias de patriotismo y voluntad de sacrificio que propone a los ciudadanos se hallaban, sin duda, justificadas por las circunstancias en que fueron formuladas: el grave peligro en que se hallaba Esparta en las guerras mesenias. Pero no hubiera sido admirado en los tiempos posteriores como el testimonio supremo del espíritu ciudadano de Esparta, si no hubieran visto en él impreso el espíritu intemporal del estado espartano. Las normas que impone al pensamiento y a la acción de los individuos no nacen de la tensión y las exigencias que inevitablemente se siguen de la guerra. Son el fundamento del cosmos espartano en su totalidad. En parte alguna revela la poesía griega, de un modo tan claro, cómo la creación poética surge de la vida de la comunidad humana. Tirteo no es una individualidad poética en el sentido actual. Es la expresión del sentir universal. Revela la convicción cierta de todo ciudadano consciente. De ahí que se exprese con frecuencia en la primera persona del plural: "¡Luchemos!" "¡Muramos!" Y aun cuando dice "yo", no se trata de su yo subjetivo, mediante el cual dé libre expresión artística a su conciencia personal, ni tan siquiera del yo del caudillo —dado que Tirteo fue considerado como un general—, sino (94) del yo universal, "de la voz pública de la patria", como dijo Demóstenes.⁸²

La conciencia viva de la comunidad a la cual se dirige otorga a sus juicios sobre lo "digno" y lo "indigno" la fuerza y la indiscutible necesidad que jamás hubiera

⁸² 8 DEMOSTENES, *Or.*, 18, 170.

adquirido el simple *pathos* personal. La íntima relación entre el individuo y la ciudad, incluso en un estado como el espartano, era en tiempo de paz. para el ciudadano medio, solamente latente. Pero en caso de peligro la idea de la totalidad se manifestaba súbitamente con la mayor fuerza. La dura necesidad de la larga y dudosa guerra que acababa de empezar, fue el fundamento férreo en que se cimentó el espartano. En aquel grave momento no necesitaba sólo militares y políticos de la mayor resolución. Tenía también necesidad de hallar una expresión adecuada para los nuevos valores humanos que se revelaban en la guerra. Heraldos de la *areté* habían sido, desde los tiempos primitivos, los poetas. Esta función le estaba reservada a Tirteo. Como vimos, la leyenda lo hizo enviado de Apolo. Así halla certera expresión el hecho maravilloso de que. en caso de necesidad, surge, de pronto, el guía espiritual adecuado. La nueva *areté* ciudadana, que las circunstancias exigen, halla por primera vez su forma artística.

Desde el punto de vista formal, la elegía de Tirteo no es una creación original. Los elementos formales le eran dados. La forma métrica de la elegía —el dístico— es indudablemente más antigua. Sus orígenes son oscuros para nosotros y lo eran ya para los antiguos investigadores literarios. Se halla en conexión con el metro de la épica heroica y era, en aquellos tiempos, como ésta, apta para servir de vehículo a todos los contenidos. La elegía no posee una forma "interna" como lo creyeron acaso los gramáticos antiguos. Guiados por la evolución posterior del género y por una falsa etimología, quisieron reducir todas las formas de la elegía a una raíz común: el canto fúnebre. Fuera del metro, que en los tiempos más antiguos no tenía un nombre especial para distinguirlo de la epopeya, la elegía sólo poseía un elemento constante: el hecho de hallarse dirigida a alguien, a un individuo o a una multitud. Es la expresión de una íntima comunidad entre el que habla y aquellos a quienes se dirige. Esto es decisivo para la esencia de la elegía. En el caso de Tirteo se trata de la comunidad de los ciudadanos o de la juventud espartana. Incluso el fragmento que comienza en un tono de apariencia más reflexiva (frag. 9) halla su culminación y su término en la forma de una exhortación; se dirige a los miembros de una comunidad que. como de costumbre, no determina de un modo preciso, sino que da por presupuesta. Esta forma admonitoria expresa de un modo claro el carácter educador de la elegía. Esto tiene de común con la épica. Sólo que la elegía, como la poesía didáctica de los Erga hesiódicos, se dirige (95) de un modo más directo y deliberado a una personalidad determinada. El contenido mítico de la epopeya actúa en un mundo ideal. Los discursos de la elegía, dirigidos a personas reales, nos sitúan en la actualidad real del poeta.

Pero, aunque su contenido dependa de la vida de los hombres a los cuales habla, su expresión poética se atiene al estilo de la epopeya homérica. Viste un asunto contemporáneo con el lenguaje de la epopeya. Pero el asunto de Tirteo era mucho más adecuado para ello que el de Hesíodo, pues nada más cercano a la epopeya que la lucha sangrienta y el heroísmo guerrero. Así no sólo pudo Tirteo tomar de Homero el material lingüístico, palabras determinadas y modalidades de expresión, sino que halló en las descripciones de batallas de la *Iliada* y aun en sus discursos el modelo

para sus alocuciones, destinadas a levantar el ánimo de los combatientes en momentos de peligro. No tenía más que separar aquellos fragmentos del trasfondo mítico que poseen en la epopeya y transportarlos a la actualidad viviente. Ya en la epopeya tienen las arengas una vigorosa acción protréptica. Homero parece hablar no sólo a los personajes épicos de que se trata, sino también a los oyentes. Así lo sintieron los espartanos. Tirteo no tuvo más que transferir el poderoso *ethos* que alienta en las escenas homéricas a la realidad de las guerras mesenias, para crear su elegía. Tanto mejor comprenderemos esta transferencia espiritual si consideramos a Homero, como lo hacían en tiempos de Tirteo y de Hesíodo, ante todo como educador de los tiempos presentes y no sólo como narrador del pasado.

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

El tercero de los poemas conservados manifiesta del modo más claro esta transformación de la *areté*. Hasta hace poco, por razones (96) puramente formales, se le consideró como posterior y se negó que perteneciera a Tirteo. En otro lugar he dado la prueba evidente de su autenticidad.⁸³ En modo alguno puede ser considerado como perteneciente a la época sofística (siglo v). Evidentemente, Solón y Píndaro lo conocieron ya y Jenófanes, en el siglo VI, en uno de sus poemas que nos han llegado, maneja, elabora y transforma, sin duda alguna, varias de sus ideas capitales. Por otra parte, es evidente que Platón escogió esta elegía entre todos los poemas atribuidos a Tirteo como el que mejor caracteriza el espíritu de Esparta.⁸⁴ En él desarrolla el poeta, del modo más penetrante, la esencia de la *areté* espartana.

Alcanzamos aquí una perspectiva profunda sobre el desarrollo histórico de este concepto desde Homero y sobre la íntima crisis que sufrió el antiguo ideal del hombre en el periodo de crecimiento de la cultura ciudadana. El poeta exalta la verdadera *areté* sobre cualesquiera otros bienes que, a juicio de sus contemporáneos,

⁸³ 9 Ver mi trabajo sobre *Tyrlaios Über die wahre Areté*, Sitz. Berl. Akad., 1932, en el que las ideas de estos capítulos han sido tratadas fundamentalmente.

⁸⁴ 10 PLATÓN, *Leyes*, 629 A.

podrían otorgar un valor y una consideración al hombre. "No quisiera mantener la memoria de un hombre ni hablar de él por la virtud de sus pies ni por la destreza en la lucha, aun cuando tuviera la grandeza y la fuerza de los cíclopes y venciera en velocidad al tracio Bóreas." Éstos son ejemplos eminentes de la *areté* agonal, que los caballeros, desde los tiempos de Homero, estimaban por encima de todo y que, en la última centuria, a consecuencia de los juegos olímpicos, habían sido considerados, aun para los luchadores ajenos a la nobleza, como la más alta medida de la realización humana. Pero Tirteo añade todavía otras virtudes de la antigua aristocracia: "Y aunque fuera más bello que Títonos y más rico que Midas y Ciniras y más regio que Pelops, el hijo de Tántalo, y tuviera una lengua más lisonjera que Adrasto, ni quisiera honrarle, aunque tuviera todas las glorias del mundo, si no poseyera el valor guerrero. No se halla bregado en la lucha si no es capaz de resistir la muerte sangrienta en la guerra y luchar cuerpo a cuerpo con su adversario. Esto es *areté* —exclama el poeta, conmovido—, éste es el título más alto y más glorioso que puede alcanzar un joven entre los hombres. Bueno es para la comunidad, para la ciudad y para el pueblo que el hombre se mantenga en pie ante los luchadores y ahuyente de su cabeza toda idea de fuga." No se diga que esto es retórica retardada. Algo análogo hallamos ya en Solón. Las raíces de las formas retóricas penetran profundamente en los tiempos primitivos. La vivacidad de las repeticiones resulta del íntimo *pathos* con que es sentida la idea en que culmina la totalidad del poema: ¿cuál es el verdadero valor del hombre? La inusitada acumulación de vigorosas negaciones que llena la primera docena de versos y que lleva a su último grado la tensión del oyente, trae a la vista todas las ideas a las cuales se había concedido algún valor (97) y coloca en un mismo plano de inferioridad los más altos ideales de la antigua nobleza. Sin negarlos, empero, ni abolirlos totalmente, se revela entonces como el verdadero profeta del nuevo ideal, austero y severo, de la ciudadanía: sólo existe una medida de la verdadera *areté*: la ciudad y aquello que la favorece o la perjudica.

De ahí pasa, naturalmente, a la revelación de la "recompensa" que lleva consigo el sacrificio de sí mismo en honor de la *polis*, lo mismo *si* se cae en la lucha que si se vuelve triunfante. "Pero aquel que cae entre los luchadores y pierde la vida tan querida, cubre de gloria a su ciudad, a sus conciudadanos y a su padre, y atravesado el pecho, el escudo y la armadura, es llorado por todos, jóvenes y viejos; su doloroso recuerdo llena la ciudad entera y su tumba y sus hijos son honrados entre los hombres y los hijos de sus hijos y todo su linaje; jamás se extingue el honor de su nombre y, aun cuando yazga bajo la tierra, se hace inmortal." Nada es el honor de los héroes homéricos, por mucho que el cantor lo publique y se extienda sobre la faz de la tierra, ante el honor del simple guerrero espartano, tal como lo describe Tirteo, profundamente arraigado en la comunidad ciudadana del estado. La rigurosa comunidad, que aparece en la primera parte del poema solamente como una exigencia, se revela aquí como aquello que otorga a los ciudadanos todos sus valores ideales. El carácter ciudadano del concepto de la *areté* heroica resulta, en la segunda parte, del carácter ciudadano de la idea de la gloria heroica que, en la concepción épica, acompaña inseparablemente a aquélla. Garantía de ella es ahora la *polis*. El

"nombre" del héroe es preservado con certeza de la fugacidad del presente por la vida perdurable de la comunidad.

Los griegos primitivos no conocieron la inmortalidad del "alma". Con la muerte corporal muere el hombre. La *psyché* de Homero significa más bien lo contrario, la imagen corporal del hombre mismo, que vaga en el Hades como una sombra: una pura nada. Pero si alguien, mediante la ofrenda de su vida, se eleva a un ser más alto, por encima de la mera existencia humana, le otorga la *polis* la inmortalidad de su yo ideal, es decir, de su "nombre". Desde entonces la idea de la gloria heroica conservó para los griegos este matiz político. El hombre político alcanza su perfección mediante la perennidad de su memoria en la comunidad por la cual vivió o murió. Sólo el creciente menosprecio del estado, propio de los tiempos posteriores, y la progresiva valoración del alma individual, que alcanza su punto culminante con el cristianismo, hizo posible que los filósofos consideraran el desprecio de la gloria como una exigencia moral. Nada parecido se halla todavía en la concepción del estado de Demóstenes y Cicerón. Con la elegía de Tirteo comienza el desarrollo de la ética del estado. Así como preserva la memoria del héroe caído, realza la figura del guerrero vencedor. "Jóvenes y viejos, le honran, la vida le ofrece singularidad y distinción, nadie osa perjudicarlo (98) u ofenderle. Cuando se hace viejo, infunde profundo respeto y dondequiera que se presenta se le cede el lugar." En la estricta comunidad de la primitiva *polis* griega esto no son simplemente bellas palabras. Aquel estado es realmente pequeño, pero tiene en su esencia algo heroico y, al mismo tiempo, profundamente humano. Para los griegos, y aun para toda la Antigüedad, es el héroe la forma más alta de la humanidad.

El mismo estado que aparece aquí como la fuerza ideal que otorga un sentido a la vida de los ciudadanos, se ofrece en otro poema de Tirteo, como algo amenazador y espantable. Contrapone el poeta la muerte gloriosa en el campo de batalla con la vida desventurada y errante que constituye el destino inevitable del hombre que no cumple, en la guerra, sus deberes ciudadanos y se ha visto obligado a abandonar su patria. Va errante por el mundo con su padre y su madre, su mujer y sus hijos. En su pobreza e indigencia, es un extraño dondequiera que vaya y todos lo miran con ojos hostiles. Deshonra su linaje y ultraja su noble figura y, dondequiera, le sigue la injusticia y el envilecimiento. Es una pintura incomparablemente vigorosa de la lógica inexorable con que exige el estado los bienes y la sangre de sus miembros. Con el mismo realismo describe el poeta el honor que confiere la patria a los valientes que el despiadado destino de los prófugos en el destierro. No establece diferencia alguna entre los que hayan sido desterrados por una necesidad excepcional del estado porque huyeron ante el enemigo y los que abandonaron voluntariamente el país para evitar el servicio militar y se hallan constreñidos a vivir en otra ciudad. De la unión de estas dos descripciones, de la elevación ideal y el poder brutal del estado, resulta su naturaleza, análoga a la de los dioses; y así lo sintieron siempre los griegos. El fundamento del bien común en las nuevas virtudes ciudadanas no se hallaba, para el pensamiento griego, en un utilitarismo materialista, sino en el carácter religioso del concepto universal de la *polis*. Frente a la *areté* de la epopeya, el nuevo ideal de la

areté política es expresión de un cambio en la concepción religiosa. La *polis* es la suma de todas las cosas humanas y divinas.

No puede sorprendernos que en otra elegía, muy famosa en la Antigüedad, la *Eunomia*, se nos muestre Tirteo como el mentor y el representante del orden político interior del estado. Se esfuerza en educar al pueblo de acuerdo con el principio fundamental de la "concepción" espartana tal como nos ha sido ya descrita en la prosa dórica de la antigua *rhetra*, que recoge Plutarco en su *Vida de Licurgo*. Tirteo es el testimonio excepcional de la Antigüedad de este precioso documento histórico que parafrasea, en lo esencial, en su elegía.⁸⁵ Evidentemente el poeta se manifiesta siempre en su función (99) de educador del estado. En sus poemas se despliega la totalidad del cosmos espartano, en la guerra y en la paz. Esto nos interesa aquí más que los problemas históricos relativos a la constitución de estos dos poemas tan importantes para la historia de la antigua Esparta.

El pensamiento que impregna la *Eunomia* es de la mayor importancia, lo mismo para el conocimiento de la actitud personal de Tirteo que para el de su oposición al espíritu político de Jonia y de Atenas. Así como éstas jamás se sintieron ligadas por la autoridad de la tradición o del mito, sino que se esforzaron por regular la distribución de los derechos políticos de acuerdo con un pensamiento más o menos universal, social y justo, deriva Tirteo la *eunomia* espartana, a la manera antigua, del poder de los dioses y ve en este origen su inviolable y más alta garantía. "El mismo Zeus, el Crónida, el esposo de la coronada Hera, dio esta ciudad a los heráclidas. Junto con ellos abandonamos el ventoso Erineos y vinimos a la amplia isla de Pelops." Si consideramos este fragmento con el largo pasaje en que reproduce el poeta lo fundamental de la antigua *rhetra*, aparece claramente la vuelta a los orígenes míticos del estado espartano en la época de las primeras inmigraciones dóricas.

La *rhetra* delimita los derechos del pueblo frente al poder del rey y del consejo de los ancianos. Esta ley fundamental la deriva también Tirteo de la autoridad divina. Ha sido sancionada y aun ordenada por el oráculo de Apolo deífico. Cuando el pueblo, consciente de su fuerza, tras de una guerra victoriosa, pero dura, exige derechos políticos como premio de sus sacrificios y se excede, acaso, en sus exigencias, le recordará Tirteo que sólo a los reyes —los "heráclidas"— debe el país su derecho. A ellos otorgó Zeus la ciudad, de acuerdo con el antiguo mito del estado, que considera la inmigración en el Peloponeso como el retorno de los heráclidas. Así, los reyes son el único vínculo legítimo entre el estado actual y el acto de donación divina que fundó el estado en el pasado. El oráculo deífico fundó, de un modo perenne, la posición legítima de los reyes.

La *Eunomia* de Tirteo intenta dar una interpretación auténtica al fundamento jurídico del cosmos espartano. Su construcción, derivada de un pensamiento, en parte racional y en parte mítico, da por supuesta la fuerte realeza de las guerras mesénicas. Como lo muestra su poema sobre las virtudes ciudadanas, Tirteo no fue, en Modo alguno, un reaccionario. Al intentar establecer una ética del estado frente a la ética de

⁸⁵ 11 No creo sea fundada la duda que expresa Eduard MEYER, *Forschungen zur alten Geschichte*, vol. I, p. 226, acerca de la autenticidad de la *Eunomia* tirtea.

los nobles y propugnar la unión de todos los ciudadanos, considerados como guerreros, dentro del estado, aparece más bien como un revolucionario. Sin embargo, se halla lejos de la democracia. Como muestra la *Eunomia*, el pueblo es la comunidad del ejército. Vota SÍ o NO ante las proposiciones del consejo, pero no goza de la libertad de hablar. Fue probablemente difícil mantener este orden de cosas después de la guerra. Pero es evidente que las autoridades usaron de la autoridad popular, adquirida por (100) Tirteo, como caudillo espiritual de la guerra, para mantener el "orden jurídico" ante las crecientes demandas del pueblo.

El Tirteo de la *Eunomia* pertenece a Esparta. El Tirteo de las elegías guerreras pertenece a la Grecia entera. La imagen de un nuevo heroísmo ciudadano que, a partir del peligro y de la guerra, penetró en las luchas sociales de un mundo menos heroico, encendió el fuego de una nueva y auténtica poesía. Nacida en un momento de serio peligro para el destino del estado, adquirió un lugar firme al lado de los ideales de la epopeya homérica. Poseemos otra elegía guerrera del poeta jónico Calinos de Éfeso, no muy anterior a Tirteo. Por su forma y por su contenido, invita a una comparación entre ambos poetas. Su relación no es completamente clara y es posible que sean completamente independientes entre sí. Calinos se dirige a sus conciudadanos para que resistan con valor a los enemigos; un fragmento de otro poema permite colegir que se trata de las hordas bárbaras de los cimérios que habían invadido el Asia Menor y penetraban ya en el reino de Lidia. En la misma situación y en condiciones análogas, surge una creación poética del mismo orden. En lo formal, hallamos en Calinos la misma dependencia de Homero y la misma penetración de la forma épica en el espíritu de la comunidad ciudadana.

Pero lo que para los efesios y sus ciudadanos, exentos de sentido político, fue un arrebató excepcional, se convirtió en Esparta en una actitud permanente y devino la forma fundamental de su educación. Tirteo impregnó para siempre a la ciudadanía espartana de la nueva idea de la comunidad y del heroísmo que dio al estado espartano su sello histórico. Su voz como educador, según la idea heroica del estado, traspasó pronto los límites de Esparta. Dondequiera que entre los griegos se mantuvo la virilidad ciudadana y su exigencia por el estado y se honró la memoria de los héroes, fue Tirteo el poeta clásico de la conciencia "espartana", incluso en los estados no espartanos y aun en los enemigos de Esparta, como Atenas.⁸⁶ Sus versos resuenan en los epigramas funerarios del siglo V, en las tumbas de los guerreros caídos y en las oraciones fúnebres públicas que se pronunciaban en el estado ateniense en el siglo IV, en honor de sus muertos. Eran recitados en los simposios al son de la flauta. Los oradores áticos, como Licurgo, trataban de imprimirlos en el corazón de los jóvenes como los poemas de Solón. Para explicar la posición de los guerreros en su estado ideal, Platón toma por modelo a Tirteo, cuando propugna honrar a los guerreros más alto que a los vencedores de Olimpia.⁸⁷ En las *Leyes* nos dice que la Esparta del siglo IV posee, en Tirteo, la más alta manifestación del espíritu del estado dórico, cuya

⁸⁶ 12 Ver la historia de la influencia de Tirteo en la historia espiritual y política griega en mi trabajo mencionado, pp. 556-568.

⁸⁷ 13 PLATÓN, *Rep.*, 465 D-466 A.

finalidad se halla en la educación pública de los (101) ciudadanos, es decir, en la formación para la destreza guerrera. Todos los espartanos se hallan "saciados" de su espíritu,⁸⁸ incluso los que tenían que habérselas con él, aun los no espartanos que, como él mismo, no consideraban que fuera definitiva y perfecta aquella concepción de la esencia del estado y de la más alta excelencia humana.

La evolución no podía detenerse en Tirteo. Pero incluso cuando, en el transcurso del tiempo, se transformó, para los griegos, el espíritu de la verdadera *areté*, las ideas tan apasionadamente defendidas por Tirteo y la antigua forma que imprime en sus poemas a la verdadera virtud, impregnan las nuevas exigencias y los nuevos ideales. Es la verdadera idea griega de la "cultura". Una vez acuñada, la forma conserva su validez aun en ulteriores y más altos estados y todo lo nuevo es preciso que se contraste en ella. Así el filósofo Jenófanes de Colofón,⁸⁹ cien años más tarde que Tirteo, trata de transformar aquellas ideas y sostiene que sólo la fuerza espiritual ha de mantener el más alto rango en el estado; y Platón, continuando aquella evolución y en el estado ideal que propone en las *Leyes*, pone a la justicia al lado y por encima del valor.¹⁶ En este sentido reelabora la poesía de Tirteo para ponerla de acuerdo con el espíritu de aquel estado.

La crítica de Platón se dirige menos contra Tirteo que contra los excesos de fuerza del estado espartano contemporáneo, cuyo fundamento halla en aquellos poemas guerreros. Ni aun sus más grandes admiradores podrían descubrir en aquella Esparta inflexible y unilateral resto alguno de espíritu musical y poético. En este sentido, son elocuentes el silencio de Jenofonte y los esfuerzos fallidos de Plutarco para llenar aquella laguna. No necesitamos hacer de esta falla una virtud. Afortunadamente, a pesar de lo fragmentario de nuestras tradiciones y documentos, podemos demostrar que la Esparta antigua de los tiempos heroicos del siglo VII poseía una vida más rica y se hallaba completamente libre de la pobreza espiritual que nos ofrece de un modo tan vigoroso la imagen histórica de Esparta. Aunque Tirteo otorga, con justicia, un valor más alto a la aptitud guerrera que a la formación gimnástica del cuerpo, la lista de los vencedores en los juegos olímpicos en los siglos VII y VI, sobre todo después de las guerras mesénicas, demuestra, por el predominio de los nombres espartanos sobre los de los otros estados participantes, el valor supremo que concedían a estas luchas pacíficas y civiles.

Aun en lo que respecta al arte y a la música no se opone la antigua Esparta a la vida alegre del resto de las ciudades griegas con el gesto de adusto rigor que fue considerado ulteriormente como lo esencial de la vida espartana. Las excavaciones han revelado la existencia de una arquitectura activa y animada, fuertemente influida (102) por los modelos de la Grecia oriental. Esto coincide con la introducción de la elegía jónica por Tirteo. Al mismo tiempo, fue llamado el gran músico Terpandro de Lesbos, *el* inventor de la cítara de siete cuerdas, para dirigir el coro de las fiestas religiosas y organizarlo de acuerdo con el sentido de sus innovaciones. La Esparta de los tiempos posteriores adoptó rígidamente los módulos de Terpandro y consideró

⁸⁸ 14 PLATÓN, *Leyes*, 629 B. ¹⁸ PLATÓN, *Leyes*, 660 E.

⁸⁹ 15 JENÓFANES, frag. 2 Diehl.

toda ulterior innovación como una revolución contra el estado. Pero esta misma rigidez muestra hasta qué punto la antigua Esparta consideró la educación musical como algo esencial para la formación del *ethos* humano en su totalidad. Fácil es imaginar el influjo de esta fuerza artística en una época en que pudo desarrollarse con la plenitud de su vitalidad originaria.

Los abundantes restos de poesías corales de Alemán, lírico sárdico ciudadano de Esparta, completan la imagen de la Esparta arcaica de manera perfecta. Debió de encontrar en su nueva patria ambiente propicio para el pleno desarrollo de sus actividades. El lenguaje y la forma de Tirteo son enteramente homéricos. Alemán introduce, con plena conciencia, el dialecto lacónico en la lírica coral. Sus versos, escritos para los coros de muchachas espartanas, brotan del humor penetrante y de la fuerza realista de la raza dórica, que sólo se manifiestan en rasgos singulares a través de la estilización homérica de las elegías de Tirteo. Las canciones de Alemán, en las cuales se menciona nominalmente a las muchachas del coro y se pregonan sus premios y sus pequeñas ambiciones y envidias, nos transportan, con análoga vivacidad y realismo, a las rivalidades de los agones musicales de la antigua Esparta y nos muestran que el espíritu de emulación en el sexo femenino no era inferior al de los hombres. En ellos se revela también, con la mayor claridad, que la condición de la mujer en la vida pública y privada de Esparta era mucho más libre que entre los jonios, influidos por las costumbres asiáticas, y que en Atenas, influida, a su vez, por los jonios. Este rasgo, como otras muchas peculiaridades de la raza dórica, en las costumbres y en el lenguaje, son un resto de los usos de la raza invasora y dominante, que se conservaron allí mucho más que en cualquier otro lugar de Grecia.

VI. EL ESTADO JURÍDICO Y SU IDEAL CIUDADANO

(103) LA CONTRIBUCIÓN del resto de las ciudades griegas a la formación del hombre político se halla delimitada de un modo menos preciso que la de Esparta. No es posible mencionar estado alguno que haya dado, en este sentido, pasos tan decisivos. Por primera vez, en la Atenas del siglo VI, nos hallamos de nuevo ante una tradición segura. Entonces y allí, halló su expresión el nuevo espíritu que se apoderó del estado en las creaciones de Solón. Pero el estado jurídico ático presupone una larga evolución, puesto que Atenas es la última de las grandes ciudades griegas que aparece en la historia. La dependencia en que se halla Solón en relación con la cultura jónica no deja lugar a dudas. Del mismo modo es preciso buscar en Jonia, el país del más intenso movimiento espiritual y crítico de Grecia, el origen de las nuevas ideas políticas. Desgraciadamente nos hallamos muy mal informados sobre las relaciones políticas de las colonias. Nos vemos obligados a sacar conclusiones retrospectivas a partir de estadios posteriores y de acaecimientos análogos, ocurridos en otros lugares.

Con la excepción de Calinos, que hemos mencionado antes, no parece que Jonia nos ofrezca una poesía política análoga a la de Tirteo y Solón. No es legítimo atribuir esta falta de una poesía política a la pura casualidad. Tiene evidentemente su fundamento profundo en la naturaleza de la raza jonia. Los jonios, como todos los griegos del Asia Menor, carecen de energía política constructiva y en parte alguna han dejado una formación estatal permanente y activa. Verdad es que en los tiempos de sus invasiones vivieron una época heroica, cuya memoria perpetuó la epopeya homérica, y sería un error representárnoslos como el pueblo sensual y muelle que conocemos en la época inmediatamente anterior a las guerras persas. Su historia se halla llena de guerras sangrientas y sus poetas Calinos, Arquíloco, Alceo y Mimnermo pertenecen evidentemente a una estirpe guerrera. Pero el estado no es nunca para ellos el último fin, como en Esparta y Atenas. El papel de los jonios en el desarrollo de la historia del espíritu griego ha sido el de libertar las fuerzas individuales, aun en el campo político. Pero los estados coloniales de Jonia no poseyeron la aptitud de organizar estas nuevas fuerzas y de reforzarse mediante ellas. Sin embargo, allí penetraron por primera vez las ideas políticas cuyo impulso fructífero dio lugar a la nueva organización del estado en las ciudades de la metrópoli.

Los primeros reflejos de la vida de la *polis* jonia se hallan en los poemas homéricos. La guerra de los griegos contra Troya no ofrecía ocasión alguna para la descripción de la ciudad helénica, puesto que los troyanos eran considerados por Homero como bárbaros. Pero (104) cuando el poeta nos refiere la defensa de Troya aparecen involuntariamente rasgos de una *polis* jónica y Héctor, el libertador de la patria, se convierte en el modelo de Calinos y de Tirteo. Aquí, y especialmente en Calinos (ver *supra*, p. 100), nos parece hallarnos ya muy cerca del ideal espartano. Sólo que la ciudad estado jónica tomó pronto otra dirección y ésta se manifiesta

también en la epopeya. En el único lugar en que la *Iliada* nos ofrece una ciudad en estado de paz, en la descripción del escudo de Aquiles, nos hallamos en el centro de la ciudad, en la plaza del mercado, donde se desarrolla un juicio: los ancianos, sentados en pulidas piedras y en círculo sagrado, discuten una sentencia.⁹⁰ Las estirpes nobles toman una parte importante en la administración de la justicia, antes reservada al rey. Las famosas palabras contra la división del gobierno demuestran que todavía existía el rey, pero que su posición era, a menudo, ya precaria. La descripción del escudo nos habla también de los bienes de la corona y de la complacencia del rey al contemplar el cultivo de los campos.⁹¹ Pero se trata, probablemente, de un propietario noble, ya que la epopeya otorga también a los señores el título de *basileus*. La forma de vida agraria propia de la metrópoli, en la cual se fundaba la posesión del poder, subsistió en las colonias sin modificación alguna. Otro ejemplo nos ofrece el rey feacio Alcino. A pesar de ser el rey legítimo, por herencia, sólo tiene en el consejo de los ancianos la presidencia de honor. No nos hallamos lejos del tránsito de la monarquía a la aristocracia. La función del rey queda reducida a la de sacerdote supremo o funcionario epónimo, sin que este título lleve consigo ningún derecho particular. Este desarrollo nos es mejor conocido en Atenas. Pero se manifiesta también en otros lugares. En Atenas, la monarquía de los Códridas se desvanece gradualmente en la sombra y deja lugar a la aristocracia, tal como la hallamos en tiempos de Solón. Escapa a nuestro conocimiento determinar cuánto tiempo después de las inmigraciones tuvo lugar esta típica evolución en Jonia.

La estrechez de la costa en la cual tuvo lugar la repetida serie de las invasiones y la imposibilidad de penetrar de un modo profundo en el interior del país, ocupado por pueblos políticamente desorganizados y bárbaros, tal como los lidios, los frigios y los carianos, condujo a las ciudades de la costa, con el progreso de la seguridad de la navegación, cada vez más, al comercio marítimo. Esto convirtió pronto a la nobleza poseedora en empresaria. Los griegos coloniales, desde que se separaron de la metrópoli, se convirtieron pronto en un pueblo menos sedentario y menos apegado a la tierra. La *Odisea* refleja ya la enorme amplitud de los horizontes que alcanzaron sobre el mar y el nuevo tipo humano creado por los navegantes de Jonia. Odiseo no es ya tanto el tipo del caballero luchador como (105) la encarnación del aventurero y explorador y de la ágil y astuta destreza de los jonios, habituados a moverse en todos los países y de salir airosos en todas partes. La perspectiva de la *Odisea* alcanza, por el este, hasta Fenicia y Colcis; por el sur, hasta Egipto; por el oeste, hasta Sicilia y la Etiopía occidental, y por el norte, sobre el Mar Negro, hasta el país de los cimerios. Es completamente habitual la narración del encuentro del navegante con un tropel de naves y mercaderes fenicios, cuyo comercio abrazaba el Mediterráneo entero y hacía la más peligrosa competencia a los griegos. Es también una verdadera epopeya del mar el viaje de los argonautas con sus maravillosas narraciones sobre países y pueblos lejanos. El comercio jónico creció con el rápido desarrollo industrial de las ciudades del Asia Menor a compás del cual fue desapareciendo el tipo de vida

⁹⁰ 1 Σ 504.

⁹¹ 2 Σ 556.

agraria. Realizó un progreso decisivo mediante la introducción de la acuñación del oro por los vecinos de Lidia y la sustitución del trueque por el cambio monetario. Signo seguro de la sobrepoblación de las ciudades marítimas de Jonia, pequeñas en relación con nuestros hábitos, es que, desde el siglo VIII al siglo VI, participaron de un modo preponderante, junto con la metrópoli, en la colonización de las costas del Mediterráneo, del Proponto y del Ponto. A falta de otras tradiciones históricas, el extraordinario número de colonias fundadas por la sola ciudad de Mileto es testimonio de la fuerza expansiva, el espíritu de empresa y la vida palpitante que dominaron en aquella época en las ciudades griegas del Asia Menor.

Pronta vivacidad, libre perspicacia e iniciativa personal son las características predominantes en el nuevo tipo humano que allí nació. Con el cambio de las formas de existencia debió de nacer también un nuevo espíritu. La ampliación de los horizontes y el sentimiento de la propia energía abrió el camino a una multitud de osadas ideas. El espíritu de crítica independiente que hallamos en la poesía individual de Arquíloco y en la filosofía milesia, debió de penetrar también en la vida pública. No poseemos información alguna sobre las luchas interiores que debieron de tener lugar allí como en cualquier otro lugar del mundo griego. Pero la serie de testimonios que ensalzan la justicia como fundamento de la sociedad humana, se extiende en la literatura jonia, desde los tiempos primitivos de la epopeya a través de Arquíloco y Anaximandro, hasta Heráclito. Esta alta estimación del derecho por los poetas y los filósofos no precede a la realidad tal como es posible pensarla. Es, por el contrario, tan sólo el reflejo de la importancia fundamental que debieron de tener aquellos estímulos en la vida pública de aquellos tiempos, es decir, desde el siglo VIII hasta comienzos del siglo v. Desde Hesíodo, concuerda el coro de los poetas continentales. Y entre todos resuena la voz de Solón de Atenas.

Toda manifestación del derecho estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización (106) creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que debió de surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza, condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo. El reproche de Hesíodo contra los caballeros venales que en su función de jueces conculcan el derecho, era el antecedente necesario de esta demanda general. Mediante él, la palabra derecho, *diké*, se convierte en el lema de la lucha de clases. La historia de la codificación del derecho en las diversas ciudades se desarrolla a través de siglos y sabemos muy poco acerca de ella. Pero aquí hallamos el principio que la inspiraba. El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo. Pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas de la *diké*.

Homero nos muestra el antiguo estado de cosas. Por lo general, designa el derecho con otra palabra: *themis*. Zeus daba a los reyes de Homero "el cetro y *themis*". *Themis* es el compendio de la alteza caballeresca de los primitivos reyes y señores nobles. Etimológicamente significa "ley". Los caballeros de los tiempos patriarcales decían el

derecho de acuerdo con la ley proveniente de Zeus, cuyas normas creaban libremente según la tradición del derecho consuetudinario y su propio entender y saber. El concepto de *diké* no es etimológicamente claro. Procede del lenguaje procesal y no es menos antiguo que *themis*.⁹² Se decía de las partes contendientes que "dan y toman *diké*". Se comprendía así en una misma palabra la decisión y el cumplimiento de la pena. El culpable "da *diké*", lo cual equivale originariamente a indemnización o compensación. El perjudicado, cuyo derecho restablece el juicio, "toma *diké*". El juez "adjudica *diké*". La significación fundamental de *diké* equivale así aproximadamente a dar a cada cual lo debido. Significa, al mismo tiempo, concretamente, el proceso, el juicio y la pena. Sólo que en este caso, la significación intuitiva no es, como de ordinario, la originaria, sino la derivada. El alto sentido que toma la palabra en la vida de la *polis* posterior a los tiempos homéricos, no se desarrolla a partir de esta significación exterior y más bien técnica, sino como el elemento normativo que se halla en el fondo de aquellas antiguas fórmulas jurídicas conocidas de todos. Significa que a cada cual es debido y que cada cual puede exigir y, por tanto, el principio mismo que garantiza esta exigencia, en el cual es posible apoyarse cuando *hybris* —cuya significación originaria corresponde a la acción contraria al derecho— (107) perjudica a alguien. Así como *themis* se refiere más bien a la autoridad del derecho, a su legalidad y validez, *diké* significa el cumplimiento de la justicia. Así se comprende que en un tiempo de lucha por la aspiración al derecho de una clase, que hasta entonces había recibido el derecho sólo como *themis*. es decir, como una ley autoritaria, la palabra *diké* se convirtiera necesariamente en bandera. La apelación a la *diké* se hizo cada día más frecuente, más apasionada y más apremiante.

En el origen tenía, empero, esta palabra una acepción más amplia que la hacía más adecuada para aquellas luchas: la significación de igualdad. Ambas significaciones debieron de hallarse comprendidas en el mismo germen. Para llegar a su mejor comprensión, es preciso pensar en la idea popular originaria según la cual es necesario pagar lo mismo con lo mismo, devolver lo mismo que se ha recibido y dar una compensación igual al perjuicio causado. Es evidente que esta intuición fundamental deriva de la esfera de los derechos reales, y ello coincide con lo que sabemos de la historia del derecho en otros pueblos. Este aspecto de la igualdad en la palabra *diké* es mantenido en el pensamiento griego a través de todos los tiempos. Incluso la doctrina del estado de los siglos posteriores depende de él y sólo trata de obtener una nueva elaboración del concepto de igualdad que, en el sentido mecanizado a que llegó en el estado jurídico de la democracia, se oponía bruscamente a la doctrina aristocrática de Platón y Aristóteles sobre la desigualdad de los hombres.

Para los tiempos antiguos, la exigencia de un derecho igual constituyó el fin más

⁹² 3 El libro de R. HIRZEL, *Themis, Diké und Verwandtes* (Leipzig, 1907), muy útil para su época, aunque poco histórico, es en muchos aspectos anticuado, pero contiene, sin embargo, un tesoro de materiales. El libro de EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (Leipzig, 1921), nos ofrece un esquema valioso del desarrollo histórico de la idea. El intento de derivar di/kh de *dikei~n* (= arrojar, lanzar) y atribuir, por tanto, su significación originaria a una especie de juicio de los dioses, decisión, proyección, me parece equivocado.

alto.⁹³ Proporcionó una medida para juzgar en las pequeñas disputas sobre lo mío y lo tuyo y atribuir a cada cual lo suyo. Aquí se repite, en la esfera jurídica, el mismo problema que hallamos, en el mismo tiempo, en la esfera económica y que condujo a la fijación de normas de peso y medida para el intercambio de bienes. Se buscaba una "medida" justa para la atribución del derecho y se halló en la exigencia de igualdad implícita en el concepto de la *diké*.

La multiplicidad de sentidos de esta norma puede conducir fácilmente a error. Pero esto la hacía, desde el punto de vista práctico, más adecuada para servir de palabra de combate en las luchas políticas. (108) Podía entenderse por ella la simple igualdad de los que no tenían derechos iguales, es decir, de los ajenos a la nobleza, ante el juez o ante la ley, cuando existía. Podía significar también la activa participación de todos en la administración de la justicia o la igualdad constitucional de los votos de todos los individuos en los asuntos del estado o, finalmente, la igual participación de todos los ciudadanos en los puestos dirigentes, actualmente en poder de la aristocracia. Nos hallamos aquí en el comienzo de una evolución que debía conducir, a través de la sucesiva mecanización y extensión de la idea de la igualdad, al establecimiento de la democracia. Esto no deriva, sin embargo, de un modo necesario, de la exigencia de la igualdad de derechos para todos ni de la demanda de leyes escritas. Ambas cosas se hallan también en los estados oligárquicos y monárquicos. Lo característico de la democracia extrema no es que el estado se halle bajo el dominio de la ley, sino de la masa. Debían pasar todavía largos siglos antes que esta forma de estado se desarrollara y se extendiera en Grecia.

Antes de llegar a ella asistimos al desarrollo de una serie de grados intermedios. El más antiguo de ellos es una especie de aristocracia. Pero no es ya la misma de antes. La *diké* se ha constituido en una plataforma de la vida pública, ante la cual son considerados como "iguales", altos y bajos. Incluso los nobles debían someterse al nuevo ideal político que surgió de la conciencia jurídica y se constituyó en medida para todos. En los tiempos venideros de luchas sociales y violentas revoluciones, los nobles mismos se vieron obligados a buscar amparo en ella. En el lenguaje mismo se revela la formación del nuevo ideal. Desde los tiempos más antiguos hallamos una serie de palabras que designan determinadas clases de delitos, como adulterio, asesinato, robo, hurto. Pero nos falta un concepto general para designar la propiedad mediante la cual evitamos estas transgresiones y nos mantenemos en los límites justos. Para ello acuñó el nuevo tiempo el término abstracto "justicia", *dikaiosyne*, al mismo tiempo que creó, en los tiempos de la más alta estimación de las virtudes

⁹³ 4 Cf. SOLÓN, frag. 24, 18-19. La misma acepción hallamos en la *diké* de Hesíodo. Solón se inspira, sin duda alguna, en el pensamiento jónico. El origen primitivo de la exigencia de la igualdad de derecho ante la ley o ante el juez podría llevarnos a la presunción de que la idea de la *isonomia*, que encontramos por primera vez en el siglo v y significa siempre la igualdad democrática, es más antigua que nuestros escasos testimonios y tuvo originariamente aquel otro sentido (no opina lo mismo EHRENBERG, p. 124: la derivación de HIRZEL, *op. cit.*, p. 240, de que significa la "igual distribución de los bienes", no me parece histórica y no corresponde ni a los puntos de vista de la extrema democracia griega).

agonales, sustantivos correspondientes a la destreza en la lucha, al valor en las luchas pugilísticas, etcétera, de los cuales carecen las lenguas modernas.⁹⁴ La nueva palabra surgió de la progresiva intensificación del sentimiento de derecho y de su representación en un determinado tipo de hombre, en una determinada *areté*. Originalmente, las *aretai* eran tipos de excelencias que se poseían o no. En los tiempos en que la *areté* de un hombre equivalía a su valor se situaba este momento ético en el centro, y todo el resto de las excelencias que podía poseer un hombre se subordinaban a ella y debían (109) ponerse a su servicio. La nueva *dikaiosyne* era más objetiva. Se constituyó en la *areté* por excelencia, desde el momento en que se creyó poseer, en la ley escrita, el criterio infalible de lo justo y lo injusto. Mediante la fijación escrita de *nomos*, es decir, del derecho usualmente válido, el concepto de la justicia alcanzó un contenido palpable. Consistió en la obediencia a las leyes del estado, del mismo modo que más tarde la "virtud cristiana" consistió en la obediencia a los mandatos divinos.

Así, la voluntad de justicia que se desarrolló en la comunidad de vida de la *polis*, se convirtió en una nueva fuerza educadora, análoga al ideal caballeresco del valor guerrero en los primeros estadios de la cultura aristocrática. En las elegías de Tirteo, este viejo ideal fue aceptado para el estado espartano y elevado a la categoría de virtud general ciudadana.⁹⁵ En el nuevo estado, legal y jurídico, nacido de graves luchas internas por la constitución, este tipo espartano, puramente guerrero, no podía valer como la única y universal realización del hombre político. Pero, como lo muestra el llamamiento de Calinos a sus conciudadanos no guerreros, para la defensa del país contra la invasión de los bárbaros, el valor viril era también necesario en el estado jónico, en ciertos momentos decisivos. Cambió no sólo su lugar en el dominio total de la *areté*. El valor ante el enemigo, hasta la entrega de la vida por la patria, es una exigencia que impone la ley a los ciudadanos y cuyo incumplimiento lleva consigo graves penas. Pero es sólo una exigencia entre otras. El hombre justo, en el sentido concreto que esta palabra tomó desde entonces en el pensamiento griego, es decir, el que obedece a las leyes y se rige por sus mandatos, cumple también su deber en la guerra.⁹⁶ El antiguo, libre ideal de la *areté* heroica de los héroes homéricos se convierte en un riguroso deber hacia el estado al cual se hallan sometidos todos los ciudadanos sin excepción, del mismo modo que se hallan obligados a respetar los límites entre lo mío y lo tuyo. Entre las famosas sentencias poéticas del siglo VI se halla el verso, con frecuencia citado por los filósofos posteriores, que resume todas las virtudes en la justicia. Así queda definida de un modo riguroso y completo la

⁹⁴ 5 El adjetivo δίκαιος, que es un estadio previo para llegar a esta abstracción, aparece ya en la *Odisea* y en algunos pasajes más recientes de la *Iliada*. El sustantivo no aparece en Homero, *παλαισμοσύνη* o *παλαιμοσύνη* es empleado por Homero, Tirteo y Jenófanes; *πυκτοσύνη* parece ser una invención de Jenófanes.

⁹⁵ 6 Ver *supra*, pp. 94 ss.

⁹⁶ 7 La concepción de la justicia como obediencia a las leyes en general en los siglos V y IV; cf. el pasaje descubierto de Antifón, *Oxyrh. Pap. XI* n. 1364, col. I (1-33) Hunt; DIELS, *Vorsokr.*, vol. II, p. XXXII; así como los lugares señalados por HIRZEL, *ob. cit.*, 199 A I, especialmente PLATÓN, *Critón*, 54 B.

esencia del nuevo estado legal.⁹⁷

El concepto de la justicia, considerada como la forma de la *areté* que comprende y cumple todas las exigencias del ciudadano perfecto, supera naturalmente a todas las anteriores. Pero los grados anteriores de la *areté* no son por ello suprimidos, sino elevados a una nueva forma más alta. Éste es el sentido de la demanda de Platón en las *Leyes*, cuando afirma que en el estado ideal debiera ser "reelaborado" (110) el poema de Tirteo que estima el valor como la más alta *areté*, de tal modo que se pusiera a la justicia en lugar del valor.⁹⁸ Platón no intenta excluir la virtud espartana, sino sólo ponerla en su lugar y subordinarla a la justicia. Es preciso estimar de otro modo el valor en la guerra civil que el valor frente al enemigo de la patria.⁹⁹ Para mostrar que toda *areté* se halla comprendida en el ideal del hombre justo nos ofrece Platón un ejemplo luminoso. Ordinariamente distingue cuatro "virtudes": el valor, la piedad, la justicia y la prudencia. Prescindimos aquí de que en la *República* y aun en otros lugares aparezca en lugar de la piedad la sabiduría filosófica. Este canon de las denominadas cuatro virtudes platónicas, lo hallamos ya en Esquilo como la suma de la verdadera virtud ciudadana. Platón lo ha tomado simplemente de la ética de las antiguas *polis* helénicas.¹⁰⁰ Pero la multiplicidad de este canon no le impide reconocer que en la justicia está contenida toda la *areté*.¹⁰¹ Lo mismo ocurre en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles. Distingue un número mucho mayor de *aretai* que Platón, pero al hablar de la justicia afirma un doble concepto de esta virtud: existe una justicia, en el sentido estricto, el jurídico, y en un sentido más general, que incluye la totalidad de las normas morales y políticas. En ésta reconocemos sin dificultad el concepto de justicia del antiguo estado legal helénico. Aristóteles invoca expresamente el verso antes mencionado que incluye todas las virtudes en la justicia.¹⁰² La ley regula con sus preceptos las relaciones de los ciudadanos con los dioses del estado, con sus conciudadanos y con los enemigos de la patria.

El origen de la ética filosófica de Platón y de Aristóteles en la ética de la vieja *polis*, no fue conocido por los tiempos posteriores habituados a considerarla como la ética absoluta e intemporal. Cuando la iglesia cristiana empezó a considerarla, halló sorprendente que Platón y Aristóteles mencionara el valor y la justicia como virtudes morales. Y tuvo que habérselas con este hecho originario de la conciencia moral de los griegos. Para una generación ajena a la comunidad política y al estado, en el sentido antiguo de la palabra, y desde el punto de vista de una ética puramente individual y religiosa, no era comprensible más que como una paradoja. Así

⁹⁷ 8 Focílides, frag. 10 = teognis, 147.

⁹⁸ 9 PLATÓN, *Leyes*, 660 E.

⁹⁹ 10 PLATÓN, *Leyes*, 629 C ss.

¹⁰⁰ 11 ESQUILO, *Los siete*, 610. WILAMOWITZ sostiene que este verso es apócrifo y lo suprime en su edición de Esquilo, pues cree que el canon de las virtudes procede de Platón. Más tarde lo incluye. Cf. mi "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", *Die Antike*, vol. 4 (1928), p. 163, y "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", *Rede zur Reichsgriindungsfeier der Universitat* (Berlín, 1924), p. 5.

¹⁰¹ 12 PLATÓN, *Rep.* 433 B.

¹⁰² 13 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, E 2, 1129 b 27.

compusieron disertaciones doctorales sinfín sobre el problema de si el valor es una virtud y cómo es posible que lo sea. Para nosotros, la aceptación consciente de la antigua ética de la *polis* por la ética filosófica posterior y el influjo que a través de ella ejerció sobre la posteridad, es (111) un proceso perfectamente natural de la historia del espíritu. Ninguna filosofía vive de la pura razón. Es sólo la forma conceptual y sublimada de la cultura y la civilización, tal como se desarrolla en la historia. En todo caso, esto es cierto para la filosofía de Platón y Aristóteles. No es posible comprenderlas sin la cultura griega ni la cultura griega sin ellas.

El tránsito histórico que acabamos de avanzar, mediante el cual la filosofía del siglo IV a. c. acepta la ética de la *polis* antigua y su ideal humano, halla su exacta analogía en el tiempo del nacimiento de la cultura de la *polis*. También ésta ha aceptado para sí los estadios precedentes de la moralidad. No sólo se apropió la *areté* heroica de Homero, sino también las virtudes agonales, la herencia entera de los tiempos aristocráticos, tal como lo hizo en su tiempo la educación espartana del estado, dentro de lo que nos es dable conocer. La *polis* animaba a sus ciudadanos a competir en los juegos olímpicos y en otras luchas y premiaba con los más altos honores a los que volvían vencedores. Al principio, la victoria hacía honor sólo al linaje del vencedor. Con el crecimiento del sentimiento de solidaridad de la población entera, sirvió *ad maiorem patriae gloriam*. Del mismo modo que en las luchas gimnásticas, participaba la *polis*, mediante sus hijos, en las tradiciones musicales antiguas y en el cultivo del arte. Creó la *isonomia*, no sólo en la esfera del derecho, sino también en los más altos bienes de la vida que había creado la cultura noble y se convertía ahora en patrimonio común de los ciudadanos.

La enorme fuerza de la *polis* sobre la vida de los individuos se fundaba en la idealidad del pensamiento de la *polis*. El estado se convirtió en un ser propiamente espiritual que recogía en sí los más altos aspectos de la existencia humana y los repartía como dones propios. En este respecto, pensamos hoy ante todo en la aspiración del estado a conferir la educación a sus ciudadanos en la edad juvenil. Pero la educación pública de los jóvenes es una demanda que formula por primera vez la filosofía del siglo IV. Entre los estados más antiguos, sólo Esparta ejerce un influjo inmediato sobre la formación de la juventud. No obstante, aun fuera de Esparta, fue el estado, en los tiempos del desarrollo de la cultura de la *polis*, el educador de sus ciudadanos, puesto que consideró los concursos gimnásticos y musicales que se celebraban en honor de los dioses, como una especie de auto-representación ideal y se puso a su servicio. Tales son las más altas representaciones de la cultura espiritual y corporal de aquellos tiempos. Con razón denomina Platón a la gimnasia y a la música la "antigua educación" (*αρχαία παιδεία*). El cuidado de esta cultura, originariamente aristocrática, por las ciudades, en forma de grandes y costosos concursos, no se limitaba a desarrollar el espíritu de lucha y el interés musical. En la competencia se formaba el verdadero espíritu de la comunidad. Así, resulta fácilmente comprensible (112) el orgullo de los ciudadanos griegos por ser miembros de su *polis*. Para la plena designación de un heleno no sólo es necesario su nombre y el de su padre, sino también el de su ciudad natal. La pertenencia a una ciudad tenía para los griegos un

valor ideal análogo al sentimiento nacional para los modernos.

La *polis*, como suma de la comunidad ciudadana, da mucho. Puede exigir, en cambio, lo más alto. Se impone a los individuos de un modo vigoroso e implacable e imprime en ellos su sello. Es la fuente de todas las normas de vida válidas para los individuos. El valor del hombre y de su conducta se mide exclusivamente en relación con el bien o el mal que le proporciona. Tal es el resultado paradójico de la lucha inauditamente apasionada por la obtención del derecho y de la igualdad de los individuos. Con la ley se forja el hombre una nueva y estrecha cadena que mantiene unidas las fuerzas y los impulsos divergentes y los centraliza como nunca lo hubiera podido hacer el antiguo orden social. El estado se expresa objetivamente en la ley, la ley se convierte en rey, como dijeron los griegos posteriores,¹⁰³ y este señor invisible no sólo somete a los transgresores del derecho e impide las usurpaciones de los más fuertes, sino que introduce sus normas en todas las esferas de la vida, antes reservadas al arbitrio individual. Traza límites y caminos, incluso en los asuntos más íntimos de la vida privada y de la conducta moral de sus ciudadanos. El desarrollo del estado conduce, así, a través de la lucha por la ley al desenvolvimiento de nuevas y más diferenciadas normas de vida.

Tal es la significación del nuevo estado para la formación del hombre. Dice Platón, con razón, que cada forma de estado lleva consigo la formación de un determinado tipo de hombre, y lo mismo él que Aristóteles exigen de la educación del estado perfecto que imprima en todos el sello de su espíritu.¹⁰⁴ "Educado en el *ethos* de la ley" dice la fórmula, constantemente repetida, del estado del siglo IV.¹⁰⁵ De ella se desprende claramente la inmediata significación educadora de la erección de una norma jurídica, universalmente válida mediante la ley escrita. La ley representa el estadio más importante en el camino que conduce desde la educación griega, de acuerdo con el puro ideal aristocrático, hasta la idea del hombre formulada y defendida sistemáticamente por los filósofos. Y la ética y la educación filosófica se enlazan, por el contenido y por la forma, con las legislaciones más antiguas. No se desarrollan en el espacio vacío del pensamiento puro, sino mediante la elaboración conceptual de la sustancia histórica de la nación —como lo ha reconocido ya la filosofía misma de la Antigüedad. En la ley halló la herencia de las normas jurídicas (113) y morales del pueblo griego su forma más general y más permanente. La obra de filosofía pedagógica de Platón culmina en el hecho de que en su última y mayor obra se convierte en legislador, y Aristóteles termina su *Ética* mediante apelación a un legislador que realice su ideal. La ley es también un antecedente de la filosofía, en tanto que su creación entre los griegos era obra de una personalidad preeminente. Con razón eran considerados como los educadores de su pueblo, y es característico del pensamiento griego el hecho de que el legislador es, con frecuencia, colocado al lado

¹⁰³ 14 La frase fue acuñada por Píndaro (frag. 169, Schröder) y tiene en la literatura griega una larga historia que persigue E. STIER, *Nomos Basileus*. Berl. Diss., 1927.

¹⁰⁴ 15 PLATÓN, *Rep.* 544 D; ARISTÓTELES., *Pol.*, Γ I, 1275 b 3.

¹⁰⁵ 16 PLATÓN, *Leyes*, 625 A, 751 C; *Epin.*, 335 D; ISÓCR., *Paneg.*, 82; *De pace*, 102; cf. ARIST., *Pol.*, θ I, 1337 a 14.

del poeta, y las determinaciones de la ley al lado de las sentencias de la sabiduría poética. Ambas actividades se hallan estrechamente emparentadas.¹⁰⁶

Las críticas posteriores de la ley, tal como se dieron en los tiempos de la democracia corrompida, contra un legalismo del estado, oprimente y despótico, no afectan a lo que acabamos de decir. En oposición a este escepticismo, todos los pensadores antiguos están de acuerdo en el elogio de la ley. Es para ellos el alma de la *polis*. "El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas", dice Heráclito.¹⁰⁷ Aquí aparece, tras la imagen de la ciudad visible, defendida por su cerco de murallas, la ciudad invisible, cuyo firme baluarte es la ley. Pero hallamos todavía un reflejo más primitivo de la idea de la ley en la filosofía natural de Anaximandro de Mileto a mitad del siglo VI. Transfiere la representación de la *diké*, de la vida social de la *polis*, al reino de la naturaleza y explica la conexión casual del devenir y el perecer de las cosas como una contienda jurídica en la cual, por la sentencia del tiempo, aquéllas tendrán que expiar e indemnizar de acuerdo con las injusticias cometidas.¹⁰⁸ Tal es el origen de la idea filosófica del cosmos, puesto que esta palabra designa, originariamente, el recto orden del estado y de toda comunidad. La atrevida proyección del cosmos estatal en el Universo, la exigencia de que, no sólo en la vida humana, sino también en la naturaleza del ser, domine el principio de la *isonomia* y no el de *pleonexia*, es testimonio de que en aquella época la nueva experiencia política de la ley y del derecho se hallaba en el centro de todo pensamiento, constituía el fundamento de la existencia y era la fuente auténtica de toda creencia relativa al sentido del mundo. Este proceso espiritual de transferencia debe ser considerado y estimado de un modo cuidadoso en su significación para la interpretación filosófica del mundo. Aquí sólo debemos mostrar brevemente la luz que proyecta sobre la esfera del estado y sobre el nuevo ideal del hombre político. Pero se ve, al mismo tiempo, claramente, cuán profunda es la conexión entre el nacimiento de la conciencia filosófica entre (114) los jonios y el origen del estado legal. Su raíz común es el pensamiento universal que funda y explica el mundo en su configuración esencial. Desde este momento, esta idea se extiende y penetra, de un modo cada día más completo, la totalidad de la cultura griega.

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

En tanto que el estado incluye al hombre en su cosmos político, le da, al lado de su

¹⁰⁶ 17 Cf. mi trabajo *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, 70. El legislador como "escritor" en el *Fedro* de PLATÓN, 257 D ss. y su paralelo con el Poeta, 278 C ss.

¹⁰⁷ 18 HERÁCLITO, frag. 44 Diels.

¹⁰⁸ 19 ANAXIMANDRO, frag. (ver *infra*, pp. 159ss.).

vida privada, una especie de segunda existencia, el βίος πολιτικός. Cada cual pertenece a dos órdenes de existencia y hay una estricta distinción, en la vida del ciudadano, entre lo que es propio (ἰδίον /dion) y lo común (κοινόν). El hombre no es puramente "idiota", sino también "político". Necesita poseer, al lado de su destreza profesional, una virtud general ciudadana, la πολιτική ἀρετή, mediante la cual se pone en relación de cooperación e inteligencia con los demás, en el espacio vital de la polis. Así, resulta claro que la nueva imagen política del hombre no puede hallarse vinculada, como la educación popular de Hesíodo, a la idea del trabajo humano. La concepción de la *areté* de Hesíodo se hallaba impregnada del contenido de la vida real y del *ethos* profesional de la clase trabajadora, a la cual se dirigía. Si contemplamos el proceso de la evolución de la educación griega desde el punto de vista actual, nos sentiremos inclinados a pensar que el nuevo movimiento tuvo que aceptar el programa de Hesíodo: sustituiría la educación, formación general de la personalidad, propia de los nobles, por un nuevo concepto de la educación del pueblo, dentro del cual se estimaría a cada hombre de acuerdo con la eficacia de su trabajo especial y el bien de la comunidad resultaría del hecho de que cada cual realizara su trabajo particular con toda la perfección posible, tal como lo exige el aristócrata Platón en el estado autoritario de su *República*, dirigido por unos pocos espiritualmente superiores. Se hallaría en armonía con el tipo de vida popular y la diversidad de sus oficios; el trabajo no sería una vergüenza, sino el único fundamento de la estimación ciudadana. Sin embargo, y sin perjuicio de reconocer este importante hecho social, la evolución real siguió un curso completamente distinto.

Lo realmente nuevo y lo que, en definitiva, trajo consigo la progresiva y general urbanización del hombre, fue la exigencia de que todos los individuos participaran activamente en el estado y en la vida pública y adquirieran conciencia de sus deberes ciudadanos, (115) completamente distintos de los relativos a la esfera de su profesión privada. Esta aptitud "general", política, sólo pertenecía, hasta entonces, a los nobles. Éstos ejercían el poder desde tiempos inmemoriales y poseían una escuela superior e indispensable. El nuevo estado no podía desconocer esta *areté* si entendía rectamente sus propios intereses. Debió sólo evitar su abuso en provecho del interés personal y de la injusticia. En todo caso, éste era el ideal tal como lo expresa Feríeles en Tucídides. Así, lo mismo en la libre Jonia que en la severa Esparta, la formación política se halla en íntima conexión con la antigua educación aristocrática, es decir, con el ideal de la *areté* que abraza al hombre entero y todas sus facultades. No rechazó los derechos de la ética del trabajo de Hesíodo. Pero el ideal del ciudadano, como tal, fue el que ya Fénix enseñó a Aquiles: ser apto para pronunciar bellas palabras y realizar acciones. Los hombres dirigentes de la creciente burguesía debían alcanzar este ideal, y aun los individuos de la gran masa debían participar, en una cierta medida, en la idea de esta *areté*.

Esta evolución fue extraordinariamente rica en consecuencias. Recuérdese que, más tarde, Sócrates, en su crítica de la democracia, planteó el problema de la relación entre la destreza profesional y la educación política. Para Sócrates, hijo de un picapedrero, de un simple trabajador, era una sorprendente paradoja el hecho de que

un zapatero, un sastre o un carpintero, necesitaran para su honrado oficio un determinado saber real, mientras que el político debiera poseer sólo una educación general, de contenido bastante indeterminado, a pesar de que su "oficio" se refiere a cosas mucho más importantes. Claro es que el problema sólo podía ser planteado así en una época para la cual resultaba evidente que la *areté* política debía ser un saber y un saber hacer. La falta de aquella destreza especial aparecía clara, considerada como algo que forma parte de la esencia de la democracia. Pero en verdad, para el estado-ciudad más antiguo la virtud política no era un problema predominantemente intelectual. Hemos mostrado ya qué es lo que entendieron por virtud ciudadana. Cuando apareció el nuevo estado jurídico, la virtud de los ciudadanos consistió en la libre sumisión de todos, sin distinción de rango ni de nacimiento, a la nueva autoridad de la ley. Para esta concepción de la virtud política, el *ethos* era mucho más importante que el *logos*. La fidelidad a la ley y la disciplina importaban, para él, mucho más que el problema de saber hasta qué punto el hombre ordinario era apto para entender en los negocios y en los fines del estado. No existía, en este sentido, el problema de la cooperación.

El estado-ciudad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida; *πολιτεύεσθαι* significa participar en la existencia común. Tiene también simplemente la significación de "vivir". Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo. En tiempo alguno ha sido el estado, en tan alta medida, idéntico con (116) la dignidad y el valor del hombre. Aristóteles designa al hombre como un ser político y lo distingue, así, del animal, por su ciudadanía. Esta identificación de la *humanitas*, del ser hombre, con el estado, sólo es comprensible en la estructura vital de la antigua cultura de la *polis* griega, para la cual la existencia en común es la suma de la vida más alta y adquiere incluso una calidad divina. Un cosmos legal, de acuerdo con este antiguo modelo helénico, en el cual el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin, es el que bosqueja Platón en las *Leyes*. Allí determina la esencia de toda verdadera educación o *paideia*,¹⁰⁹ en oposición al saber especial de los hombres de oficio, tales como los comerciantes, los tenderos y los armadores, como la "educación para la *areté* que impregna al hombre del deseo y el anhelo de convertirse en un ciudadano perfecto y le enseña a mandar y a obedecer, sobre el fundamento de la justicia".

Platón nos da aquí una fiel transcripción del sentido originario de la "cultura general" según el espíritu de la primitiva *polis* griega. Verdad es que acepta, en su contenido de la educación, la exigencia socrática de una técnica política, pero no entiende por ello un saber especial análogo al de los artesanos. La verdadera educación es, para Platón, una formación "general", porque el sentido de lo político es el sentido de lo general. La contraposición entre el conocimiento real necesario para los oficios y la educación ideal política, que afecta al hombre entero, tiene su último origen, como vimos antes, en el tipo de la antigua nobleza griega. Pero su sentido más profundo se halla en la cultura de la ciudad, puesto que en ella esa forma

¹⁰⁹ 20 PLATÓN, *Leyes*, 643 E.

espiritual es transferida a todos los ciudadanos y la educación aristocrática se convierte en la formación general del hombre político. El estado-ciudad antiguo es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal "humanista" hacia una educación ético-política, general y humana. Es más: podemos decir que ésta ha sido su verdadera misión histórica. La evolución posterior de la ciudad primitiva hacia el dominio de las masas, condicionado por fuerzas completamente distintas, no afecta de un modo decisivo a la esencia de aquella educación, puesto que a través de todos los cambios políticos que hubo que sufrir, conservó su carácter aristocrático originario. No es posible estimar su valor ni por el genio de los caudillos individuales, cuya aparición depende de condiciones excepcionales, ni por su utilidad para la masa, a la cual no puede ser transferida sin un efecto allanador sobre las dos partes. El buen sentido de los griegos se mantuvo siempre alejado de semejantes intentos. El ideal de una *areté* política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir.

VII. LA AUTOEDUCACIÓN DEL INDIVIDUO EN LA POESÍA JÓNICO-EÓLICA

(117) LA NUEVA estructuración del estado, sobre la base común del derecho para todos, creó un nuevo tipo de hombre, el ciudadano, e hizo de la acuñación de una norma universalmente válida para la vida ciudadana la necesidad más apremiante para la nueva comunidad. Pero así como el ideal de la primitiva sociedad noble halló en la epopeya su expresión objetiva, y formularon, Hesíodo la sabiduría práctica de la ética campesina y la ética del trabajo, y Tirteo las severas exigencias del estado espartano, no hallamos a primera vista una expresión análoga del nuevo ideal del ciudadano en la poesía de su tiempo. Como vimos, la cultura de la ciudad aceptó gustosa los estadios anteriores de la educación y, con ello, puso a su servicio la alta poesía como medio de expresión de sus propios ideales, del mismo modo que la música y la gimnasia de la antigüedad aristocrática. No existe, pues, una creación poética que incorpore su naturaleza peculiar y que pueda competir con la poesía del pasado devenida ya clásica. Podemos mencionar tan sólo las historias relativas a la fundación de determinadas ciudades, redactadas en un estilo épico convencional. Pero ninguna de estas obras de la cultura ciudadana primitiva, ya escasas en número, se eleva a la significación de una verdadera epopeya del estado, como lo fue, entre los romanos, la *Eneida* de Virgilio, la última de las grandes obras de este género.

El *ethos* del nuevo estado halló su verdadera expresión revolucionaria no en la forma poética, sino más bien en la creación de la prosa. Nada menos que esto significa la promulgación de leyes escritas. La característica del nuevo estadio de desarrollo de la comunidad humana se halla en el hecho de que la lucha para llegar a la sumisión de la vida y la acción a normas ideales rigurosas y justas, se abre paso con la mayor resolución mediante la consignación de sus preceptos en proposiciones claras y universalmente válidas. La vehemencia con que fue sentida esta exigencia moral relegó, al principio, a un segundo término la necesidad de una expresión intuitiva y artística del nuevo hombre. El estado legal nace ya del espíritu racional y no tiene, por tanto, ningún parentesco originario con la poesía. Los momentos poéticamente fecundos de la vida de la ciudad se hallan ya agotados en Homero, Calinos y Tirteo. La vida cotidiana de los ciudadanos, en toda su amplitud, permanece necesariamente inaccesible a la elevación poética. Y el heroísmo de la vida política interna de Solón, que debía convertirse en la fuente de una nueva alta poesía, no fue captado por ningún escritor jónico o eolio.

En cambio, la esfera de la intimidad personal del hombre, completamente (118) alejada de la vida política, abre a la poesía un nuevo mundo de experiencias, cuyas profundidades explora ávidamente. En este mundo nos introduce la poesía elegíaca y yámbica de los jonios y la lírica eólica. La dinámica de la voluntad individual de vivir, cuya manifestación podemos perseguir, de un modo indirecto, en las transformaciones del estado, por la acción de aquélla en la vida de la comunidad, se

nos revela aquí mediante la expresión de sus movimientos en la intimidad inmediata. Sin la percepción de esta experiencia espiritual nos faltaría lo más esencial para llegar a la comprensión de las transformaciones políticas. Las conexiones causales entre lo espiritual y lo material permanecen en la mayor oscuridad por la falta completa de tradición alguna relativa a las condiciones económicas de la época. Pero, para la historia de la educación, nos importa más la forma espiritual a que llegó el hombre de la nueva edad y la huella que, mediante ella, imprimió en la evolución posterior. Y esta huella del espíritu jónico es de la mayor importancia para la historia de los griegos y de la humanidad. Los poetas expresan por primera vez, en nombre propio, sus propios sentimientos y opiniones. La existencia en común permanece, para ellos, totalmente en segundo término. Incluso cuando se refieren a la política, lo cual ocurre con frecuencia, no pretenden dictar normas universales e imperativas, como Hesíodo, Calinos, Tirteo y Solón, sino expresar su pasión personal partidista, como Alceo, o reclamar sus derechos individuales, como Arquíloco. Incluso los animales, en las querellas de las fábulas, reclaman recíprocamente "sus derechos", en humorística imitación de las relaciones humanas. Sin embargo, la abierta expresión de las ideas propias del poeta presupone siempre la *polis* y su estructura social. El individuo descansa en la ciudad, en su sujeción y en su libertad, lo mismo cuando esta relación permanece sin ser expresada que cuando se dirige expresamente a sus conciudadanos mediante su opinión personal, como ocurre en Arquíloco.

Es altamente significativo que el género de individualidad que por primera vez se manifiesta en estas poesías, con asombrosa independencia, no se exprese, a la manera moderna, como la simple experiencia de la sensibilidad del yo, íntimamente intuida en relación con su dependencia e independencia del mundo, como un puro desbordamiento sentimental. Este tipo moderno de individualidad poética no es sino una vuelta a las formas primitivas y naturales del arte, a la simple exteriorización ingenua de los sentimientos individuales, tal como lo hallamos en los hombres de las más distintas épocas y razas y de un modo evidente ya en los primeros estadios de la cultura. Nada más insensato que pensar que los griegos hayan traído por primera vez al mundo el sentimiento y el pensamiento individual. Por el contrario, este tipo de pensamiento y de sensibilidad llena, casi exclusivamente, el mundo entero. Tampoco fueron los únicos ni los primeros en dar forma artística a esta individualidad, que (119) se muestra de un modo tan impresionante en la lírica china, tan profundamente emparentada con la moderna. Precisamente ello nos permite percibir su diferencia esencial de la primitiva individualidad griega.

El pensamiento y el sentimiento del poeta griego permanecen siempre, aun dentro de la esfera del yo nuevamente descubierta, sometidos, en algún modo, a una norma y a un deber ser. Lo explicaremos con más detalle y rigor. No es fácil para nosotros, desde largo tiempo impregnados de aquella idea, concebir, de un modo claro y preciso, qué entendieron por individualidad Arquíloco y otros poetas de su género. No es ciertamente el sentimiento cristiano y moderno del yo, del alma individual consciente de su íntimo y propio valer. El yo se halla, para los griegos, en íntima y viva conexión con la totalidad del mundo circundante, con la naturaleza y con la

sociedad humana; no separado y aislado. Las manifestaciones de la individualidad no son nunca exclusivamente subjetivas. Podríamos decir, más bien, que en una poesía como la de Arquíloco el yo individual trata de expresar y representar en sí la totalidad del mundo objetivo y sus leyes. El individuo griego alcanza su libertad y la amplitud de movimientos de su conciencia, no mediante el simple desbordamiento de la subjetividad, sino mediante su propia objetivación espiritual. Y en la medida en que se contrapone a un mundo exterior, regido por leyes propias, descubre sus propias leyes internas.

Explicaremos este fenómeno, cuya importancia para la historia de las formas del espíritu occidental salta a la vista, mediante un ejemplo. Hemos observado ya en otro lugar un fenómeno paralelo con el nacimiento de la elegía de Calinos y de Tirteo. Allí establecimos el importante hecho de la historia de la educación de que el ideal del estado espartano halla su expresión poética en la transferencia de la parénesis homérica, que enardecía el valor de los héroes, a la actualidad real y vivida. Lo que ocurría allí con la ciudad entera, con el ejército de los espartanos, se repite en Arquíloco con la persona individual del poeta. En las elegías aparece constantemente él mismo o su contorno como portador de las figuras y los destinos homéricos. En estas transposiciones de contenido y de forma, aparece palpable y claro el gran proceso educador que se realiza entonces mediante la íntima apropiación del espíritu de la epopeya por la personalidad. Incluso la elevación del individuo a un mayor grado de libertad, en la vida y en el espíritu, se debe, en primer término, al influjo formador de Homero.

Cuando Arquíloco se presenta a sí mismo como "servidor del imperante Enyalios" y, al mismo tiempo, como entendido en el "amable don de las musas",¹¹⁰ comprendemos lo decisivo y nuevo que hay en la atrevida conciencia de este yo que con razón se siente, en *su* doble (120) calidad de guerrero y de poeta, como algo inusitado y único. Pero debemos recordar, al mismo tiempo, que existe un proceso de autoformación espiritual que se revela cuando el poeta se viste con el ropaje heroico de la forma épica o cuando habla con orgullo de las batallas contra los "señores de Eubea, famosos en el manejo de la lanza", en las cuales sirvió como soldado: del "tumulto de Ares" y de la "quejumbrosa obra de la espada".¹¹¹ Bebe su vino y come su pan en la actitud de los héroes homéricos, "apoyado en la lanza", mediante la cual se sustenta.¹¹² Todo esto afirma de sí mismo un hombre que no es de noble estirpe. La épica presta su estilo a su vida entera, a su acción y a su pensamiento.

Cierto es que no siempre se siente a la altura de este importante papel. La individualidad de Arquíloco no se manifiesta sólo por el hecho de elevar su personalidad empírica a las normas ideales de Homero y formarlas de acuerdo con ellas. Al compararse a sí mismo con aquel ideal, la penetrante objetividad de la mirada griega lo lleva, necesariamente, a ver hasta qué punto la pesada y arcaica

¹¹⁰ 1 ARQUÍLOCO, frag. 1.

¹¹¹ 2 Frag. 3. Obsérvese también el matiz épico de los nombres mediante los cuales se dirige a los conocidos de su propio círculo Khruki/dhj, Ai)simidhj, Ai)sxuli/dhj.

¹¹² 3 Frag. 2.

armadura de los héroes es inadecuada para la vacilante osamenta de su propia e insuficiente humanidad. Este conocimiento de los propios límites no quebranta, sin embargo, la invencible jovialidad de Arquíloco. Lo convierte, por el contrario, en un motivo de expresión y de humorística afirmación de sí mismo, aun frente a las inaccesibles exigencias de los ideales tradicionales. Los héroes homéricos hubieran sentido la pérdida de su escudo como la muerte de su honor y hubieran preferido sacrificar su vida antes que sufrir semejante afrenta. En este punto el nuevo héroe de Paros hace sus reservas y está seguro de provocar la risa de sus contemporáneos cuando dice: "Un saio enemigo se regocija ahora con mi escudo, una armadura intachable que he abandonado sin querer tras una mata. Sin embargo, yo he escapado a la muerte, que es el fin de todo. ¡Que se pierda este escudo! Compraré uno mejor."¹¹³ La deliciosa mezcla del moderno humor naturalista, ajeno a toda clase de ilusiones, según el cual aun un héroe sólo tiene una vida que perder, con la noble resonancia de la retórica épica, que nos habla de "una armadura intachable" y de la muerte que "es el fin de todo", es fuente de indefectibles efectos cómicos. Bajo su amparo puede el esforzado desertor aventurar su insolente conclusión y afirmar con desconcertante sinceridad: "¡Me compraré simplemente uno mejor! ¡Qué es, es definitiva, un escudo sino un pedazo de piel de buey curtida, con unos ornamentos de metal brillante!"

Semejante transformación del heroísmo en algo natural, demasiado natural, parece algo atrevido e increíble. Sin embargo, aun en (121) esto halla Arquíloco su precedente en la épica tardía. No otra cosa es la escena del final de la *Iliada*, cuando Aquiles invita al afligido Príamo, tras la entrega del cadáver de su hijo, a comer y a beber y cita el ejemplo de Niobe, afligida por el más profundo dolor materno: "Aun Niobe, saturada en llanto, debió de pensar en la comida."¹¹⁴ Todos somos hombres. También el heroísmo tiene sus límites. Aquí lo trágico, en Arquíloco, lo cómico de la naturaleza humana, rompen las severas normas de lo heroico. Sin embargo, como quiera que sea, el pensamiento griego se eleva a la norma justa y se enfrenta con ella, ya afirmando frente a la naturaleza la validez de lo más alto, ya haciendo valer los derechos de la naturaleza frente al ideal. Sin embargo, media una gran distancia entre estas manifestaciones primerizas del aflojamiento de las rigurosas trabas de la convención caballeresca y del honor de clase, que no valían ya para los soldados, y la revolución filosófica del pensamiento moral que erige a la "naturaleza" en única y verdadera norma de la conducta. Pero en la osada afirmación personal de Arquíloco frente a los límites del decoro tradicional, y en la abierta decisión con que la mantiene, se halla ya implícita la conciencia de poder ser, no sólo más desvergonzado, sino también más natural y sincero que quien está sometido al código moral con mayor rigor.

Con frecuencia, lo que a primera vista aparece como una opinión puramente subjetiva de Arquíloco, no es sino la manifestación de un cambio general en la concepción de lo decente y lo indecoroso y una rebelión, en este caso justificada,

¹¹³ 4 Frag. 6.

¹¹⁴ 5^Ω 602.

contra los dioses aceptados por la opinión pública y contra la fuerza de la tradición. No se trata tan sólo de una cómoda desobediencia a las normas recibidas, sino de una seria lucha para llegar a la implantación de otras nuevas. En el antiguo orden social no había más instancia superior, para juzgar al hombre, que la fama pública. Era simplemente inapelable. Coinciden, en su respeto a ella, el mundo de la nobleza homérica y la moral campesina y artesana de Hesíodo.¹¹⁵ Arquíloco, al sentirse completamente libre de los juicios del *demos* sobre lo justo y lo injusto, lo honorable y lo vergonzoso, señala una etapa más libre de la evolución.¹¹⁶ "Si nos afligimos por la maledicencia de la gente no gozamos de la gracia de la vida." El abandono y la comodidad de la naturaleza humana han tenido ciertamente un papel no despreciable en este proceso de emancipación. Su justificación apunta, evidentemente, en ese sentido. Una cierta indulgencia fue la consecuencia de la nueva libertad y naturalidad. Pero la oposición contra la fuerza (122) de la pública opinión ciudadana no se fundaba sólo en motivos hedonistas. La crítica de Arquíloco se eleva a una penetrante lucha de principios. Se decía que la *polis* mantenía en su memoria y honraba el nombre de los que la habían servido, aun después de la muerte —así lo anunciaban todos los poetas, desde Homero, como segura recompensa al servicio prestado. Pero, en verdad, "después de la muerte nadie es honrado o famoso en la memoria de sus conciudadanos; toda la vida nos afanamos por conseguir el favor de los vivos: pero a los muertos los hacen trizas".¹¹⁷ Otro fragmento muestra claramente lo que esto quiere significar. Piensa el poeta en la baja maledicencia que persigue, aun en los rincones más escondidos, a aquel que no es necesario temer ya. "Innoble es injuriar a los muertos."¹¹⁸ Quien así penetra en la psicología de la fama y conoce la bajeza de la gran masa, pierde todo respeto a la voz de la generalidad. Ya Homero enseñaba que el espíritu del hombre es tan mudable como los días que Zeus alumbra. Arquíloco aplica esta sabiduría homérica al mundo de la vida en torno.¹¹⁹ ¿Qué cosa grande puede esperarse de semejantes criaturas de un día? La ética de la antigua nobleza veneraba la Fama como una fuerza superior porque entendía por ella algo distinto: el honor de los grandes hechos y su gozoso reconocimiento en el círculo de los espíritus nobles. Transferido a la masa envidiosa, que mide todo lo grande con su propia y mezquina medida, pierde todo sentido. Así, el nuevo espíritu de la *polis* da lugar a la crítica pública, como una prevención necesaria contra el mayor desenfreno de la palabra y de la acción.

No es pura casualidad que Arquíloco sea el primero y más grande representante del *ψόγος* en la poesía, el temido censor.¹²⁰ Con alguna precipitación se ha atribuido la

¹¹⁵ 6 La ética de la nobleza homérica amenaza con la ignominia y atrae con el honor. El tener en cuenta la maledicencia del *demos* π 75, τ 527, ω 200 es cosa de la moral burguesa, que influye en la épica más reciente. HESÍODO, *Erga*, 763 hace de Fama (*pheme*) una diosa.

¹¹⁶ 7 Frag. 9.

¹¹⁷ 8 Frag. 64; cf. CALINOS, frag. I, 17, TIRTEO, 9, 23 5.

¹¹⁸ 9 Frag. 65.

¹¹⁹ 10 Frag. 68 (cf. σ 136).

¹²⁰ 11 DIÓN DE PRUSA, *Or.*, XXXIII. 12

totalidad de la poesía yámbica, de contenido en gran parte censorio, a condiciones personales de carácter. En éste, como en cualquier otro género de poesía griega, se cree justificado pensar en una explicación puramente psicológica y comprender la poesía como resultado de la expansión inmediata de la subjetividad, del enojo subjetivo de su creador. Con ello se olvida que la aspiración de la sátira literaria en la vida de la primitiva ciudad griega es un fenómeno característico de la época en que se desarrolla la creciente importancia del *demos*. El yambo era, originariamente, de uso corriente en las fiestas públicas de Dionisos y respondía más bien a la explosión de un sentimiento popular que a la expresión de un rencor personal. Prueba de ello es que el espíritu del yambo se incorpora con la mayor fidelidad y prosigue en la antigua comedia ática, en la cual el poeta aparece notoriamente como el portavoz de la crítica posible. Nada implica contra esto el hecho, asimismo cierto, de que Arquíloco no sea sólo el portavoz, sino también el contradictor de la opinión común. Ambas cosas se hallan en (123) íntima conexión con su vocación de publicidad. Si fuera verdad que el yambo respondía tan sólo a la expresión de los sentimientos del yo, independientemente de toda consideración al mundo, no sería explicable que el yambo filosófico de Semónides y los consejos políticos de Solón procedieran de la misma raíz. Si lo consideramos con mayor precisión, nos daremos cuenta de que la poesía yámbica de Arquíloco tiene también al lado de su aspecto satírico y crítico un aspecto parenético, y que uno y otro se hallan en íntima conexión.

Verdad es que no hallamos en él ningún ejemplo o paradigma mítico, como en la parénesis de la epopeya. Pero introduce otra forma de ejemplo didáctico altamente significativo para la esfera de la cual procede: la fábula. "Quiero contaros una fábula..." comienza la historia del mono y el zorro.¹²¹ Del mismo modo empieza la fábula del zorro y el águila: "Existe una fábula entre los hombres que dice así. . ." ¹²² No hallamos las fábulas en las elegías de estilo heroico de Arquíloco, sino sólo en los yambos. Al hablar de los *Erga* de Hesíodo vimos ya cómo la fábula es una pieza constitutiva de la tradición didáctica popular.¹²³ La corriente de esta parénesis desemboca evidentemente en la poesía yámbica de Arquíloco, de fuente asimismo popular. Aun otro caso nos permite concluir, de la confluencia del yambo con Hesíodo, a la forma originaria de la sátira: la censura contra las mujeres de Semónides de Amorgos, un poeta contemporáneo, pero de valor artístico muy inferior al de Arquíloco.¹²⁴ Del hecho de hallarse repetidamente en Hesíodo el tema, se ha querido deducir su hostilidad a las mujeres y cierta novela personal, cuyas amargas experiencias se reflejaron así.¹²⁵ Pero la burla contra las mujeres y contra el sexo femenino es uno de los motivos más antiguos de la sátira popular en las reuniones públicas. Su repetición en Semónides no es sólo una débil imitación de Hesíodo, sino que se enlaza con el antiguo y auténtico yambo que no consistió nunca meramente en

¹²¹ 12 Frag. 81

¹²² 13 Frag. 89.

¹²³ 14 Pp. 75 s.

¹²⁴ 15 SEMÓN., frag. 7: cf. HES., *Teog.*, 590, *Erga*, 83, 373.

¹²⁵ 16 E. SCHWARTZ, *Sitz. Berl. Akad.*, 1915, 144.

la denostación y pública difamación de una persona malquista. Ambos elementos, el denuesto personal y la sátira contra un grupo entero, como las holgazanas e inútiles mujeres —su contrario correspondiente, la sátira contra los hombres, no faltó tampoco, pero no lo hallamos en la poesía hasta Aristófanes— tuvieron su lugar en el antiguo yambo.¹²⁶

La esencia de la auténtica sátira popular sólo puede ser inferida con extremada prudencia de las elaboraciones literarias posteriores que se conservan. Pero no cabe duda de que tuvo originariamente una función social que es posible todavía discriminar con claridad. No es la censura moral, en nuestro sentido, ni la simple expansión del (124) rencor personal y arbitrario sobre una víctima inocente. Impide esta interpretación el carácter público del ataque, que es la presuposición evidente de su eficacia y de su justificación. El cosmos de Dionisos, en el cual se desatan todas las lenguas, fue la ocasión para que salieran a la luz sangrientas verdades notorias. Contra el abuso de esta libertad, tan pronto como se manifestó, reaccionó, con sano instinto, la sensibilidad pública. ¿Y qué valor ideal o artístico podía tener la simple explosión del odio o de la rabia personal, aun expresándose en la forma más bella? Ciertamente, no se hubiera dejado oír la voz de Arquíloco, largos siglos más tarde, al lado de Homero en todos los concursos musicales, ni se le hubiera considerado como maestro de los griegos, como lo atestigua Heráclito,¹²⁷ ni se le hubiera percibido esta íntima relación de sus poemas con la conciencia general del mundo circundante. Prueba de ello es, también, la repetida apelación a los conciudadanos, que hallamos en los yambos. Los yambos de Catulo y de Horacio, cuya crítica implacable se dirigía también contra los escándalos públicos de su tiempo y, aun cuando atacaban con sus burlas a personas individuales, especialmente odiosas, presuponían, al menos, una comunidad ideal, y deben servir de base para completar nuestro cuadro sobre los escasos fragmentos de Arquíloco.¹²⁸ La evolución entera del yambo a partir de Arquíloco, en la primitiva poesía griega, no nos permite dudar de que en estas manifestaciones críticas relativas a los hombres y a sus opiniones y tendencias, que por una razón cualquiera han excitado la atención pública, se manifiesta no un sentimiento subjetivo sin importancia, sino la voz de un superior reconocido.

La poderosa influencia de esta nueva poesía surgió de una profunda necesidad de los tiempos. Por primera vez aparece en la poesía griega un elemento que contrasta en forma extraña con el elevado estilo de la forma épica tal como todavía se muestra en

¹²⁶ 17 Sátiras recíprocas de hombres y mujeres hallaron expresión en la fiesta de Deméter en Pellene (PAUSANIAS, VII, 27, 9) en la de Apolo en Anaphe (APOLONIO DE RODAS, IV, 1726).

¹²⁷ 18 HERÁCLITO, frag. 42 Diels.

¹²⁸ 19 No es fácil admitir esto por lo que respecta a la imitación literaria de los yambos de Arquíloco por Calímaco. Hemos hallado recientemente una manifestación acaso más comprensiva, de este tipo de arte. Los ciudadanos editores del papiro florentino, G. VITELLI y M. NORSA (*Atene e Roma*, Serie III, vol. I), creyeron que el poema era un yambo del mismo Arquíloco. Pero las reminiscencias eruditas de este poeta, la métrica y la espiritual acrimonia del lenguaje me parecen más bien imitar a Calímaco (cf. también G. PASQUALI, *Studi Italiani*, 1933). En los versos 7 s., me parece ver una referencia a la comparación del alma, del *Fedro* platónico, con un tronco de caballos, para describir las pasiones violentas.

las elegías de Arquíloco. Este nuevo género es un tributo del estilo poético al espíritu de la *polis*, cuyas poderosas pasiones no podían ser dominadas por la sola presencia del *epainos* de la educación aristocrática que hallamos en Homero. Ya los antiguos habían observado que la "naturaleza común" del hombre responde mejor al aguijón de la censura que a la alabanza. La aprobación y el éxito que obtuvo Arquíloco nos hace sentir la popularidad del empleo de la censura. Se dirige a las más altas autoridades de la ciudad, a los estrategas y a los demagogos (125) y está previamente cierto del eco favorable de sus críticas. Incluso en la historia de su boda con Neóbule y en los apasionados e irónicos ataques a su padre Licambes, que ha rechazado las pretensiones del poeta, es evidente que piensa en la ciudad entera para que le sirva de público testimonio. El poeta es, al mismo tiempo, acusador y juez. "Padre Licambes, ¿quién te ha trastornado el entendimiento? Eras antes perfectamente cuerdo; ahora eres el hazmerreír de toda la gente de la ciudad." Aun aquí adquiere la censura la forma parenética.¹²⁹

Verdad es que la sátira contra los enemigos personales era una fuerte tentación de dar rienda suelta a los sentimientos subjetivos. El largo yambo hallado en un papiro hace algunas décadas, atribuido con razón al gran rencoroso,¹³⁰ muestra la libre expansión de esta fuerza en la minuciosa pintura que hace de los sufrimientos que desea para su enemigo. Píndaro, el maestro de la educación mediante la alabanza de las virtudes nobles, dice: "Vi a lo lejos desamparado y en la mayor indigencia al satírico Arquíloco, celándose con las más duras y ofensivas enemistades."¹³¹ Pero, incluso aquel poema de puro odio, resulta, como lo muestra la sorprendente conclusión, de un odio justificado o tenido como tal por el poeta: "Quisiera ver todo esto para el hombre que fue injusto conmigo y pisoteó nuestros juramentos, habiendo sido antes mi amigo. . ." Un verso que se ha conservado suelto, hace un reproche a la persona a la cual se dirige: "No tienes hiel que queme tu hígado. . ." ¹³² El verso, cuyo contexto nos es desconocido, se refiere a una cualidad insoportable para Arquíloco: la incapacidad para la justa cólera, que, como es sabido, aparece, posteriormente, en la ética peripatética como una falla moral.¹³³ El pasaje arroja clara luz sobre la totalidad de la poesía rencorosa de Arquíloco. Y confirma, como la conclusión del poema contra el falso amigo, que los yambos de Arquíloco contienen un fuerte elemento normativo. Precisamente, el hecho de aplicar a las personas que censura una medida de valor sobreindividual, le confiere la capacidad de expresarse tan libremente. Esto explica la facilidad con que el yambo pasa de la poesía satírica a la poesía didáctica y reflexiva.

¹²⁹ 20 Frag. 88.

¹³⁰ 21 Frag. 79.

¹³¹ 22 PÍND., *Pyth. II* 55.

¹³² 23 He parafraseado libremente la representación puramente anatómica $\alpha\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ($\alpha\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ / $\alpha\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$) frag. 96, de acuerdo con HOR., *Sat.*, I 9, 66 (asimismo en *Od.* I 13, 4).

¹³³ 24 Cf. *Aristóteles*, frag. 80 Rose, donde se hallan recogidos, de Séneca, Filodemo y Cicerón, los pasajes que contienen esta opinión de Aristóteles. Carece de fundamento su atribución al diálogo perdido *Politikos* (cf. ROSE, *Arist. Pseudep.* 114).

Veamos ahora los fragmentos didácticos y reflexivos. Lo que hemos dicho antes de su relación con Homero se confirma en estos poemas reveladores de la concepción del mundo de Arquíloco. Exhorta a sus amigos a resistir paciente y virilmente el infortunio y aconseja ofrendarlo todo a los dioses. Tyché y Moira dan al hombre cuanto tiene.¹³⁴ A menudo la divinidad levanta de improviso al hombre, (126) aplastado por el infortunio, o tiene a sus pies al que se halla firme. Son frases que hallamos con frecuencia en el pensamiento griego posterior cuando se habla de la fuerza de *tyché*. La religiosidad de Arquíloco tiene su raíz en el problema de *tyché*. Su experiencia de Dios es la experiencia de *tyché*. El contenido de estas consideraciones, y aun en parte su letra, proceden de Homero. Pero la lucha del hombre contra el destino es transferida del elevado mundo de los héroes a la región de la vida cotidiana. La escena del drama es la vida del poeta que, a ejemplo de la épica, siente su personalidad humana activa y doliente y llena su propia existencia con la imagen de la concepción épica del mundo. Cuanto más libre y conscientemente aspira a gobernar el yo humano los pasos de su pensamiento y de su acción, más firmemente se siente encadenado por el problema del destino.

Desde entonces el desarrollo de la idea de *tyché* entre los griegos sigue los mismos pasos que el desarrollo del problema de la libertad humana. El esfuerzo por alcanzar la independencia significa, en una gran medida, la renuncia a mucho de lo que el hombre ha recibido, como don, de *tyché*. Y no es casual que por primera vez en Arquíloco hallemos con plena claridad la confesión personal de que sólo es posible un hombre íntimamente libre en una forma de vida elegida y determinada por sí mismo. En unos famosos versos nos habla de una justa "elección de vida", en la cual se renuncie a las riquezas de Gíges, no se superen, mediante el deseo, los límites entre el hombre y Dios y no se tienda la mano a la fuerza del tirano.¹³⁵ Todo ello "se halla lejos de mis ojos". La única alocución que el que habla se dirige a sí mismo muestra de qué clase de experiencia brota este orgulloso comedimiento. Este primer gran monólogo de la literatura griega surge de la transferencia de la exhortación a otra persona, tal como es usual en la elegía y en el yambo, a persona propia del que habla que así se desdobra y es, de una parte, orador y, de otra parte, espíritu que piensa y quiere. También de esto hallamos un ejemplo en la *Odisea* del cual dependen las ideas y la situación de Arquíloco.¹³⁶ Veamos, empero, qué es lo que ha hecho con las palabras tantas veces citadas de Odiseo: "¡Aguarda paciente, corazón mío, ya has soportado lo más vergonzoso!" Hace un llamamiento a su valor en el torbellino de sufrimientos en que se halla sumergido, para ofrecer el pecho al enemigo y resistir firme y seguro. "Ni debes pavonearte ante el mundo como vencedor ni hundirte y lamentarte como vencido; alégrate con lo que es digno de alegría, no te rindas con exceso ante la desventura, conoce el ritmo que mantiene a los hombres en sus límites."

La concepción de donde brota este *ethos* soberano se eleva por encima del consejo

¹³⁴ 25 Frags. 7, 8 y 58.

¹³⁵ 26 Frag. 22.

¹³⁶ 27 Frag. 67 (cf. v 18).

puramente práctico de mantener la moderación (127) en la vida cotidiana, hasta la intuición de un "ritmo" en la totalidad de la existencia humana.¹³⁷ En ella funda Arquíloco su exhortación al propio control y la advertencia ante todo desbordamiento sentimental, en la alegría y en la pena, es decir, ante toda constricción exterior, ante la felicidad o la desdicha provenientes del destino. En este "ritmo" es acaso posible percibir ya algo del espíritu de la filosofía natural y del pensamiento histórico que, por primera vez, avanza hacia la intuición objetiva de una legalidad en el curso natural de la existencia. Heredóto habla derechamente de los "ciclos de las cosas humanas" y por ello entiende, ante todo, los altos y bajos de la fortuna.¹³⁸

Ello no debe conducirnos, sin embargo, a pensar el ritmo de Arquíloco como algo fluyente, que es la consecuencia natural de lo rítmico para el sentimiento moderno, que suele apoyarse en una derivación etimológica de la palabra, de *re/w*, "fluir". La historia real de la palabra se opone claramente a esta interpretación. La aplicación de la palabra al movimiento de la danza y la música, de la cual deriva nuestra palabra, es secundaria y oculta la significación fundamental. Debemos, ante todo, preguntarnos cómo entendieron los griegos la esencia de la danza y de la música. Y esto se halla brillantemente ilustrado por la significación fundamental tal como se muestra ya en el verso de Arquíloco. El hecho de que el ritmo "mantenga" al hombre —he traducido antes los "mantiene en sus límites"— excluye ya toda idea de un flujo de las cosas. Pensemos en el *Prometeo* de Esquilo que se halla sujeto, inmóvil en su roca, con grillos de hierro y dice: me hallo encadenado aquí, en este "ritmo"; o en Jerjes, del cual dice Esquilo que ha encadenado el flujo del Helesponto y ha "dado otra forma (ritmo) al curso del agua", es decir, lo ha transformado en un puente y lo ha sujetado con firmes ataduras.¹³⁹ Ritmo es aquí lo que impone firmeza y límites al movimiento y al flujo. Y esto es únicamente lo que significa para Arquíloco. También Demócrito habla del ritmo del átomo en el antiguo y auténtico sentido y entiende por ello no su movimiento, sino, como ya Aristóteles certeramente lo interpretó, su "esquema".¹⁴⁰ Y así entendieron también los intérpretes antiguos las palabras de Esquilo. Evidentemente, cuando los griegos hablan del ritmo de un edificio o de una estatua no se trata de una transposición metafórica del lenguaje musical. Y la intuición originaria que se halla en el fondo del descubrimiento griego del ritmo, en la danza y en la música, no se refiere a su fluencia, sino, por el contrario, a sus pausas y a la constante limitación del movimiento.

Vemos en Arquíloco la maravilla de una nueva educación personal, (128) fundada en el conocimiento reflexivo de una forma natural y última, fundamental e idéntica, de la vida humana. Se revela una autosujeción consciente a los propios límites, libre de la autoridad de la pura tradición. El pensamiento humano se hace dueño de sí mismo, y así como aspira a someter a leyes universalmente válidas la vida entera de

¹³⁷ 28 Para mayor simplicidad he traducido la forma jónica *r(usmo/j* de Arquíloco (frag. 67 a, 7), por nuestro "ritmo" que es la forma latinizada.

¹³⁸ 29 HERÓDOTO, I, 207 (cf. I, 5).

¹³⁹ 30 ESQUILO, *Prom.*, 241 w) |d' e) rru/qmismai, *Pers.*, po/ron meterru\qmize.

¹⁴⁰ 31 ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 4, 985 b 16.

la *polis*, penetra más allá de estos límites en la esfera de la interioridad humana y somete también a límites el caos de las pasiones. En los siglos siguientes la escena de esta lucha es la poesía, pues la filosofía no participa en ella hasta más tarde y en segunda línea. El magisterio espiritual de Arquíloco nos permite percibir claramente el camino de la poesía a partir de Homero. La poesía de la nueva época nace de la necesidad que siente el individuo libre de separar progresivamente lo humano del contenido mítico de la epopeya, en la cual, hasta entonces, se había expresado. Cuando el poeta "se hace propios", en el verdadero sentido de la palabra, las ideas y los problemas de la epopeya, éstos adquieren independencia en nuevas formas poéticas, tales como la elegía y el yambo, y se transforma en la vida personal.

De la poesía jónica del siglo y medio posterior a Arquíloco. se conserva lo suficiente para ver que sigue el mismo camino, aun cuando ninguna adquiere la importancia espiritual de su gran iniciador. Los poetas posteriores se hallan sobre todo influidos por la forma reflexiva del yambo y de la elegía de Arquíloco. Los yambos que se conservan en Semónides de Amorgos son de carácter didáctico. El primero muestra claramente la intención inmediata educadora del género: ¹⁴¹ "Hijo mío. Zeus tiene en sus manos el fin de todas las cosas y las dispone como quiere. El hombre no tiene conocimiento alguno de ellas. Criaturas de un día, vivimos como los animales en el prado, ignorantes de la manera que usará la divinidad para conducir cada cosa a su fin. Vivimos todos de la esperanza y de la ilusión, pero sus designios nos son inaccesibles. La vejez, la enfermedad, la muerte en el campo de batalla o sobre las olas del mar, alcanzan a los hombres antes de que hayan logrado su fin. Otros acaban sus vidas mediante el suicidio." Como Hesíodo. se lamenta el poeta de que ningún infortunio perdona al hombre.¹⁴² Innumerables espíritus malignos, dolores y penas sin cuento lo cercan. "Si quisierais oírme, no amaríamos nuestras propias desventuras —esto también recuerda a Hesíodo¹⁴³ — ni nos atormentaríamos buscando dolores fatales."

La parte final de este poema se ha perdido. Pero en una elegía que trata casi el mismo tema que este yambo, se pone en claro la advertencia que dirigía Semónides a los hombres.¹⁴⁴ "La base de su (129) ciega persecución del infortunio se halla en la esperanza sin freno en una vida sin fin." "El hombre de Quío ha dicho la cosa más bella: la generación de los hombres es como la de las hojas. Sin embargo, acogen esta advertencia con los oídos, pero no la aceptan en su corazón. Todos conservan las esperanzas que brotan en el corazón de los jóvenes. En tanto dura la flor de los años tienen los mortales el corazón ligero y trazan mil planes irrealizables. Nadie piensa en la vejez ni en la muerte. Y en tanto tienen salud no cuidan de la enfermedad. Insensatos los que así piensan y no saben que para los mortales sólo dura breve

¹⁴¹ 32 SEMÓNIDES, frag. 1.

¹⁴² 33 HESÍODO. *Erga*, 100.

¹⁴³ 34 HESÍODO, *Erga*, 58. También recuerda a Hesíodo en 29, 10 (*Erga*, 40).

¹⁴⁴ 35 Frap. 29. La atribución por BERGK del poema a Semónides de Amorgos —Estobeo la trasmite bajo el nombre de Simónides de Ceos— es uno de los resultados más seguros de la crítica filológica.

tiempo la juventud y la existencia. Aprende tú esto y, pensando en el fin de la vida, deja a tu alma gozar de algo agradable." La juventud aparece aquí como la fuente de todas las ilusiones exageradas y de todas las empresas excesivas, porque no tiene presente la sabiduría de Homero cuando recuerda la brevedad de la vida. Singular y nueva resulta la consecuencia que saca el poeta de esta afirmación, exhortación a gozar de los placeres de la vida cuando es tiempo. Esto no se halla en Homero. Es la solución de una generación para la cual las altas exigencias de los tiempos heroicos han perdido mucho de su profunda seriedad y escoge de las doctrinas de la Antigüedad aquello que mejor conviene a su concepción de la vida. Así, la lamentación sobre la brevedad de la vida humana. Esta concepción, transportada del mundo de los mitos heroicos al mundo más natural en que vivía el poeta, debió de producir, en lugar de un trágico heroísmo, una sed abrasadora de vida.

A medida que aumentaba el rigor con que la *polis* sometía a la ley la vida de los ciudadanos, con mayor fuerza debió de sentir el "bios político" la necesidad de comprobar aquella rigidez mediante la libertad de la vida privada. Esto es lo que expresa Pericles en su oración fúnebre.¹⁴⁵ cuando describe las características ideales del estado ateniense y contrapone la libre humanidad ática a la sujeción espartana: "No escatimamos a nuestros conciudadanos los placeres ni se los hacemos expiar con faz airada." Esta libertad de movimientos era el complemento necesario que dejaba la rigurosa legalidad de la *polis* a los impulsos vitales de los ciudadanos. Y es "demasiado humano" que el impulso hacia la dilatación del espacio de la existencia individual se convirtiera, en aquel tiempo, para la gran masa, en una vigorosa demanda de mayores placeres. No se trata propiamente de un individualismo. No entra en conflicto con las fuerzas sobreindividuales. Pero, dentro de sus límites, se ensancha sensiblemente la esfera a que se extienden las necesidades de felicidad individual. El peso de su interés cae con más fuerza que antes en el platillo de la vida. En la cultura ática del tiempo de Pericles eran reconocidos por el estado y por la opinión pública los límites de ambas esferas. Pero fue precisa una lucha para llegar a su reconocimiento y esta lucha tuvo lugar en Jonia. Allí surgió, por primera (130) vez, una poesía hedonista que proclama con energía apasionada los derechos a la felicidad y la belleza sensual y la falta de valor de una vida que carezca de estos bienes.

Como Semónides de Amorgos, se levanta Mimnermo de Colofón, en sus elegías, como maestro del goce pleno de la vida. Lo que en Arquíloco actúa más bien como un desbordamiento accidental de una naturaleza fuerte y de un sentimiento personal y momentáneo, se convierte para sus sucesores en la sabiduría entera de la vida y se traduce en una exigencia para todos, en el ideal de una vida en la cual quieren que participen todos los hombres. "¡Sin la dorada Afrodita no hay vida ni placer! Mejor quisiera estar muerto, proclama Mimnermo, si no tuviera que gozar más de ella."¹⁴⁶ Nada sería más erróneo que figurarse a un poeta como Mimnermo como un sensual voluptuoso y decadente. No conocemos bastante de Semónides para formarnos una

¹⁴⁵ 36 TUCÍDIDES, II, 37, 2.

¹⁴⁶ 37 MIMNERMO, frag. 1.

imagen cabal de su personalidad. Algunos poemas de Mimnermo tienen un tono político y guerrero y testifican, en sus versos homéricos, vigorosos y tensos, una conciencia y una tradición caballeresca.¹⁴⁷ Pero el hecho de que la poesía acepte en sus límites la esfera de los goces individuales, es algo nuevo y de la mayor importancia para la educación humana. La creciente pesadumbre del hombre bajo la dependencia del destino, de los "dones de los dioses", que deben ser aceptados tal como el hado los depara, así como las lamentaciones cada día más vigorosas de la poesía posterior a Homero, sobre la brevedad de la vida y la fugacidad de los placeres sensuales, demuestran de un modo patente que las cosas se consideraban cada vez más desde el punto de vista de los derechos de la vida individual. Pero a medida que aumentan las exigencias de la naturaleza y que el hombre se sumerge en su goce, mayor es la resignación que lo embarga. La muerte, la vejez, la enfermedad, el infortunio y todos los peligros que lo acechan, crecen como amenazas gigantescas y quien trate de evitarlos mediante los placeres del momento, lleva, sin embargo, incesantemente, el aguijón en el corazón.¹⁴⁸

Desde el punto de vista histórico, la poesía hedonista es uno de los momentos críticos más importantes de la evolución griega. Sólo es preciso recordar que el pensamiento griego planteaba siempre el problema del individuo, en la ética y en la estructura del estado, como un conflicto entre el predominio del placer (ἡδύ) y de la nobleza (καλο/ν). En la sofística se manifiesta de un modo abierto el conflicto entre estos dos impulsos de toda acción humana, y la filosofía de Platón culmina en la victoria sobre la aspiración del placer a convertirse en el más alto bien de la vida humana. Pero para que la oposición llegara a su punto culminante, como ocurrió en el siglo v, para que se intentara superarla como lo hizo la filosofía ática desde Sócrates hasta Platón y para que se llegara, al fin, a una fórmula de armonía tal como nos la ofrece el ideal de la personalidad humana (131) propuesto por Aristóteles, fue necesario que la demanda de la plena alegría de la vida y del disfrute del placer frente a la exigencia de lo καλόν, mantenida por la epopeya y la antigua elegía, hallara una afirmación resuelta y fundamental. Esto ocurrió en la poesía jónica desde Arquíloco. El sentido de la evolución que se realizó con ello es evidentemente centrífugo. Desata las fuerzas y afloja los vínculos de la *polis* por lo menos con tanta fuerza como cooperó a su establecimiento mediante la erección del dominio de la ley.

Para que las nuevas exigencias obtuvieran el reconocimiento público era necesario que se expresaran en la forma didáctica y reflexiva propia de la elegía y de la poesía yámbica posterior a Arquíloco. El hedonismo no se revela en ella como un sentimiento accidental del individuo. Por el contrario, fundan los poetas el "derecho" del individuo al goce de la vida en principios universales. Los poemas de Semónides y Mimnermo recuerdan a cada paso que nos hallamos en los tiempos en que va a dar comienzo la consideración racional de la naturaleza y la filosofía natural milesia. El pensamiento no se detiene ante los problemas de la vida humana, como pudieran

¹⁴⁷ 38 Frags. 12-14

¹⁴⁸ 39 Frags. 2-6.

hacerlo creer los tratados de historia de la filosofía relativos a este periodo, al limitarse, la mayoría de las veces, el aspecto cosmológico. Invade e inspira el espíritu de la poesía que desde entonces se convierte en portadora de las ideas morales. Se plantean problemas que deben ser discutidos por sí mismos. El poeta aparece a sus oyentes como el filósofo de la vida. Los poemas que se conservan de Semónides no son ya, como en Arquíloco, meras expansiones impulsivas que puedan tomar ocasionalmente la forma reflexiva, sino verdaderas alocuciones didácticas sobre un tema determinado. Y Mimnermo, que es un artista mucho más vigoroso que Semónides, revela el mismo carácter en la mayoría de los fragmentos que se han conservado. La poesía, en su tránsito de lo heroico a lo privado humano, conserva su actitud educadora.

Así como la poesía jonia posterior a Arquíloco, en el tránsito de los siglos VII-VI, ofrece la forma de una reflexión universalmente válida sobre los derechos naturales de la vida, la poesía eólica de la lesbica Safo y de Alceo expresa la intimidad misma de la vida individual. Lo que más se acerca a este fenómeno único en la vida espiritual de los griegos, son las expansiones personales de Arquíloco, que no nos ofrecen sólo ideas generales, sino también experiencias personales con todos los matices de la sensibilidad individual. No es posible, en efecto, olvidar a Arquíloco como precursor de la lírica eólica, aunque, incluso sus poemas de odio, en los cuales se manifiesta apasionadamente su subjetividad, se orientan todavía por normas universales de la sensibilidad ética. La lírica eólica, especialmente en Safo, va mucho más allá y se convierte en expresión del sentimiento puro. Es evidente que, por obra de Arquíloco, la esfera de lo individual adquiere una importancia tal y una tal riqueza de posibilidades (132) de expresión, que abre la vía a la libre comunicación de los más secretos movimientos del alma. Mediante Arquíloco se adquiere la posibilidad de dar forma universal a los sentimientos más subjetivos y, en apariencia, exentos de forma y de elevar aun lo más personal a lo universal humano sin que pierda con ello el encanto de lo inmediatamente vivido.

La maravilla de la autoformación de la intimidad humana en la lírica eólica no es menor que la de la creación contemporánea de la filosofía o del estado jurídico entre los griegos del Asia Menor. El reconocimiento de este prodigio no debe llevarnos, sin embargo, a apartar la vista del hecho de la estrecha vinculación aun de esta poesía misma al mundo exterior. De la rica y variada selección de fragmentos descubiertos en las últimas décadas, resulta evidente que del mismo modo que los versos de Arquíloco se orientan directamente a la vida que lo rodea, los poemas eólicos se inspiran también en la vida en torno y se hallan escritos para un círculo determinado de hombres. Se encuentran ligados, por tanto, a determinadas convenciones que hemos aprendido a comprender en esta poesía de un modo tan preciso como en la obra de Píndaro. Así, la conexión viva de las canciones de Alceo dedicadas a la bebida con los simposios de los hombres, y la de las canciones nupciales y amorosas de Safo con las de los círculos musicales de jóvenes compañeras que se agrupan en torno a la poetisa, adquiere, desde nuestro punto de vista, una positiva y profunda significación.

Los simposios, con su libre comercio y su alta tradición espiritual, constituían la más alta conquista en el desarrollo de la nueva expansión de la personalidad individual. Por consiguiente, la individualidad masculina se revela, principalmente, en la amplia corriente de los poemas simpóticos que brota de mil fuentes y desemboca en las más fuertes conmociones del alma. Los fragmentos que se conservan de los poemas de Alceo dedicados a la bebida, nos ofrecen un rico cuadro revelador de todos los tipos de expresión sentimental y de meditación reflexiva. Un numeroso grupo es la expresión apasionada de opiniones políticas impregnadas del odio de Arquíloco. Así, el colérico estallido contra el asesinado tirano Mirsilo. Confesiones eróticas se revelan ante el círculo de sus íntimos amigos para aligerar al oprimido corazón del peso de sus secretos. Consejos amistosos, nacidos del más profundo *ethos*, dejan presentir el creciente valor de estos vínculos personales para el firme mantenimiento de la vacilante existencia individual. El sentimiento de la naturaleza, cuyas primeras manifestaciones hallamos ya en Arquíloco, muestra que la naturaleza no era ya para aquellos hombres un espectáculo objetivo o placentero tal como lo vieron los pastores de Homero al contemplar desde lo alto de una montaña, en la soledad de la noche, la magnificencia del cielo estrellado. Los cambios atmosféricos y las estaciones del año, el paso de la luz a las tinieblas, de la calma a la tempestad, del rudo (133) invierno al hálito vivificador de la primavera, se convierten, por el contrario, en imagen de los movimientos del alma humana, en expresión de sus emociones más profundas. Consideraciones piadosas, serenas o resignadas, sobre el curso del mundo y sobre el destino, se enlazan en una forma completamente nueva con una filosofía de bebedores que sepulta todas las penas de la vida personal en la borrachera dionisiaca. Así, el tono individual de esta lírica no es incompatible con la convivencia de una sociedad de hombres, aunque se estrecha el círculo de las personas ante las cuales puede manifestarse la personalidad individual. Al lado de la poesía consagrada a la bebida se halla la forma ritual de los himnos o plegarias. Pero unos y otros son también formas originales de la expresión humana expresadas en forma poética. En la plegaria se halla también el hombre, en su nuda soledad personal, ante el Ser, en la actitud originaria. Al dirigirse a la fuerza divina como a un Tú invisible pero presente, el que suplica se convierte, todavía más, en órgano de expresión de sus propios pensamientos y emociones y se desborda, libre de todo testimonio humano. En parte alguna se revela todo esto de una manera tan bella como en Safo.

Parece como si el espíritu griego hubiera necesitado de Safo para dar el último paso en el mundo de la intimidad del sentimiento subjetivo. Los griegos debieron de sentir esto como algo muy grande cuando honraron a Safo, según dice Platón, como la décima musa. La poesía femenina no es inusitada en Grecia. Pero ninguna compañera en arte alcanzó el lugar de Safo. Es algo único. Sin embargo, comparada con la riqueza de la poesía de Alceo, la lírica de Safo es muy limitada. Se circunscribe al mundo de las mujeres que la rodean y aun esto desde el punto de vista de la vida en común de la poetisa con el círculo de sus muchachas. La mujer, como madre, como amante o como esposa del hombre, tal como aparece con la mayor

frecuencia en la poesía griega y es ensalzada por los poetas de todos los tiempos, puesto que con esta imagen vive en la fantasía del hombre, sólo aparece ocasionalmente en la poesía de Safo con motivo de la entrada o salida de alguna de las muchachas de su círculo. No es para Safo objeto de inspiración poética. Las mujeres entran en su círculo como jóvenes muchachas que acaban de dejar el seno materno. Bajo la protección de la mujer soltera, cuya vida se halla consagrada, como la de una sacerdotisa, al servicio de las musas, reciben la consagración de la belleza mediante danzas, juegos y cantos.

Nunca la poesía y la educación se han hallado íntimamente compenetradas como en este *thiasos* femenino consagrado a la música. Su ámbito espiritual no coincide con los límites de la poesía de Safo, sino que se extiende y abraza toda la belleza del pasado. Al espíritu heroico de la tradición masculina añaden los cantos de Safo el fervor y la grandeza del alma femenina en la cual vibra el elevado sentimiento de la vida en comunidad. Entre la casa materna y la vida (134) matrimonial se interpone una especie de mundo ideal intermedio que no podemos concebir sino como una educación de la mujer de acuerdo con la más alta nobleza del alma femenina. La existencia del círculo sáfico presupone la concepción educadora de la poesía, evidente para los griegos de su tiempo. Pero lo nuevo y grande en él es que la mujer exige el ingreso en este mundo y conquista, en su calidad de tal, el lugar que por derecho le corresponde. Porque se trata de una verdadera conquista. Mediante ella, se abre para la mujer el servicio de las musas, y este elemento se funde con el proceso de la formación de su personalidad. Pero esta fusión esencial, mediante la cual se llega propiamente a la formación del hombre, no es posible que se realice sin el poder de *eros* que une las fuerzas de las almas. El paralelo entre el *eros* platónico y el *eros* sáfico, resalta a simple vista.

Este *eros* femenino, cuyas flores poéticas nos encantan por la delicadeza de sus aromas y el esmalte de sus colores, tuvo la fuerza suficiente para fundar una verdadera comunidad humana. No pudo ser, así, una fuerza puramente sentimental, puesto que debía unir en algo más alto a las almas que impregnaba. Se hallaba presente en la *charis* sensual de los juegos y danzas y se encarnaba en la alta figura que estaba presente, como modelo, en la comunidad de las camaradas. La lírica sáfica tiene sus momentos culminantes cuando solicita el corazón áspero y todavía no abierto de una muchacha, en la despedida de una compañera querida que se ve obligada a abandonar el círculo para volver a su tierra o para seguir al hombre que la ha pedido como esposa —lo cual en aquel tiempo nada tenía que ver con el amor— o, finalmente, en el recuerdo anhelante de una compañera lejana que, paseando en la tarde por el silencioso jardín, invoca en vano el nombre de la perdida Safo.

Sería absolutamente vano e inadecuado intentar explicaciones psicológicas indemostrables sobre la naturaleza de este *eros*, o tratar, por el contrario, indignados por estas blasfemias, de probar la concordancia de los sentimientos del círculo sáfico con los preceptos de la moral cristiana y burguesa. Los poemas nos muestran el *eros* sáfico como una pasión íntima que con la misma fuerza afectaba a los sentidos que al alma. Lo que nos interesa ahora aquí es mucho menos la comprobación de la

existencia de un aspecto sensual en la erótica sáfica que la plenitud sentimental que conmueve vigorosamente la totalidad del alma humana. Jamás la poesía amorosa masculina alcanzó en Grecia la profundidad espiritual de la lírica de Safo. La polaridad humana de lo espiritual y lo sensual sólo alcanzó más tarde verdadera importancia en la vida erótica, hasta penetrar profundamente en el alma y henchir la vida entera.

Esta transformación de la sensibilidad masculina ha sido considerada como una afeminación helenística. En todo caso, en los primeros tiempos sólo la mujer era capaz de semejante entrega total, del alma (135) y los sentidos, único sentimiento que merece para nosotros la denominación de amor. Para la mujer el sentimiento del amor se halla en el centro de su existencia y sólo ella lo abraza en la unidad de su naturaleza indivisa. En aquel tiempo, ajeno todavía al concepto del matrimonio por amor, era difícil para la mujer concebir el amor hacia el hombre. Del mismo modo, el amor del hombre, en su más alta espiritualización, no alcanzó su expresión poética en relación con la mujer sino en la forma del *eros* platónico. Sería un anacronismo interpretar el amor de Safo, siempre próximo a la sensibilidad sensual, como equivalente del anhelo metafísico del alma platónica hacia la Idea, que es el secreto de su *eros*. Sin embargo, siente que la verdadera pasión conduce a las profundidades del alma; y en esto conviene con Platón. De ahí proviene el gran dolor que otorga a la poesía de Safo no sólo el tierno encanto de la melancolía, sino también la elevada nobleza de la verdadera tragedia humana.

La saga, que pronto se apoderó de su figura, explicó el misterio que rodea a su persona y a su vida sentimental mediante la narración del amor desgraciado por un bello hombre, Faón, y dio representación sensible a su tragedia en el dramático salto desde las rocas leucadianas. Pero el hombre es completamente ajeno a su mundo. Aparece, a lo sumo, como pretendiente de una de sus queridas muchachas, al margen de aquel mundo, y es considerado con mirada indiferente. La idea de que goza de la bienaventuranza de los dioses quien se sienta ante su amada y oye su voz amorosa y su risa encantadora, despierta en Safo el recuerdo de sus propios sentimientos en la proximidad de su ser querido. Esta voz, esta risa, mantienen el corazón en el pecho paralizado de emoción. "Con sólo verte, ninguna palabra acude a mis labios, se quiebra mi lengua, un sutil fuego corre bajo mi piel, todo se ennegrece ante mis ojos, zumban mis oídos, fluye el sudor en mí, me acomete el temblor, y estoy más pálida que la hierba, aparezco casi como una muerta."

El más alto arte de Safo consiste en la descripción de las experiencias íntimas, con realidad inmediata, sin patetismo alguno y con una simplicidad análoga a la de las canciones populares. ¿Dónde hallar algo comparable en el arte occidental hasta Goethe? Si hemos de creer que aquella canción fue compuesta con motivo de la boda de una discípula y que Safo empleó en esta forma un lenguaje tan incomparablemente personal, no necesitamos más ejemplos para mostrar cómo las convenciones del estilo y del lenguaje se funden con el sentimiento más profundo para llegar a la pura expresión de la individualidad. Incluso la simplicidad de la situación parece iluminar los más finos matices del sentimiento que le confiere su real significación.

Y no es ninguna casualidad que sólo la mujer sea capaz de esta individual, y la mujer, sólo mediante la mayor fuerza que le es dada, es decir, mediante el amor. Como heraldo del amor, entra Safo en el reino de la poesía antes reservado a los hombres. Símbolo (136) de esta vocación única es la introducción a una oda descubierta hace unos pocos años: "Algunos dicen que lo más bello en la tierra es un escuadrón de caballeros, otros, una banda de guerreros a pie, otros, una escuadra de navios: lo más bello es el ser querido que el corazón anhela."

VIII. SOLÓN: PRINCIPIO DE LA FORMACIÓN POLÍTICA DE ATENAS

LA ÚLTIMA VOZ que se dejó sentir en el concierto espiritual de los linajes helénicos fue, en el año 600, Ática. Al principio pareció aceptar o modificar dócilmente los temas de los demás y, ante todo, los de la estirpe afín de los jonios. Pero pronto los entretejió con independencia en una más alta unidad y dominó su propia melodía con creciente claridad y plenitud. El poderío ático sólo alcanzó su culminación un siglo más tarde, con la tragedia de Esquilo. Y poco hubiera faltado para que fuera lo primero que conociéramos de ella. Del siglo VI no tenemos más que los fragmentos, no insignificantes, de la poesía de Solón. Pero su conservación no es evidentemente una pura casualidad. Mientras subsistió un estado ático y su vida espiritual independiente, fue Solón una columna fundamental del edificio de su cultura y de su educación. Sus versos se imprimieron en el alma de la juventud y eran evocados por los oradores ante los tribunales de justicia y en las asambleas públicas, como expresión clásica del espíritu de la ciudadanía ática.¹⁴⁹ Su influjo vivo persistió hasta el tiempo en que, con la decadencia del poder y del esplendor del imperio ático, despertó la añoranza de la grandeza del pasado y los gramáticos y los historiadores de una nueva edad se consagraron a la conservación de sus restos. Aun entonces, se conservaron los testimonios poéticos de Solón como documentos históricos del más alto valor. No hace mucho tiempo que aún los considerábamos predominantemente desde este punto de vista.

Pensemos por un momento que se hubiera perdido todo vestigio de los poemas de Solón. Sin ellos, no nos hallaríamos en condiciones de comprender lo que hay de más grandioso y memorable en la poesía ática de la época de la tragedia ni aun en la vida espiritual entera de Atenas: la perfecta compenetración de la producción griega con la idea del estado. En esta conciencia viva de la dependencia y la vinculación a la comunidad de toda creación espiritual del individuo, se muestra el dominio del estado en la vida de sus ciudadanos hasta un punto que sólo tiene su parangón en Esparta. Pero el *ethos* del estado espartano, con toda la grandiosidad y perfección de su estilo de vida, impide la promoción de todo movimiento espiritual y se muestra cada día más incapaz de adoptar una nueva estructura interna. Así cae gradualmente en el anquilosamiento. Por otra parte, la *polis* jónica, con su idea del derecho, trajo el principio organizador de una nueva estructura social y creó, al mismo tiempo, mediante la (138) destrucción de los derechos de clase, la libertad ciudadana que confirió al individuo el ámbito necesario para su pleno desarrollo personal. Pero la amplitud que otorgó a la expresión de lo humano —demasiado humano— le impidió desarrollar las fuerzas capaces de unir las actividades nacientes de la individualidad en un designio más alto para la estructuración de la comunidad. Faltaba un lazo de unión entre la fuerza educadora que llevaba implícito el nuevo orden legal que regía

¹⁴⁹ 1 Cf. mi tratado *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, pp. 67-71. en el cual trato de fundamentar las ideas expuestas en este capítulo.

la vida política y la libertad sin freno, de pensamiento y de palabra de los poetas jónicos. Por primera vez, la cultura ática equilibra ambas fuerzas: el impulso creador de la individualidad y la energía unificadora de la comunidad estatal. A pesar del íntimo parentesco con los jonios, a los cuales tanto debe Ática desde el punto de vista espiritual y desde el punto de vista político, resulta claramente comprensible esta diferencia fundamental entre el movimiento centrífugo de libertad de los jonios y la fuerza centrípeta y constructiva de los áticos. Así se explica que las estructuras decisivas de lo griego, en el reino de la educación y de la cultura, se hayan desarrollado en tierra ática. Los monumentos clásicos de la cultura política griega, desde Solón hasta Platón, Tucídides y Demóstenes, son, en su totalidad, creación de la estirpe ática. Sólo era posible que surgieran donde un poderoso sentido de las exigencias de la vida de la comunidad subordinaba a ellas cualesquiera otras formas de la vida espiritual y pudiera, sin embargo, vincularlas a la propia intimidad.

Solón es el primer representante del auténtico espíritu ático y al mismo tiempo su creador más eminente. Pues, aunque el pueblo entero estuviera predestinado, por la armonía de su constitución espiritual, a la realización de algo extraordinario, fue decisiva para el desarrollo posterior la aparición, en sus comienzos, de una personalidad capaz de dar forma a aquella constitución. Los historiadores políticos, que acostumbraban juzgar a los personajes históricos por sus obras palpables, estiman principalmente a Solón por el aspecto de su obra que mira a la realidad política, es decir, la creación de la *seisachteia*. Lo que importa, ante todo, para la historia de la educación griega, es que Solón, como maestro político de su pueblo, sobrepasa enormemente la esfera de su influencia temporal e histórica y esto es lo que le otorga una importancia perenne para la posteridad. Solón se nos manifiesta, en primer término, como poeta. Su poesía nos revela los motivos de sus hechos políticos que, por la elevación de su conciencia ética, se levanta muy por encima del nivel de los partidos políticos. Hablamos antes de la importancia de la legislación para la formación del nuevo hombre político. La poesía de Solón constituye la explicación más palpable de esta verdad. Tiene para nosotros el valor excepcional de mostrarnos, tras la universalidad impersonal de la ley, la figura espiritual del legislador, en el cual se encarna de un modo visible la fuerza educadora de la ley, tan vivamente sentida por los griegos.

(139) La antigua sociedad ática, en la cual nación Solón, se hallaba todavía gobernada por una nobleza de terratenientes cuyo dominio en otros sitios había sido ya en parte destruido o había tocado a su fin. El primer paso para la codificación del derecho de sangre, las proverbiales "leyes draconianas", significaron más bien una consolidación de las relaciones recibidas que un rompimiento con la tradición. Tampoco las leyes de Solón quisieron suprimir el dominio de los nobles como tal. Sólo la reforma de Clístenes, tras la caída de la tiranía de los Pisistrátidas, acabó violentamente con él. Cuando pensamos en la Atenas posterior y en su insaciable afán de novedades, parece un milagro que las olas de la tormenta social y política, que inundaron el mundo de aquellos tiempos, se hayan quebrado en las abiertas costas de Ática. Pero sus moradores no eran entonces los navegantes de los siglos

posteriores, accesibles a todos los influjos, tal como Platón los pinta. Ática es todavía un país puramente agrario. El pueblo, vinculado a la tierra, nada fácil en sus movimientos, se hallaba arraigado en la moralidad y la religión tradicionales. No por ello es preciso pensar que las capas inferiores de la sociedad permanecían ajenas a las nuevas ideas sociales. Piénsese en el ejemplo de los beocios que ya un siglo antes de Solón tuvieron su Hesíodo y, a pesar de todo, su sistema feudal permaneció intacto hasta los tiempos del florecimiento de la democracia griega. Las reclamaciones y exigencias formuladas por la sorda masa no se transformaban tan fácilmente en una acción política orientada por un claro designio. Esto ocurría sólo cuando las nuevas ideas fructificaban en el suelo propicio de las clases superiores formadas en una educación más alta, y un noble, por ambición o por una comprensión más profunda de las cosas, se ponía al servicio de la masa y tomaba su dirección. Los propietarios prominentes, amantes de los caballos, que vemos pintados en los vasos arcaicos conduciendo sus ligeros cochecillos con motivo de una fiesta o, sobre todo, para acudir a los funerales de alguno de sus camaradas, dominaban a los siervos que trabajaban el campo, como una masa compacta. El espíritu de casta más egoísta y la separación altanera de los superiores y terratenientes frente a las clases inferiores oponía un dique inquebrantable a las exigencias de la población oprimida, cuya desesperada situación pinta conmovido Solón en su gran yambo.

La cultura de la nobleza ática era totalmente jónica. Lo mismo en el arte que en la poesía dominaba el gusto y el estilo superior de aquellos pueblos. Es natural que este influjo se extendiera también a las maneras y a los ideales de la vida. El hecho de que las leyes de Solón prohibieran el fausto asiático y las lamentaciones de las mujeres que eran hasta entonces usuales en las ceremonias funerarias de los señores prominentes, era una concesión al sentimiento popular. Sólo la sangrienta crisis de la guerra con los persas rompió definitivamente cien años más tarde el predominio del modelo jónico — la (140) $\alpha\rho\chi\alpha\iota/\alpha\ \chi\lambda\iota\delta\eta/$ — en los vestidos, los peinados y los usos sociales. Las esculturas arcaicas, que han sobrevivido a la destrucción de la Acrópolis por los persas, nos dan una viva representación de la riqueza y la afectación de las modas asiáticas. Por lo que se refiere al tiempo de Solón, la diosa sentada del museo de Berlín es la perfecta representación de la altanería femenina en esta antigua aristocracia ática. La penetración de la cultura jonia en la metrópoli debió de introducir muchas novedades que fueron consideradas como perjudiciales. Pero ello no nos debe impedir ver que la fecundación de la existencia ática por el espíritu jónico debió de despertar en el Ática arcaica el impulso que la llevó a la estructuración de su propia forma espiritual. Especialmente el movimiento político que surgió de la masa económicamente débil, con la figura de su caudillo prominente, Solón, en la cual lo ático y lo jónico se compenetraron de un modo inseparable, sería inconcebible sin el estímulo del Oriente jónico. Solón junto con unos pocos recuerdos históricos que la posteridad ha conservado y los restos del arte ático contemporáneo, es el testimonio clásico de aquel fenómeno de la historia de la cultura, tan rico en consecuencias. Sus formas poéticas, elegía y yambo, son de origen jónico. Sus estrechas relaciones con la poesía jónica contemporánea se hallan expresamente

acreditadas por el poema dirigido a Mimnermo de Colofón. Su lenguaje poético es el jónico mezclado con formas áticas, pues el ático no era en aquel tiempo apto para ser empleado en la alta poesía. Las ideas expresadas en sus poemas son también, en parte, jónicas. Pero aquí confluye lo propio y lo ajeno y se reúnen, mediante el lenguaje, en una nueva creación grandiosa. La forma jónica tradicional le confiere la íntima libertad y un dominio de la expresión no exento de alguna dificultad.

En los poemas políticos¹⁵⁰ —que se extienden a lo largo de medio siglo, es decir, desde antes de su legislación hasta la tiranía de Pisístrato y la conquista de la isla de Salamina— la poesía de Solón adquiere de nuevo la grandeza educadora que tuvo ya en Hesíodo y en Tirteo. Las exhortaciones a sus conciudadanos, que constituyen su forma constante, brotan de un grave y apasionado sentido de responsabilidad en relación con la comunidad. En momento alguno adquirió este tono la poesía de los jonios, desde Arquíloco hasta Mimnermo. con excepción de un poema de Calinos en el que se hace apelación al amor patrio y al sentimiento del honor de sus conciudadanos efesios. en un momento de grave peligro militar. La poesía política de Solón no nace de este espíritu de heroísmo homérico. Aparece en ella un *pathos* completamente nuevo. Toda edad auténticamente nueva ofrece al poeta nuevas riquezas insospechadas en el alma humana.

Hemos visto cómo en aquellos tiempos de cambios violentos en el (141) orden social y en el orden económico, para llegar a la mayor participación posible en los bienes del mundo, la idea del derecho ofreció al pensamiento anhelante del hombre un punto de apoyo firme. Hesíodo fue el primero en apelar a la divina protección de Diké en su lucha contra la codicia de su hermano. La ensalza como protectora de la comunidad contra la maldición de la *hybris* y le asigna un lugar al lado del trono del altísimo Zeus. Con todo, el crudo realismo de su piadosa fantasía pinta los efectos de la maldición de la injusticia proyectada por la culpa de un individuo sobre la comunidad entera: malas cosechas, hambre, pestilencia, abortos, guerras y muerte. Por el contrario, la imagen del estado justo brilla con los claros y brillantes colores de la bendición divina: los campos producen grano, las mujeres paren hijos, que son imágenes de sus padres, los navios acarrear seguras ganancias, la paz y la riqueza dominan en la ciudad entera.

También Solón funda su fe política en la fuerza de Diké, y la imagen que traza de ella conserva visiblemente los colores de Hesíodo. Es de creer que la fe inquebrantable de Hesíodo en el ideal del derecho haya jugado ya un papel en la lucha de clases de las ciudades jónicas y haya sido para la clase en lucha por sus derechos una fuente de íntima resistencia. Solón no descubrió de nuevo las ideas de Hesíodo. No necesitaba hacerlo. No hizo más que desarrollarlas. Se halla también convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo. No se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites.

¹⁵⁰ 2 Para la relación con Homero, Hesíodo y la tragedia, así como para la interpretación de la poesía política de Solón, cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., pp. 71 ss.

Esta convicción obliga a Solón a intervenir con sus advertencias en las ciegas luchas de intereses en que se consumen sus conciudadanos. Ve a la ciudad caminar con pasos precipitados hacia el abismo y trata de detener la ruina que la amenaza.¹⁵¹ Movidos por la avaricia, los caudillos del pueblo se enriquecen injustamente; no ahorran los bienes del estado ni los del templo ni guardan los venerables fundamentos de Diké que contempla silenciosa el pasado y el presente todo y acaba infaliblemente por castigar. Pero si consideramos la idea que se forma Solón del castigo, veremos hasta qué punto se separa del realismo religioso en que se funda la fe de Hesíodo en la justicia. El castigo divino no consiste ya, como en Hesíodo, en las malas cosechas o la peste, sino que se realiza de un modo inmanente por el desorden en el organismo social que origina toda violación de la justicia.¹⁵² En semejante estado, surgen disensiones de partido y guerras civiles, los hombres se reúnen en pandillas que sólo conocen la violencia y la injusticia, grandes bandadas de indigentes se ven obligados a abandonar su patria y a peregrinar en servidumbre. Y (142) aun si alguien quiere escapar a esta desventura y encerrarse en el más íntimo rincón de su casa, la desventura general "salta sus altos muros" y se abre paso en ella.

Jamás se ha pintado de un modo tan preciso y tan vigoroso la íntima interdependencia del individuo y su destino en relación con la vida del todo, como en estas palabras del gran poema, escrito evidentemente antes del tiempo en que Solón fue proclamado "pacificador". El mal social es como una enfermedad contagiosa que se extiende a la ciudad entera. Y sobreviene indefectiblemente a toda ciudad, dice Solón, en la cual surgen disensiones entre los ciudadanos. No se trata de una visión profética, sino de un conocimiento político. Por primera vez es enunciada, de un modo objetivo, la dependencia causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social. Tal es el descubrimiento que proclama Solón. "Esto me ordena mi espíritu enseñar a los atenienses." Así concluye la descripción de la injusticia y de sus consecuencias para el estado. Y con inspiración religiosa y en recuerdo de la contraposición de Hesíodo. entre la ciudad justa y la ciudad injusta, acaba su mensaje lleno de promesas, con una luminosa descripción de la *eunomía*. La Eunomía, como Diké, es también una divinidad —la *Teogonía* de Hesíodo las denomina hermanas—¹⁵³ y su acción es también inmanente. No se manifiesta mediante dones y bendiciones exteriores del cielo, en la fertilidad de los campos y en la abundancia material, como en Hesíodo, sino en la paz y la armonía del cosmos social.

Aquí y en otros lugares concibe Solón con perfecta claridad la idea de una íntima legalidad de la vida social. Es preciso recordar que al mismo tiempo en Jonia los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza. Aquí como allí, se trata del mismo impulso hacia una concepción intuitiva de un orden inmanente en el curso de la naturaleza y de la vida humana y, por tanto, de un sentido y una norma íntima de la realidad. Solón presupone evidentemente una

¹⁵¹ 3 Frag. 3.

¹⁵² 4 Cf. Solons Eunomie, ob. cit., p. 79.

¹⁵³ 5 HESÍODO, *Teog.*, 902.

conexión legal de causa a efecto entre los fenómenos de la naturaleza y establece, de un modo expreso, una legalidad paralela en los acontecimientos sociales, cuando dice en otro lugar:¹⁵⁴ "De las nubes provienen la lluvia y el granizo, del relámpago se sigue necesariamente el trueno y la ciudad sucumbe ante los hombres poderosos y la democracia cae en las manos de un autócrata." La tiranía, es decir, el dominio de una estirpe noble y de su jefe, apoyada en la masa del pueblo sobre el resto de la aristocracia, era el peligro más temible que podía pintar Solón ante la sociedad ática de los eupátridas, puesto que en aquel momento acababa su secular dominio del estado. Altamente significativo es que no hable del peligro de la democracia. Por la falta de madurez de las masas este peligro se hallaba todavía lejano. Los tiranos, mediante (143) el derrumbamiento de la aristocracia, le abrieron por primera vez el camino.

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

Todavía hoy podemos perseguir en los poemas conservados de Solón el desarrollo de este conocimiento desde sus primeras advertencias hasta el momento en que los acontecimientos políticos confirmaron sus claras previsiones y se realizó, con Pisístrato, la tiranía de uno solo y su familia.¹⁵⁵ "Si por vuestra debilidad habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses. Vosotros mismos habéis permitido a esta gente llegar a ser grande cuando le habéis dado la fuerza cayendo en vergonzosa servidumbre." Estas palabras se enlazan evidentemente con el comienzo de la elegía admonitoria de que hemos hablado antes. También allí dice: "Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y el consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y su estupidez."¹⁵⁶ La amenaza aquí predicha se halla cumplida en el poema posterior. Solón se descarga ante sus ciudadanos al referir a su temprana previsión su juicio posterior y plantea el problema de la responsabilidad. Al hacerlo en ambos lugares con las mismas palabras, demuestra que en ambos se trata de la misma idea fundamental de su política. En lenguaje moderno, es el problema de la responsabilidad. Desde el punto de vista griego, el de la participación del hombre en su propio destino.

Este problema se halla por primera vez planteado en la epopeya homérica, al comienzo de la *Odisea*. El soberano Zeus, en la asamblea de los dioses, rechaza las injustificadas quejas de los mortales que atribuyen todas las desdichas de la vida

¹⁵⁴ 6 Frag. 10.

¹⁵⁵ 7 Frag. 8.

¹⁵⁶ 8 Frag. 3

humana a la culpa de los dioses. Casi con las mismas palabras que Solón, afirma que no los dioses, sino los hombres mismos, aumentan sus males por su propia imprudencia.¹⁵⁷ Solón se halla conscientemente vinculado a esta teodicea homérica. La religión más antigua de los griegos ve en todas las desdichas humanas, lo mismo si proceden del exterior que si tienen su raíz en la propia voluntad y en los impulsos del hombre, un designio inflexible de las altas fuerzas de Até. Por el contrario, la reflexión (144) filosófica que pone el poeta de la *Odisea* en boca de Zeus, el más alto sostén del gobierno del mundo, representa ya un grado ulterior en el desarrollo ético. En ella se distingue claramente entre una Até en el sentido de una distinción divina, imprevisible, poderosa e inevitable, que interviene en el destino del hombre, y una culpabilidad de la acción humana que aumenta su desdicha en una medida superior a lo previsto por el destino. Es esencial para la segunda, la previsión, la acción injusta con voluntad consciente. En este punto confluye el pensamiento propio de Solón, sobre la significación del derecho para una sana vida de la sociedad humana, con la teodicea homérica, y le confiere un contenido nuevo.

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

No falta tampoco en Solón el elemento contemplativo. Precisamente en la gran elegía que se conserva completa, la plegaria a las musas plantea de nuevo el problema de la culpa personal y confirma su importancia para el pensamiento de Solón en su totalidad.¹⁵⁸ Aparece aquí en conexión con una consideración general relativa a la aspiración y al destino humanos, en la cual se revela, todavía de un modo más claro que en los poemas políticos, hasta qué punto este hombre de estado fundaba su acción en una convicción de carácter religioso. La poesía se halla inspirada en la antigua ética aristocrática, conocida especialmente a través de Teognis y Píndaro, así como de la *Odisea*, con su alta estimación tradicional por los bienes materiales y el prestigio social, pero se halla profundamente penetrada por la concepción jurídica y la teodicea de Solón. En la primera parte de la elegía limita Solón el deseo natural de la riqueza mediante la exigencia de que debe ser adquirida de un modo justo. Sólo los bienes que otorgan los dioses son permanentes; los obtenidos por la injusticia y la violencia

¹⁵⁷ 9 α 32 ss. Para lo que sigue véanse mis desarrollos en *Solons Economie*, p. 73.

¹⁵⁸ 10 Frag. 1.

no hacen otra cosa que alimentar a Até, cuya presencia no se hace esperar.

(145) Aquí, como en general en Solón, aparece la idea de que la injusticia sólo puede ser mantenida por breve tiempo. Pronto o tarde viene la *diké*. La concepción social inmanente del "castigo de los dioses", que hallamos en los poemas políticos, se halla reemplazada por la imagen religiosa de la "retribución de Zeus" que irrumpe súbitamente, como la tempestad de verano. De pronto se extienden *las* nubes, se agitan las profundidades del mar, se precipita sobre los campos y devasta la laboriosa obra de los afanes humanos; se eleva entonces de nuevo al cielo, los rayos del sol lucen de nuevo sobre la rica tierra y no es posible ya ver nube alguna en torno. Así también la retribución de Zeus, de la cual nadie escapa. Unos expían pronto, otros más tarde, y, si el culpable escapa a la pena, la pagan en su lugar sus inocentes hijos y los hijos de sus hijos. Estamos ya en la esfera del pensamiento religioso de la cual surgió cien años más tarde la tragedia ática. Ahora el poeta dirige sus consideraciones a la otra Até, a aquella que no pueden evitar el pensamiento ni el esfuerzo humanos. Resulta claro que, a pesar del proceso de racionalización y moralización en la esfera de la acción y el destino humanos en tiempo de Solón, queda un residuo que no se compadece con este intento de considerar los casos individuales como un ejemplo del orden divino del mundo. "Nosotros, mortales, buenos y malos, pensamos que alcanzamos lo que esperamos; pero viene la desdicha y nos lamentamos.¹⁵⁹ El enfermo espera llegar a sano, el pobre a rico. Cada cual se esfuerza en alcanzar dinero y bienes, cada cual a su manera: el comerciante y el marino, el campesino, el artesano, el cantante o el vidente. Por muchas que sean sus previsiones, no puede éste apartar la desventura." Aparece aquí claro, a través de la simplicidad arcaica del poema, el punto de vista de su segunda parte: Moira hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser, y ésta Moira no puede ser evitada mediante la previsión, como lo era la desventura ocasionada por la culpa personal, en la primera parte del poema. Alcanza a los buenos y a los malos sin distinción. La relación entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo es enteramente irracional. El que mejor se esfuerza en hacer bien cosecha a menudo descalabros, y la divinidad permite al que empieza mal escapar a las consecuencias de su necedad. Toda acción humana va acompañada de riesgo.

El reconocimiento de esta irracionalidad del éxito en las cosas humanas no anula la responsabilidad del agente en relación con las consecuencias de sus malas acciones. Así, en el pensamiento de Solón la segunda parte de la elegía no contradice a la primera. La inseguridad en el éxito de los mejores esfuerzos no lleva consigo la resignación y la renuncia al propio esfuerzo. Ésta era la conclusión a que llegaba el poeta jónico Semónides de Amorgos, que se (146) lamenta de que los mortales derrochen tantos esfuerzos inútiles por alcanzar fines ilusorios y permanezcan en el dolor y la inquietud en lugar de resignarse y abandonar, en sus ciegas esperanzas, la persecución de su propia desdicha.¹⁶⁰ Contra ello se vuelve claramente Solón en la

¹⁵⁹ 11 Frag. 1, 34. Aunque el texto en este lugar se halla deteriorado, he tratado de completar su sentido de manera aproximada.

¹⁶⁰ 12 Cf. *supra*, p. 130.

conclusión de su elegía. En lugar de considerar el curso del mundo desde el punto de vista sentimental y humano, se coloca objetivamente en el punto de vista de la divinidad y se pregunta a sí mismo y pregunta a sus oyentes si lo que no tiene razón alguna para el pensamiento humano no puede aparecer inteligible y justificado desde aquel elevado punto de vista. La esencia de la riqueza, que constituye el objeto de todas las aspiraciones humanas, es que no tiene medida ni fin. Precisamente los más ricos entre nosotros demuestran esta afirmación, exclama Solón, puesto que aspiran constantemente a doblar sus riquezas. ¿Quién podría satisfacer los deseos de todos? Sólo hay una solución y ésta se halla más allá de nuestro alcance. Cuando el demonio de la ceguera nos invade, crea, al mismo tiempo, un nuevo equilibrio y nuestros bienes pasan a otras manos.

Era necesario analizar en detalle este poema, puesto que contiene la concepción social y ética de Solón. Los poemas en los cuales justifica retrospectivamente su obra de legislador, muestran con claridad la íntima conexión de su voluntad política y práctica con su pensamiento religioso. La interpretación de la divina Moira como fuerza de equilibrio necesario entre las diferencias económicas inevitables entre los hombres, prescribe una línea de conducta a su acción política. Todas sus manifestaciones y todos sus actos revelan un esfuerzo para llegar a un justo equilibrio entre la abundancia y la deficiencia, el exceso y la falta de poder, la preeminencia y la servidumbre. Tales son los motivos dominantes de sus reformas. A ninguno de los partidos da plena razón. Ambos le deben, empero, ricos y pobres, cuanto poseen y cuanto mantienen. En esta difícil posición entre ambos partidos halla siempre las fórmulas adecuadas. Es plenamente consciente de que su fuerza reside únicamente en la impalpable autoridad moral de su desinteresada y recta personalidad. Al comparar la ambición egoísta de los caudillos políticos con el espumar de la nata de la leche o el cobrar de las redes henchidas¹⁶¹ —imágenes de poderosa fuerza intuitiva para los campesinos y los pescadores áticos—, toma para su propia actitud la más alta estilización homérica, lo cual demuestra claramente hasta qué punto sintió su misión heroica de campeón. Tan pronto mantiene firme su escudo frente a ambos partidos e impide que ninguno de ellos salga triunfante, como avanza sin miedo, entre ambos frentes, en mitad del campo, donde vuelan las flechas, o muerde como un lobo, acosado por la agitada y furiosa jauría.¹⁶² El efecto más profundo se logra en los poemas en (147) que habla en nombre propio, pues su yo irradia constantemente la fuerza triunfal de la personalidad y, todavía de un modo más brillante, en el gran yambo¹⁶³ en que rinde cuentas ante el tribunal del tiempo. La abundante fluencia de las imágenes que cruzan ante nuestros ojos, el bello arranque de su sensibilidad fraternal para todas las criaturas humanas, la fuerza de su piedad, hacen de este poema el documento más personal entre todos los fragmentos políticos que se conservan.

¹⁶¹ 13 Frags. 23 y 25.

¹⁶² 14 Frags. 5; 24, 27 y 25, 8. Para el establecimiento del texto, cf. mi trabajo *Hermes* 64 (1929), pp. 30 ss.

¹⁶³ 15 Frag. 24.

Jamás hombre alguno de estado se ha elevado tan por encima del puro afán de poder como Solón. Una vez terminada su obra legislativa abandonó el país y salió para un largo viaje. No se cansa de acentuar que no ha aprovechado su situación para enriquecerse o convertirse en un tirano, como lo hubiera hecho la mayoría en su lugar y gusta de ser tachado de necedad por no haber aprovechado la ocasión. En la historia novelesca de Solón y Cresos ha trazado Herodoto la figura de este hombre independiente. Aparece Solón, el sabio, entre la opulencia impresionante del déspota asiático, sin que ni por un solo momento vacile su convicción de que el más simple de los campesinos áticos, en su casa de campo, ganando con el sudor de su frente el pan de cada día para sí y para sus hijos y que tras una larga vida consagrada al cumplimiento de sus deberes de padre y de ciudadano, en el umbral de la vejez, sabe morir dignamente en la defensa de la patria, es más feliz que todos los reyes de la tierra. La historia se halla impregnada de una mezcla peculiarísima del espíritu libre y aventurero de los jónicos que dan la vuelta al mundo sólo "por el afán de ver" y del apego a la tierra del hombre ático. Es del mayor encanto perseguir esta mezcla, producto de la interacción de la naturaleza ática con la cultura jónica, a través de los fragmentos conservados de los poemas no políticos. Son la expresión de una madurez de espíritu, que impresionó de tal modo a los contemporáneos que contaron a Solón entre los siete sabios.

Son de recordar los famosos versos en los cuales contesta a las lamentaciones del poeta jónico Mimnermo sobre las calamidades de la vejez y a su deseo vehemente de morir a los sesenta, sin haber conocido la enfermedad ni el dolor. "Si quieres seguir mi consejo, borra esto y no te enojas conmigo si he hallado algo mejor; rehaz tu poema, jónico ruiseñor, y canta así: quiera la Moira de la muerte alcanzarme octogenario."¹⁶⁴ La reflexión de Mimnermo era una expansión de aquella libre actitud del espíritu jónico que se cierne sobre la vida y es capaz de estimarla de acuerdo con determinado sentimiento subjetivo y de desear su destrucción desde el momento en que ha perdido su valor. Solón no se halla de acuerdo con la estimación de la vida de los jónicos. Su sana energía ática y su inquebrantable (148) alegría de vivir, le defienden contra el refinado cansancio melancólico que desea poner el límite de la vida en los sesenta años, para librarse de los dolores y las molestias de una existencia humana desamparada. Para Solón no es la vejez una muerte gradual y penosa. Su fuerza juvenil inextinguible permite al árbol perennemente verde de su vida feliz y gozosa echar todos los años nuevas flores. No quiere saber de una muerte no llorada. Desea, por el contrario, que a su muerte los suyos le ofrezcan quejas, dolores y lamentaciones. También aquí se opone a un famoso poeta jónico: Semónides de Amorgos. Semónides enseñó que la vida es tan breve y tan rica en fatigas y dolores que no debemos apresurarnos más allá de un día por la muerte.¹⁶⁵ Solón no piensa que sea más favorable el balance de placeres en la vida humana. En un fragmento dice: "Ningún hombre es dichoso. Todos los mortales sobre los cuales

¹⁶⁴ 16 La ingeniosa expresión *liguasta/dh* es intraducible. La sustitución que he intentado es, naturalmente, un juego. Cf. MIMNERMO, frag. 6.

¹⁶⁵ 17 SEMÓNIDES, frag. 2.

luce el sol, se hallan abrumados de fatigas." ¹⁶⁶ Como Arquíloco y todos los poetas jónicos lamenta la inseguridad de la vida humana. "El sentido de los dioses inmortales se halla oculto para los hombres." ¹⁶⁷ Pero, frente a todo esto, se halla el júbilo de los dones de la existencia, el crecimiento de los niños, los vigorosos placeres del deporte, la equitación y la caza, las delicias del vino y del canto, la amistad con los hombres y la felicidad sensual del amor. ¹⁶⁸ La íntima capacidad de goce es para Solón una riqueza no inferior al oro y la plata, las propiedades y los caballos. Cuando un hombre desciende al Hades no importa cuánto ha poseído, sino los bienes que le ha otorgado la vida. El poema de los hebdómadas, que se ha conservado entero, divide la vida humana entera en diez periodos de siete años. ¹⁶⁹ Cada edad le confiere un lugar específico dentro del todo. En él se manifiesta el sentido auténticamente griego del ritmo de la vida. No es posible trocar un estadio por otro puesto que cada cual lleva implícito su propio sentido y se halla de acuerdo con el sentido de cada uno de los demás. La totalidad crece, culmina y decae de acuerdo con el movimiento general de la naturaleza.

El mismo nuevo sentido de la última legalidad de las cosas determina la actitud de Solón en los problemas de la vida puramente humana y en los de la vida política. Cuanto dice tiene la simplicidad de la sabiduría griega. Todo lo natural es simple, una vez conocido. "Pero lo más difícil es llegar a la percepción inteligente de la invisible medida, al hecho de que todas las cosas llevan consigo límites." También éstas son palabras de Solón. Parecen sernos dadas para alcanzar la justa medida de su propia grandeza. ¹⁷⁰ El concepto de medida y de límite, que alcanzará una importancia tan fundamental para la ética griega, revela claramente el problema que se halla en el centro del pensamiento de Solón y de su tiempo: la adquisición de una nueva norma de vida mediante la fuerza del conocimiento íntimo.

(149) Sólo puede ser comprendida en su esencia mediante la penetración en la totalidad de las manifestaciones de su personalidad y de su vida. No se presta a la definición. Para la masa es suficiente someterse a las leyes que le son prescritas. Pero aquel que las prescribe necesita poseer una alta medida, que no se halla escrita en parte alguna. La rara cualidad esencial que se halla en esta medida es denominada por Solón *gnomosyne*, puesto que se inspira constantemente en la *gnomé* y comprende a la vez la justa intelección y la firme voluntad de llevarla a la plena validez.

Éste es el punto desde el cual podemos llegar a la clara intelección del mundo íntimo de Solón. Esta unidad no le fue dada. Vimos que en Jonia prevalecían ya en la vida pública las ideas relativas al derecho y a la ley que dominan el pensamiento religioso y político de Solón. Pero, como vimos también, no parecen haber hallado su formulación en ninguno de los poetas. El otro aspecto de la vida espiritual jónica, expresado con el mayor vigor por la poesía jónica, es el goce individual y la sabiduría

¹⁶⁶ 18 Frag. 15.

¹⁶⁷ 19 Frag. 17

¹⁶⁸ 20 Frags. 12-14.

¹⁶⁹ 21 Frag. 19.

¹⁷⁰ 22 Frag. 16

personal de la vida. Solón se halla también profundamente compenetrado con él. Lo nuevo en sus poemas es la íntima alianza de ambos hemisferios. Se compenetran en la imagen de una vida humana integral, de rara perfección y armonía, que halla su encarnación más perfecta en la personalidad de su propio creador. El individualismo es superado, pero se reconocen los derechos de la individualidad. Es más, estos derechos hallan, por primera vez, fundamento ético. Por su unión del estado y el espíritu, la comunidad y el individuo, es Solón el primer ateniense. Mediante ello acuñó el tipo perenne del hombre ático que prevaleció en la totalidad de su desarrollo ulterior.

IX. EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL COSMOS

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

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

No es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional. Debería pasar probablemente a través de la epopeya homérica. Sin embargo, la compenetración del elemento (151) racional con el "pensamiento mítico" es en ella tan estrecha, que apenas es posible separarlos. Un análisis de la epopeya, desde este punto de vista, nos mostraría cómo muy pronto el pensamiento racional penetra en el mito y comienza a influir en él. La filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad. Esta estrecha conexión orgánica confiere a la historia del espíritu griego una unidad arquitectónica, mientras, por ejemplo, el nacimiento de la

filosofía medieval no tiene conexión alguna con la epopeya caballeresca, sino que se funda en la aceptación escolástica de la antigua filosofía por las universidades y carece de toda influencia en la cultura noble y en la subsiguiente cultura burguesa de la Europa central y occidental. (Dante constituye la gran excepción; en él confluyen la formación filosófica, la caballeresca y la burguesa.)

No es fácil decir si la idea de los poetas homéricos,¹⁷¹ según la cual Océano es el origen de todas las cosas, difiere de la concepción de Tales que considera el agua como el principio originario del mundo; en todo caso, es evidente que coadyuvó en ella la representación intuitiva del inagotable mar. En la *Teogonía* de Hesíodo reina en todas partes la expresa voluntad de una comprensión constructiva y la perfecta consecuencia en el orden racional y en el planteamiento de los problemas. Por otra parte, se halla todavía en su cosmología una fuerza inquebrantable de creación mitológica, que actúa todavía mucho más allá, al comienzo de la filosofía "científica", en las doctrinas de los "físicos", y sin la cual no sería posible concebir la prodigiosa actividad que se despliega en la creación de concepciones filosóficas del periodo más antiguo de la ciencia. El amor y el odio, las dos fuerzas naturales de unión y de separación de la doctrina de Empédocles, tienen la misma estirpe espiritual que el *eros* cosmogónico de Hesíodo. El comienzo de la filosofía científica no coincide, así, ni con el principio del pensamiento racional ni con el fin del pensamiento mítico. Auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón y de Aristóteles.¹⁷² Así, en el mito del alma de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo.

Podríamos decir, parafraseando la afirmación de Kant, que la intuición mítica sin el elemento formador del logos es todavía "ciega", y la conceptualización lógica sin el núcleo viviente de la originaria "intuición mítica" resulta "vacía". Desde este punto de vista debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos. Si lo imaginamos como una serie de círculos concéntricos que van desde la exterioridad de la periferia hasta la interioridad del centro, veremos que el proceso mediante el cual el pensamiento racional toma posesión del mundo, se desarrolla en forma de una penetración progresiva que va desde las esferas exteriores a las más profundas e (152) íntimas, hasta alcanzar, con Platón y Sócrates, el punto central, es decir, el alma. A partir de este punto se desarrolla un movimiento inverso hasta el final de la filosofía antigua, en el neoplatonismo. El mito platónico del alma ha tenido precisamente la fuerza de resistir al proceso de racionalización integral del ser y aun de penetrar de nuevo y dominar progresivamente, desde dentro, al cosmos racionalizado. Ahí se inserta la posibilidad de su aceptación por la religión cristiana que halla en ello, por decirlo así, un lecho preparado.

Se ha discutido con frecuencia el problema de saber cómo ha sido posible que la filosofía griega empezara con los problemas de la naturaleza y no con los relativos al hombre. Para hacer comprensible este importante hecho se ha intentado corregir la

¹⁷¹ 1 Ξ 201 (302), 246.

¹⁷² 2 Cf. mi *Aristóteles*, pp. 64-7, 174-5 *et. al.*

historia, derivando las concepciones de la filosofía natural más antigua del espíritu de la mística religiosa. Pero así no resolveremos el problema. Nos limitamos a aplazarlo. Sólo queda realmente resuelto, si reconocemos que ha nacido de un falso estrechamiento del horizonte de la denominada historia de la filosofía. Si consideramos, junto con la filosofía natural, todo lo que la poesía jónica, desde Arquíloco y los poemas de Solón, ha prestado al pensamiento constructivo en el orden ético-político y religioso, resultará claro que no tenemos sino romper los límites que separan la poesía de la prosa para obtener una imagen completa de la evolución del pensamiento filosófico, en la cual se halle también comprendido el reino de lo humano. La única diferencia está en que la concepción del estado es, por su misma naturaleza, de carácter inmediatamente práctico, mientras que la investigación de la *physis* o génesis, es decir, del "origen" se halla impulsada por la "teoría". El problema del hombre no fue considerado, en un principio, por los griegos, desde el punto de vista teórico. Más tarde halló en el estudio de los problemas del mundo exterior, y ante todo de la medicina y de la matemática, intuiciones del tipo de una *techné* exacta, que le sirvieron de modelo para la investigación del hombre interior. Recordemos las palabras de Hegel: el camino del espíritu es el rodeo. Así como el alma de Oriente, en su anhelo religioso, se sumerge inmediatamente en el abismo del sentimiento, pero no halla allí un terreno firme, el espíritu griego, formado en la legalidad del mundo exterior, pronto descubre también las leyes interiores del alma y llega a la concepción objetiva de un cosmos interior. Este descubrimiento hizo posible, por primera vez, en un momento crítico de la historia griega, la estructuración de una nueva educación humana sobre el fundamento del conocimiento filosófico, en el sentido propuesto por Platón. La prioridad de la filosofía natural en relación con la filosofía del espíritu tiene un profundo "sentido" histórico, que resulta especialmente claro desde el punto de vista de la historia de la educación. En la profundidad de pensamiento de los grandes jónicos antiguos no hay una voluntad conscientemente educadora. Pero en medio de la decadencia de la concepción mítica del mundo y en el (153) caos que llevó consigo la fermentación de una nueva sociedad humana, se enfrenta de un modo completamente nuevo con el problema del ser.

Lo que salta claramente a la vista en la figura humana de estos primeros filósofos —que no se atribuyeron, naturalmente, a sí mismos este nombre platónico— es su peculiar actitud espiritual: su consagración incondicional al conocimiento, al estudio y la profundización del ser por sí mismo. Esta actitud pareció a los griegos posteriores, y aun a los contemporáneos, algo completamente paradójico, pero suscitó, al mismo tiempo, su más alta admiración. La sosegada indiferencia de aquellos investigadores por las cosas que parecían importantes al resto de los hombres, como el dinero, el honor, e incluso la casa y la familia; su aparente ceguera para sus propios intereses y su indiferencia ante las emociones de la plaza pública, dieron lugar a las conocidas anécdotas relativas a la actitud espiritual de aquellos pensadores que, recogidas especialmente por la Academia platónica y por la escuela peripatética, fueron puestas como ejemplo y modelo del βίος θεωρητικός,

considerado por Platón como la verdadera *praxis* de los filósofos.¹⁷³ En estas anécdotas, el filósofo es el gran extravagante, algo misterioso, pero digno de estima, que se levanta por encima de la sociedad de los hombres, o se separa deliberadamente de ella para consagrarse a sus estudios. Es ingenuo como un niño, torpe y poco práctico y existe fuera de las condiciones del espacio y del tiempo. El sabio Tales, abstraído por la observación de algún fenómeno celeste, cae en un pozo, y su criada, natural de Tracia, se burla de él porque quiere saber las cosas del cielo y no ve lo que hay bajo sus pies. Pitágoras, al serle preguntado por qué vive, responde: Para considerar el cielo y las estrellas. Anaxágoras, acusado de no cuidar de su familia ni de su patria, señala con la mano hacia el cielo y dice: Allí está mi patria. Común a todos es esta incomprensible consagración al conocimiento del cosmos, a la "meteorología", como se decía todavía entonces en un sentido más amplio y más profundo, es decir, a la ciencia de las cosas de lo alto. La conducta y las aspiraciones de los filósofos son excesivas y extravagantes en el sentir del pueblo, y la creencia popular de los griegos es que aquellos hombres sutiles y cavilosos son desgraciados porque son περιπτός.¹⁷⁴ Esto es intraducible, pero se refiere evidentemente a la *hybris*, pues el pensador traspasa los límites trazados al espíritu humano por la envidia de los dioses.

Existencias de este tipo, osadas y solitarias, sólo podían desarrollarse en Jonia. en una atmósfera de la mayor libertad personal. Allí se dejaba en paz a aquella gente inusitada, mientras que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo y hallado toda clase de dificultades. En Jonia, hombres del temple de Tales de Mileto alcanzaban (154) pronto popularidad, se trasmitían con interés sus afirmaciones y sus sentencias y se contaban anécdotas acerca de ellos. Esto demuestra una vigorosa resonancia que permite concluir que hubo una cierta comprensión y la sospecha de que semejantes personalidades y sus ideas eran fenómenos adecuados al tiempo en que vivían. Anaximandro fue, por lo que se nos alcanza, el primero que tuvo el valor de escribir sus discursos en prosa y de difundirlos del mismo modo que el legislador escribía sus tablas. Con ello elimina el filósofo el carácter privado de su pensamiento; y no es ya un Ἰδιώτης. Aspira a ser oído por todos. Si quisiéramos aventurar, partiendo del estilo de la prosa jónica posterior, una conclusión retrospectiva relativa al estilo del libro de Anaximandro, lo hallaríamos en su oposición a las opiniones corrientes entre sus contemporáneos por el uso de la primera persona del singular. Hecateo de Mileto comienza su tratado genealógico con estas ingenuas palabras: "Hecateo de Mileto dice: Múltiples y risibles son los discursos de los griegos; yo, empero, Hecateo, digo lo siguiente." Heráclito empieza lapidariamente: "Para este *logos*, a pesar de ser siempre verdadero, no tienen los hombres comprensión alguna, ni antes de oírlo, ni después de haberlo oído. Aunque todo acaece de acuerdo con este *logos*, parecen carecer de toda experiencia tan pronto intentan realizar sus experiencias con palabras y obras tales como yo las refiero, analizando cada cosa de

¹⁷³ 3 Cf. mi trabajo sobre el origen y el movimiento circular del ideal filosófico de la vida, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 390 ss.

¹⁷⁴ 4 Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* A 2, 983 a 1.

acuerdo con su naturaleza y declarando cómo es en verdad."

La resolución y la independencia de estas críticas sobre la concepción dominante del mundo es perfectamente paralela a la osadía de los poetas jónicos al proclamar libremente sus sentimientos y sus ideas sobre la vida humana y su contorno. Ambos son producto del creciente desarrollo de la individualidad. El pensamiento racional actúa ya en este primer estadio como materia explosiva. Las más antiguas autoridades pierden su validez. Sólo es verdad lo que "yo" puedo explicar por razones concluyentes, aquello de lo cual "mi" pensamiento puede dar razón. Toda la literatura jónica, desde Hecateo y Heródoto, creador de la geografía y de la etnología y padre de la historia, hasta los médicos, en cuyos escritos se hallan los fundamentos de la ciencia médica por varios siglos, se halla impregnada de este espíritu y se sirve, en sus críticas, de aquella forma personal característica. Sin embargo, con la aparición del yo racional, se realiza la superación del individualismo más rica en consecuencias: aparece el concepto de verdad, el nuevo concepto de una validez universal en el fluir de los fenómenos, ante la cual es preciso que se incline todo arbitrio.

El punto de partida de los pensadores naturalistas del siglo VI era el problema del origen, la *physis*, que dio su nombre a la totalidad del movimiento espiritual y a la forma de especulación a que dio lugar. Ello no es injustificado si tenemos presente la significación originaria de la palabra griega y no mezclamos con ella la concepción (155) moderna de la física. Su interés fundamental era, en verdad, lo que en nuestro lenguaje ordinario denominamos metafísica. El conocimiento y la observación físicos se hallaban subordinados a él. Verdad es que la ciencia racional de la naturaleza nació con el mismo movimiento. Pero se hallaba, en un comienzo, envuelta en la especulación metafísica y sólo gradualmente llegó a independizarse de ella. En el concepto griego de la *physis* se hallaban ambas cosas indistintas: el problema relativo al origen, que obliga al pensamiento a traspasar los límites de lo dado en la apariencia sensorial, y la comprensión de lo que deriva de aquel origen y existe actualmente (ta\ o)/nta), mediante la investigación empírica (i(stori/h). Es natural que la tendencia innata de los jonios —grandes exploradores y observadores— hacia la investigación, llevara las cuestiones hasta lo más profundo, donde surgen los últimos problemas. Lo es también, que una vez planteado el problema de la esencia y el origen del mundo, se desarrollara progresivamente la necesidad de ampliar el conocimiento de los hechos y la explicación de los fenómenos particulares. De la proximidad de Egipto y de los países del próximo Oriente resulta más que verosímil —y ello se halla confirmado por las tradiciones más auténticas— que el contacto espiritual de los jonios con las más antiguas civilizaciones de aquellos pueblos no sólo llevará consigo la adopción de las conquistas técnicas sobre agrimensura, náutica y la observación del cielo, sino que promoviera la atención de aquella raza de navegantes y comerciantes, de espíritu vivaz, hacia la consideración de los profundos problemas que resolvieron aquellos pueblos, de un modo completamente distinto que los griegos, mediante sus mitos relativos al nacimiento del mundo y las historias de los dioses.

Sin embargo, hay algo fundamental nuevo en la manera que tuvieron los griegos de poner al servicio de su último problema, relativo al origen y la esencia de las cosas, las observaciones empíricas que aceptaron del Oriente y enriquecieron mediante las suyas propias, así como en el modo de someter al pensamiento teórico y causal el reino de los mitos fundado en la observación de las realidades aparentes del mundo sensible, los mitos relativos al nacimiento del mundo. En este momento asistimos al nacimiento de la filosofía científica. Ésta es, tal vez, la hazaña histórica de Grecia. Verdad es que su liberación de los mitos fue sólo gradual. Pero el simple hecho de que fuera un movimiento espiritual unitario, conducido por una serie de personalidades independientes, pero en íntima conexión recíproca, demuestra ya su carácter científico y racional. La conexión del nacimiento de la filosofía naturalista con Mileto, la metrópoli de la cultura jónica, resulta clara si se piensa en que sus tres primeros pensadores, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, vivieron al tiempo de la destrucción de Mileto por los persas I comienzo del siglo V. Tan evidente como la súbita interrupción de un elevado florecimiento espiritual, (156) mantenido durante tres generaciones, por la brutal irrupción de un destino histórico externo, es la continuidad del trabajo de investigación y de tipo espiritual en esta soberbia línea de grandes hombres designados un poco anacrónicamente como "escuela milesia". La manera de plantear y resolver los problemas se mueve en los tres en una misma dirección. Abrieron el camino y proporcionaron los conceptos fundamentales a la física griega desde Demócrito hasta Aristóteles.

Dilucidaremos el espíritu de aquella filosofía arcaica mediante el ejemplo de Anaximandro, la figura más imponente entre los físicos milesios. Es el único de cuya concepción del mundo podemos alcanzar una representación precisa. En Anaximandro se revela la prodigiosa amplitud del pensamiento jónico. Fue el primero en crear una imagen del mundo de verdadera profundidad metafísica y rigurosa unidad constructiva. Fue también el creador del primer mapa de la tierra y de la geografía científica. También el origen de la matemática griega se remonta a los tiempos de la filosofía nacida en Mileto.

La concepción de la tierra y del mundo de Anaximandro es un triunfo del espíritu geométrico. Es el símbolo visible de la monumentalidad proporcionada, propia del pensamiento y de la naturaleza entera del hombre arcaico. El mundo de Anaximandro se halla construido mediante rigurosas proporciones matemáticas. El disco terrestre de la concepción homérica es sólo una apariencia engañosa. El camino diario del sol del este al oeste sigue en verdad su curso bajo la tierra y reaparece en Oriente en su punto de partida. Así, el mundo no es una media esfera, sino una esfera completa, en cuyo centro se halla la tierra. No sólo el camino del sol, sino también el de las estrellas y el de la luna, son circulares. El círculo del sol es el más exterior y es como veintisiete veces el diámetro de la tierra. El círculo de las estrellas fijas es el más bajo. El texto de nuestro testimonio se halla en este lugar corrompido.¹⁷⁵ Sin embargo, alcanza evidentemente nueve veces el diámetro de la tierra. Y el diámetro

¹⁷⁵ 5 Cf. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène* (París. 1887), p. 91.

de la tierra es como tres veces su altura, puesto que la tierra tiene la forma de un cilindro achatado. No descansa en un fundamento sólido, como cree el pensamiento ingenuo, ni crece como un árbol hacia el aire a partir de raíces profundas e invisibles.¹⁷⁶ Se halla libremente suspendido en el espacio del mundo. No lo soporta la presión del aire. Se (157) mantiene en equilibrio por hallarse por ambos lados a igual distancia de la esfera celeste.

La misma tendencia matemática domina en la elaboración del mapa de la tierra que Heródoto sigue en parte y en parte contradice, y cuya paternidad atribuye colectivamente a "los jonios". Sin duda alguna procede en primer término de la obra de Hecateo de Mileto, que se hallaba más cerca de él en el tiempo.¹⁷⁷ Pero sabemos de un modo expreso que procede de los diseños de Anaximandro.¹⁷⁸ Y la estructura esquemática del mapa conviene mejor con la arquitectura geométrica del mundo y de la forma de la tierra de Anaximandro que con el carácter de Hecateo, explorador e inquisitivo, que analiza el carácter de los países y de los pueblos y se consagra, ante todo, a los fenómenos particulares. Heródoto no hubiera podido hablar de "los jonios" si no hubiese sabido que Hecateo había tenido predecesores en el arte de construir mapas. No vaciló, por tanto, un momento en hacer retroceder a Anaximandro el germen de los esquemas cartográficos que Heródoto, Escilax y otros autores atribuyen a Hecateo. La superficie de la tierra se divide en dos mitades aproximadamente iguales: Europa y Asia. Una parte de la última aparece separada: Libia. Forman las fronteras caudalosos ríos. Europa se halla dividida en dos mitades iguales por el Danubio, Libia por el Nilo.¹⁷⁹ Heródoto se burla del esquematismo constructivo de las imágenes del mundo de los más antiguos mapas jónicos: dibujaban la tierra redonda como si hubiese sido construida con un torno y rodeada por el Océano, jamás visto por ojos humanos por lo menos al este y al norte.¹⁸⁰ Así resulta ingeniosamente caracterizado el espíritu geométrico y apriorístico de aquella construcción del mundo. La época de Heródoto se ocupó en llenar lagunas con nuevos hechos y en suavizar o suprimir la violencia de sus trazos. Sólo deja subsistir aquello que resiste a la comprobación empírica. Pero todo el arranque y la genialidad creadora se halla en Anaximandro y en aquellos originales exploradores que, inspirados por la idea de un orden y una articulación universal del mundo, trataron de expresarlo en el lenguaje de las proporciones matemáticas previamente estructurado.

El principio originario que establece Anaximandro en lugar del agua de Tales, lo ilimitado (a) /peiro/n), muestra la misma osadía en traspasar los límites de la

¹⁷⁶ 6 Las raíces de la tierra aparecen en HESÍODO, *Erga*, 10. WILAMOWITZ, *Hes.*, *Erga*, 43, entiende simplemente las profundidades de la tierra: cf., sin embargo, *Teog.*, 728, 812. En la cosmogonía órfica de FERÉCIDES, que se enlaza, en parte, con las concepciones míticas más antiguas, se habla de una "encina alada" (frag. 2 Diels). Combina la doctrina de Anaximandro de la libre suspensión con la representación del árbol que tiene sus raíces en el infinito (cf. H. DILES, *Archiv f. Gesch. d. Phil.* X). PARMÉNIDES (frag. 15 a) dice que la tierra "enraiza en el agua".

¹⁷⁷ 7 Cf. F. JACOBY, *Realenzykl.*, t. VII, pp. 2702 ss.

¹⁷⁸ 8 ANAXIMANDRO, frag. 6.

¹⁷⁹ 9 HERÓDOTO, II, 33; IV, 49.

¹⁸⁰ 10 heródoto, iv, 36.

apariciencia sensible. Todos los filósofos de la naturaleza se hallaban dominados por el prodigioso espectáculo del devenir y el perecer de las cosas cuya imagen colorida perciben los ojos humanos. ¿Qué es el fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna? Tales cree que es el agua que se evapora en el aire o se enfría en lo rígido y, por decirlo así, se petrifica. Le impresiona su rara aptitud para transformarse. De la humedad se origina la vida entera. No sabemos cuál de los antiguos físicos fue (158) el primero en enseñar, como lo creyeron todavía los estoicos, que aun el fuego de las estrellas se alimenta de las exhalaciones que se elevan del mar. Anaxímenes sostiene que el principio originario es el aire y no el agua y a partir de él trata, ante todo, de explicar la vida. El aire domina el mundo como el alma al cuerpo, y aun el alma es aire, aliento, *pneuma*. Anaximandro habla del *apeiron*. que no es elemento alguno determinado, sino que "todo lo incluye y todo lo gobierna" Tal parece haber sido su propia expresión.¹⁸¹ Aristóteles se opone a ello porque de la "materia" mejor podría decirse que se halla incluida en todo, que no que todo lo incluye. Por otros epítetos que emplea Aristóteles en su interpretación del *apeiron*. como "imperecedero" e "inmortal", muestran de un modo inequívoco su sentido activo. Sólo un dios puede "gobernar" el todo. Y. de acuerdo con la tradición, el *apeiron*. que constantemente produce nuevos mundos para asimilarlos de nuevo, ha sido designado por el filósofo como lo divino. La salida de las cosas del *apeiron* es una separación de los contrarios que luchan en este mundo, a partir del todo originariamente unido. A esto se refiere aquella gran sentencia, la única de Anaximandro que nos ha sido directamente transmitida: "Donde tuvo lo que es su origen, allí es preciso que retorne en su caída, de acuerdo con las determinaciones del destino. Las cosas deben pagar unas a otras castigo y pena de acuerdo con la sentencia del tiempo."

Desde Nietzsche y Erwin Rhode mucho se ha escrito sobre esta sentencia y se han intentado múltiples interpretaciones místicas.¹⁸² La existencia de las cosas como tales, la individualización, sería un pecado original, una sublevación contra el principio originario eterno, por la cual las criaturas deben sufrir una pena. Desde que ha sido restablecido el texto correcto (mediante la adición de αλλήλοισι que faltaba en las antiguas ediciones) resulta claro que no se trata de otra cosa que de la compensación de la *pleonexia* de las cosas. No se trata de una culpa de las cosas. Ésta es una concepción ajena a los griegos. Es una personificación mediante la cual Anaximandro se representa la lucha de las cosas como la contienda de los hombres ante un tribunal.¹⁸³ Tenemos ante nosotros una ciudad jónica. He ahí el mercado donde se pronuncia el derecho y el juez sentado en su silla fija la pena (τάττει). El juez es el tiempo. Lo conocemos por las ideas políticas de Solón. Su brazo es inexorable. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es

¹⁸¹ 11 Frag. 15.

¹⁸² 12 Frag. 9. J. BURNET. en *Early Greek Philosophy* (2a. ed., 1908). da una interpretación más sobria. Pero no me parece haber hecho justicia a la grandiosidad de la idea de Anaximandro y a su sentido filosófico.

¹⁸³ 13 También el mito órfico en ARISTÓTELES, frag. 60, Rose, significa otra cosa.

quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco. La idea de Solón es ésta: la *diké* no es dependiente de los decretos de la justicia terrestre y humana; no procede de la simple intervención exterior de un decreto de la justicia divina como ocurría en la antigua religión (159) de Hesíodo. Es inmanente al acaecer mismo en el cual se realiza en cada caso la compensación de las desigualdades. Sin embargo, su inexorabilidad es el "castigo de Zeus", "el pago de los dioses". Anaximandro va mucho más allá. Esta compensación eterna no se realiza sólo en la vida humana, sino también en el mundo entero, en la totalidad de los seres. La evidencia de este proceso y su inmanencia en la esfera humana lo induce a pensar que las cosas de la naturaleza, con todas sus fuerzas y oposiciones, se hallan también sometidas a un orden de justicia inmanente y que su ascensión y su decadencia se realizan de acuerdo con él.

En esta forma —considerándola desde el punto de vista moderno— parece anunciarse la prodigiosa idea de una legalidad universal de la naturaleza. Pero no se trata de la simple uniformidad del curso causal en el sentido abstracto de nuestra ciencia actual. Lo que Anaximandro formula en sus palabras es una norma universal más bien que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. El conocimiento de esta norma del acaecer de la naturaleza tiene un sentido inmediatamente religioso.¹⁸⁴ No es una simple descripción de hechos, sino la justificación de la naturaleza del mundo. El mundo se revela como un *cosmos*, o, dicho en castellano, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y a justicia. Esto afirma su sentido en el incesante e inexorable devenir y perecer, es decir, en aquello que hay en la existencia de más incomprensible e insoportable para las aspiraciones de la vida del hombre ingenuo. No sabemos si el mismo Anaximandro empleó la palabra *cosmos* en este sentido. La hallamos ya en su sucesor Anaxímenes si el fragmento que se le atribuye es auténtico.¹⁸⁵ Pero la idea de cosmos se halla en principio —aunque no en el sentido riguroso que tuvo posteriormente— en la concepción de Anaximandro de un acaecer natural gobernado por la eterna *diké*. Tenemos, por tanto, derecho a caracterizar la concepción del mundo de Anaximandro como el íntimo descubrimiento del cosmos. Este descubrimiento no podía haberse hecho en otra parte que en lo profundo del alma humana. Nada hubiera sido posible hacer con tales telescopios, observatorios o cualquier otro género de investigación empírica. De la misma facultad interior intuitiva surgió la idea de la infinidad de los mundos, atribuida por la tradición a Anaximandro.¹⁸⁶ No hay duda alguna de que la idea filosófica del cosmos representó un rompimiento con las representaciones religiosas habituales. Pero este rompimiento representa la aparición de una nueva concepción de la divinidad del ser en medio del espanto de la fugacidad y la destrucción,

¹⁸⁴ 14 La interpretación que doy aquí ha sido detalladamente fundamentada en un trabajo todavía no publicado sobre el fragmento de ANAXIMANDRO (cf. Sitz. Berl. Akad., 1924, 227).

¹⁸⁵ 15 ANAXÍMENES, frag. 2. K. REINHARDT duda de su autenticidad.

¹⁸⁶ 16 Mis dudas sobre la veracidad de esta tradición en la primera edición de esta obra han desaparecido en vista de los argumentos de R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci* (Florencia, 1934), pp. 45 s.s.

LA PRIMERA GRECIA

que tanto impresionó a las nuevas generaciones, como lo muestran los poetas.

En este estado de espíritu se halla el germen de incontables desenvolvimientos filosóficos. El concepto del cosmos ha sido hasta nuestros días una de las categorías más esenciales de toda concepción del mundo, aunque en sus modernas interpretaciones científicas haya perdido gradualmente su sentido metafísico originario. La idea del cosmos representa, con simbólica evidencia, la importancia de la primitiva filosofía natural para la formación del hombre griego. Así como el concepto ético-jurídico de la responsabilidad de Solón deriva de la teodicea de la epopeya,¹⁸⁷ recuerda la justicia del mundo de Anaximandro que el concepto griego de causa (ai)ti/a), fundamental para el nuevo pensamiento, coincidía originariamente con el concepto de culpa y fue transportado de la imputación jurídica a la causalidad física. Este tránsito espiritual se halla en conexión con la transposición análoga de los conceptos de cosmos, *diké* y *tisis*, originarios de la vida jurídica, al acaecer natural. El fragmento de Anaximandro nos permite obtener una visión profunda del desarrollo del problema de la causalidad a partir del problema de la teodicea. Su *diké* es el principio del proceso de proyección de la *polis* al universo. Verdad es que no hallamos en pensadores jonios una referencia expresa de la ordenación humana del mundo y de la vida al ser de las cosas no humanas. No podía ocurrir así porque, prescindiendo en absoluto de las cosas humanas, sus investigaciones se dirigían exclusivamente a la determinación del fundamento eterno de las cosas. Pero, puesto que se sirvieron del orden de la existencia humana para llegar a conclusiones relativas a la *physis* y su interpretación, su concepción llevaba en germen desde un principio una futura y nueva armonía entre el ser eterno y el mundo de la vida humana y sus valores.

Pitágoras de Samos fue también un pensador jónico, a pesar de que su acción se desarrolló en la Italia meridional. Su tipo espiritual es tan difícil de determinar como su personalidad histórica. Su figura tradicional ha cambiado con la evolución de la cultura griega. Así nos ha sido presentado como descubridor científico, como político, como educador, como fundador de una orden o de una religión y como taumaturgo. Heráclito lo ha desdeñado¹⁸⁸ como un erudito, análogo a Hesíodo, Jenófanes y Hecateo, y aun ha puesto en ello un acento especial como en todos los mencionados. Comparado con la grandiosa plenitud espiritual de Anaximandro. la unión, en Pitágoras, de elementos tan heterogéneos, cualquiera que sea la idea que nos formemos de esta mezcla, es en efecto algo singular y accidental. La nueva manera de presentarlo como una especie de hechicero no puede aspirar ya a ninguna consideración seria. De la imputación de *polimatía* puede concluirse que los que llamó más tarde Aristóteles "los denominados pitagóricos", considerándolos como los fundadores de un nuevo tipo (161) de ciencia que, a diferencia de la "meteorología"

¹⁸⁷ 17 Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, p. 73.

¹⁸⁸ 18 Frag. 40.

de los jonios, denominaron simplemente *mathemata*, es decir, "los estudios", proceden de Pitágoras. Es un nombre muy general que abraza de hecho muchas cosas heterogéneas: la doctrina de los números y los elementos de la geometría, los primeros fundamentos de la acústica y la doctrina de la música y el conocimiento de los tiempos de los movimientos de las estrellas, por donde puede atribuirse también a Pitágoras el conocimiento de la filosofía natural milesia. Además, y sin conexión alguna con todo ello, la doctrina de la trasmigración de las almas, vinculada a la secta religiosa de los órficos, atestiguada de un modo cierto por lo que respecta a la persona de Pitágoras y considerada por Heródoto como típica de los más antiguos pitagóricos. Con ello se relacionan los preceptos éticos atribuidos al fundador. Heródoto¹⁸⁹ afirma el carácter religioso de la comunidad que fundó. Así subsistió en la Italia meridional durante más de un siglo hasta su destrucción hacia el fin del siglo v y por motivos políticos.

La concepción pitagórica del número como principio de las cosas se halla preformada en la rigurosa simetría geométrica del cosmos de Anaximandro. No es posible comprenderla como una concepción puramente aritmética. De acuerdo con la tradición tuvo su origen en el descubrimiento de una nueva legalidad de la naturaleza, es decir, de la relación del número de vibraciones con la longitud de las cuerdas de la lira. Pero para extender el dominio del número al cosmos entero y al orden de la vida humana, fue preciso llegar a una atrevida generalización de las observaciones fundadas, sin duda alguna, en la simbólica matemática de la filosofía natural milesia. La doctrina pitagórica no tiene nada que ver con la ciencia natural matemática en el sentido actual. Los números tienen para ella una significación mucho más amplia. No significan la reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas y calculables. La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia, el *kairos*, etcétera. De otra parte, cuando Aristóteles nos habla de que los pitagóricos hacían consistir las cosas en números en el sentido de la materia, se refiere indudablemente a una indebida materialización de esta identificación abstracta del número y el ser. No debía hallarse lejos de lo cierto cuando interpretaba las semejanzas de los números con las cosas como un principio no menos grosero que el fuego, el agua, la tierra, de donde derivaban todas las cosas las especulaciones anteriores.¹⁹⁰ La explicación más importante de la intuición de los pitagóricos se halla en un estadio posterior de la evolución filosófica: en el intento de reducir (162) sus ideas a números, tan extraño a primera vista para nosotros, del Platón de la última época. Aristóteles critica su concepción cualitativa de lo puramente cuantitativo. Ello parece a primera vista algo trivial. Contiene, sin embargo, una observación justa: la de que el concepto de número de los griegos contenía originariamente aquel momento cualitativo y que sólo

¹⁸⁹ 19 heródoto, IV, 95.

¹⁹⁰ 20 Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.* A 5, donde se considera a estos "pitagóricos" como contemporáneos o anteriores a Leucipo, Demócrito y Anaxágoras. Ello nos lleva cerca de la época de Pitágoras (siglo VI), del cual Aristóteles, deliberadamente, no hace mención alguna (la excepción de la *Metaf.* A 5, 986 a 30 es una interpolación).

gradualmente se llegó a la abstracción de lo puramente cuantitativo.¹⁹¹

El origen de las palabras griegas relativas a los números y las notables diferencias entre su formación lingüística nos proporcionarían acaso aclaraciones mucho más amplias si pudiéramos seguir la pista de los elementos intuitivos que se hallan sin duda alguna en ellas. Podemos llegar a la inteligencia de la manera en que llegaron los pitagóricos a una tan alta estimación de la fuerza de los números mediante la comparación con las manifestaciones de otros contemporáneos eminentes. Así, el *Prometeo* de Esquilo llama al descubrimiento del número la pieza maestra de la sabiduría creadora de cultura.¹⁹² El descubrimiento del imperio de los números, en algunos de los dominios más importantes del ser, abrió amplio camino al espíritu inquisidor del sentido del ser, mediante el conocimiento de una norma residente en las cosas mismas de la naturaleza y a la cual es posible dirigir la mirada interrogante, y permitió a una especulación, que nos parece actualmente pueril, reducir todas las cosas a un principio numérico. Así, como ocurre con frecuencia, hallamos unido a un conocimiento permanente e infinitamente fecundo una aplicación práctica equivocada. Esta atrevida sobrestimación se muestra en todos los grandes momentos del pensamiento racional. Para el pensamiento pitagórico nada puede mantenerse en pie que no pueda reducirse, en último término, a número.

Con la matemática entra en la educación griega un elemento esencialmente nuevo. Se desarrollan primero con independencia sus ramas particulares. Pronto fue reconocida la fecundidad educadora de cada una de ellas. Sólo en un estadio posterior se estableció su acción recíproca y llegaron a constituir un todo. Las tradiciones legendarias posteriores acentuaron de un modo prominente la importancia de Pitágoras como educador. De ellas sacó indudablemente su modelo Platón. De acuerdo con él elaboraron los neopitagóricos y los neo-platónicos la vida y obras de Pitágoras. Y lo que los modernos aceptaron, sin más, con este título, procede casi íntegramente de la sabiduría de la Antigüedad posterior. Sin embargo, en el fondo de esta concepción hay un núcleo de verdad histórica. No se trata de una acción puramente personal, sino del hecho de que el *ethos* educador tiene sus raíces en el nuevo conocimiento representado en nuestra tradición por Pitágoras. Irradia especialmente del aspecto normativo de (163) la investigación matemática. Hasta recordar la importancia de la música para la educación primitiva de los griegos, y la íntima relación de la matemática pitagórica con la música, para ver que la primera teoría filosófica sobre la acción educadora de la música había de proceder de la consideración de las leyes numéricas del mundo sonoro. La conexión de la música con la matemática establecida por Pitágoras fue, desde aquel momento, una adquisición definitiva del espíritu griego.

De esta unión nacieron las ideas pedagógicas más fecundas y de mayor influencia entre los griegos. En aquella fuente se alimenta evidentemente una corriente de nuevos conocimientos normativos que se derraman sobre todos los dominios de la

¹⁹¹ 21 J. STENZEL., *Zahl und Gestalt bei Platón und Aristóteles* (2a ed., Leipzig, 1933): que no presta, sin embargo, atención a los pitagóricos.

¹⁹² 22 ESQUILO, *Prom.*, 459.

existencia. En el siglo VI salen a la luz los maravillosos conceptos fundamentales del espíritu griego que han llegado hasta nosotros como una especie de símbolo de su más profunda idiosincrasia y que parecen inseparables de su esencia. No existieron desde un principio. Vieron la luz a través de un proceso histórico necesario. La nueva concepción de la estructura de la música constituye un momento decisivo de aquella evolución. Sólo el conocimiento de la esencia de la armonía y del ritmo que surge de ella sería bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. La posibilidad de aplicación de aquel conocimiento a todas las esferas de la vida es casi ilimitada. Al lado de la causalidad compacta de la fe en el derecho de Solón, nos ofrece un segundo mundo sujeto a la más estricta legalidad. Cuando Anaximandro concibe el mundo como un cosmos dominado por una norma jurídica absoluta e inquebrantable, considera a la armonía, de acuerdo con la concepción pitagórica del mundo, como principio de este cosmos. Se aprehende allí la necesidad causal del acaecer en el tiempo, en el sentido del "derecho" de la existencia; mediante la idea de armonía se llega a tomar conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica.

La armonía expresa la relación de las partes al todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego se presenta en forma geométrica e intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica. Es incalculable la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega de los tiempos posteriores. Abraza la arquitectura, la poesía y la retórica, la religión y la ética. En todas partes aparece la conciencia de que existe en la acción práctica del hombre una norma de lo proporcionado ($\text{pre/on, a(rmo/tton)}$), que, como la del derecho, no puede ser transgredida con impunidad. Sólo si alcanzamos a comprender el dominio ilimitado de este concepto en todos los aspectos del pensamiento griego de los clásicos y de los tiempos posteriores, (164) llegaremos a una representación adecuada de la fuerza normativa del descubrimiento de la armonía. Los conceptos de ritmo, medida y relación se hallan en íntima conexión con él o reciben de él su contenido más preciso. Lo mismo para el concepto del cosmos que para el de la armonía y el ritmo, el descubrimiento de la "naturaleza del ser" es el estadio previo para llegar a su trasposición al mundo interior del hombre y al problema de la estructuración de la vida.

No sabemos cuál era la íntima conexión entre la especulación matemática y musical y la doctrina de la transmigración de las almas de Pitágoras. El pensamiento filosófico de aquellos tiempos es esencialmente metafísico. Así el mito irracional del origen del alma debía proceder del campo de las creencias religiosas. La doctrina análoga de los órficos fue probablemente la fuente de la representación del alma de Pitágoras. Los filósofos posteriores se hallan también más o menos influidos por ella.

El siglo VI, que tras el naturalismo disolvente del siglo VII es una lucha decisiva para llegar a una nueva estructuración espiritual de la vida, no significa sólo un

vigoroso esfuerzo filosófico, sino también una poderosa elevación religiosa. El movimiento órfico es uno de los más relevantes testimonios de esta nueva intimidad que penetra hasta lo más profundo del alma popular. En su anhelo de un nuevo y alto sentido de la vida se halla en contacto con el esfuerzo del pensamiento racional de las concepciones filosóficas para llegar a una "norma" objetiva del ser cósmico. El contenido dogmático de las creencias órficas no tiene evidentemente importancia. Los modernos lo han sobrestimado enormemente con el objeto de alcanzar una imagen que les permitiera confirmar su idea *a priori* de una religión de la redención. Sin embargo, en las creencias órficas relativas al alma amanece un nuevo sentimiento de la vida humana y una nueva forma de la conciencia de sí mismo. En el concepto órfico del alma, en contraposición al concepto homérico, hay un elemento normativo expreso. De la creencia en el origen divino del alma y en su inmortalidad se sigue la exigencia de mantener su pureza en su estado terrestre de unión con el cuerpo. El creyente se siente obligado a rendir cuenta de su vida. Hemos hallado ya la idea de responsabilidad en Solón. Se trataba allí de la responsabilidad del individuo frente a la totalidad del estado. Tropezamos aquí con una segunda fuente de responsabilidad ética: la idea de la pureza religiosa. Originariamente era una pureza meramente ritual que se extiende ahora a la esfera moral. No hay que confundirla con la pureza ascética del espiritualismo posterior que considera el cuerpo como un mal en sí mismo. Sin embargo, los órficos y los pitagóricos mantienen ya ciertos preceptos de contención ascética, sobre todo la abstinencia de todo alimento de carne. Y el desprecio del cuerpo comienza ya con la brusca contraposición del cuerpo y el alma que se sigue de la presentación de la ascendencia del alma considerada como un huésped divino (165) en la vida mortal de la tierra. Evidentemente, la pureza y la mancha de los órficos debe ser entendida en el sentido del mantenimiento o la transgresión de las leyes del estado. Incluso el "derecho sagrado" de los antiguos griegos lleva consigo el concepto de pureza. Sólo con dar mayor extensión al dominio de la validez pudo la idea órfica de la pureza alcanzar el dominio total de los mandatos del *nomos*. Ello no significa su conversión en una ética ciudadana en el sentido moderno, puesto que el *nomos* griego, aun en su nueva forma racional, tiene un origen divino. Pero recibe, por su fusión con la idea órfica de pureza, un nuevo fundamento, arraigado en el carácter sagrado y divino del alma individual.

La rápida difusión del movimiento órfico en la metrópoli y en las colonias se explica sólo por una profunda necesidad de los hombres de aquel tiempo a los cuales no podía satisfacer ya la religión del culto. Los demás movimientos religiosos de aquel tiempo, la prodigiosa fuerza expansiva del culto de Dionisos y la doctrina apolínea de Delfos, revelan también el crecimiento de las necesidades religiosas personales. Es un misterio para la historia de las religiones la estrecha vecindad que une a Apolo y a Dionisos en el culto deífico. Los griegos sintieron evidentemente algo común en la contraposición polar entre uno y otro. Ello consiste, en los tiempos en que los hallamos juntos, en el tipo de influjo que ejercen sobre la intimidad de las creencias. Ningún otro dios interviene tan profundamente en la conducta personal. Es probable que el espíritu de limitación, orden y claridad de Apolo no hubiera movido

nunca tan profundamente el alma humana si la honda y excitante conmoción dionisiaca no hubiese preparado previamente el terreno, apartando toda *eucosmía* burguesa. La religión deífica penetró entonces de un modo tan íntimo y tan vivo que demostró ser apta para conducir y poner a su servicio todas las fuerzas constructivas de la nación. Los "siete sabios", los reyes más poderosos y los tiranos del siglo VI reconocieron en aquel dios profético la más alta instancia del consejo justo. En el siglo V Píndaro y Heródoto se hallan profundamente influidos por el espíritu deífico y son sus testimonios más eminentes. Ni aun el tiempo de su mayor florecimiento en el siglo VI ha dejado el sedimento de un documento religioso de carácter permanente. Pero en Delfos alcanzó la religión griega un influjo más alto como fuerza educadora y lo extendió más allá de los límites de Grecia. Las sentencias más célebres de los sabios de la tierra eran consagradas a Apolo y aparecían sólo como un eco de la sabiduría divina. Y en la puerta del templo hallaba el que entraba, en las palabras "conócete a ti mismo", la doctrina de la *sofrosyne*, la exhortación a no perder de vista los límites del hombre, impresa con el laconismo legislativo propio del espíritu del tiempo.

Se entendería mal el sentido de la *sofrosyne* griega si se le interpretara como expresión de una naturaleza innata, de una idiosincrasia (166) esencial armónica y nunca perturbada. Para comprenderlo, basta considerar cómo irrumpió en forma de mandato y cómo penetró súbitamente y en forma más inesperada en lo más profundo de la existencia y, sobre todo, de la intimidad humana. La medida apolínea no es la excrecencia de la tranquilidad y la conformidad burguesa. La autolimitación individualista es un dique para la actividad humana. La peor ofensa contra los dioses es no "pensar humanamente" y aspirar a lo más alto. La idea de la *hybris*, concebida originariamente de un modo perfectamente concreto en su oposición a la *diké*, y limitada a la esfera terrestre del derecho, se extiende, de pronto, a la esfera religiosa. Comprende ahora la *pleonexia* del hombre frente a la divinidad. Este nuevo concepto de la *hybris* se convierte en la expresión clásica del sentimiento religioso en el tiempo de los tiranos. Ésta es la significación con que ha pasado la palabra a nuestro lenguaje. Esta concepción, junto con la idea de la envidia de los dioses, ha determinado del modo más vigoroso durante largo tiempo las representaciones esenciales en las más amplias esferas de la religión griega. La fortuna de los mortales es mudable como los días. No debe, por tanto, el hombre aspirar a lo más alto.

Sin embargo, la necesidad humana de felicidad halla una salida a esta trágica comprobación en el mundo de su intimidad, ya en la enajenación de la borrachera dionisiaca, que se muestra como el complemento de la medida y el rigor apolíneos, ya en la creencia órfica de que "alma" es la parte mejor del hombre y se halla determinada al más alto y puro destino. La sobria mirada del espíritu de investigación ofrece al hombre, en la profundidad de la naturaleza, el espectáculo del devenir y el perecer incesante, gobernado por una legalidad universal indiferente al hombre y a su destino insignificante y que trasciende, con su férrea "justicia", su breve felicidad. De ahí que surja en el corazón humano, como una fuerza interior que se opone a esta dura verdad, la creencia en su destino divino. El alma, inaccesible al conocimiento

natural, se muestra en este mundo inhospitalario como un extranjero anhelante de su patria eterna. La fantasía de los simples pinta la imagen de una vida futura en el más allá como una vida de goces sensibles. El espíritu de los nobles lucha por su propia afirmación, en medio del torbellino del mundo, con la esperanza de una redención en la plenitud de su camino. Ambos coinciden, sin embargo, en la seguridad de su más alto destino. Y el piadoso que llega al umbral del otro mundo pronunciará como santo y seña de la fe en que ha fundado su vida la intrépida sentencia: "También yo soy de la raza de los dioses."¹⁹³ Estas palabras se hallan inscritas en los platos órficos de oro que se han hallado en las tumbas del sur de Italia, como pasaporte para el viaje al otro mundo.

El concepto del alma de los órficos fue un paso esencial en el desarrollo de la conciencia personal humana. Sin él no hubiera sido (167) posible pensar la concepción platónica y aristotélica de la divinidad del espíritu ni la distinción entre el hombre puramente sensible y el propio yo que constituye su plena vocación. Basta pensar en un filósofo como Empédocles, impregnado de la concepción órfica de la divinidad, para demostrar la profunda y persistente afinidad de la nueva religión con los problemas del pensamiento filosófico que se ofrecen, por primera vez, ante todo en Pitágoras. Empédocles glorifica a Pitágoras en su poema órfico, las "Purificaciones". En Empédocles se compenentran las creencias órficas sobre el alma y la filosofía natural de los jonios. Su síntesis nos muestra de un modo muy significativo cómo ambas doctrinas se unen y se complementan en una y la misma persona. Símbolo de esta unión complementaria es la imagen del alma, arrojada y llevada de acá para allá en el torbellino de los elementos: el aire, el agua, la tierra y el fuego la impelen y la lanzan sin cesar del uno al otro. "Así soy yo, como un desterrado de Dios que vaga de acá para allá."¹⁹⁴ El alma no halla su lugar adecuado en el mundo de la filosofía natural. Pero se salva mediante la certeza religiosa de sí mismo. Sólo cuando, como en Hesíodo, se vincula al pensamiento filosófico del cosmos, halla satisfacción esta necesidad metafísica del hombre religioso.

Con el segundo de los grandes emigrados jónicos que hallaron su campo de acción en el occidente del mundo helénico, Jenófanes de Colofón, abandonamos la línea de los pensadores rigurosos. La filosofía natural milesia se origina en la investigación pura. Cuando Anaximandro hace accesible su doctrina en forma de un libro, destina ya su especulación a la publicidad. Pitágoras es el fundador de una sociedad cuyo fin es la realización de las prescripciones del maestro. Ambos representaban un esfuerzo educador muy alejado de la pura teoría filosófica. Pero éstos penetraron tan profundamente, con sus críticas, en todas las concepciones generalmente aceptadas, que era imposible separarlas del resto de la vida espiritual. La filosofía natural recibió las incitaciones más fecundas de los movimientos políticos y sociales contemporáneos y devolvió, en múltiples formas, lo recibido. Jenófanes es un poeta. Con él, el espíritu filosófico tomó posesión de la poesía. Esto es el signo inequívoco de que el espíritu filosófico comienza a convertirse en una fuerza educadora, pues la

¹⁹³ 23 DIELS, *Vorsokratiker* (5a ed.) I, 15 (ORFEO, frags. 17 ss.).

¹⁹⁴ 24 EMPÉDOCLES, frag. 115, 13.

poesía sigue siendo como siempre la expresión auténtica de la cultura y de la educación de la nación. El impulso que movió a la filosofía a adoptar la forma poética muestra de un modo evidente su tendencia a apoderarse de la acción humana en su totalidad en la vida intelectual y sentimental, y su aspiración a ejercer un dominio espiritual. La nueva prosa jonia extiende su dominio sólo gradualmente, y, por hallarse expresada en un dialecto limitado a un círculo reducido, no adquiere nunca la resonancia de la poesía que se sirve del lenguaje de Homero y es, por consiguiente, pan-helénica. Pan-helénico (168) es también el influjo a que aspira el pensamiento de Jenófanes. Incluso un pensador abstracto y riguroso como Parménides, o un filósofo natural como Empédocles, adoptan la forma hesiódica de la poesía didáctica. Acaso fueron animados a ello por el ejemplo de Jenófanes que, aunque no era un verdadero pensador ni escribió jamás un poema didáctico sobre la naturaleza, como con frecuencia se ha dicho, fue uno de los iniciadores de la exposición poética de la doctrina filosófica.¹⁹⁵ En sus elegías y en sus *silloi*, una nueva forma de poesía satírica, populariza los puntos de vista de la física jónica y emprende una lucha abierta contra el espíritu de la educación dominante.

La educación y la cultura proceden ante todo de Homero y de Hesíodo. Jenófanes mismo dice que todos han aprendido, desde un principio, de Homero.¹⁹⁶ Homero constituye, por consiguiente, el centro de sus ataques en su lucha por la nueva educación. La filosofía ha sustituido a la imagen del mundo de Homero mediante una explicación natural y legal. La fantasía poética de Jenófanes se conmueve ante la grandeza de esta nueva concepción del mundo. Significa el rompimiento con el politeísmo y el antropomorfismo del mundo de los dioses que —según las conocidas palabras de Heródoto— crearon para los griegos Homero y Hesíodo. "Han atribuido a los dioses todas las indignidades —exclama Jenófanes— robos, adulterios y toda clase de engaños."¹⁹⁷ Su concepto de Dios, que ofrece con el entusiástico *pathos* de la nueva verdad, coincide con el del Universo. Sólo existe un Dios incomparable con los mortales en forma y en espíritu. Es todo visión, todo oído, todo pensamiento. Sin esfuerzo alguno, sólo mediante el pensamiento, todo lo tiene en su poder. No corre solícito de aquí para allá como los dioses de la épica. Descansa inmóvil en sí mismo. Es una ilusión de los hombres pensar que los dioses nacen y tienen forma y vestidos humanos. Si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran pintar como los hombres, pintarían a sus dioses con cuerpos y figuras análogos a los suyos, como bueyes y caballos. Los negros creen en dioses chatos y negros, los tracios en dioses de ojos azules y cabelleras rojas.¹⁹⁸ Todos los fenómenos del mundo exterior,

¹⁹⁵ 25 No trataré aquí de la relación de Jenófanes con Parménides. Pienso tratarlo pronto en otro lugar. K. REINHARDT, en su *Parménides* (Bonn, 1916) refuta la opinión ordinaria según la cual Jenófanes es el fundador del eleatismo. Sin embargo, no me parece estar en lo cierto al considerarlo como discípulo de Parménides. Su filosofía popular no parece tener a la vista ningún sistema determinado, como tampoco su doctrina de la divinidad del todo. Para el problema del poema didáctico, cf. BURNET, *ob. cit.*, p. 102.

¹⁹⁶ 26 JENÓFANES, frag. 9 Diehl.

¹⁹⁷ 27 Frags. 10-11.

¹⁹⁸ 28 Frag. 19-22, 12-14.

que los hombres atribuyen a la acción de los dioses, ante los que tiemblan, descansan en causas naturales. El arco iris es sólo una nube coloreada; el mar, el seno materno de todas las aguas, vientos y nubes. "Todos hemos nacido de la tierra y el agua." "Todo cuanto deviene y crece, es tierra y agua." "Todo (169) proviene de la tierra y todo retorna a ella." La cultura no es un don de los dioses a los mortales, como enseña el mito. Los hombres mismos lo han hallado todo mediante sus esfuerzos inquisidores y mediante ellos lo van complementando.¹⁹⁹

Entre todas estas ideas no hay una sola nueva. Anaximandro y Anaxímenes no han pensado, en principio, otra cosa. Son los verdaderos creadores de esta concepción naturalista del mundo. Pero Jenófanes es su encendido campeón y heraldo. La recoge no sólo con el ímpetu que aspira a aniquilar todo lo antiguo, sino también con la fuerza creadora de nuevos valores religiosos y morales. Su mofa corrosiva sobre la insuficiencia de la imagen homérica del mundo y de los dioses, lleva consigo la construcción de una nueva creencia más digna. La acción decidida de las nuevas verdades sobre la vida y las creencias de los hombres constituye el fundamento de una nueva educación. El cosmos de la filosofía natural se convierte, por un movimiento de reversión del desenvolvimiento espiritual, en el prototipo de la *eunomia* de la sociedad humana. La ética de la ciudad halla en ella su raíz metafísica.

Jenófanes escribió, además de sus poemas filosóficos, un poema épico, "La fundación de Colofón", y una "Fundación de la colonia de Elea". En el primero, este hombre inquieto, que a la edad de 92 años escribe un poema en el cual contempla una vida de 67 años²⁰⁰ de peregrinaciones sin descanso, iniciada probablemente con las emigraciones de Colofón a la Italia meridional, consagra un monumento a su antigua patria. Acaso haya tomado parte personalmente en la fundación de Elea. Sin embargo, en estos poemas de apariencia impersonal el sentimiento personal toma una parte mucho mayor de lo que era usual. Los poemas filosóficos han nacido íntegramente de la experiencia personal de las nuevas doctrinas profundamente conmovedoras, que ha traído consigo del Asia Menor a las regiones de Sicilia y la Magna Grecia. Se ha considerado a Jenófanes como un rapsoda que recitaba a Homero en la plaza pública y decía en círculos limitados sus sátiras contra Homero y Hesíodo. Ello se aviene mal con la unidad de su personalidad, que imprime su sello inequívoco en todas las palabras que de él se han conservado. Ésta descansa en una mala interpretación de la tradición. Como muestra su gran poema del Banquete, expuso sus poemas a la publicidad de su tiempo.²⁰¹ Es la imagen solemne del simposio arcaico, lleno todavía de la más profunda consagración religiosa. Los más pequeños detalles del culto se hallan revestidos en el relato del poema de la más alta significación y nobleza. El banquete es todavía el lugar donde se refieren las más altas tradiciones relativas a los grandes hechos de los dioses y de los prototipos de las virtudes humanas. Ordena el poema callar las disensiones vergonzosas de los dioses y las luchas de los titanes, gigantes y centauros, invenciones de los tiempos pasados,

¹⁹⁹ 29 Frags. 23-29; 16 Diehl.

²⁰⁰ 30 Frag. 7.

²⁰¹ 31 Frag. 1 Diehl.

que otros (170) cantores gustan de ensalzar en los banquetes. Es preciso tan sólo honrar a los dioses y guardar viva la memoria de la verdadera *areté*. En otros poemas nos dice qué es lo que entiende por honrar a los dioses. Destacamos sólo esta declaración que demuestra que la crítica de la representación tradicional de los dioses, que se halla en los poemas que se han conservado, era poesía de banquete. Se halla penetrado del espíritu educador de los simposios arcaicos. Con la idea de la *areté*, que encuentra aquí su atención más cumplida, se halla en íntima relación la nueva y pura manera de honrar a los dioses y el conocimiento del orden eterno del universo. Para él, la verdad filosófica es la guía de la verdadera *areté* humana.

Un segundo gran poema relativo al mismo problema es preciso mencionar aquí. En él se muestra Jenófanes como luchador apasionado para dar validez a su nuevo concepto de la *areté*.²⁰² Este poema es un documento de primer rango para la historia de la educación. No podemos, por tanto, dejar de considerarlo con todo detenimiento. Nos transporta a un mundo fundamentalmente distinto del que nos ofrece la patria jónica del poeta, estructurada de acuerdo con las antiguas tradiciones aristocráticas. El ideal caballeresco del hombre de las olimpiadas se mantenía incommovible, como lo muestran de un modo luminoso las canciones corales de Píndaro, contemporáneas de Jenófanes, pero tendían gradualmente a perder su vigor. Jenófanes ha sido llevado, por la irrupción de los medas en el Asia Menor y la caída de su patria, al mundo del occidente griego, que le es esencialmente extraño. A pesar de los siete decenios de su migración jamás pudo echar raíces en él. En todas las ciudades griegas en que entró fueron admirados sus versos y oídas sus nuevas doctrinas con asombro. Comía en la mesa de los ricos y de las personalidades eminentes, como lo muestra la anécdota de su ingeniosa conversación con el tirano Hierón de Siracusa. Pero no halló jamás en aquel ambiente la estimación inteligente ni la alta consideración social que obtuvo en su patria jonia: permaneció solo.

En parte alguna de la historia de la cultura griega vemos de modo tan claro el choque violento e inevitable entre la antigua cultura aristocrática y los hombres de la nueva filosofía, que luchan aquí, por primera vez, para conquistar su lugar en la sociedad y en el estado e irrumpen con un ideal de formación humana que exige el reconocimiento universal. Deporte o espíritu: tal es el dilema en que descansa toda la violencia del conflicto. Parece que los atacantes debían caer vencidos ante los inflexibles muros de la tradición. Pero su grito de combate resonó con el júbilo de la victoria. El desarrollo posterior de la historia otorga la razón a la seguridad de su ademán. Han destruido el dominio absoluto del ideal agonal. No es posible ya que Jenófanes vea, como Píndaro, en cada victoria olímpica, en la palestra o en el pugilato, en las carreras a pie o a caballo, la (171) revelación de la divina *areté* del vencedor. "La ciudad colma a los vencedores en las luchas de honores y presentes y, sin embargo, ninguno de ellos es tan digno como yo —exclama—. pues mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos es nuestra sabiduría. Sólo una falsa costumbre nos permite juzgar así. No es justo preferir la simple fuerza corporal a la sabiduría.

²⁰² 32 Frag. 2.

No porque una ciudad cuente entre sus ciudadanos un luchador prominente o un vencedor en el *pentathlon* o en la palestra, se halla por ello en el orden justo (eu) nomi/h). Y por mucha que sea su alegría por la victoria, no por ello llenará sus graneros."

Esta fundamentación del valor del conocimiento filosófico es para nosotros sorprendente. Pero muestra con nueva y poderosa claridad que la *polis* y su salud seguía siendo la medida de todos los valores. En este punto debía fundarse Jenófanes si quería conseguir el reconocimiento de la superioridad del hombre filosófico sobre el ideal humano tradicional. Nos recuerda aquel poema de Tirteo en que proclama la superioridad evidente de la virtud espartana —el valor guerrero— frente a todas las demás preeminencias humanas y especialmente frente a las virtudes agonales de las olimpiadas. "Esto es un bien común para toda la ciudad", dice, y, por primera vez, levanta en estos versos el espíritu de la ética política frente al antiguo ideal caballeresco. Más tarde, cuando el estado de derecho sustituye al antiguo estado, en nombre de la *polis*, se estima la justicia como la más alta virtud. En nombre de la *polis* proclama ahora Jenófanes su nueva forma de *areté*; la educación espiritual (σοφία). Ésta se levanta sobre todos los ideales anteriores y los supera o los subordina. Es la fuerza del espíritu, que crea en el estado el derecho y la ley, el orden justo y el bienestar. Jenófanes ha tomado, con plena conciencia, como modelo la elegía de Tirteo, que es forma adecuada para verter en ella los nuevos contenidos de su pensamiento.²⁰³ Con este estadio alcanza su término la evolución del concepto de la *areté*: valor, prudencia y justicia; y, finalmente, sabiduría: tales son las cualidades que todavía para Platón constituyen el contenido de la *areté* ciudadana. En la elegía de Jenófanes aparece por primera vez como una exigencia la nueva "virtud del espíritu", que habrá de jugar un papel tan importante en la ética filosófica. La filosofía tiene su importancia para el hombre, es decir, para la ciudad. Se ha dado el paso que conduce de la pura intuición de la verdad a la crítica y dirección de la vida humana.

Jenófanes no es un pensador original. Pero es una figura de importancia en la historia del espíritu de su tiempo. Con él se abre en la historia de Grecia el capítulo relativo a la filosofía y la formación del hombre. Todavía Eurípides combate la estimación tradicional del atletismo entre los griegos con armas tomadas de Jenófanes, y la crítica de Platón sobre el valor educativo de los mitos homéricos se (172) mueve en la misma línea. Parménides de Elea cuenta entre los pensadores de más alto rango. Pero su importancia en la historia de la educación y de la formación humana sólo puede ser estimada en conexión con la historia de la amplia y fecunda influencia de sus ideas fundamentales. Lo encontramos de nuevo en todos los estadios de la evolución de la cultura griega y aún hoy se nos ofrece como prototipo de una actitud filosófica perenne. Al lado de la filosofía natural de los jonios y de las especulaciones pitagóricas sobre los números, aparece con él una nueva forma fundamental del pensamiento griego, cuya importancia traspasa los límites de la

²⁰³ 33 Cf. mi *Tyrtaios*, Sitz. Berl. Akad., 1932, p. 557.

filosofía para penetrar profundamente en la totalidad de la vida espiritual: la lógica. En la antigua filosofía natural rigen otras fuerzas: la fantasía dirigida y controlada por el intelecto que, de acuerdo con el eminente sentido plástico y arquitectónico de los griegos, trata de articular y ordenar el mundo sensible y un pensamiento simbólico que interpreta la existencia no humana a partir de la vida humana.

El universo de Anaximandro es una imagen sensible e intuitiva del devenir y el perecer cósmicos, sobre cuyas oposiciones y contiendas se afirma como soberana la eterna *diké*. El pensamiento racional es completamente ajeno a él.²⁰⁴ Las proposiciones de Parménides constituyen una trama rigurosamente lógica, impregnada de la conciencia de la fuerza constructiva de la consecuencia de las ideas. No es una casualidad que los fragmentos conservados de su obra constituyan la primera serie de proposiciones filosóficas de amplio contenido y rigurosamente conectadas que nos ha legado el idioma griego. Sólo es posible comprender y expresar el sentido de aquel pensamiento si seguimos su marcha dinámica. No es la imagen estática, que es su producto inmediato. La fuerza con que Parménides expone a sus oyentes sus doctrinas fundamentales no procede de una convicción dogmática, sino del triunfo de la necesidad del pensamiento. También para Parménides es el conocimiento una absoluta *ananké* y lo denomina también *diké* o *moira*, evidentemente bajo el influjo de Anaximandro. Ella constituye el más alto fin a que puede aspirar la investigación humana. Pero cuando habla de la *diké* que mantiene el Ser fijo en sus límites y sin posibilidad alguna de disolución, de tal modo que no pueda ya devenir ni perecer, ello nos indica que su *diké* tiene una función opuesta a la de Anaximandro, que se manifiesta en el devenir y perecer de las cosas. La *diké* de Parménides, que mantiene apartado del Ser todo devenir y todo perecer y lo sostiene persistente e inmóvil en sí mismo, es la necesidad implícita en el concepto del Ser, interpretada como "aspiración del Ser a la justicia". En las frases insistentemente repetidas: el Ser es, No-ser no es; lo que es, no (173) puede no ser, lo que no es, no puede ser, expresa Parménides la necesidad del pensamiento, de la cual surge la imposibilidad de realizar la contradicción lógica en el conocimiento.

Esta constricción de lo aprendido en el puro pensamiento es el gran descubrimiento que domina toda la filosofía eleática. Él determina la forma polémica dentro de la cual se desarrolla su pensamiento. Lo que para nosotros aparece en sus proposiciones fundamentales como el descubrimiento de una ley lógica, es para él un conocimiento objetivo y de contenido que lo pone en conflicto con toda la filosofía natural anterior. Si es verdad que el Ser jamás no es y que el No-ser jamás es, resulta evidente para Parménides que el devenir y el perecer son imposibles. La apariencia nos muestra, sin embargo, algo distinto. Los filósofos naturalistas, que confían ciegamente en ella, sostienen que el Ser resulta del no ser y se disuelve en el no ser. Es la opinión que comportan, en el fondo, todos los hombres. Confiamos en los ojos y en los oídos en

²⁰⁴ 34 En cambio, K. REINHARDT, en su libro sobre Parménides, al cual debo yo mucho, ve en la deducción que realiza Anaximandro de los predicados "inmortal" e "imperecedero", a partir de la esencia del *apeiron*, el principio del desarrollo puramente lógico de los predicados del Ser de Parménides.

lugar de preguntar al pensamiento, el único que puede conducirnos a la certeza infalible. El pensamiento es la vista y el oído espiritual del hombre. Aquellos que no lo siguen son como ciegos y sordos y se pierden en contradicciones sin salida. No tienen más remedio que acabar por admitir que el Ser y el No-ser son lo mismo y al mismo tiempo no lo son. Si derivamos el Ser del No-ser, aceptamos que su origen es incognoscible. Al verdadero conocimiento debe corresponder un objeto. Así, si buscamos de veras la verdad, es preciso que nos apartemos del devenir y perecer que conducen a presuposiciones impensables, y atenemos al puro Ser, que nos es dado en el pensamiento. "El pensamiento y el Ser son uno y lo mismo."

La gran dificultad del pensamiento puro se halla en alcanzar algún conocimiento concreto del contenido de su objeto. Parménides se nos muestra en los fragmentos que se conservan de su obra esforzándose en deducir una serie de determinaciones precisas de su nuevo concepto riguroso del ser. A estas notas que se destacan en el camino que lleva a la investigación conducida por el pensamiento puro, las denomina atributos o características del Ser, El Ser es ajeno al devenir, inmutable, y, por tanto, imperecedero, completo y único, incommovible, eterno, omnipresente, unitario, coherente, indivisible, homogéneo, ilimitado y conclusivo. Es perfectamente claro que todos los predicados afirmativos y negativos que atribuye Parménides a su Ser resultan de la contraposición a la antigua filosofía naturalista y han sido obtenidos gracias al análisis crítico y riguroso de las presuposiciones implícitas en ella. No es éste el lugar de mostrarlo detalladamente. Por desgracia, la posibilidad de una comprensión de Parménides se halla limitada por las lagunas de nuestro conocimiento de las filosofías más antiguas. Es indudable que se refiere constantemente a Anaximandro. Es probable que el pensamiento pitagórico tenga también un papel muy importante en sus discusiones. Pero sobre esto (174) sólo podemos alcanzar conjeturas. No es posible intentar aquí una interpretación sistemática del esfuerzo de Parménides para obtener, desde su nuevo punto de vista, una concepción de conjunto de la filosofía natural, ni considerar el desarrollo de las aporías que halla el pensamiento en la prosecución consecuente de su camino. Con ellas luchan los discípulos de Parménides, entre los cuales tienen una importancia excepcional Zenón y Meliso.

El descubrimiento del pensamiento puro y de su rigurosa necesidad aparece en Parménides como la apertura de un nuevo "camino", es más, del único camino practicable para llegar a la consecución de la verdad. Desde este momento aparece constantemente la imagen del recto camino (ο (δο/ϵ)) de la investigación. Y aunque de momento se trata sólo de una imagen, tiene ya, sin embargo, una resonancia terminológica, especialmente en la contraposición entre el camino recto y el torcido, que se aproxima ya al sentido del "método". Aquí tiene su raíz este concepto científico fundamental. Parménides es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior: la percepción y el pensamiento. Lo que no conocemos por la vía del pensamiento es meramente "opinión de los hombres". Toda salvación descansa en la sustitución del

mundo de la opinión por el mundo de la verdad. Parménides considera esta conversión como algo violento y difícil, pero grande y liberador. Da a la exposición de su pensamiento un ímpetu grandioso y un *pathos* religioso que traspasa los límites de lo lógico y le otorga una emoción profundamente humana. Es el espectáculo del hombre que lucha mediante el conocimiento, se libera por primera vez de las apariencias sensibles de la realidad y descubre en el espíritu el órgano para llegar a la comprensión de la totalidad y de la unidad del Ser. Aunque este conocimiento se halle obstaculizado y perturbado por una multiplicidad de problemas, en él se revela una fuerza fundamental de la concepción del mundo y la formación del hombre específicamente helénico. En todo cuanto escribió Parménides palpita la experiencia conmovedora de esta conversión de la investigación humana hacia el pensamiento puro.

Ello explica la estructura de su obra dividida en dos partes rígidamente contrapuestas, una consagrada a la "verdad" y otra a la "opinión". Resuelve también el viejo problema de comprender cómo se compagina la rígida lógica de Parménides con su sentimiento de poeta. Decir meramente que en aquellos tiempos todos los temas podían ser tratados en versos homéricos o hesiódicos, es simplificar en exceso. Parménides es poeta por el entusiasta sentimiento con que cree ser el portador de un nuevo tipo de conocimiento que considera, por lo menos en parte, como revelación de la Verdad. Es algo completamente distinto del atrevido y personal proceder de Jenófanes. El poema (175) de Parménides se halla impregnado de un orgulloso comedimiento. Y tanto más rigurosa e inexorable es su exigencia, cuanto que se sabe simplemente instrumento y servidor de una fuerza más alta que contempla con veneración. En el proemio se halla la confección imperecedera de esta inspiración filosófica. Si lo consideramos con atención, veremos que la imagen del "hombre sabio" que camina hacia la verdad procede de la esfera religiosa. El texto se halla deteriorado en algunos lugares decisivos. Pero creo que podría ser restituido su sentido originario. El "hombre sabio" es la persona consagrada a la contemplación de los misterios de la verdad. Bajo este símbolo se comprende el nuevo conocimiento del Ser. El camino que lo conduce "intacto" —digo yo— a su fin, es el camino de la salvación.²⁰⁵ Esta traducción del mundo de la representación en el lenguaje de los misterios, de creciente importancia en aquella sazón, es de la mayor importancia para la comprensión de la conciencia filosófica. Cuando se dice que el Dios y el sentimiento son indiferentes para Parménides ante el pensamiento riguroso y sus exigencias, es preciso añadir que este pensamiento y la verdad que aprehende son interpretados por él como algo religioso. Este sentimiento de su alta misión es lo que le condujo en el proemio de su poema a darnos la primera encarnación humana de la figura del filósofo, la figura del "hombre sabio", conducido por las hermanas de la

²⁰⁵ 35 Frag. 1, 3. Se ha observado con frecuencia que el camino de la verdad conduciendo al hombre sabio "a través de las ciudades" (*kata/ pant' a)/sth fe/rei ei)do/ta fw~ta*) es una imagen imposible. La conjetura de WILLAMOWITZ *kata\ ta\nta tath* es poco satisfactoria; *kata\ pa\nt' a)sinh~* es la enmienda que yo propongo y que fue hallada ya por MEINECKE, como más tarde he visto.

luz, desde los senderos de los hombres. por el difícil camino que desemboca en la casa de la verdad.

En Jenófanes la filosofía se acerca a la vida humana y adopta una actitud educadora y progresiva. En Parménides vuelve evidentemente a su alejamiento originario de las cosas humanas. En su concepto del Ser se desvanece toda existencia particular y, por tanto, también el hombre. Heráclito de Éfeso realiza, en este respecto, la más completa revolución. La historia de la filosofía lo ha considerado largo tiempo como un filósofo de la naturaleza y ha colocado su principio originario, el fuego, en una misma línea que el agua de Tales y el aire de Anaxímenes. El significativo vigor de las misteriosas proposiciones del "oscuro", formuladas con frecuencia en forma aforística, debieran haber preservado ya a los historiadores de confundir a este temperamento duramente reprimido con el de un investigador únicamente consagrado a la fundamentación de los hechos. En parte alguna hallamos en Heráclito la huella de una consideración puramente teórica de las apariencias ni la sombra de una teoría puramente física. Lo que pudiera ser interpretado así se halla en amplia conexión con un amplio contexto. No constituye un fin en sí. No cabe duda alguna que Heráclito se halla bajo la poderosa influencia de la filosofía natural. La imagen total de la realidad, el (176) cosmos, el incesante ascenso y descenso del devenir y el perecer, el inagotable fondo primario, del cual todo surge y al cual todo retorna, el curso circular de las formas siempre cambiantes que recorre constantemente el Ser: todo ello constituye en grandes rasgos la base más sólida de su pensamiento.

Pero así como los milesios, y aun de un modo más riguroso su contrincante Parménides, buscan una intuición objetiva del ser y disuelven el mundo humano en la imagen de la naturaleza, en Heráclito el corazón humano constituye el centro sentimental y apasionado en que convergen los radios de todas las fuerzas de la naturaleza. El curso del mundo no es para él un espectáculo sublime y lejano, en cuya consideración se hunda y se olvide el espíritu hasta sumergirse en la totalidad del ser. Por el contrario, el acaecer cósmico pasa a través de su ser. Tiene la convicción de que, aunque la mayoría de los hombres no sepan que son meros instrumentos en las manos de un poder más alto, todas sus palabras y todas sus acciones son el efecto de aquella fuerza superior. Tal es la gran novedad que se revela con Heráclito. Sus predecesores han perfeccionado la imagen del cosmos.²⁰⁶ Los hombres han tomado conciencia de la eterna lucha entre el ser y el devenir. Ahora se plantea con tremenda violencia el problema de saber cómo se afirma el hombre en medio de aquella lucha. Mientras Hecateo y otros contemporáneos se consagran con ímpetu e inteligencia juvenil a la investigación múltiple y dispersa de la "historia" milesia y satisfacen su afán mediante la recolección y asimilación de todo lo relativo a los países, pueblos y tradiciones del pasado, profiere Heráclito estas graves palabras: "La multiplicidad de los conocimientos no proporciona sabiduría", y es el creador de una filosofía cuyo sentido se halla expresado en la profunda sentencia: "Me he investigado a mí mismo."

²⁰⁶ 36 El uso preciso de la palabra cosmos por Heráclito significa claramente que la ha recibido de sus predecesores (frags. 30, 75, 89). K. REINHARDT, *Ob. cit.*, p. 50, difiere de este punto de vista.

²⁰⁷ No es posible una expresión más grandiosa de la vuelta de la filosofía hacia el hombre que la que se nos ofrece en Heráclito.

Ningún pensador hasta Sócrates despierta una simpatía personal tan profunda como Heráclito. Se halla en lo más alto del desarrollo de la libertad de pensamiento entre los jonios. Las palabras que acabamos de mencionar demuestran el alto desarrollo a que había llegado la conciencia del yo. La magnífica altanería con que se revela, originaria de su estirpe noble, parece a primera vista como una arrogancia aristocrática reveladora de la verdadera importancia de su propio espíritu. Pero la auto-observación de que habla nada tiene que ver con la investigación psicológica de sus peculiaridades e idiosincrasia personal. Significa simplemente que al lado de la intuición sensible y el pensamiento racional, que han sido hasta aquí los únicos (177) caminos de la filosofía, se revela un mundo nuevo a las tareas del conocimiento mediante la vuelta del alma a sí misma. Las palabras antes mencionadas se hallan en íntima conexión con las siguientes: "Por muy lejos que vayas no hallarás los límites del alma: tan profundo es su logos." Por primera vez aparece el sentimiento de la dimensión de profundidad del logos y del alma, característico de su pensamiento. La totalidad de su filosofía fluye de esta nueva fuente de conocimiento.

El logos de Heráclito no es el pensamiento conceptual de Parménides (noei~n, no/hma), cuya lógica puramente analítica excluye la representación figurada de una intimidad espiritual sin límites. El logos de Heráclito es un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo "la palabra y la acción". Si queremos un ejemplo de esta especie peculiar de conocimiento no debemos buscarlo en el pensamiento para el cual el Ser jamás puede no ser, sino en la visión profunda que se revela en una proposición como ésta: "El *ethos* es el demonio del hombre." Es sumamente significativo y de la mayor importancia el hecho de que en la primera frase de este libro, que afortunadamente se ha conservado, se halle ya expresada esta relación productiva del conocimiento con la vida. Se trata aquí de las palabras y las obras que intentan los hombres sin comprender el logos, puesto que sólo éste nos enseña a "actuar despiertos" y los que no lo tienen "actúan dormidos". Así el logos debe darnos una nueva vida sapiente. Se extiende a la esfera total de lo humano. Heráclito es el primer filósofo que introduce la idea de φρόνησις y la equipara a la de σοφία, es decir, el conocimiento del Ser se halla en íntima conexión y dependencia con la intelección del orden de los valores y de la orientación de la vida y con plena conciencia incluye el primero en la segunda. La forma profética de sus proposiciones deriva su íntima necesidad de la aspiración del filósofo a abrir los ojos de los mortales sobre sí mismos, a revelarles el fundamento de la vida, a despertarlos de su sueño. Muchas de sus expresiones insisten en esta vocación de intérprete. La naturaleza y la vida son un *griphos*, un enigma, un oráculo délfico, una sentencia sibilina. Es preciso saber interpretar su sentido. Heráclito se siente el intérprete de enigmas, el Edipo filosófico que arranca los enigmas a la Esfinge; pues la naturaleza desea ocultarse.

²⁰⁷ 37 Las numerosas citas de las palabras de Heráclito de las páginas siguientes no serán indicadas en forma de notas.

Ésta es una nueva forma de filosofar, una nueva conciencia filosófica. Sólo puede ser expresada mediante palabras e imágenes sacadas de la experiencia interior. Aun el logos sólo puede ser determinado mediante imágenes. Su tipo de universalidad, la acción que ejerce, la conciencia que despierta en aquel que ejercita, se expresa por Heráclito con la mayor claridad mediante su contraposición favorita entre la vigilia y el sueño. Indica un criterio esencial del logos que lo distingue del estado de espíritu habitual en la multitud: el logos es "común" (ξυβόν). Para los hombres "despiertos" existe (178) un cosmos idéntico y unitario, mientras que los "dormidos" tienen su mundo particular, su propio mundo de sueños, que no es otra cosa que un sueño. No hemos de representarnos esta comunidad social del logos de Heráclito como la simple expresión figurada de la universalidad lógica. La comunidad es el más alto bien que conoce la *polis* e incluye en sí la existencia particular de los individuos. Lo que al principio pudiera aparecer como un individualismo exagerado de Heráclito, su actitud imperativa y dictatorial, se muestra ahora como su contraposición más evidente, como la superación del arbitrio individual y oscilante que amenazaba perder la vida en su totalidad. Es preciso seguir al logos. En él se muestra una comunidad todavía más alta y más comprensiva que la ley de la *polis*. En él debe descansar la vida y el pensamiento. Mediante el logos es posible "hacerse fuerte" "como la *polis* mediante la ley". "Los hombres, es verdad, viven como si tuvieran cada uno su razón particular."

Claramente se muestra aquí que no se trata simplemente de un conocimiento teórico deficiente, sino de la existencia humana en su totalidad, cuya conducta práctica no corresponde a la comunidad espiritual del logos. El universo entero tiene también su ley como la *polis*. Por primera vez aparece esta idea típicamente griega. En ella se presenta en su más alta potencia la educación política y la sabiduría de los legisladores griegos. Sólo el logos comprende la ley que Heráclito denomina divina, aquella en que "pueden alimentarse todas las leyes humanas". El logos de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos. Lo que se hallaba ya en germen en la concepción del mundo de Anaximandro se desarrolla en la conciencia de Heráclito en la concepción de un logos que se conoce a sí mismo y conoce su acción y su puesto en el orden del mundo. En él vive y piensa el mismo "fuego" que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento. Por su origen divino se halla en condiciones de penetrar en la intimidad divina de la naturaleza de la cual procede. Así, en el nuevo orden del mundo formulado por Heráclito, adquiere el hombre un lugar como ser cósmico dentro del cosmos descubierto por la filosofía anterior. Para vivir como tal es preciso orientar la vida como tal, es preciso que se conozcan y sigan las leyes y las normas cósmicas. Jenófanes ensalza la "sabiduría" como la más alta virtud humana porque es la fuente del orden legal de la *polis*. Heráclito funda su aspiración a la supremacía en el hecho de que su doctrina enseña al hombre a seguir, en sus palabras y en sus acciones, la verdad de la naturaleza y sus leyes divinas.

Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios y de la unidad del todo. También esta doctrina de los contrarios se halla en parte íntimamente

relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugerencias de otros pensadores, sino (179) de la intuición inmediata del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abarca, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser. Sólo entendida como vida pierde su aparente contrasentido. En la concepción del mundo de Anaximandro se concibe el devenir y perecer de las cosas como el gobierno compensador de una justicia eterna, o mejor, como una lucha por la justicia de las cosas ante el tribunal del tiempo, donde cada cual debe pagar al otro el precio de sus injusticias y *pleonexias*. En Heráclito la lucha se convierte simplemente en el "padre de todas las cosas". Sólo en la lucha aparece *diké*. La nueva idea pitagórica de la armonía sirve ahora para conferir sentido al punto de vista de Anaximandro. Sólo lo que se contrapone, se une; de lo distinto nace la más bella armonía. Es una ley que gobierna evidentemente la totalidad del cosmos. En la naturaleza entera se dan la saciedad y la indulgencia, causas de la guerra. Toda ella se halla henchida de fuertes oposiciones: el día y la noche, el verano y el invierno, el calor y el frío, la guerra y la paz, la vida y la muerte, se resuelven en el cambio eterno. Todas las oposiciones de la vida cósmica se suceden sin cesar y se pagan recíprocamente sus perjuicios para seguir con la imagen del proceso jurídico. El "proceso" entero del mundo es un trueque. La muerte de uno es siempre la vida de otro. Es un camino eterno que sube y baja. "Descansa en el cambio", "la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la juventud y la vejez, son, en el fondo, uno y lo mismo." "En el cambio, esto es aquello y aquello, de nuevo, esto." "Si alguien ha comprendido, no a mí, sino a mi logos, verá que es sabio confesar que todo es uno y lo mismo." El símbolo de Heráclito para la armonía de los contrarios en el cosmos es el arco y la lira. Mediante su acción tensa, recíproca y opuesta, realizan ambos su obra. Faltaba todavía al lenguaje filosófico el concepto general de la tensión. La imagen viene a suplirlo. La unidad de Heráclito se realiza mediante la tensión. La intuición biológica en esta idea genial es de una fecundidad ilimitada. Sólo en nuestro tiempo ha sido estimada en todo su valor.

Para limitarnos a aquello que ha aportado Heráclito de nuevo y original en la formación del hombre griego, prescindiremos de otras interpretaciones filosóficas que se han dado de la doctrina de la oposición y de la unicidad y, especialmente, de la difícil cuestión de sus relaciones con Parménides. Frente a los filósofos primitivos, aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal, se halla sometido a las leyes del cosmos como el (180) resto de sus partes. Pero cuando adquiere conciencia de que lleva en su propio espíritu la ley eterna de la vida del todo, adquiere la capacidad de participar en la más alta sabiduría, cuyos decretos proceden de la ley divina. La libertad del hombre griego consiste en el hecho de

sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes. Es una libertad completamente distinta de la del moderno individualismo, que se siente ligado a una universalidad suprasensible, mediante la cual el hombre no pertenece sólo al estado, sino también a un mundo más alto. La libertad filosófica a que se eleva el pensamiento de Heráclito permanece fiel a la esencia del hombre griego vinculado a la *polis*, puesto que se siente miembro de una "comunidad" universal y sometida a ella. El sentimiento religioso se pregunta por el conductor personal de este todo y Heráclito siente también esta necesidad. "Lo uno, lo único sabio y prudente, quiere y no quiere ser denominado Zeus." El sentimiento político de los griegos de aquel tiempo se inclina a pensar como tiránico el gobierno de uno solo. El pensamiento de Heráclito es apto para conciliar ambas cosas, puesto que la ley no significa para él la mayoría, sino la emanación de un conocimiento más alto. "La ley es también la obediencia al decreto de uno solo."

La penetración de Heráclito en el sentido del mundo representa el nacimiento de una nueva religión más alta, la comprensión espiritual del camino de la más alta sabiduría. Vivir y conducirse de acuerdo con ella es lo que los griegos denominaron *fronein*. A este conocimiento conduce la profecía de Heráclito fundada en el logos filosófico. La filosofía natural más antigua no se había planteado, de un modo expreso, el problema religioso. Su concepción del mundo ofrecía una visión del ser separada de lo humano. La religión órfica llenaba este vacío y, en medio del torbellino destructor del universal devenir y perecer en que la filosofía natural parecía precipitar al hombre, mantenía la creencia en el carácter divino del alma. Pero la filosofía natural ofrecía en su concepto del cosmos dominado por la *diké* un punto de cristalización para la conciencia religiosa. En él insertó Heráclito su interpretación del hombre al considerarlo en su aspecto estrictamente cósmico. Mediante el concepto del alma de Heráclito la religión órfica se elevó a un estadio más alto. Por su parentesco con el "fuego eternamente viviente" del cosmos, el alma filosófica es capaz de conocer la divina sabiduría y de conservarse en ella. Así, la oposición entre el pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI, aparece en la síntesis de Heráclito —que vive ya en el umbral de la centuria siguiente— superada y reducida a unidad. Hemos observado ya que la idea del cosmos de los milesios era mejor una norma del mundo que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. Heráclito eleva este su carácter, mediante su "*nomos* divino", a la categoría de una religión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico.

X. LUCHA Y TRANSFORMACIÓN DE LA NOBLEZA

(181) HASTA AHORA hemos visto la influencia de la cultura jónica sobre la metrópoli y el occidente helénico sólo en la lucha política y religiosa de la Atenas de Solón, y en el duro choque de las ideas de Jenófanes con la religión popular y el ideal agonal del hombre de la aristocracia griega. Los enemigos de estas concepciones nos presentan a la capa social que las sustenta como estrecha y limitada, robusta, retrógrada y enemiga de la ciencia. Sin embargo, independientemente de su fuerza externa, ofrecían una fuerte resistencia espiritual a la irrupción de lo nuevo. No es posible olvidar que la producción poética de la metrópoli, desde Solón, que era más abierto a las influencias jónicas, nos ofrece en su totalidad el espectáculo de una reacción apasionada. Los dos principales representantes de este movimiento de oposición, en el tránsito del siglo VI al siglo V, Píndaro de Tebas y Teognis de Megara, se hallan penetrados de una profunda conciencia de clase. Se dirigían al círculo de los señores hostiles y cerrados a las innovaciones políticas de los jonios. Pero esta aristocracia de Píndaro y de Teognis no duerme ya en una paz imperturbable. Se siente invadida por las oleadas de los nuevos tiempos y le es preciso afirmarse en una lucha esforzada. En esta lucha por la existencia material y espiritual arraiga la profunda y radical conciencia que adquieren los nobles de su propio valor originario. Ambos poetas la reflejan. A pesar de la diferencia individual de su espíritu y de la diversidad de su valor puramente artístico, es preciso considerarlos desde este punto de vista. A pesar de que Píndaro pertenece a la lírica coral y Teognis a la poesía gnómica, desde el punto de vista de la historia de la educación forman una unidad. En ellos se encarna el despertar de la conciencia aristocrática y el superior sentimiento de su peculiar preeminencia y vocación, lo que con toda propiedad podemos denominar el ideal de la educación aristocrática en aquel tiempo.

Desde el punto de vista educativo, la nobleza metropolitana adquiere, mediante la formación consciente de un tipo superior de hombre, una superioridad enorme sobre los jonios y su aspiración a una formación interior, fundada en el individuo y la naturaleza. Este *ethos* consciente y educador es característico no sólo de Hesíodo, Tirteo y Solón, sino también de Píndaro y Teognis y se opone a la ingenua naturalidad con que irrumpe el espíritu, en todas sus formas, entre los jonios. La contraposición se acentúa con el choque de ambos mundos enemigos e inconciliables. Pero ésta no puede ser la única ni aun la principal causa de que los grandes representantes de la educación griega se hallen, casi sin excepción, entre las estirpes metropolitanas. (182) La larga duración en las regiones de la metrópoli del dominio de los nobles y de la cultura aristocrática, manantial de la más alta voluntad educadora de la nación, puede haber contribuido de un modo esencial a que nada nuevo pudiera prosperar en ella sin que se le opusiera lo tradicional, en la forma de un ideal preciso de una forma perfecta de lo humano. En el momento en que las

concepciones feudales aparecen ante la polémica de Jenófanes, henchidas de orgullo espiritual, como una supervivencia del pasado, se despliega con Teognis y Píndaro una nueva y asombrosa fuerza moral y religiosa. No nos permiten nunca olvidar su condición y su estado social. Pero sus raíces penetran, a través de la capa superior en que se hallan, en una profundidad de lo humano que les preserva de todo envejecimiento. La fuerte energía espiritual con que se afirman no debe hacernos perder de vista que Píndaro y Teognis combaten por un mundo que está agonizando. Sus poemas no representan un renacimiento de la nobleza en el orden exterior y político, sino la perennidad de sus ideas en el momento en que se hallaban en mayor riesgo gracias a las nuevas fuerzas del tiempo, y la incorporación de su vigor social y constructivo al patrimonio de la nación helénica.

Si poseemos hoy una imagen de la vida y las condiciones sociales de la nobleza griega en los siglos VI y V, lo debemos exclusivamente a la poesía. Lo que añaden las artes plásticas y las escasas tradiciones históricas que nos quedan, sirve sólo de muda ilustración a lo que los poetas nos han legado de su íntima esencia. Claro es que el testimonio de las artes plásticas, de la arquitectura y de la pintura de los vasos, es de la mayor importancia. Pero sólo puede ser interpretado a la luz de la poesía y como expresión de sus ideales. Sería necesario trazar la historia externa del desarrollo social de la época. Pero sólo poseemos claramente algunos fragmentos locales, algunas etapas fundamentales de lo ocurrido en unas pocas ciudades importantes. Lo único que podemos seguir claramente es el desarrollo del espíritu griego tal como se manifiesta en los escritos que nos han legado. Y aun de ello hemos perdido mucho. Poseemos, en Teognis y Píndaro, dos representantes distintos, pero altamente representativos. El descubrimiento de la lírica coral de Baquílides, hasta ahora casi desconocida, muestra tan sólo que para nuestro objeto no es preciso salir de Píndaro. Empezaremos con Teognis porque es probablemente el más antiguo de ambos poetas. Ofrece además la ventaja de revelarnos las difíciles circunstancias sociales en que se hallaba la nobleza de aquel tiempo, puesto que ellas se hallan en primer término en los poemas de Teognis, mientras que Píndaro nos ofrece más bien la cultura aristocrática desde el punto de vista de sus creencias religiosas y de sus más altos ideales de perfección humana.

LA TRADICIÓN DEL LIBRO DE TEOGNIS

(183) No es posible dejar de hablar de la tradición del libro de Teognis. Es un problema difícil y discutido. Es preciso, por tanto, fundamentar de un modo expreso la solución que hemos adoptado.²⁰⁸ Por muy interesantes que estos temas filológicos sean en sí mismos, sólo los trataré con el detalle indispensable para que la comprensión de la tradición del poeta nos permita penetrar, al mismo tiempo, con profundidad en aquellos fragmentos de la educación griega, íntimamente vinculados

²⁰⁸ 1 En las siguientes consideraciones nos referimos a R. REITZENSTEIN, *Epi-gramm und Skolion* (1893) y a F. JACOBY, *Teognis*, Sitz. Berl. Akad., 1931.

con el influjo posterior de Teognis.

La colección, que por una pura casualidad nos ha sido transmitida con el nombre de Teognis, debió de haber existido ya, en lo esencial, en el siglo IV. La nueva investigación ha consagrado una considerable cantidad de fino y erudito trabajo al análisis de este raro libro. En su forma actual apenas debe de haber pasado por el fuego purificador de la crítica filológica alejandrina. Fue de uso corriente en los simposios de los siglos V y IV, hasta el momento en que esta importante rama de la vida "política" de los griegos fue gradualmente desapareciendo y después fue sólo leído y propagado como una curiosidad literaria. Ha sido luego referido al nombre de Teognis porque un libro de este poeta sirvió de núcleo a un florilegio de sentencias y poemas de distintos poetas anteriores y posteriores (del siglo VII al V). Todos fueron cantados al son de la flauta en los banquetes. Las modificaciones y alteraciones del texto originario muestran cómo los más famosos versos eran alterados por los cantores. La selección no comprende poetas posteriores al siglo v, lo cual coincide con la época de la muerte política de la nobleza. Estos poemas sobrevivieron evidentemente, ante todo, en los círculos aristocráticos. No sólo los poemas de Teognis, sino muchos otros de la colección respiran un espíritu hostil al *demos* y en parte alguna podemos mejor imaginarlos que en las hetairías atenienses del tiempo de Critias, de las cuales surgió el panfleto sobre la constitución de Atenas y a las cuales se hallaba, por nacimiento, íntimamente vinculado Platón. La íntima unión del simposio y *eros*, que nos muestra en su más alta forma en su *Banquete (Simposio)*, se refleja también claramente en la historia de la colección de Teognis, puesto que el denominado libro segundo, que constituye en realidad un libro independiente, tiene por objeto el *eros* que se festejaba en aquellas ocasiones.

Afortunadamente, basta nuestra sensibilidad estilística y espiritual para separar y distinguir claramente los poemas de Teognis de los de los demás poetas de la colección. Muchos fragmentos podemos reconocerlos como versos de poetas conocidos cuyas obras poseemos. De otros debemos contentarnos con seguir con mayor o menor seguridad las huellas. El libro de Teognis se halla al comienzo y es fácil (184) distinguirlo de los fragmentos de otros poetas que lo siguen y se halla con ellos en una conexión muy superficial. No se trata de un poema orgánico, sino de una colección de sentencias. Sólo este carácter ha permitido incorporar en los versos de Teognis los que le son extraños. Pero su colección de sentencias ofrece una íntima unidad. A pesar de la independencia externa de las sentencias se observa en ellas el progreso de una idea y tienen un proemio y una conclusión que las separan claramente de las que las siguen.²⁰⁹ Aparte el inconfundible tono de su ruda aristocracia, nos presta una valiosa ayuda para reconocer la autenticidad de este viejo libro de Teognis, la forma constantemente repetida de los discursos del poeta al amado joven a quien dirige su doctrina, Cirno, el hijo de Polipao, vastago de noble prosapia. Análogos discursos hallamos ya en el poema didáctico de Hesíodo a Perses, en los versos de los yámbicos y en la lírica de Safo y de Alceo. El hecho de exponer

²⁰⁹ 2 Versos 237-254.

su doctrina en forma de sentencias le da ocasión para repetir con frecuencia la invocación a "Cirno" o al "hijo de Polipao", aunque no en todas las sentencias. La misma forma hallamos en la antigua poesía sentenciosa de los nórdicos. También en ellos se repite periódicamente el nombre de la persona a quien van dirigidos. El nombre de Cirno nos sirve como hilo conductor para destacar la obra auténtica de Teognis del resto de la colección.

No se halla, sin embargo, sólo en los poemas originarios y en la conclusión que constituye el fin del antiguo libro de sentencias, sino que lo encontramos también en las partes que se han añadido. Sólo que, así como se halla con suma frecuencia en el libro de sentencias de Teognis, en las demás aparece raramente y en lugares próximos entre sí. Por tanto, debemos aceptar que los lugares en que así aparece, cuando son auténticos, son acotaciones de lo que fue el libro originario y completo de Teognis. Y puesto que en parte son fragmentos que hallamos también en el texto del antiguo libro de sentencias y no es posible que se encontraran repetidas en la misma colección de poemas, es evidente que la última parte de la colección constituía originariamente una selección independiente, que contenía fragmentos de Teognis al lado de los de otros poetas. Era un florilegio recogido en la época en que Teognis se había convertido ya en un clásico, es decir, hacia el fin del siglo V o al comienzo del siglo IV. Platón, en las *Leyes*, da testimonio de la existencia de semejantes antologías en las escuelas de aquel tiempo.²¹⁰ Debieron de ser usadas también en los simposios. Más tarde los diversos libros debieron de ser reunidos en la colección que ahora poseemos. El hecho de que nadie se diera la pena de evitar las repeticiones que antes hemos indicado, muestra claramente la rudeza con que se procedió. Así, debemos formarnos idea de Teognis no sólo por el libro conexo de las sentencias de Cirno, sino también por las sentencias esparcidas que (185) debemos añadir a la colección. En toda caso, el libro de sentencias a Cirno es el fundamento auténtico a que es preciso referir todo lo demás. Debemos estudiarlo, pues, de un modo más riguroso antes de plantearnos el problema de si otros fragmentos de la colección, además de los consagrados a Cirno, deben ser atribuidos también a Teognis.

Ante todo, ¿cómo sabemos que el libro de Cirno es un poema de Teognis? Su nombre hubiera podido desaparecer sin dejar huella en esta u otra colección de poemas, como el de otros famosos poetas, si Teognis no hubiera empleado un artificio que lo salva del destino que lo amenazaba. Su nombre se halla eternizado en el proemio. Con ello no sólo se defiende contra el olvido, sino que imprime en su obra su peculiaridad o su marca o, como él mismo dice, su sello. Oigamos sus propias palabras:²¹¹ "Cirno, he tenido la cuerda idea de estampar mi sello en mis versos, de tal modo, que jamás pueda nadie robarlos clandestinamente ni tomar lo bueno que se halla en ellos, por lo malo, sino que todos digan: éstos son los versos de Teognis de Megara, famoso entre todos los hombres. No puedo agrandar a toda la gente de nuestra ciudad. No hay en ello maravilla alguna, hijo de Polipao, puesto que ni aun Zeus puede complacer a todos cuando envía lluvias o sequía."

²¹⁰ 3 PLATÓN, *Leyes*, 811 A.

²¹¹ 4 Versos 19-23.

La conciencia artística altamente desarrollada y la aspiración a conservar la propiedad espiritual que se manifiestan en estas palabras son un signo del tiempo, y lo encontramos también en las artes plásticas, donde los escultores y pintores de vasos escribían su nombre en sus obras. Este rasgo individualista es particularmente interesante en un aristócrata tradicionalista del tipo de Teognis, pues en él se muestra que el espíritu del tiempo le había afectado mucho más profundamente de lo que él creía. De sus palabras se desprende incontrovertiblemente que lo que pretendía con la impresión de su sello era la incorporación de su nombre a sus poemas. No era algo absolutamente nuevo mencionar el nombre del poeta al comienzo de la obra. Pero el ejemplo de Hesíodo en la *Teogonía* no había tenido ningún imitador y sólo un inmediato predecesor de Teognis, el poeta gnómico Focílides de Mileto, había utilizado este artificio para señalar la propiedad de sus sentencias, evidentemente porque el tipo de sus versos podía fácilmente convertirse en propiedad común en calidad de proverbios. Los famosos versos de Focílides y Teognis fueron mencionados, en efecto, por los escritores posteriores como proverbios, sin citar el nombre del autor. Las sentencias de Focílides se hallaban todavía más expuestas a este peligro porque son proverbios sueltos exentos de íntima conexión. De ahí que el poeta pusiera su nombre en cada uno de ellos. El primer verso comienza siempre con las palabras: "También ésta es una sentencia de Focílides." Siguiendo su ejemplo, el tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, cuando escribió sus sentencias (186) para colocarlas en los hermes de las carreteras áticas, las hizo comenzar con las palabras "Esto es de Hiparco", para seguir luego: "No engañes a tu amigo", o "Sigue siempre por el camino recto."²¹² Teognis no tenía necesidad de tanto, pues, como hemos dicho, sus sentencias formaban un todo orgánico, que debía ser transmitido como tal: era la sabiduría pedagógica heredada de la clase aristocrática. Como dice en el proemio y en el epílogo, Teognis esperaba que su libro se difundiera "entre todos los hombres, sobre toda la tierra y el mar". Para preservar el derecho de propiedad del libro y su contenido le bastaba, como a los autores de la nueva prosa literaria, mencionar el nombre del autor al principio de la obra. Los autores actuales no necesitan emplear este medio porque el nombre y el título de la obra constan en la portada. Esto no ocurría en el siglo VI antes de Jesucristo. La única solución era la que adoptaron Hecateo, Heródoto y Tucídides: empezar los libros con la mención de sus nombres y la consignación de sus propósitos. En los libros de medicina que nos han sido transmitidos en las colecciones de Hipócrates no se sigue esta costumbre. De ahí que los autores de aquellos libros sigan siendo para nosotros un misterio. El artificio del "sello" no fue seguido en la poesía con tanta constancia como en la prosa. Lo hallamos sólo en los nomos para cítara del siglo v, en los cuales la palabra sello se convierte en la expresión técnica para designar el lugar en que consta el nombre del autor. No podemos decir si esta práctica fue tomada de Teognis.

En vista de las vicisitudes que ha sufrido el libro de Teognis a través de los tiempos, se ha pensado recientemente que no hubiera podido conseguir su designio

²¹² 5 PSEUDO-PLATÓN, *Hiparco*, 228 C.

más que estampando su sello en cada una de las sentencias y se ha querido considerar como sello la invocación a Cirno.²¹³ Si ello fuera así podríamos resolver el problema de su autenticidad de un golpe y por un criterio mecánico y objetivo. Mientras que si carecemos de semejante criterio, el problema adquiere una superior complejidad. Pero Teognis no podía prever las dificultades que encontrarían los eruditos después de dos milenios y medio, cuando sólo había de quedar un ejemplar de su libro. Ésta es nuestra situación ante el único manuscrito antiguo de que depende toda nuestra tradición de Teognis. Esperaba que su libro llegara a todas las manos. Pero no era fácil que pudiera pensar en milenios. No podía calcular que su libro de sentencias al cabo de cien años pudiera ser ya compendiado sin piedad para uso de los simposios y reunido con los de otros autores desconocidos en un libro para cantar en los banquetes. Mucho menos podía sospechar que la incorporación de su nombre en el proemio de su libro, en lugar de protegerlo contra el robo espiritual, pudiera contribuir a hacer que se le considerara como (187) autor de todos los poemas anónimos reunidos con él en la colección. Debemos congratularnos, sin embargo, de que el sello de su nombre, puesto al principio de su poema, nos permita reconstruir su personalidad sumida en la masa de tantos bienes sin dueño. No sería posible hacer semejante cosa con ninguno de los demás poetas de la colección. Así que Teognis consiguió lo que se proponía.

No es posible, sin embargo, por razones internas, mantener la interpretación del sello únicamente en la forma de la invocación a Cirno. Cuanto mejor se penetra en el libro de Cirno, mejor aparece la imposibilidad de separar las sentencias consagradas a Cirno de las demás íntimamente vinculadas a ellas por la marcha de un pensamiento unitario. No podemos negar la inseguridad en que nos hallamos ante los poemas que carecen del nombre de Cirno, aunque se hallen en el antiguo libro de sentencias. En efecto, inmediatamente antes del epílogo, es decir, dentro de los versos que separan la obra de Teognis de las demás, aparece un fragmento de Solón. Pero este fragmento se destaca tan claramente del curso del pensamiento que, aunque no supiéramos ya de antemano que pertenece a Solón, podríamos separarlo como un cuerpo extraño. Nada podemos alcanzar aquí, como en parte alguna, sin una crítica formal y de contenido, y aun el nombre de Cirno, especialmente fuera de los límites del libro de las sentencias, no es una absoluta garantía de autenticidad para ninguno de los poemas.

Así, debemos formarnos nuestra idea de Teognis tomando por base en primer lugar el libro entero de las sentencias dedicadas a Cirno. En él aparece su figura de un modo perfectamente comprensible. Así hemos de tomar con las naturales limitaciones las sentencias dedicadas a Cirno esparcidas en el resto de la colección. Respecto a ellas la crítica se halla siempre en el aire, puesto que carecemos del contexto originario que los garantice, lo cual disminuye gravemente su valor. Por lo que se refiere a los demás, no nos hallamos en condiciones de resolver, con los medios de que disponemos, si pertenecen a Teognis o no. Merecen especial mención un grupo de bellos poemas de algún poeta megárico, que parecen haber sido destacados del

²¹³ 6 JACOBY, *ob. cit.*, p. 31: cf. M. POHLENZ, *Gött. Gel. Nachr.*, 1933. No he recibido esta obra hasta después de la composición de este capítulo.

proemio de una colección de poemas independiente. Son atribuidos usualmente a Teognis, y la jovialidad y el calor de simposio que revelan están estremecidos por los relámpagos de la tormenta persa que se avecina. Si pertenecen a Teognis, éste debe de haber vivido hasta 490 o 480. Las circunstancias políticas de Megara que describe el libro de Cirno no corresponde, por lo poco que sabemos, a este tiempo. Pertenecen más bien a la mitad del siglo VI. Y en este tiempo sitúa al poeta la antigua cronología científica (544). Desgraciadamente no nos hallamos en condiciones de comprobar este dato. Los poemas del tiempo de las guerras persas nos proporcionan escaso auxilio para fijarlos. Su espíritu es evidentemente distinto del que se revela en el libro de Cirno y, por la manera como lo utiliza, la admisión de un (188) segundo poeta megárico distinto de Teognis no parece tan desacertada como de ordinario se suele creer. Sin embargo, la base de los pequeños contactos de estos poemas con el proemio de Teognis es demasiado estrecha para poder fundar sobre ella una hipótesis segura.

LA CODIFICACIÓN DE LA TRADICIÓN PEDAGÓGICA ARISTOCRÁTICA

Desde el punto de vista de la forma, el libro de Teognis pertenece al mismo género que la sabiduría campesina de los *Erga* de Hesíodo y las sentencias de Focílides. Son $\upsilon(\rho\omicron\eta\kappa\alpha\iota$, "enseñanzas."²¹⁴ La palabra aparece al fin del proemio, inmediatamente antes del principio de las sentencias propiamente dichas: "Quiero enseñarte, Cirno, puesto que me dirijo a ti como un amigo, aquello mismo que aprendí yo de los nobles cuando era un muchacho." Así, es esencial a su doctrina el hecho de que no nos ofrece las ideas individuales de Teognis, sino la tradición de su clase. El primer intento de verter en verso los preceptos de la antigua aristocracia es el poema antes citado "Las enseñanzas de Quirón" (ver *supra*, p. 39). Focílides nos ofrece reglas generales para la conducta práctica de la vida. La originalidad de Teognis aparece claramente en su contraposición a él y a Hesíodo. Quiere enseñar la educación entera de los nobles, aquellos preceptos sagrados que hasta ahora sólo han sido transmitidos verbalmente de generación en generación. Así, se halla en perfecta y consciente contraposición con la tradición campesina codificada en los *Erga* de Hesíodo. El joven a quien se dirige se halla ligado con el poeta por los lazos del *eros*. Éstos constituyen evidentemente, para el poeta, el presupuesto esencial de su relación educadora. Su unión debe ofrecer algo típico a los ojos de la clase a que ambos pertenecen. Es significativo que la primera vez que consideramos desde cerca la cultura de la nobleza dórica hallamos el *eros* masculino como un fenómeno de una

²¹⁴ 7 En esta conexión se hallan en P. FRIEDLAENDER, *Hermes* 43 (1913), 572; cf. TEOGNIS, verso 27.

importancia tan decisiva. No queremos entrar en la discusión de un problema tan debatido en nuestros días. No es nuestro propósito describir y estudiar el estado social por sí mismo. Es preciso sólo mostrar cómo este fenómeno tiene su lugar y su raíz en la vida del pueblo griego. Es preciso no olvidar que el *eros* del hombre hacia los jóvenes o los muchachos es un elemento esencial histórico en la constitución de la primitiva sociedad aristocrática, inseparablemente vinculado a sus ideales morales y a su rango. Se ha hablado del amor dórico hacia los muchachos. La atribución se halla perfectamente justificada, pues aquella práctica ha sido siempre más o menos ajena al sentimiento popular de los jonios y de los áticos, como lo revela ante todo la comedia. Las formas de vida de las clases superiores se transmiten naturalmente a la burguesía acaudalada. Así también el *paidikó\j e)/rwj*. Pero los poetas y los legisladores atenienses (189) que lo mencionan y lo elogian son principalmente nobles, desde Solón, en cuyos poemas el amor de los muchachos aparece al lado del de las mujeres y de los deportes nobles como los más altos bienes de la vida, hasta Platón. La nobleza helénica se halla siempre profundamente influida por los dorios. Ya en la Grecia misma y en los tiempos clásicos, este *eros*, a pesar de su amplia difusión, fue objeto de las más distinguidas apreciaciones. Ello se explica por su dependencia de determinadas condiciones sociales e históricas. Desde este punto de vista es fácil comprender que en amplios círculos de la vida griega esta forma de la erótica fuera considerada como una degradación, y en otras capas sociales obtuviera un amplio desarrollo y estuviera vinculada a las más altas concepciones sobre la perfección y la nobleza humana.

Es fácil comprender cómo pudo surgir la franca admiración hacia una figura distinguida, una educación adecuada y un movimiento noble, en una raza de hombres que se había acostumbrado, desde tiempos inmemoriales, a considerar estos valores como la más alta preeminencia humana y se había esforzado, con sagrada gravedad, en una lucha incesante por llevar las fuerzas del cuerpo y del alma a su más alta perfección. Había en el amor hacia los portadores de aquellas cualidades un momento ideal: el amor de la *areté*. Los que se hallaban vinculados al *eros* se sentían garantizados por un profundo sentido del honor contra toda baja acción y un alto impulso los elevaba a la realización de las acciones más nobles. El estado espartano, con plena conciencia, consideró al *eros* como un importante factor de su *αγωγή*. Y la relación del amante con el amado podía ser comparada con la autoridad educadora de los padres hacia los hijos. Es más, en la edad en que el joven empieza a liberarse de la tradición y la autoridad familiar y llega a la madurez viril, la superaba incluso en muchos respectos. Nadie puede dudar de las numerosas afirmaciones de esta fuerza educadora, cuya historia llega a su culminación en el *Simposio* de Platón. La doctrina de la nobleza de Teognis, que tiene su raíz en el mismo círculo de vida, nace íntegramente de este impulso educador, cuyo aspecto erótico olvidamos fácilmente por su apasionada gravedad moral. Al final de su libro lo manifiesta con triste amargura. "Te he dado alas con que puedas volar sobre tierras y mares. En todas las fiestas y banquetes te verás en la boca de la gente. Encantadores jóvenes cantarán tu nombre a la música de las flautas. Y aun después de tu descenso al Hades seguirás

caminando por Helias y las islas y atravesarás el mar para ser cantado por los hombres futuros en tanto que permanezcan la tierra y el sol. Yo no valdré ya nada para ti y, como a un niño, me engañarás con palabras."

Durante largo tiempo, la severa *eukosmia* de estos banquetes aristocráticos, animados por el *eros*, no sufrió perturbación alguna. En los días de Teognis las cosas habían cambiado. Los poemas de Solón (190) nos han dado a conocer la lucha de los nobles para mantener su posición frente al creciente poder de las clases populares o frente a los tiranos. La nobleza aparece allí como un partido unilateral, cuya dirección política representa la mala administración y es causa de las exigencias ilimitadas y peligrosas para el estado, de la masa, largo tiempo oprimida. Ante este peligro surgió la ética del estado de Solón que mediante su idea política trata de dominar los extremos y preservar al estado de la tiranía. La poesía de Teognis presupone también la lucha de clases. Al principio de sus sentencias se hallan varios grandes poemas que aclaran perfectamente la situación social. La primera es una elegía al estilo de Solón. El modelo del gran ateniense domina en su tono, en su pensamiento y en su lenguaje.²¹⁵ Pero así como Solón, hijo asimismo de nobles, arraigado en su clase, reconoce sus debilidades al lado de sus excelencias, Teognis hace exclusivamente responsables a los otros partidos del malestar y la injusticia que dominan en el estado. La situación de Megara había evolucionado, evidentemente, en perjuicio de la antigua nobleza acaudalada de la ciudad. Los caudillos conculcan el derecho, corrompen al pueblo, administran en su propio provecho y apetecen el acrecentamiento de su poder. Prevé el poeta que el estado, que se halla todavía en reposo, entrará en una guerra civil. Y el final de ella será la tiranía. La única posibilidad de salvación es la vuelta a la justa desigualdad y al dominio de los nobles. Y ello se halla fuera de toda posibilidad.

Un segundo poema completa este cuadro sombrío.²¹⁶ "La ciudad es, en efecto, la misma, pero la gente se ha convertido en otra. Hombres que no tienen ninguna idea de lo que es la justicia y la ley, que cubrían sus muslos con burdos vestidos de piel de cabra y que vivían como salvajes fuera de la ciudad, son ahora, Cirno, las gentes preeminentes, y los que lo eran antes, son ahora pobres diablos. Es un espectáculo insoportable. Se burlan secretamente los unos de los otros y se engañan, y no conocen norma alguna de tradición. Cirno, bajo ningún pretexto conviértas a alguno de estos hombres en amigo tuyo. Sé amable cuando hables con ellos, pero no te asocies a ellos para ningún propósito serio. Es preciso que conozcas la idiosincrasia de esos picaros miserables y sepas que no es posible confiar en ellos. Esta sociedad sin salvación sólo ama el fraude, la perfidia y la impostura."

Sería un error no ver que este documento de odio y menosprecio se halla también impregnado de un profundo resentimiento. Es preciso considerarlo en conexión con la primera elegía para ver hasta qué punto la idea de Solón sobre la justicia, como raíz de todo orden social, ha sido interpretada desde el punto de vista unilateral de clase. Pero sería excesivo esperar del representante de la antigua nobleza caída el pleno

²¹⁵ 8 Versos 39-52.

²¹⁶ 9 Versos 53-68.

reconocimiento de aquella justicia. Y un espectador imparcial debe reconocer que esta apelación de los ahora oprimidos (191) a la idea de la justicia confiere a la imagen que nos ofrece de la ciudad un *pathos* que en nada perjudica a su fuerza poética. El realismo de su crítica, tomado de la poesía yámbica, dota a la forma de la elegía de nueva e íntima vivacidad. De mayor importancia que Solón es todavía, en su descripción de la injusticia dominante, el modelo de los *Erga* de Hesíodo, que ha influido evidentemente también en la estructuración del libro de Teognis en dos partes fundamentales encuadradas entre un proemio y un epílogo. Esta similitud no es puramente formal. Procede también de la analogía de su situación interna. Del mismo modo que Hesíodo funda su ética del trabajo en una doctrina general sacada de la experiencia personal del pleito del poeta con su hermano Perses, acerca de lo mío y de lo tuyo, de la cual surge la idea de la justicia, la doctrina de la nobleza de Teognis surge de su lucha espiritual contra la revolución social. La lamentación contra la conculcación de la justicia llena la primera parte del poema de Hesíodo así como del de Teognis. Y en ambos se desarrolla mediante una amplia serie de argumentaciones. El paralelo subsiste también en la segunda parte del libro de Teognis. Sus breves sentencias se hallan modeladas en la sabiduría sentenciosa de los *Erga*. La analogía no sufre perturbación alguna por el hecho de que hallemos en la segunda parte del libro de Teognis algunos largos fragmentos que amplíen la brevedad de las sentencias en la forma reflexiva de una corta elegía. Ambos poetas se hallan compelidos por el impulso personal y las necesidades del instante a formular sus verdades en proposiciones de validez intemporal, de acuerdo con el estilo arcaico. La diferencia de valor artístico entre las diversas partes del poema se halla compensada, para nuestra sensibilidad moderna, por la fuerza de la intimidad personal y la intensidad de la emoción, tanto cuanto que es fácil incurrir en el error de no ver que esta expresión de los sentimientos íntimos apetece, más allá de la esfera subjetiva, una norma general, y de tomar por confesiones y confidencias lo que aspiraba a ser un simple conocimiento.

La segunda elegía de la primera parte nos conduce ya a la colección de sentencias propiamente dichas que constituyen el código de la ética aristocrática: la injusticia y la perfidia de la clase ahora dominante procede del hecho de que no posee medida²¹⁷ alguna para distinguir entre lo noble y lo innoble. Esto es lo que desea enseñar el poeta a Cirno: a distinguirse de la masa por su porte y maneras verdaderamente nobles. Sólo tiene la medida quien posee la tradición. Nos hallamos en unos tiempos en que es preciso conservarla en el mundo mediante su formulación en formas perennes. Es preciso erigirse en conductor de los jóvenes bien dispuestos para que se conviertan en verdaderos caballeros. Advierte el poeta que se evite el trato con los malos (κακοί, δειλοί). Este concepto concreto comprende a (192) todos los que no pertenecen a una estirpe noble, en oposición a los nobles (a) *gaqoi* /, e) *sqloi* /) que hallamos sólo entre los pares. Esta idea es una idea capital de su educación. La

²¹⁷ 10 Verso 60 γνώμαι, propiamente, juicio de medida, o juicio regulador; con lo cual se refiere a los *gnomes* acuñados en la parte de las sentencias.

propone como axioma al anunciar su propósito de transmitir la doctrina de sus predecesores y con ella comienza la parte del libro consagrada a las sentencias. Entre lo uno y lo otro se halla la parte política del libro. En ésta formula el fundamento de su exigencia: mantente entre los nobles, no te mezcles con la gente vulgar, pintando con negros colores la degradación de ésta. Su propia conducta explica lo que entiende por mantenerse en trato con los nobles, puesto que funda en lo recibido por la autoridad de los verdaderos nobles cuanto pretende enseñar a su discípulo.

No es nuestro propósito seguir en detalle el curso de las ideas de la parte del poema consagrada a las sentencias. Todas sus palabras y todas sus exigencias reciben su vigor y su urgencia peculiar del peligro inminente que se desprende de la pintura precedente del estado de las relaciones sociales. Comienza con una serie de *gnomes*, en los cuales previene contra la amistad con los malos e innobles, porque son falsos e infieles. Aconseja tener pocos amigos, hombres que no tengan dos caras, y en los cuales es posible confiar en el infortunio. Toda revolución crea en la sociedad una crisis de confianza. Los que tienen convicciones análogas se juntan estrechamente porque la traición acecha por todas partes. Teognis mismo dice que, en tiempos de discordia política, un hombre seguro vale más que el oro. ¿ Es esto todavía la antigua ética aristocrática?

Verdad es que propuso como ejemplo las amistades ideales de Teseo y Peiritoo, de Aquiles y Patroclo y que la más alta estimación del buen ejemplo pertenece al estadio más antiguo de la educación aristocrática. Pero bajo la constricción de la situación desesperada de los nobles en el orden político, la antigua doctrina del alto valor de los buenos ejemplos y de la conducta noble, se convierte en el elogio de la *hetairía* política, en la ética del partido. Ello se sigue del lugar predominante que adquiere la exigencia de una justa elección de amistades y de la necesidad de una lealtad bien probada como primera condición de toda amistad. Es posible que el poeta lo haya aprendido de sus padres, puesto que la lucha de su clase tiene ya una larga historia. En todo caso, esta lucha ha tenido su influencia en la ética aristocrática. La dificultad de los tiempos trajo consigo la estrechez de los espíritus. Por muy distinta que aquella ética fuese de la nueva, superadora de las oposiciones sociales, introducida por Solón, no tuvieron más remedio los nobles que insertarse de algún modo en el todo. Podían considerarse como un estado secreto sometido injustamente al estado y aspirar a la restauración de aquél. Pero si lo consideramos serenamente, lo cierto es que se han convertido en un simple partido que lucha por el poder y que en su esfuerzo se mantiene en íntima conexión y emplea el sentimiento innato de clase para evitar su entera destrucción. La antigua exigencia de una buena elección (193) de las amistades se convierte en exagerado exclusivismo político. Es una consecuencia de la debilidad de la nobleza. Sin embargo, es preciso reconocer que la exigencia de fidelidad, aunque se refiera ante todo a la fidelidad política de clase, y la lealtad incondicionada, como fundamentos de la amistad, conservan, a pesar de todo, un alto valor moral. En ellas tiene sus raíces el espíritu de cuerpo que inspira juicios como éste: "Las nuevas gentes se ríen en secreto unas de otras y se engañan." Esta educación de clase no puede ser comparada con la elevación de la idea del estado de Solón. Sin embargo, no

podemos dudar de la serenidad de su exigencia: para llegar a ser α)γαγο/ῆ es preciso ser noble no sólo por el nacimiento, sino también por la conducta. Teognis considera la distinción como la fuerza de su clase, el último baluarte en su lucha por la existencia.

Lo dicho sobre la prescripción de una recta selección de amistades es una característica predominante en toda la educación de Teognis. Esta ética aristocrática es producto de las nuevas relaciones sociales. Sin embargo, esta conversión de la clase en un partido no debe ser comprendida en el sentido de una actividad estrictamente política. La nobleza se ha visto compelida a apretar sus filas en una actitud estrictamente defensiva. No era posible que esta minoría venciera inmediatamente en la vida pública. Teognis aconseja a su joven amigo adaptarse exteriormente a las circunstancias existentes. "Ve por en medio del camino como yo lo hago." No se trata de la actitud heroica de Solón, equidistante de los dos extremos en lucha, sino de deslizarse, ofreciendo el menor blanco al riesgo personal. Es preciso que Cirno tenga el espíritu astuto y sepa acomodarse a las circunstancias de la vida. Debe ser como el pólipo que toma el color de las rocas a que se adhiere y cambia constantemente de color. En la lucha con el *demos* es preciso un mimetismo protector. La dificultad moral de esta lucha es que por su naturaleza misma no es una lucha abierta. Pero Teognis cree que un hombre noble sigue siempre siendo noble. Es más, para el pueblo sin cabeza es una firme fortaleza, aunque reciba de ello escaso honor. No hay en ello contradicción alguna, sino que se sigue de la posición en que se halla la nobleza. Pero es evidente que no se trata ya aquí de la antigua ética aristocrática.

Nueva y fundamentalmente perturbadora es, sobre todo, la crisis del concepto de *areté*, íntimamente conectada con la raíz misma de la revolución política: la modificación esencial de la vida económica. La posición de la antigua aristocracia se fundaba en la posesión de propiedades rurales. Su prosperidad se vio afectada por la aparición de la moneda. No sabemos cuáles fueron las causas políticas concomitantes. En todo caso, en tiempo de Teognis, la nobleza se hallaba en parte empobrecida y una nueva clase de ricos plebeyos se había apoderado del poder político y gozaba de la consideración social. Este cambio de la situación económica afectó profundamente al concepto (194) de la *areté*, pues en ella se hallaba comprendida la estimación social y la posesión de bienes. Sin ella no era posible ejercer algunas cualidades esenciales específicas del hombre de calidad, como la liberalidad y la grandeza de ánimo. Incluso entre los simples campesinos era evidente que la riqueza llevaba consigo *areté* y consideración social, según se desprende de las palabras de Hesíodo. Y la unión de ambos conceptos muestra que la estimación social y la posesión exterior se hallaban comprendidas en la primitiva *areté*.

La disolución de este concepto de la *areté* fue el resultado de la nueva ética social. Dondequiera que el antiguo concepto de la *areté* es atacado o alterado —como, sobre todo, en Tirteo y Solón—, se pone de manifiesto hasta qué punto se hallaba vinculado a la riqueza (ο)/λβοῖ, πλοῦ=τοῖ) y cuán grave había de ser para ella la disolución de esta unidad. Tirteo afirma que la nueva *areté* política, que para los

espartanos en lucha con los mesenios había de ser, ante todo, el valor de los soldados, tiene mucho más valor que la riqueza y que todos los bienes de la aristocracia. Para Solón, la más alta virtud política del nuevo estado de derecho era la justicia. Pero, como hijo de las antiguas concepciones, pedía a los dioses que le concedieran riquezas, si bien riquezas justas, y fundaba en ellas sus esperanzas de *areté* y de consideración social. La desigualdad de las riquezas no era para su concepción social algo contrario a la voluntad divina, puesto que además del dinero y las posesiones había otra riqueza: la posesión de miembros sanos y la alegría de la vida. Si hubiera tenido que escoger entre la *areté* y las riquezas hubiera dado preferencia a la primera. Nos daremos cuenta de lo revolucionario, positivo y fuerte de estas ideas si pensamos en Teognis, que no se cansa de lamentar y maldecir la pobreza y le atribuye un poder ilimitado sobre los hombres. Verdad es que, a pesar de todo, ha enseñado que hay valores superiores a toda posesión y exigió sacrificar a ellos voluntariamente toda riqueza. La experiencia de los odiados nuevos ricos le enseñó cuan fácilmente se compaginan y andan juntos el dinero y la vulgaridad. Y no tiene más razón que dar razón a Solón cuando prefiere una pobreza justa. Aquí se ve perfectamente clara la transformación del antiguo concepto de la *areté* bajo la presión de las condiciones del tiempo. En Solón nace de la libertad interior.

Teognis ha sido profundamente influido por la concepción de Solón relativa a las riquezas y a la *areté*. Así es preciso seguir paso a paso la influencia de la *Eunomía* de Solón sobre las elegías políticas de la primera parte y la de la gran elegía a las musas sobre los fragmentos que ahora analizamos. En ellos considera la relación del esfuerzo humano con la riqueza y el éxito desde el punto de vista de la justicia y de la ordenación divina del mundo. Teognis separa ambas partes del poema de Solón, haciendo de ellas dos poemas independientes, y destruye con ello la profunda justificación de los mandatos de Dios que las reconcilia y las mantiene juntas en la concepción (195) de Solón.²¹⁸ No era capaz de un reconocimiento religioso de este género. El primer pensamiento de Solón, que reconoce la acción de Dios en el hecho de que los bienes injustos no conducen a una prosperidad perdurable, despierta en Teognis reflexiones de índole mucho más subjetiva. Verdad es que se halla de acuerdo con Solón. Pero los hombres se dejan engañar fácilmente porque el castigo muchas veces se hace esperar largo tiempo. Se percibe aquí la impaciencia de quien espera la venganza divina contra sus enemigos y piensa que acaso no podrá verla personalmente.

En las variaciones libres de la segunda parte de la elegía de Solón, no percibe tampoco Teognis el problema que plantea el hecho de que, a pesar de esta severa justicia divina, cuya imagen ha trazado Solón en la primera parte, el esfuerzo hacia el bien fracase con tanta frecuencia sin que las faltas de los necios lleven consigo consecuencia alguna. Esta contradicción moral no suscita en él ninguna reflexión. No es capaz como Solón de considerar la cosa desde el punto de vista de la divinidad, para comprender, desde este alto punto de vista, la necesidad de una compensación

²¹⁸ 11 A la primera parte de la elegía de Solón a las musas (frag. 1) corresponde TEOGNIS, 197-208, a la segunda, TEOGNIS, 133-142.

sobreindividual en el caos de los esfuerzos y los deseos humanos. Las consideraciones de Solón sólo suscitan en Teognis un humor melancólico y resignado. Se halla profundamente convencido, por sus propias experiencias, de que el hombre no es jamás responsable ni de sus éxitos ni de sus adversidades. No queda a los hombres otra cosa que entregarse a la voluntad de los dioses. En nada pueden contribuir a la determinación de su propio destino. Incluso en la riqueza, el éxito y los honores, se halla el germen de la desdicha. No nos queda, por tanto, otro remedio que rogar a Tyché. ¡De qué sirve el dinero al hombre vulgar si no tiene recto el espíritu! Sólo puede precipitarlo en la perdición.

Lo único que queda, si prescindimos de las riquezas del hombre verdaderamente noble, es la riqueza interior, es decir, la *areté*, y ésta pocos la poseen. Se ha creído que Teognis no era capaz de "moralizar" en esta forma. Lo cierto es que cuanto dice en honor de la nobleza empobrecida procede del pensamiento de Solón. Tampoco es justo negar que pueda ser suya esta bella sentencia: "Toda virtud se halla contenida en la justicia y sólo es noble quien es justo." Pudo haber tomado el pensamiento de una persona ajena a la aristocracia, como Focílides. No podía apropiarse otro principio que aquel que la fuerza impulsiva de las masas había inscrito en su bandera y por cuya acción había sido sometido a ellas. Este principio se convertía en el arma de la primitiva clase dominante, ahora injustamente sometida, pues ella sola conoció un día "la ley y el derecho" y era todavía ahora, en el sentir del poeta, la única mantenedora de la verdadera justicia. Verdad es que el ideal de la justicia se restringe y pasa de ser la verdadera virtud del estado a ser la virtud de una (196) clase. Nada tiene de sorprendente para Teognis. También aquí el nuevo espíritu de la ética ciudadana vence a los antiguos ideales.

Quedaba, sin embargo, una última barrera: la inquebrantable creencia en la sangre. De ahí que exija el mantenimiento de su pureza como el más alto deber. Levanta su voz contra los insensatos y desleales compañeros de clase que creen poder levantar su fortuna caída mediante el matrimonio con las hijas de los plebeyos o dando sus hijas a los hijos de los nuevos ricos. "Para elegir los animales de casta, carneros, asnos o caballos, sólo atendemos a la superior nobleza. Pero en tales uniones sacrificamos sin vacilar nuestra propia sangre. La riqueza mezcla las estirpes."²¹⁹ También este fuerte acento, puesto sobre la idea de la selección de las razas y las estirpes, es signo de que la ética de la nobleza ha entrado en un nuevo periodo. Se convierte en instrumento de una lucha consciente contra el poder nivelador del dinero y de la masa. Es natural que en Atenas, por ejemplo, donde era preciso resolver grandes problemas colectivos, los espíritus más profundos, aunque pertenecieran en su mayoría a la nobleza, no pudieran ponerse al servicio de la pura reacción. Solón se opuso ya a ello. Pero dondequiera que hubo un noble luchando por su existencia y por su idiosincrasia, halló en la sabiduría pedagógica de Teognis de Megara su espejo. Muchas de sus ideas revivieron en una etapa posterior, en la lucha de la burguesía contra el proletariado. Y, en último término, la validez de sus doctrinas se mantuvo o decayó

²¹⁹ 12 Versos 183 ss.

con la existencia de una aristocracia que tuviera necesidad de mantenerse y justificarse, lo mismo si se fundaba en la sangre que en cualquier otra alta tradición. La idea, específicamente aristocrática, del mantenimiento de la raza, tuvo sobre todo su cultivo en la antigua Esparta y en los grandes educadores del estado del siglo IV. Lo trataremos con más detalle en el lugar correspondiente. Trascendió entonces los límites de una clase y se vinculó a la exigencia de una educación estatal de la totalidad del pueblo.

LA FE ARISTOCRÁTICA DE PÍNDARO

Píndaro nos lleva de la ruda lucha de los nobles por mantener su posición social, sostenida más allá de los límites de Megara, a la heroica culminación de la antigua vida aristocrática. Hemos de olvidar los problemas de aquella cultura, tal como se manifiestan en Teognis, para traspasar los umbrales de un mundo más alto. Píndaro es la revelación de una grandeza y una belleza distantes, pero dignas de veneración y de honor. Nos muestra el ideal de la nobleza helénica en el momento de su más alta gloria, cuando todavía poseía la fuerza necesaria para hacer prevalecer el prestigio de los tiempos míticos sobre la vulgar y grave actualidad del siglo V y era todavía (197) capaz de atraer la mirada de la Grecia entera sobre las luchas de Olimpia y Delfos, de Nemea y el istmo de Corinto, y de hacer olvidar todas las oposiciones de linaje y de estado mediante el alto y unánime sentimiento de sus triunfos. Es preciso considerar la esencia de la antigua aristocracia griega desde este punto de vista para comprender que su importancia en la formación del hombre griego no se limitó al afán de conservar las antiguas prerrogativas y prejuicios heredados ni a la reelaboración de una ética fundada en la propiedad. El noble es el creador del alto ideal del hombre que se manifiesta todavía hoy ante los admiradores de la escultura de los periodos arcaico y clásico, con frecuencia más admirada que íntimamente comprendida. La esencia de este hombre agonal que el arte nos revela en la vigorosa armonía de sus nobles formas, adquiere vida y habla en la poesía de Píndaro e influye todavía hoy, por su fuerza espiritual y su gravedad religiosa, con la misteriosa atracción de su poderío, como sólo es dado hacerlo a las creaciones únicas e inmutables del espíritu humano. Era el momento único e inimitable en que la fe de la antigua Grecia vio en este mundo, transfigurado y henchido de divinidad, y dentro de los límites de lo terrenal, la posibilidad de llegar a la "perfección" y de elevar la figura humana a la cumbre de la divinidad, y en que fue posible concebir la propia santificación mediante la lucha de nuestra naturaleza mortal para acercarnos a aquel modelo de dioses en forma humana que los artistas ponían ante nuestros ojos, de acuerdo con las leyes de aquella perfección.

La poesía de Píndaro es arcaica. Pero lo es en un sentido muy distinto de las obras de sus contemporáneos y aun de los poetas preclásicos más antiguos. Los yambos de Solón aparecen al lado de él como modernos en el lenguaje y el sentimiento. La variedad, la abundancia, la lógica y la severa amplitud de la poesía de Píndaro es sólo

la vestimenta exterior y "acomodada a los tiempos" de una profunda, íntima antigüedad, fundada en la rigurosa sujeción de su actitud espiritual y en la peculiaridad de su forma histórica de vida. Cuando a partir de la "antigua" cultura de Jonia nos acercamos a Píndaro, tenemos la impresión de que se desploma la unidad de la evolución espiritual que, a partir de la epopeya de Homero, irradia en línea recta hacia la lírica individual y la filosofía natural de los jonios, y entramos en otro mundo. Aunque Hesíodo fue discípulo de Homero y del pensamiento jónico, al leerlo tenemos la impresión de que se abre súbitamente ante nuestra mirada una antigüedad enterrada en el suelo materno, bajo los fundamentos de la epopeya. Lo mismo, y aún más, nos hallamos ante Píndaro en un mundo del cual nada sabían los jonios del tiempo de Hecateo y Heráclito, mundo que es, en muchos respectos, más antiguo que Homero y su cultura humana, en el cual aparecen ya los primeros resplandores de la primitiva constelación del pensamiento jonio. Pues por mucho que la fe aristocrática de Píndaro tenga de común con la epopeya, lo que en (198) Homero aparece ya casi sólo como un juego jovial, tiene para Píndaro la más grave seriedad. Ello depende, naturalmente, en parte, de la diferencia entre la poesía épica y los himnos pindáricos. Se trata, en la segunda, de mandamientos religiosos; en la primera, de una narración coloreada de la vida. Pero esta diferencia en la actitud poética no se origina sólo en la forma y en el propósito externo del poema, sino de la íntima y profunda vinculación de Píndaro a la aristocracia que describe. Sólo porque pertenecía esencialmente a ella pudo ofrecernos la poderosa imagen de su ideal que hallamos en sus poemas.

La obra de Píndaro tuvo en la Antigüedad un volumen mucho mayor que la que ha llegado hasta nosotros. En los tiempos modernos un afortunado hallazgo realizado en Egipto nos ha dado una idea de su poesía religiosa hasta entonces perdida. Sobrepasa con mucho la masa de los himnos triunfales o epinicios, como después se los ha llamado, pero no es esencialmente distinta de ellos. También en los himnos a los vencedores en las luchas de Olimpia, Delfos, el istmo y Nemea, se revela el sentimiento religioso de los agones y la emulación sin ejemplo que se desarrolla en ellos constituye la culminación de la vida religiosa del mundo aristocrático.

El espíritu propio de la antigua gimnasia helénica, en el más amplio sentido de la palabra, se halla, desde los siglos más primitivos a que alcanza nuestra tradición, íntimamente vinculado a las fiestas de los dioses. Las fiestas olímpicas y posteriores tuvieron acaso su origen en los juegos funerarios celebrados en honor de Pelops en Olimpia, análogos a los que nos describe la *Iliada* en honor de Patroclo. Sabido es que los juegos funerarios podían ser también celebrados periódicamente, como los de Adraastro en Sicyon, aunque éstos tuvieran otro carácter. Semejantes fiestas pudieron haber sido celebradas tempranamente en honor del Zeus olímpico. Y el hallazgo de ofrendas con figuras de caballos en los más antiguos santuarios, permite colegir la existencia de carreras de carros en los más primitivos cultos de aquellos lugares, mucho tiempo antes de lo que la tradición relativa a los juegos olímpicos nos dice sobre el primer triunfo de Coroibos en las carreras a pie. En el curso de los siglos arcaicos se celebraban periódicamente otras tres fiestas agonales según el modelo de la que en tiempo de Píndaro se celebrara en Olimpia, pero ninguna de ellas alcanzó

jamás la importancia de ésta. El desarrollo de las agonales, desde las simples carreras hasta los complicados programas que se reflejan en los himnos triunfales de Píndaro, fue dividido por la tradición posterior en etapas perfectamente establecidas. Pero el valor de estos datos no es indiscutible.

Pero no nos hemos de ocupar aquí de la historia de los juegos agonales ni del aspecto técnico de la gimnasia. Que las primitivas luchas eran originariamente propias de la aristocracia se desprende de la naturaleza de las cosas y es confirmado por la poesía. Ello es (199) una presuposición esencial de la concepción de Píndaro. Aunque en su tiempo las luchas gimnásticas habían dejado de ser un privilegio de clase, las antiguas estirpes tomaban una parte directiva en ellas. Tenían la ventaja que da la posesión de tiempo y medios para consagrarse a un largo entrenamiento. Entre los nobles no sólo era tradicional la más alta estimación de los juegos agonales, sino que habían heredado las cualidades corporales y anímicas necesarias para ellos. Sin embargo, con el tiempo los miembros de la burguesía fueron adquiriendo las mismas cualidades y llegaron a ser vencedores en las luchas. Sólo más tarde fue vencida por el atletismo profesional aquella raza de luchadores de alto rango formada en el esfuerzo perseverante y en una tradición inquebrantable, y sólo entonces hallaron un eco tardío, pero persistente, las lamentaciones de Jenófanes sobre la sobrestimación de la "fuerza corporal" bruta y ajena al espíritu. En el momento en que el espíritu se consideró como algo opuesto o aun enemigo del cuerpo, el ideal de la antigua agonística fue degradado sin esperanza de salvación y perdió su lugar predominante en la vida griega, aunque persistió como simple deporte durante largos siglos. Originariamente nada era más ajeno a él que el concepto puramente intelectual de la fuerza o eficiencia "corporal". La unidad de lo espiritual y lo corporal, irreparablemente perdida para nosotros, que admiramos en las obras maestras de la escultura griega, nos muestra el camino para llegar a la comprensión de la grandeza humana del ideal agonal, aunque la realidad no haya correspondido nunca a ella. No es fácil determinar hasta qué punto tenía razón Jenófanes. Pero el arte nos enseña lo bastante para comprender que no era un intérprete adecuado de aquel alto ideal, cuya incorporación a la imagen de la divinidad fue la tarea preeminente del arte religioso de la época.

Los himnos de Píndaro se hallan vinculados al más alto momento de la vida del hombre agonal, a las victorias de Olimpia o de las otras grandes luchas de la época. El poema presupone la victoria y se consagra a festejarla y es de ordinario cantado por un coro de jóvenes en el momento o poco después del retorno del vencedor. Esta vinculación de los cantos de victoria a su ocasión externa tiene un sentido religioso como en los himnos de los dioses. Esto no es algo obvio. Luego que en conexión con la epopeya ajena al culto se formó una poesía individual, mediante la cual trataba el hombre de dar expresión a sus sentimientos e ideas, apareció también en los himnos consagrados desde los tiempos más lejanos a la alabanza de los dioses y cantados en el culto, y paralelamente en los cantos de los héroes, un espíritu más libre. Esto introdujo múltiples cambios en su antigua forma convencional: o el poeta acogía sus propias ideas religiosas y convertía así el canto en expresión de sus sentimientos

personales o, como en la lírica jónica y eólica, empleaba los himnos y las plegarias como meras formas para manifestar libremente los más profundos (200) sentimientos del yo humano frente a un "tú" sobrehumano. Un paso ulterior, que muestra el progreso del sentimiento individual, aun en la metrópoli, fue la transformación de los himnos al servicio de los dioses en cantos consagrados a la glorificación del hombre, que se realiza hacia el final del siglo VI. El hombre mismo se convierte en objeto de los himnos. Esto no era naturalmente posible más que con la divinización de los hombres que se realizó en los vencedores olímpicos. Pero la secularización de los himnos es indubitable y llega a su plenitud con la "musa que proporciona dinero" del gran poeta contemporáneo Simónides de Julis en Ceos, que consagró su especialidad a los himnos a los vencedores, así como a otras clases de poesía profana de ocasión, y con su sobrino Baquílides, inferior en importancia, pero competidor suyo y de Píndaro.

Por primera vez en Píndaro, los himnos a los vencedores se convierten en una especie de poesía religiosa. Al aceptar su concepción aristocrática de los agones que luchan para llegar a la perfección de su humanidad, desde el punto de vista de una interpretación religiosa y ética de la vida, se convierte en el creador de una nueva lírica que penetra de un modo inaudito en lo más profundo de la existencia humana y parece elevarse hasta los más altos y misteriosos problemas de su destino. Y no hay poeta alguno que se mueva con la libertad soberana de este grave maestro consagrado a un nuevo arte religioso que se ha dado a sí mismo la ley de su libre sujeción. Sólo en esta forma tiene para él derecho a la existencia un himno consagrado a los vencedores humanos. Una vez que lo hubo arrebatado a sus inventores y se lo hubo apropiado mediante estas transformaciones esenciales, puede atreverse a sostener su convicción de que era el único que comprendía la verdadera significación del noble objeto a que se consagraba. Esta transformación de los himnos triunfales le permite dar nueva validez a aquellos ideales en una época completamente distinta, y la nueva forma de canto alcanza su "verdadera naturaleza" al ser animada por la verdadera fe aristocrática. En su relación con el vencedor, lejos de sentir una dependencia, indigna de un poeta, o de ponerse al servicio de sus deseos como un artesano, desconoce el orgullo espiritual de la condescendencia y se sitúa a la misma altura que el vencedor, sea éste rey, noble o simple ciudadano. El poeta y el vencedor se hallan, para Píndaro, íntimamente unidos, y renueva así, mediante esta relación inusitada en su tiempo, el sentido originario de los más antiguos cantores, consagrados a la glorificación de los grandes hechos.

Así, Píndaro devuelve a la poesía el espíritu heroico, del cual brotó en los tiempos primitivos, y la exalta, por encima de la mera narración de los acaecimientos o de la bella expresión de los propios sentimientos, hasta el elogio de lo ejemplar. La vinculación a la ocasión cambiante, y en apariencia exterior y fortuita, es la mayor fuerza de su poesía. El vencedor reclama el canto. Esta idea normativa es (201) el fundamento de la poesía de Píndaro. Constantemente vuelve a ella "cuando descuelga la lira doria" y hace resonar sus cuerdas. Toda cosa tiene sed de otras; pero la victoria prefiere el canto, el compañero más adecuado de las coronas y las virtudes varoniles.

Afirma que alabar al noble es "la flor de la justicia". Es más, con frecuencia el canto es considerado como la "deuda que tiene el poeta para con el vencedor". La *areté* — debemos escribir esta palabra en la severa forma y con la resonancia dórica del lenguaje pindárico—, la *areté* que triunfa en la victoria, no quiere "escondese silenciosa bajo la tierra", demanda hacerse eterna en las palabras del poeta. Píndaro es el verdadero poeta, a cuyo contacto todas las cosas de este mundo corriente y banal recobran como por arte de encantamiento el frescor y el sentido de su fuente originaria. "La palabra —dice en su canto al egineta Timasarco, vencedor en la lucha de muchachos— sobrevive a los hechos, cuando la lengua, con el éxito que otorgan las Carites, bebe de lo más profundo del corazón."

Conocemos poco de la antigua lírica coral para determinar con seguridad el lugar de Píndaro en el curso de su historia, pero parece que creó algo nuevo y no es posible "derivar" su poesía de ella. La elaboración de la epopeya y su conversión en lírica por la antigua poesía coral, que tomó la materia mítica de la poesía épica y la traspuso en forma lírica, se mueve en un sentido opuesto al de Píndaro, aunque el lenguaje de éste le deba mucho. Podríamos hablar, más bien, de un renacimiento del espíritu heroico de la épica y de su auténtica glorificación de los héroes en su lírica. No podía darse mayor contraste entre la libre expresión de lo individual en la poesía jónica y eólica, desde Arquíloco hasta Safo, que esta subordinación del poeta a un ideal social y religioso y la consagración casi sacerdotal del poeta, con el alma entera, al servicio de este heroísmo de la Antigüedad aún perviviente.

Esta concepción de Píndaro sobre la esencia de su poesía arroja también nueva luz sobre su forma. La explicación filológica de los himnos ha puesto mucha atención sobre este problema. Por primera vez August Boeckh, en su gran edición de Píndaro, ha tratado de comprender al poeta mediante el pleno conocimiento de su situación histórica y de las íntimas intuiciones de su espíritu. Trató de hallar su idea rectora en la unidad oculta en el curso ideológico difícilmente abarcable de los cantos a los vencedores. Ello le llevó a la adopción de construcciones insostenibles. Wilamowitz y su generación abandonaron este camino y se consagraron con mayor acierto a comprobar la múltiple variedad que ofrecen los himnos a la consideración inmediata. El progreso en la explicación del detalle de Píndaro ha sido debido, en parte, a esta resignación. Pero la obra de arte, considerada como un todo, sigue siendo un problema insoluble. Y en un poeta como Píndaro, cuyo arte se halla tan íntimamente vinculado con una tarea ideal única, es doblemente justificado preguntar si en (202) sus poemas hay una unidad de forma que sobrepase a la unidad de estilo. No existe, evidentemente, en el sentido de una rígida construcción esquemática. Pero el problema adquiere precisamente su más alto interés más allá de esta simple evidencia. Nadie puede creer hoy ya en una entrega genial y espontánea a los dictados de la fantasía, como se pensó en los tiempos del *Sturm und Drang*, atribuyendo a Píndaro lo que era propio de sus peculiares convicciones. Y cuando, todavía hoy, ante la forma total de los himnos pindáricos, se da inconscientemente cabida a semejante interpretación, ello no está de acuerdo con la tendencia de las últimas generaciones a no fijarse sólo en la originalidad de su arte, sino cada vez más

en su elemento técnico y profesional.

Si partimos de la conexión inseparable entre el vencedor y el poema, tal como la hemos establecido antes, se nos ofrecen diversas posibilidades, mediante las cuales la fantasía del poeta podía apoderarse de su objeto. Podía descubrir las impresiones reales de la lucha o de las carreras de carros, la emoción de los espectadores, los remolinos de polvo, el crujir de las ruedas, tal como lo hace Sófocles en la dramática descripción de las carreras de carros de Delfos, en *Electra*. Píndaro no parece haber prestado mucha atención a este aspecto de la lucha. Sólo la menciona en alusiones típicas y marginales. Piensa, sobre todo, en el esfuerzo de la lucha más que en la descripción de los fenómenos sensibles. La mirada del poeta se dirige sobre todo al hombre que ha alcanzado la victoria.²²⁰ La victoria es para él la manifestación de la más alta *areté* humana. Y este convencimiento es lo que determina la forma de sus poemas. Lo que más importa es, por tanto, tener plena conciencia de esta convicción, puesto que aun para el poeta griego, y a pesar de su estricta sujeción a las reglas del género, la forma de su íntima intuición es, en último término, la raíz de su peculiar forma de exposición.

La propia conciencia poética de Píndaro ha de ser nuestro mejor guía. Se siente competidor de los escultores y de los arquitectos, y toma con frecuencia sus metáforas de su esfera. Recordando los ricos tesoros de las ciudades griegas depositados en el recinto sagrado de Delfos, sus poemas le aparecen como un tesoro de himnos. Considera el grandioso proemio de sus cantos como una fachada adornada con columnatas. Y al comienzo del quinto canto nemeo, compara su posición ante el vencedor que glorifica con la del escultor ante su obra. "No soy un escultor que crea sus obras inmóviles sobre su zócalo." Verdad que este "no soy" expresa el sentimiento de ser algo distinto. Pero lo que a continuación sigue muestra que se halla (203) convencido de que lo que crea no es algo menor, sino mayor. "Camina, dulce canción, desde Egina, sobre todos los navíos y pequeños botes, y anuncia que Piteas, el poderoso hijo de Lampón, ha conquistado en Nemea la corona del pancracio." La comparación era evidente, porque en tiempo de Píndaro sólo se hacían estatuas a los dioses o a los vencedores en las luchas atléticas. Pero la semejanza va más allá. Las esculturas de los vencedores en la plástica coetánea muestran la misma relación con la persona glorificada. No nos dan sus rasgos personales, sino el ideal de la forma humana tal como la ha conformado el entrenamiento para la lucha. No podía hallar Píndaro una mejor comparación para su arte. Tampoco tiene ante la vista al hombre individual. Celebra al portador de la más alta *areté*. La actitud de ambos surge inmediatamente de la esencia de las Olimpiadas y de la concepción del hombre en que se funda. La misma comparación hallamos de nuevo, no sabemos si apoyándose conscientemente en Píndaro, en la *República* de Platón, cuando compara a Sócrates con un escultor, una vez que ha formado la imagen ideal de la *areté* del futuro

²²⁰ 13 WILAMOWITZ, en su *Pindaros* (Berlín, 1922), p. 118, ha visto claramente la diferencia, aunque sólo alude a ella de pasada. Este hecho debe ser el punto de partida para llegar a la exacta comprensión de Píndaro, no sólo por lo que se refiere a la ética aristocrática, sino también en lo que concierne a su forma poética. Wilamowitz no ha sacado todas las consecuencias de esta verdad.

filósofo gobernante. Y en otro lugar de la *República*, donde explica fundamentalmente el carácter del modelo ajeno a la realidad, compara la destreza idealizadora del filósofo con el arte del pintor, que no crea hombres reales, sino un ideal de la belleza.²²¹ Aquí se revela la profunda conexión, consciente ya para los griegos, entre el arte helénico, especialmente la escultura con sus estatuas de dioses y vencedores, y la acuñación de un altísimo ideal humano en la poesía pindárica y, más tarde, en la filosofía de Platón. Uno y otros se aliaban impregnados del mismo espíritu. Píndaro es el escultor en su más alta potencia. Forma, con sus vencedores, los auténticos modelos de la *areté*.

La perfecta compenetración de Píndaro con su vocación sólo puede ser comprendida mediante su comparación con sus contemporáneos, los poetas Simónides y Baquílides. La glorificación de la virtud humana era en ambos un accesorio convencional de los cantos al vencedor. Fuera de eso, Simónides se halla lleno de consideraciones personales que demuestran que, independientemente de esta ocasión, al comienzo del siglo V, la *areté* empezaba a convertirse en un problema. Habla con bellas palabras de su extraordinaria rareza en esta tierra. Habita en las cumbres escarpadas e inaccesibles rodeada de un coro de ágiles ninfas. No todo mortal puede contemplarla sin que el sudor corra por su alma y penetre hasta lo más íntimo. Por primera vez encontramos la palabra *andrei/a* para expresar esta virtud humana, evidentemente todavía con una significación muy amplia. Es explicada en el célebre escolio de Simónides al noble Escopas de Tesalia. En él aparece un concepto de la *areté* que comprende a la (204) vez el cuerpo y el alma.²²² "Difícil es llegar a ser hombre de auténtica *areté*, recto y sin falta, en las manos y en los pies y en el espíritu." El alto y consciente arte sobre el cual descansa su rigurosa y severa norma debió revelarse en estas palabras a los contemporáneos del poeta, que debían tener ya un nuevo y especial sentimiento acerca de él. Con esto podemos comprender ya el problema que suscita Simónides en sus escolios. El destino hunde a menudo al hombre en una desventura sin salida que no le permite alcanzar su perfección. Sólo la divinidad es perfecta. El hombre no puede serlo cuando los dedos del destino lo tocan. Sólo alcanzan la *areté* aquellos a quienes aman los dioses y les envían buena fortuna. De ahí que ensalce el poeta a todos aquellos que no se entregan voluntariamente a lo abyecto. "Cuando hallo, entre aquellos que alimenta la tierra, un hombre totalmente irreprochable, me creo en el deber de proclamarlo entre vosotros."

Simónides de Ceos es un testimonio de la más alta importancia para explicar un proceso espiritual, que se desarrolla de un modo creciente y persistente en la lírica jónica a partir de Arquíloco y que penetra en el corazón mismo de la ética aristocrática: la conciencia creciente y persistente de la dependencia del hombre, en todas sus acciones, en relación con el destino. Se halla de un modo explícito en los cantos a los vencedores de Simónides lo mismo que en los de Píndaro. En Simónides se cruzan múltiples y distintas corrientes de tradición: esto es lo que lo hace

²²¹ 14 Sócrates comparado con un escultor: PLATÓN, *Rep.*, 540 C, comp. también con 361 D; la comparación con el pintor de figuras ideales (*παραδείγματα*), 472 D.

²²² 15 SIMÓNIDES, frag. 37 y 4 Diehl.

particularmente interesante. Se halla en la línea de las culturas jónica, eólica y dórica, y es el típico representante de la cultura panhelénica que se desarrolla al final del siglo VI. Pero por lo mismo, y a pesar de ser insustituible para la historia del problema de la idea griega de la *areté* —en la interpretación que Sócrates en el *Protágoras* de Platón disputa con los sofistas acerca de sus escolios—, no es el pleno representante de la ética aristocrática, en el sentido de Píndaro. No es posible omitirlo en una historia de la concepción de la *areté* en el tiempo de Píndaro y Esquilo. Sin embargo, no es posible decir que fuera para este gran artista otra cosa que el objeto inagotable de interesantes consideraciones. Es el primer sofista. Para Píndaro, en cambio, es la *areté* no sólo la raíz de su fe, sino el principio creador de su forma poética. Los elementos conceptuales que acepta o rechaza se hallan determinados por su consagración a la gran tarea de cantar a los vencedores, como portadores de la *areté*. Más que en cualquier otra parte de la poesía griega, la comprensión de la forma artística de la intuición depende en Píndaro de las normas humanas que encarna. No es posible mostrar esto en detalle porque no entra en nuestros propósitos el análisis de la forma artística por sí misma.²²³ Sin embargo, para (205) proseguir el análisis de la idea pindárica del hombre noble es preciso considerar con algún mayor detalle el problema de la forma de su poesía.

La noble percepción de la *areté* se halla, para Píndaro, en íntima conexión con los hechos de los antepasados famosos. Considera siempre al vencedor a la luz de las orgullosas tradiciones de su estirpe. Hace honor a los antepasados de cuyo resplandor participa. No hay en esta referencia disminución alguna del servicio debido a los portadores actuales de tal herencia. Sólo es divina la *areté* porque un dios o un héroe ha sido el antepasado de la familia que la posee. Su fuerza procede de él y se renueva constantemente en los individuos que constituyen la serie de las generaciones. No es posible considerarla, por tanto, desde un punto de vista puramente individual, pues la sangre divina es la que realiza todo lo grande. Así, toda glorificación de un héroe desemboca rápidamente en Píndaro en el elogio de su sangre, de sus antepasados. El elogio tiene su lugar fijo en los epinicios. Mediante la entrada en este coro se sitúa al vencedor al lado de los dioses y de los héroes. "¿A qué dios, a qué héroe, a qué hombre ensalzaré?", así comienza el segundo poema olímpico. Al lado de Zeus, por el cual es sagrada Olimpia, al lado de Heracles, fundador de las Olimpíadas, sitúa a Terón, señor de Agrigento, vencedor en la carrera de carros de cuatro caballos, "mantenedor de la prez de la raza de su padre y de la noble resonancia de su nombre". Naturalmente no es posible proclamar siempre los bienes y la fortuna de la estirpe del héroe. La libertad humana y la profundidad religiosa del poeta se ofrecen en todo su esplendor allí donde cae sobre las altas virtudes de los hombres la sombra de las miserias enviadas por los dioses. Quien vive y actúa, debe sufrir. Tal es la fe de

²²³ 16 Los puntos de vista expuestos en este capítulo lo fueron ya haré largo tiempo en mis conferencias sobre la *paideia*. Ellos sirvieron de sugerencia a W. SCHADEWALDT (*Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle, 1928) para realizar un fecundo análisis formal de los himnos. No analiza el uso de los mitos en Píndaro, pero su trabajo sirvió a su vez de sugerencia a L. ILLIG en su disertación de Kiel: *Zur Form der pindarischen Erzählung* (Berlín, 1932).

Píndaro en un todo de acuerdo con las creencias griegas. La acción, en este sentido, se halla reservada a los grandes. Sólo de ellos es posible decir, con pleno sentido, que verdaderamente sufren. Así el Aión ha otorgado a la familia de Terón y de su padre, Pluto y Caris en premio a su auténtica virtud. Pero los ha envuelto también en culpas y pesadumbres. "El tiempo no puede deshacer lo hecho. Pero puede, en parte, sobrevenir al olvido, Latha, cuando un demonio bueno interviene en su destino. La pesadumbre muere, a pesar de su tenaz repugnancia, dominada por la noble alegría, cuando la *moira* de Dios otorga la rica prosperidad de una felicidad más alta."

No sólo la felicidad y la fortuna de un linaje, sino también su *aretá*, es otorgada por los dioses. De ahí que sea un grave problema para Píndaro explicar cómo es posible que, tras una larga sucesión (206) de hombres famosos, desaparezca de pronto. Esto aparece como una inexplicable ruptura en la cadena de testimonios de la fuerza divina de una estirpe que une la actualidad del poeta con los tiempos heroicos. Los nuevos tiempos, que no conocen ya la *aretá* de la sangre, han de haber reparado en estos representantes indignos de su linaje. En el sexto himno nemeo habla Píndaro de esta interrupción de la *aretá* humana. La raza de los hombres y la raza de los dioses se hallan profundamente separadas. Sin embargo, palpita en ambas la misma vida, pues ambas proceden de la misma madre tierra. Pero nuestra fuerza es muy diferente de la suya. La raza mortal es nada. El cielo, donde los dioses reinan, es un lugar imperturbable. Sin embargo, nos asemejamos a los dioses por nuestro espíritu y nuestra naturaleza, a pesar de la inseguridad de nuestro destino. Así demuestra hoy Alcimidas, vencedor en la lucha de muchachos, que en su sangre palpita una fuerza análoga a la de los dioses. Parece desaparecer en su padre. Pero reaparece en el padre de su padre, Praxídamas, gran vencedor en Olimpia, en el istmo y en Nemea. Terminó con sus victorias el oscuro olvido de su padre Socleides, hijo sin gloria de un padre con gloria. Ocurre como en los campos, que ora dan a los hombres su pan cotidiano, ora se lo rehúsan. Verdad es que el orden aristocrático descansa en la descendencia de representantes prominentes. Que en el crecimiento de las generaciones de una casa pueda darse una mala cosecha, una *aforía*, es para el pensamiento griego algo evidente. Es una idea que hallamos de nuevo en la Antigüedad tardía, cuando el autor de *De lo sublime* trata de investigar las causas de la desaparición de los grandes espíritus creadores en época de los epígonos.

Al celebrar la memoria de los antepasados, cuya acción sobre los vivientes no se limitaba en la metrópoli a ser un recuerdo personal, sino que mantenía con piadosa veneración al lado de las tumbas, nos ofrece toda una filosofía, llena de profundas reflexiones acerca de los servicios, las dichas y las penas de una humanidad bendecida, a través de las generaciones, con los más altos bienes de la tierra, provista de las más altas tradiciones. La historia de las familias nobles de su tiempo le proporcionaba abundante material para ello. Pero lo que le importaba de los pasados era el poderoso estímulo educador del ejemplo. La glorificación del pasado y su nobleza era desde Homero el rasgo fundamental de la educación aristocrática. Si el elogio de la *aretá* es la tarea preeminente del poeta, es evidente que éste es el educador, en el sentido más noble de la palabra. Píndaro realiza esta misión con la

más alta conciencia religiosa. En esto se distingue de los cantos impersonales de Homero. Sus héroes son hombres que viven y luchan en su tiempo. Pero los sitúa en el mundo de los mitos. Esto significa para Píndaro colocarlos en un mundo de modelos ideales, cuyo esplendor irradia sobre ellos y cuyo elogio debe moverlos a elevarse a semejante altura y despertar sus mejores fuerzas. (207) Esto da al empleo de los mitos su peculiar sentido y valor. La censura, tal como la ha practicado el gran Arquíloco en sus poemas, le parece innoble.²²⁴ Se dice que sus detractores hicieron saber a Hierón, rey de Siracusa, que el poeta lo había denigrado. En la dedicatoria de su segundo canto pítico. Píndaro, consciente de sus deberes de gratitud, rechaza esta acusación. Pero aunque persiste en el elogio, muestra también al rey, que desde lo alto de su dignidad no ha de prestar oído a sus sugerencias, un modelo a imitar. Evita al señor la necesidad de ver algo más alto sobre sí, pero, como poeta. debe decirle cuál es su verdadero yo, ante el cual no debe nunca quedarse atrás. En este punto alcanza la idea del modelo de Píndaro su mayor profundidad. La sentencia "deviene lo que eres", ofrece la suma de su educación entera. Éste es el sentido de todos los modelos míticos que propone a los hombres. En ellos se muestra la imagen más alta de su propio ser. Una vez más se muestra patente cuan profunda es la conexión social, espiritual e histórica de esta *paideia* de los nobles con el espíritu educador de la filosofía de las ideas de Platón. En ella se halla enraizada y es, por otra parte, ajena a la filosofía natural de los jonios, con la cual la ha puesto en conexión, de un modo unilateral y casi exclusivo, la historia de la filosofía. En las introducciones a nuestras ediciones de Platón no se dice una palabra de Píndaro. En cambio, aparecen siempre en ellas, como una enfermedad eterna y en forma de incrustaciones extrañas, las materias primeras de los hilozoístas.

El elogio pindárico, tal como lo ejerce ante el rey Hierón, no requiere menos libertad de espíritu que la crítica, y obliga mucho más. Para aclarar lo dicho no hay más que tomar el ejemplo más sencillo del elogio educador de Píndaro: la sexta oda pítica. Está consagrada a Trasíbulo, hijo de Jenócrates, hermano del tirano Terón de Agrigento; es un joven venido a Delfos, para conducir el tiro de su padre en las carreras. Píndaro celebra su triunfo en un corto himno en el cual elogia el amor filial de Trasíbulo. Para la antigua ética caballeresca es el deber más preeminente, después de la veneración a Zeus, el señor de los cielos. Quirón, el sabio centauro, prototipo de un educador de los tiempos heroicos, lo imprimió ya en la mente del pélida Aquiles, cuando lo tuvo a su cuidado. A la invocación de esta venerable autoridad sigue la mención de Antíloco, hijo de Néstor, que en la guerra de Troya dio su vida por su anciano padre en lucha con Memnón, caudillo de los etíopes. "Entre los contemporáneos, Trasíbulo es el que se ha acercado más a la norma de su padre." Aquí se pone en contacto el elogio de la virtud del hijo con el modelo mítico de Antíloco, cuyos hechos relata brevemente. De este modo, cada caso individual es referido al mito mediante el rico tesoro de paradigmas que posee la sabiduría del poeta. La compenetración de lo actual con lo mítico se muestra como una fuerza

²²⁴ 17 *Pyth. II*, 54.

idealizadora (208) y transfiguradora de primer orden. El poeta vive y se mueve enteramente en un mundo en el cual el mito es tan real como la realidad; y lo mismo si celebra el triunfo de un antiguo noble que el de algún tirano rápidamente encumbrado o el del hijo de un burgués sin ascendencia, los eleva al honor casi divino a que se han hecho acreedores mediante el contacto con la varita mágica de su sabiduría sobre el alto sentido de estas cosas.

La conciencia educadora de Píndaro halla su modelo mítico en el filirida Quirón, el sabio centauro, maestro de los héroes. Lo hallamos también en el tercer poema nemeo, rico en ejemplos míticos. También en él son ejemplo los antepasados del vencedor, Peleo, Telamón y Aquiles. El espíritu del poeta evoca al último en la cueva de Quirón, donde fue educado. ¿Pero es posible la educación en la creencia de que la *aretá* se halle en la sangre? Píndaro ha tomado repetidamente posición ante este problema. En realidad, el problema fue ya suscitado por Homero en el canto de la *Iliada* en que Aquiles es enfrentado con el educador Fénix en el momento decisivo, y la admonición de éste se muestra ineficaz ante el endurecido corazón del héroe. Sin embargo, allí se trata del problema de la posibilidad de torcer el carácter innato, mientras que en Píndaro aparece la moderna cuestión de si la verdadera virtud se puede enseñar o se halla en la sangre. No olvidemos que en Platón reaparece constantemente una cuestión análoga. Por primera vez se formula en la lucha entre la antigua concepción de la nobleza y el nuevo espíritu racional. Píndaro rompe el secreto y da su respuesta en el tercer canto nemeo:

*La gloria sólo tiene su pleno valor
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.*

Aquiles asombra a Quirón al mostrarle, ya de muchacho, su espíritu noble, sin haber tenido jamás maestro alguno. Así lo anuncia el poema. El que, según Píndaro, lo sabe todo, dio también a aquella pregunta su justa respuesta. La educación sólo puede dar algo cuando existe la *aretá*, como en los esclarecidos discípulos de Quirón, Aquiles, Jasón y Asclepio, a los cuales el buen centauro "cuidó de dar todo lo útil y provechoso". En la plenitud de cada una de estas palabras se halla el fruto de un largo conocimiento sobre el problema. En ellas se muestra la actitud consciente y cerrada con que la nobleza defendía su posición en aquel tiempo de crisis.

El arte del poeta, como la *aretá* de las Olimpiadas, no puede enseñarse. Es, por su naturaleza, "sabiduría". Píndaro designa constantemente el espíritu poético con la palabra σοφία. No es posible (209) traducirla con propiedad. Cada cual la siente como la sustancia misma del espíritu y de la acción pindárica. Y ello varía con las interpretaciones. Quien lo considere como la pura inteligencia artística capaz de

producir bellos poemas, lo interpretará en sentido estético. Homero denomina σοφός al carpintero, y todavía en el siglo v la palabra podía significar la destreza técnica. Nadie puede dejar de sentir que cuando Píndaro la usa tiene un grave peso. En aquellos tiempos se había empleado ampliamente para designar un conocimiento, una comprensión de algo no habitual para el hombre del pueblo y ante lo cual éste se hallaba dispuesto a inclinarse. De este tipo era el saber poético de Jenófanes, que orgullosamente denomina "mi sabiduría" a su revolucionaria crítica de las concepciones corrientes del mundo. Aquí se siente la imposibilidad de separar la forma de la idea. Ambas forman en su unidad la σοφία. Y no podía ser de otro modo el arte de Píndaro, profundamente reflexivo. El "profeta de las musas" es el conocedor de la "verdad". La "saca del fondo del corazón". Juzga sobre el valor de los hombres y distingue los "verdaderos discursos" de las tradiciones míticas de aquellas que ornamenta la mentira. El portador de los divinos mensajes de las musas se sienta al lado de los reyes y de los grandes como entre sus iguales, en lo alto de la humanidad. No apetece el aplauso de la masa. "Séame permitido estar en trato con los nobles y agradecerles." Así termina el segundo poema pítico al rey Hierón de Siracusa.

Pero aunque los "nobles" sean los grandes de la tierra, no por ello es el poeta cortesano. Sigue siendo "el hombre esencial, que se conduce del mejor modo bajo todos los regímenes, bajo la tiranía o cuando domina la horda insolente lo mismo que cuando defienden a la ciudad las personas de espíritu superior".²²⁵ Sólo entre los nobles existe la sabiduría. Así su poesía es esotérica en el sentido más profundo de la palabra. "Traigo bajo mis brazos las más veloces flechas, en su carcaj. Hablan sólo a los que entienden y necesitan siempre de intérprete. Sabio es aquel que sabe mucho en virtud de su propia sangre. Y ya pueden los doctos agitar desvergonzadamente, en coro, sus lenguas, para graznar en balde, como cuervos, al ave divina de Zeus."²²⁶ Los "intérpretes" que necesitan sus cantos —las "flechas"— son las almas grandes capaces de participar en la esencia de la más alta intelección. No sólo en este lugar hallamos en Píndaro la imagen del águila. El tercer canto nemeo termina así: "Pero el águila es pronta entre todas las aves. Aprehende de pronto a lo lejos y agarra presa ensangrentada. Los cuervos graznan y se alimentan en lo bajo." El águila se convierte en el símbolo de su propia conciencia artística. No es una simple imagen, sino una cualidad metafísica del espíritu. Su esencia es vivir en lo alto, en las alturas inaccesibles, y se mueve libre y sin freno en el reino del éter, mientras que los (210) graznantes cuervos buscan su sustento en lo bajo. El símbolo tiene su historia desde el contemporáneo Baquílides hasta el magnífico verso de Eurípides: "El éter todo se abre libre al vuelo del águila." En ella halla expresión la noble conciencia espiritual del poeta. Este título de nobleza es para nosotros, en verdad, imperecedero. Tampoco aquí le abandona la fe en la *areté* de la sangre. Así explica el abismo que siente entre la fuerza poética que lleva en la sangre, y el saber de "los que han aprendido" (μαθόντες). Sea cual fuere nuestra opinión sobre la doctrina de la nobleza de sangre,

²²⁵ 18 *Pyth. II*, 86.

²²⁶ 19 *Ol. II*, 83.

no es posible desconocer el abismo trazado por Píndaro entre la nobleza innata y todo saber y poder aprendido, porque la diferencia entre lo uno y lo otro se funda en la verdad y la razón. Ha pronunciado esta palabra a la entrada de la puerta que conduce a la época de la cultura griega en que habían de adquirir la enseñanza y el saber una extensión insospechada y la razón su mayor importancia.

Salimos con ello del mundo aristocrático que parece perderse gradualmente en el silencio y nos confiamos de nuevo al torrente de la historia que pasa sobre él cuando parecía detenerse. También Píndaro se yergue sobre ese mundo —no por su opinión, pero sí por su acción— en los grandes poemas en que, ya reconocido como poeta de importancia panhelénica, celebra las victorias obtenidas en las carreras de carros por los poderosos tiranos de Sicilia, Terón y Hierón. Ennoblece en él los nuevos estados que han creado, adornándolos con la gloriosa magnificencia de sus ideales aristocráticos, y así ensalza su valor. Veremos acaso en ello un contrasentido histórico, aunque toda fuerza usurpada y sin ascendencia quiere adornarse con los prominentes arreos de la grandeza pasada. Píndaro mismo supera enormemente en estos poemas los convencionalismos aristocráticos, y su voz personal no resuena en parte alguna de un modo tan inconfundible como aquí. Ve en la educación de los reyes la última y más alta tarea de los poetas nobles en los nuevos tiempos. Como más tarde Platón, esperaba poder influir en ellos, inducirlos a realizar en el mundo que empieza los anhelos políticos que le animaban y a poner un dique a la osadía de la masa. Así los hallamos como huésped en la brillante corte del vencedor de los cartagineses, Hierón de Siracusa, al lado de Simónides y Baquílides, los grandes entre "los que han aprendido", como más tarde a Platón en la corte de Dionisio, al lado de los sofistas Polixeno y Aristipo.

Sería interesante saber si los pasos de Píndaro se cruzaron con los de otro grande: Esquilo de Atenas, que visitó también a Hierón, cuando por segunda vez representó *Los persas* en Siracusa. Mientras tanto, el ejército del estado popular de Atenas, a los veinte años de su fundación, derrotó a los persas en Maratón y decidió en Salamina, mediante su flota, sus generales y el aliento de su espíritu político, el triunfo de la libertad de todos los griegos de Europa y del Asia Menor. La patria de Píndaro permaneció ausente de esta lucha nacional, (211) en una neutralidad ignominiosa. Si buscamos en sus cantos un eco del destino heroico que despertaba en la Hélade entera nuevas energías para el futuro, percibiremos sólo en el último poema ístmico la angustiosa expectación de un corazón profundamente escindido. Habla sólo de la "piedra de Tántalo" que ha gravitado sobre la cabeza de Tebas y ha sido removida por un Dios clemente: pero no sabemos si se refiere al peligro persa o al odio de los vencedores griegos, cuya causa ha traicionado Tebas y cuya venganza amenazó destruirla. No Píndaro, sino su gran rival, el polifacético Simónides, griego de las islas, se convirtió en el lírico clásico de las guerras persas. Con todo el esplendor y la flexibilidad de su estilo, capaz de adaptarse con maestría a todos los temas, aunque sin el calor de Píndaro. se consagró a escribir por encargo de las ciudades griegas los epitafios que habían de servir de inscripción en las tumbas de los héroes caídos. Nos parece ahora una desventura trágica que Píndaro haya sido relegado a segundo

término, en este tiempo. Sin embargo, era la consecuencia necesaria de su actitud, puesto que persistía en el empleo de ponerse al servicio de otro tipo de heroicidad. Con todo, la Grecia victoriosa sintió en sus versos algo del espíritu de Salamina, y Atenas amó al poeta que exclamó con ditirámico entusiasmo: "Oh, resplandeciente, coronada de violetas y famosa en los cantos, fundamento de Helias, magnífica Atenas, ciudad divina." Sintió, sin duda, asegurada su pervivencia nacional en un mundo que le era íntimamente ajeno. Sin embargo, llevaba profundamente en el corazón a la enemiga de Atenas, su hermana en estirpe Egina, la rica ciudad de los grandes navegantes, armadores y mercaderes. Pero el mundo a que pertenecía su corazón y al cual había glorificado se hallaba en franca decadencia. Parece ser una ley en la vida del espíritu que, cuando un tipo de vida llega a su término, halla fuerza necesaria para formular de un modo definitivo su ideal y alcanzar su conocimiento más profundo; como si de la muerte se destacara su aspecto inmortal. Así, la decadencia de la cultura noble griega produce a Píndaro; la del estado ciudadano a Platón y Demóstenes, y la jerarquía de la Iglesia medieval, en el momento en que va a sobrepasar su culminación más alta, al Dante.

XI. LA POLÍTICA DE CULTURA DE LOS TIRANOS

(212) EL FLORECIMIENTO de la poesía aristocrática empezaba ya a decaer en el siglo v. Sin embargo, entre el dominio de la nobleza y el estado popular, representan los tiranos un estadio de transición. Su importancia para la historia de la educación no es menor que para la del desarrollo del estado. Nos hemos referido ya repetidas veces a ellos. Es preciso ahora estudiarlos detenidamente. Como lo vio con justeza Tucídides, los tiranos de Sicilia, para cuyos representantes Hierón y Terón escribió Píndaro sus grandes poemas, constituyen sólo un aspecto de la tiranía. En este puesto adelantado del mundo griego, frente al poderío creciente de Cartago en el mar y en el comercio, el "dominio de uno solo" fue mucho más perdurable que en la Grecia propiamente dicha. En la Hélade este periodo de la evolución política halló su término con la caída de los pisistrátidas atenienses en 510. La tiranía de Sicilia dependía de condiciones completamente distintas de las necesidades interiores de orden político y social que se daban en la metrópoli y en las colonias orientales. No era en menor medida el exponente de la fuerza militar y la política exterior de las grandes y poderosas ciudades de Sicilia, Agrigento, Gela y Siracusa que la manifestación de la caída del antiguo dominio aristocrático y la elevación al poder de la masa. Aun más tarde, después de medio siglo de democracia, las necesidades interiores, fundadas en el interés nacional, dieron lugar a la tiranía de Dionisio. En ello se funda, a los ojos de Platón, la justificación histórica de su existencia.

Volvamos ahora al estado de Atenas y de las ricas ciudades del istmo al mediar el siglo VI, en el momento en que se inicia en la metrópoli el desarrollo de la tiranía. Atenas representa el último estadio de esta evolución. Solón lo prevé en los poemas de su vejez y tuvo que ver al fin lo que desde largo tiempo hubo previsto. Aunque hijo de la nobleza ática, rompió valientemente con las concepciones heredadas de su casta. Prefigura en sus poemas, bosqueja en sus leyes e incorpora a su acción un nuevo tipo de vida humana, cuya perfecta realización es independiente de los privilegios de la sangre y de la posesión de las riquezas. En su reclamación de justicia para el pueblo trabajador oprimido, nada más lejos de sus previsiones que la democracia que hubo de proclamarlo más tarde su fundador. Aspiraba tan sólo a la depuración moral y económica de los fundamentos del antiguo estado aristocrático, en cuya decadencia, ciertamente, nunca había pensado. Pero los nobles no habían aprendido nada de la historia ni aprendieron ahora nada de Solón. Al retirarse éste, consumado su mandato, se encienden las luchas de partido con nueva violencia. (213)

La lista de los arcontes instruyó ya a Aristóteles que en estas décadas, de las cuales no sabemos nada, debieron de ocurrir graves disturbios en el orden del estado, que pasaron años enteros sin arconte alguno y que uno de ellos intentó conservar su cargo durante dos años. Los nobles de la costa, los propietarios rurales del interior y los de los distritos pobres y montañosos de Ática, la denominada Diacria, formaban tres departamentos. En la cúspide se hallaban las

familias más poderosas. Cada una de ellas trataba de atraerse el apoyo del pueblo. Evidentemente éste empezaba a ser ya un factor con el cual era preciso contar, por su gravísimo descontento, a pesar de que no estaba organizado y carecía de caudillos. Pisístrato, el caudillo del partido noble de los Diacrios, colocaba con gran tacto en una situación desfavorable a los miembros de otras estirpes que, como los Alcmeónidas, eran más ricas y poderosas. Para ello buscaba apoyo en el pueblo y le hacía concesiones. Después de varios intentos fracasados para tomar el poder en sus manos y de haber sido varias veces desterrado, consiguió al fin, con ayuda de una guardia personal, que no luchaba militarmente con lanzas, sino con porras, escalar el mando. El dominio así conseguido se robusteció tanto durante su largo reinado que a su muerte pudo dejarlo en herencia a sus hijos sin perturbación alguna.

La tiranía es de la mayor importancia, no sólo como fenómeno espiritual del tiempo, sino también como fuerza impulsora del profundo proceso de educación que se produce con el hundimiento del dominio de los nobles y la aparición del poder político de la burguesía en el siglo VI. Hemos de detenernos en el examen de la tiranía ateniense, que es la que conocemos con mayor precisión, considerándola como un ejemplo típico. Pero hemos de echar primero una mirada sobre el desarrollo anterior de este fenómeno social en los demás estados griegos.

De la mayoría de las ciudades griegas donde existió no conocemos mucho más que el nombre y algunos hechos del tirano. Sobre la manera como nació y las causas que lo provocaron sabemos poco y mucho menos todavía sobre la personalidad de los tiranos y el carácter de su dominio. Pero la sorprendente unanimidad con que se produjo este fenómeno en todas las ciudades griegas a partir del siglo VII, demuestra que las causas de su aparición eran las mismas en todas partes. En los casos del siglo VI, que conocemos mejor, el origen de la tiranía se halla profundamente vinculado a los grandes cambios económicos y sociales, cuyos efectos conocemos por lo que nos han transmitido Solón y Teognis. El creciente desarrollo de la economía monetaria frente a la economía natural produjo una revolución en el valor de las propiedades de los nobles, que habían constituido hasta entonces el fundamento del orden político. Los nobles, apegados a las antiguas formas de economía, se hallaban en un plano de inferioridad ante los propietarios de las nuevas fortunas adquiridas (214) con el comercio y la industria. Y aun entre las antiguas estirpes se establecía un abismo por el cambio de posición de algunas de las antiguas familias que se consagraron también al comercio. Algunas familias, como cuenta Teognis, se empobrecieron y no pudieron mantener su antigua posición social. Otras, como los Alcmeónidas de Ática, reunieron tales fortunas que su poderío se hizo insoportable para sus compañeros de clase y éstos no pudieron resistir a la tentación de luchar para conseguir el poder político. Los pequeños campesinos y arrendatarios, endeudados con los propietarios aristocráticos, fueron conducidos por una legislación opresora, que otorgaba a los propietarios todos los derechos sobre los siervos, a la adopción de ideas radicales, y los nobles, descontentos, pudieron fácilmente alcanzar el poder que anhelaban ofreciéndose como caudillos a esta

masa política desamparada. El refuerzo del partido de los nobles propietarios con la clase de los nuevos ricos advenedizos, con la que en tiempo alguno han simpatizado, fue desde el punto de vista moral y político un beneficio dudoso, puesto que el abismo entre la masa desposeída y la antigua clase aristocrática, poseedora de la cultura, se agrandó todavía con ello y se hizo todavía más clara la oposición puramente material y brutal entre pobres y ricos, lo cual constituyó un motivo inagotable de agitación. Así, se hizo posible que el *demos* sacudiera el dominio opresor de los nobles. La mayoría se hallaba plenamente satisfecha una vez conseguida su ruina. El ideal positivo de la fuerza soberana del "pueblo libre" se hallaba todavía más lejos de aquella masa acostumbrada a través de los siglos a la servidumbre y a la obediencia. Por entonces era mucho menos capaz de él que en tiempos de los grandes demagogos, sin cuya ayuda tampoco lo hubiera logrado después; y con razón Aristóteles, en la *Constitución de Atenas*, utiliza su acción como directriz para su interpretación de la historia de la democracia ateniense.

Encontramos la tiranía casi al mismo tiempo en la metrópoli, en Jonia y en las islas, donde naturalmente parece que debiera de haberse iniciado antes a causa de su desarrollo espiritual y político. Alrededor del año 600 o poco después, hallamos el poder político en manos de conocidos tiranos en Mileto, Éfeso y Samos. que mantenían estrechas relaciones con sus congéneres de Hélade. A pesar de ser un fenómeno de pura política interior, o acaso por eso mismo, los tiranos se hallaban unidos unos a otros por una solidaridad internacional fundada con frecuencia en enlaces matrimoniales. Con ello se anuncia la solidaridad tan habitual en el siglo V entre las democracias y las oligarquías. Así. nace por primera vez —y ello es un hecho memorable— una política de alto vuelo que, por ejemplo, en Corinto, Atenas y Megara, fue llevada hasta las colonias. Es típico de estas colonias el hecho de que se hallaran en una conexión mucho más estrecha con sus metrópolis que las fundaciones primitivas de este tipo. Así. Sigeion servía directamente de punto de apoyo de Atenas (215) en el Helesponto; Corinto estableció un punto de apoyo en el Mar Jónico con la conquista de Corcira, y en los territorios tracios mediante la fundación de Potidea. En la metrópoli, Corinto y Sicyon se hallan en la cúspide de la evolución y les siguen Megara y Atenas. La tiranía de Atenas se mantenía con el auxilio de los tiranos de Naxos, y Pisístrato prestaba, en cambio, su apoyo a éstos. También en Eubea se instala pronto la tiranía. Algo más tarde se establece en Sicilia, donde había de alcanzar su mayor fuerza. El único tirano siciliano de importancia en el siglo VI es Falaris de Agrigento, a quien se debe el florecimiento de esta ciudad. En la metrópoli, la más alta manifestación de la tiranía, a pesar de todo lo bueno que pueda decirse de Pisístrato, se halla representada por Periandro de Corinto. Su padre Cipselo, después de la caída del régimen aristocrático de los Baquiades, fundó una dinastía que se mantuvo por varias generaciones. Su periodo de mayor esplendor fue el señorío de Periandro. Así como la importancia de Pisístrato se halla en el hecho de haber preparado la futura grandeza de Atenas, Periandro llevó a Corinto a una altura que declinó con su muerte para no alcanzarla ya jamás.

En las demás regiones de la metrópoli se mantenía el régimen aristocrático. Se apoyaba, ahora como siempre, en la propiedad territorial, y en algunos lugares, como Egina, plaza puramente comercial, también en las grandes riquezas. En parte alguna se mantuvieron los tiranos por más de dos o tres generaciones. La mayoría de las veces eran derribados de nuevo por la nobleza, ya experimentada en la política y segura de sus fines. Pero, sin embargo, el usufructo de la revolución la mayoría de las veces cae pronto bajo el dominio del pueblo, como en Atenas. La causa principal de la caída de los tiranos es, por lo regular, como lo observa Polibio en su teoría de las crisis y los cambios de los regímenes políticos, la incapacidad de los hijos y los nietos, que sólo heredan del padre la fuerza y no el vigor espiritual, y el mal uso del poder recibido del pueblo en un despotismo arbitrario. Los tiranos se convirtieron en el terror de la caída aristocracia y lo legaron a sus sucesores democráticos. Pero el odio a la tiranía es sólo una forma unilateral de la lucha por el poder y la reacción. Como dice ingeniosamente Burckhardt, en cada griego había un tirano, y ser tirano constituía para todos tal ensueño de felicidad que Arquíloco no encontró forma mejor para caracterizar a su contento carpintero que decir que no aspiraba a la tiranía. Para los griegos, el dominio de un hombre solo, de bondad realmente sobresaliente, se hallaba "de acuerdo con la naturaleza" (Aristóteles) y se sometía a él de mejor o peor grado.

La antigua tiranía es algo intermedio entre la realeza patriarcal de los tiempos primitivos y la demagogia del periodo democrático. Manteniendo las formas exteriores del estado aristocrático, trataba el tirano de reunir en lo posible todos los poderes en sus manos y (216) en las del círculo de sus partidarios. Para ello se apoya en una fuerza militar no muy grande, pero eficaz. Estados incapaces de constituir por sí mismos un orden eficaz y legal, de acuerdo con la voluntad de la comunidad o de una fuerte mayoría, sólo podían ser gobernados por una minoría armada. La impopularidad de esta constricción que no pudo suavizarse ni aun con la costumbre, obligó a los tiranos a contrapesarla mediante el cuidadoso mantenimiento de las formas exteriores de elección para los cargos, el cultivo sistemático de la lealtad personal y la prosecución de una política económica favorable al público. Pisístrato compareció algunas veces ante los tribunales de justicia cuando se hallaba implicado en algún proceso. para demostrar el dominio ilimitado del derecho y de la ley. Esto producía una gran impresión en el pueblo. Las antiguas familias aristocráticas eran sometidas por todos los medios. Los nobles que podían convertirse en rivales peligrosos eran desterrados o se les encargaban tareas honrosas en otros lugares del país. Así, Pisístrato sostuvo a Milcíades en su importante campaña para conquistar y colonizar el Quersoneso. Pero ni aun el pueblo quería que se concentrara en la ciudad y pudiera convertirse en una fuerza organizada y peligrosa. Razones políticas y económicas los movieron de consuno a proteger a los distritos rurales, por lo cual éstos les profesaron vivo afecto. La tiranía fue denominada por muchos "el reino de Cronos". es decir, la edad de oro. y se contaba toda clase de simpáticas anécdotas sobre las visitas personales del señor a los campos y de sus conversaciones con el pueblo sencillo y trabajador cuyo corazón ganó

con su afabilidad y con la disminución de las contribuciones. En esta política se hallaban íntimamente mezclados la prudencia, el tacto político y un instinto profundo y certero de las necesidades del campo. Supo evitar a las gentes los viajes a la ciudad para asistir a la corte de justicia, y para ello se trasladaba personalmente al campo en calidad de juez de paz y celebraba allí sus sesiones.

Desgraciadamente, sólo podemos trazar un cuadro tan completo de la política interior de los tiranos en lo que hace referencia a Pisístrato. y aun en este caso sólo porque Aristóteles, fundándose en las antiguas crónicas áticas, lo bosquejó de antemano. No es posible abrazar en su conjunto el factor económico de este cuadro. Sin embargo, es realmente decisivo. Todo lo político se refiere sólo a las soluciones que aconsejan las necesidades del momento. Lo interesante del nuevo estado es su éxito. Sólo *es* posible atribuirlo al gobierno personal y todopoderoso de un hombre realmente dotado que ponía su fuerza entera al servicio del bien del pueblo. Es posible dudar de si en todas partes fue así. Pero sólo podemos juzgar de una forma como la tiranía por sus mejores representantes. A juzgar por el éxito, fue un periodo de rápidos y felices progresos.

Desde el punto de vista espiritual es posible comparar la conducta de los tiranos en el curso del siglo VI con la de sus contrarios políticos, (217) los grandes legisladores y *aisymnetas* que se establecieron con extraordinario poder en otros lugares para fundar instituciones permanentes o para restablecer un orden momentáneamente perturbado. Estos hombres actuaron principalmente mediante la creación de una norma ideal que encarnaba la ley. lo cual no excluía la participación política de los ciudadanos, mientras que el tirano impedía la iniciativa individual e interponía constantemente *su* acción personal. No era un educador de la burguesía en la universal *areté* política, pero. en otro sentido, se convertía en su modelo. El tirano es el prototipo del hombre de estado que apareció más tarde, aunque carecía de su responsabilidad. Dio el primer ejemplo de una acción previsora y de amplias miras, realizada mediante el cálculo de los fines y de los medios internos y externos y ordenada según un plan. Fue. en verdad, el verdadero político. El tirano es la manifestación específica del creciente desarrollo de la individualidad espiritual en la esfera del estado, del mismo modo que lo fueron, en otras esferas, el poeta y el filósofo. En el siglo IV, cuando surgió el interés general por individualidades importantes y nació, como un nuevo género literario, la biografía, el objeto preferido de sus descripciones fueron los poetas. los filósofos y los tiranos. Entre los denominados siete sabios, que alcanzaron su celebridad al comienzo del siglo VI, hallamos, al lado de legisladores, poetas y otros personajes de este género, tiranos como Periandro y Pitaco. Especialmente significativo es el hecho de que casi todos los poetas de aquel tiempo desarrollaron su existencia en la corte de los tiranos. La individualidad no es. pues, un fenómeno de masa, es decir, una nivelación general del espíritu, sino una verdadera e íntima independencia. Razón de más para que las cabezas independientes trataran de unirse entre sí.

La concentración de la cultura en aquellos centros trajo consigo una poderosa intensificación de la vida espiritual que no quedó limitada al estrecho círculo de

los creadores, sino que se extendió por la totalidad del país. De este tipo fue la acción de las cortes de Polícrates de Samos, hijo de Pisístrato de Atenas, de Periandro de Corinto, de Hierón de Siracusa. para no citar más que los nombres más brillantes. En Atenas conocemos de un modo más preciso y riguroso el desarrollo y las condiciones de la tiranía y podemos apreciar mejor lo que significa la irradiación de la cultura de la corte en el arte, la poesía y la vida religiosa, para el desarrollo espiritual de Ática. En ella vivieron Anacreonte, Simónides, Pretinas, Lasos, Onomácrita. Allí se halla el origen de las representaciones escénicas, cómicas y trágicas, el más alto desarrollo de la vida musical del siglo v, las grandes recitaciones de Homero, que ordenó Pisístrato para las fiestas nacionales que se celebraban con todo esplendor en las Panateneas, las grandes fiestas dionisiacas y el consciente cultivo del arte ateniense en la plástica, la arquitectura y la pintura. Por primera vez en aquel tiempo alcanzó Atenas el título (218) de ciudad de las musas que ha conservado perennemente. De la corte irradiaba un nuevo, gozoso y más alto espíritu de empresa y un sentido más fino del placer. En un diálogo falsamente atribuido a Platón se denomina a Hiparco, un hijo menor de Pisístrato, el primer esteta, el "erótico y amante del arte". Fue un hecho trágico que el puñal del tiranicida alcanzara a este hombre políticamente inofensivo y lleno de alegría vital. Mientras vivió, fue generoso protector de los poetas y no sólo de aquellos que, como Onomácrita, falseaban oráculos en interés de la dinastía y dieron pábulo a las necesidades de moda de la corte, mediante el cultivo de una nueva religiosidad oculta y mística, amañando cantos épicos enteros bajo el nombre de Orfeo. Los tiranos tuvieron que dejar caer públicamente al comprometido personaje, antes de que le volvieran a encontrar en el destierro.

El escándalo, empero, no disminuyó los servicios de la dinastía a la causa de la literatura. Desde entonces brota de los simposios áticos la corriente inagotable de toda clase de poesía y del culto a las musas. Los tiranos tenían a honor ser celebrados con sus torneos de carreras como vencedores en los juegos nacionales de los helenos. Prestaban su apoyo a toda clase de concursos agonales. Fueron una Poderosa palanca en la elevación de la cultura general de su tiempo, e ha afirmado que el gran desarrollo de los festivales religiosos y la solicitud por las artes, que es rasgo característico de los tiranos griegos, nacían sólo del designio de apartar a la masa inquieta de la política y de distraerla sin peligro. Aunque estos designios marginales se hallaran en juego, la consciente concentración en esta tarea demuestra que consideraban sus cuidados como una parte esencial de la vida en comunidad y de la actividad pública. El tirano se muestra así como un verdadero "político"; fomenta en los ciudadanos el sentimiento de la grandeza y el valor de su patria. El interés público por estas cosas no era ciertamente algo nuevo. Pero aumentó súbitamente de un modo asombroso con el apoyo de los poderes y la posesión de medios. El interés del estado por la cultura fue signo inequívoco del amor de los tiranos hacia el pueblo. Siguió, después de su caída, en el estado democrático, que no hizo más que seguir el ejemplo de sus predecesores. Desde entonces no fue posible ya pensar en un organismo de estado plenamente desarrollado sin una actividad

sistematizada en este orden. Verdad es que las actividades culturales del estado consistieron predominantemente en la glorificación de la religión mediante el arte y en la protección de los artistas por el soberano, y este magnífico empeño no puso jamás al estado en conflicto consigo mismo. Esto sólo hubiese sido posible en una poesía que hubiera intervenido en la vida pública y en el pensamiento más profundamente de lo que era permitido a los poetas líricos de la corte de los tiranos, o mediante la ciencia y la filosofía que no existían en aquel tiempo en Atenas. Jamás hemos oído de una vinculación (219) de los tiranos a las personalidades filosóficas. Consagraban, en cambio, sus mejores fuerzas a la propagación general y a la pública valoración del arte y a la formación musical y gimnástica del pueblo.

El mecenazgo de muchos tiranos del Renacimiento y de las cortes reales posteriores, con todos los servicios que prestaron a la vida espiritual de su tiempo, nos aparece como algo forzado, como si aquel género de cultura no tuviera raíces profundas ni en la aristocracia ni en el pueblo y fuera sólo capricho lujoso de una pequeña capa de la sociedad. Es preciso no olvidar que ya en Grecia ocurrió también algo parecido. Las cortes de los tiranos griegos, al finalizar el periodo arcaico, son algo parecido a las de los primeros Médicis. También ellos concibieron la cultura como algo separado del resto de la vida, como la crema de una alta existencia humana reservada a pocos, y la regalaban generosamente al pueblo que era enteramente ajeno a ella. La aristocracia jamás hizo semejante cosa. La cultura que poseían no se podía transmitir de este modo. Ahí reside su importancia perenne, aun después de la pérdida de su poder político, para la educación y formación del pueblo. Sin embargo, pertenece a la esencia misma del espíritu la facilidad de separarse y crearse un mundo propio en el cual halle condiciones más favorables para su actividad que en medio de las rudas luchas de la vida cotidiana. Las personas de espíritu preeminente gustan de dirigirse a los poderosos de la tierra. O, como reza la anécdota atribuida a Simónides, el miembro más preeminente del círculo de Pisístrato: los sabios deben dirigirse a las puertas de los ricos. Con creciente refinamiento, las artes y las ciencias caen gradualmente en la tentación de circunscribirse a unos pocos conocedores e inteligentes. El hecho de sentirse privilegiados une al hombre de espíritu y a su protector aun a pesar de su mutuo menosprecio.

Así ocurrió en Grecia al finalizar el siglo VI. A consecuencia del desarrollo de la vida espiritual de los jonios, la poesía de los últimos tiempos arcaicos pierde toda vinculación con la vida social. Teognis y Píndaro, fieles a los ideales de la nobleza, constituyen una excepción. De ahí su modernidad y su mayor proximidad a Esquilo, poeta del estado ático en tiempo de las guerras pérsicas. Estos poetas representan, aunque a partir de puntos de vista distintos, la superación del arte puramente virtuoso del tiempo de los tiranos y se hallan respecto a él en una posición análoga a la de Hesíodo y Tirteo ante la épica de los últimos rapsodas. Los artistas que se agrupan en torno a Polícrates de Samos, Periandro de Corinto y los hijos de Pisístrato de Atenas, los músicos y poetas del tipo de Anacreonte, Ibico, Simónides, Lasos, Pratinas y los grandes escultores del mismo periodo son, en el sentido más acendrado de la palabra, "artistas",

hombres de una prodigiosa maestría, aptos para cualquier tarea y capaces de moverse con seguridad en una sociedad cualquiera, pero (220) sin raíces en parte alguna. Cuando la corte de Samos cerró sus puertas y Polícrates, el tirano, fue crucificado por los persas. Anacreonte trasladó sus tiendas a la corte de Hiparco en Atenas y le enviaron un navío de cincuenta remos para traerlo. Y cuando cayó el último vástago de los Pisistrátidas de Atenas y fue condenado al destierro. Simónides se trasladó a la corte de los Scopadas de Tesalia, hasta que allí también se derrumbó el techo de la sala y sucumbió la dinastía entera. Es altamente simbólica la anécdota que nos cuenta que Simónides fue el único superviviente. Anciano de ochenta años, emigró todavía a la corte del tirano Hierón de Siracusa. La cultura de estos hombres era análoga a su existencia. Podía entretener y divertir a un pueblo inteligente y amante de la belleza como el ateniense, pero no era capaz de penetrar en lo más íntimo de su alma. Así como los atenienses de las últimas décadas anteriores a Maratón se adornaban con perfumados vestidos jonios y prendían cigarras de oro en sus magníficas cabelleras, así adornaban la ciudad de Atenas las esculturas y las armoniosas poesías de los jonios y los peloponesios en la corte de los tiranos. Llenó el aire con todos los gérmenes artísticos y con la riqueza de pensamiento de todas las estirpes griegas y creó así la atmósfera en que pudieron desarrollarse los grandes poetas áticos para orientar el genio de su pueblo en la hora de su destino.

WERNER JAEGER

Paideia:
los ideales de la cultura griega
ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO SEGUNDO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO



Traducción de JOAQUÍN XIRAL

Decimoquinta reimpresión, 2001

Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*



NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, tanto de páginas, como de pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.

Indice

LIBRO SEGUNDO: CULMINACION DEL ESPÍRITU ATICO -----	208
I. EL DRAMA DE ESQUILO -----	208
II. EL HOMBRE TRÁGICO DE SÓFOCLES -----	231
III. LOS SOFISTAS -----	245
LA SOFÍSTICA COMO FENÓMENO DE LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN -----	245
EL ORIGEN DE LA PEDAGOGÍA Y DEL IDEAL DE LA CULTURA -----	254
LA CRISIS DEL ESTADO Y LA EDUCACIÓN -----	272
IV. EURÍPIDES Y SU TIEMPO -----	281
V. LA COMEDIA DE ARISTÓFANES -----	301
VI. TUCÍDIDES COMO PENSADOR POLÍTICO -----	319

LIBRO SEGUNDO

CULMINACIÓN Y CRISIS DEL ESPÍRITU ÁTICO

I. EL DRAMA DE ESQUILO

(223) ESQUILO era todavía un muchacho en tiempo de los tiranos. Se hizo hombre durante el dominio del pueblo que, tras la caída de los Pisistrátidas, terminó en breve tiempo con los renovados ensayos de los nobles por apoderarse del poder. La envidia de los nobles oprimidos fue lo que determinó la caída de los tiranos. Pero no era ya posible la vuelta a la anarquía feudal dominante antes de Pisístrato. Clísteles, uno de los Alcmeónidas, vuelto del destierro e imitando a Pisístrato que se había apoyado en el pueblo contra el resto de los nobles, da el último paso hacia la supresión del dominio aristocrático. Sustituyó la antigua organización del pueblo ático en cuatro grandes *phylai* que distribuían sus estirpes sobre todo el país, por el principio abstracto de la simple división regional de Ática en diez *phylai*, que rompió los antiguos lazos de la sangre y anuló su poder político mediante un sistema democrático y electoral fundado en la nueva división territorial. Esto significa el fin del gobierno de las grandes estirpes, pero no del influjo espiritual político de la aristocracia. Los conductores del estado popular de Atenas fueron nobles hasta la muerte de Pericles, y el poeta más importante de la joven república, Esquilo, hijo de Euforión, primer gran representante del espíritu ático, como cien años antes Solón, era un vástago de la nobleza rural. Procedía de Eleusis, donde Pisístrato acababa de construir entonces un nuevo santuario para el culto de los misterios. La comedia se complacía en representar la juventud del poeta como íntimamente vinculada a las venerables diosas eléusicas. Hallamos un curioso contraste con Eurípides, "el hijo de la diosa de las legumbres", cuando Aristófanes²²⁷ hace entrar a Esquilo, en lucha con el corruptor de la tragedia, con la piadosa plegaria,

*Deméter, tú que has educado mi espíritu,
permite que sea digno de tu sagrada iniciación.*

El intento de Welcker de derivar la piedad personal de Esquilo de una supuesta teología de los misterios se halla actualmente superado. Hay, sin embargo, una sospecha de verdad en la anécdota según la cual fue acusado por haber dado publicidad en la escena al sagrado secreto de los misterios, pero fue puesto en libertad por haber podido demostrar que lo había hecho sin saberlo.²²⁸

²²⁷ 1 ARISTÓFANES, *Ranas*, 886.

²²⁸ 2 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, Γ 2, 1111 a 10: cf. *Anonym. comm. in Eth. Nic.*, p. 145. HEYLBUT,



Pero aunque sacó el conocimiento de las cosas divinas de lo profundo de su propio espíritu, sin haber sido nunca iniciado en los misterios, queda un fondo (224) de verdad imperecedera en la humildad y la vigorosa fe de la plegaria a Deméter. Nos resignaremos con mayor facilidad a la pérdida de toda información sobre la vida del poeta si consideramos que ya un tiempo que se hallaba tan cercano a él y lo conocía tan profundamente se contentó con el mito con que rodeó su figura. Sobre lo que pensó acerca de sí mismo se expresa con gran simplicidad el epigrama escrito para su tumba: da testimonio de que lo más alto que ha realizado en su vida ha sido intervenir en la batalla de Maratón. No menciona para nada su poesía. Aunque esta "inscripción" no sea histórica nos ofrece, en breve resumen, la imagen ideal del hombre tal como lo vio un poeta posterior. Los contemporáneos de Aristófanes no hubieran dado ya una imagen de Esquilo muy análoga. Para ellos fue "el luchador de Maratón", el representante espiritual de la primera generación del nuevo estado ático, impregnada de la más alta voluntad moral.

Raras son en la historia las batallas que han sido sostenidas con tanta pureza, por causa de una idea, como las de Maratón y Sala-mina. Debiéramos pensar que Esquilo tomó parte en la batalla naval, aunque Ión de Quío²²⁹ no lo hubiere relatado en sus memorias de viajes, escritas una generación más tarde; porque los atenienses abandonaron la ciudad y se embarcaron πανδημεί, "con el pueblo entero" a bordo de los navíos. El relato del mensajero en *Los persas* es la única relación de un verdadero testigo del histórico drama en el cual se fundó el futuro poderío de Atenas y su aspiración jamás realizada a lograr el dominio sobre la nación. Así vio la lucha Tucídides. no Esquilo.²³⁰ Para éste fue la revelación de la profunda sabiduría que rige el mundo de acuerdo con la justicia eterna. Guiado por la superioridad espiritual de un ateniense, un pequeño ejército, inflamado por un nuevo heroísmo, había vencido en la lucha por la independencia a las miríadas de Jerjes. embrutecidas por su propia esclavitud. *Europae succubuit Asia*. Renace el espíritu de Tirteo bajo la idea de la libertad y del derecho.

Puesto que la época de los primeros dramas de Esquilo no puede ser fijada más que con diez años de aproximación, no es posible saber si en la vigorosa plegaria a Zeus de *Las suplicantes* palpita ya el espíritu de la guerra contra los persas. Las raíces de sus creencias son las mismas que las de la religión de Solón, su guía espiritual. Pero la fuerza trágica que adquiere aquella fe en Esquilo debe ser atribuida en parte a aquella tormenta purificadora que se siente perennemente en la tragedia de *Los persas*. Las experiencias de la libertad y de la victoria son los sólidos vínculos mediante los cuales este hijo de los tiempos de la tiranía une su fe en el derecho, heredada de Solón, a las realidades del nuevo orden. El estado es el espacio ideal, no el lugar accidental de sus poemas. Aristóteles dice con razón que los personajes de la antigua tragedia no hablan

Clemens Strom., \, 60, 3.

²²⁹ 3 Escolio, *Pers.*, 429.

²³⁰ 4 TUCÍDIDES, I, 74.

(225) retóricamente, sino políticamente. Todavía en las grandiosas palabras con que terminan *Las euménides*. con su fervorosa imploración por la prosperidad del pueblo ático y su reafirmación incommovible de la fe en el orden divino que lo rige, se manifiesta el verdadero carácter político de su tragedia. En ello se funda su fuerza educadora, moral, religiosa y humana, puesto que todo ello se hallaba comprendido en la amplia concepción del nuevo estado. Aunque este concepto de la educación aproxima a Esquilo y a Píndaro. la concepción del ateniense y del tebano son profundamente diferentes. Píndaro anhela la restauración del mundo aristocrático en todo su esplendor, de acuerdo con el espíritu de la sumisión tradicional. La tragedia de Esquilo es la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad. Es el camino inmediato y necesario que va de Píndaro a Platón, de la aristocracia de la sangre a la aristocracia del espíritu y del conocimiento. Sólo es posible recorrerlo pasando por Esquilo.

Una vez más, como en el tiempo de Solón. el buen genio del pueblo ático, en el momento de su entrada en la historia universal. ha producido el poeta que forjará el hierro con el fuego. La concentración del estado y el espíritu en una perfecta unidad da a la nueva forma de hombre que de ella resulta su clásica unicidad. Difícil es decir si es el estado el que ha fomentado predominantemente al espíritu o el espíritu al estado. Pero lo segundo parece más probable, puesto que el estado no era concebido simplemente como el aparato de la autoridad, sino como la profunda lucha de todos los ciudadanos de Atenas para librarse del caos de los siglos pasados, hasta la consecución de las fuerzas morales anheladas y la realización del cosmos político. El estado resulta ser, en el sentido de Solón, la fuerza que pone en conexión todos los esfuerzos humanos. La fe en la idea de la justicia que animaba al joven estado pareció haber recibido con la victoria una consagración divina.

De un golpe cayó todo el afeminado refinamiento y la suntuosidad exagerada que se habían desarrollado en Ática durante los últimos decenios de rápido progreso material y exterior. Desaparecen los suntuosos vestidos jonios para dejar paso a los vestidos dóricos, simples y varoniles. Del mismo modo, desaparece de las caras de las esculturas de este decenio la sonrisa convencional e inexpresiva que resulta del ideal de belleza jonio y es sustituida por una seriedad profunda y casi hosca. Por primera vez la generación de Sófocles halla entre ambos extremos el equilibrio de la armonía clásica. Lo que no pudieron dar a Atenas ni la cultura de la aristocracia ática ni el influjo de una cultura extraña altamente desarrollada, es producido ahora en virtud de su propio destino histórico. La piadosa y alta conciencia de la victoria produjo un gran poeta que sintiéndose miembro del pueblo se consagró a la comunidad y, penetrado de aquel excelso sentimiento, sobrepasó los abismos que separan a los hombres por el nacimiento o por la educación. De una vez para siempre (226), las grandes realizaciones espirituales e históricas de Atenas no pertenecieron ya a una clase, sino al pueblo entero. Todo lo anterior palidece ante ello, aunque el pueblo entero lo sintió como suyo. La creación de la cultura popular ática del siglo v no procede de la constitución ni del derecho electoral, sino de la victoria.

Sobre ella se funda la Atenas de Pericles, no sobre la cultura aristocrática al viejo estilo. Sófocles, Eurípides y Sócrates son hijos de la burguesía. El primero procede de una familia de industriales; los padres de Eurípides eran pequeños propietarios rurales; el padre de Sócrates era un honrado picapedrero de un pequeño arrabal. Tras de la supresión del Areópago, que constituía en tiempo de Esquilo el órgano de equilibrio del estado, el predominio del pueblo se hizo cada vez más sensible y adquirió más vigor. Sin embargo, es preciso no interpretar por el tiempo de Cridas los años de Salamina. En los días de Temístocles, de Aristides y de Cimón, se hallaban unidos por las grandes empresas comunes: la reconstrucción de la ciudad, la construcción de las grandes murallas, el establecimiento de la liga délica y la terminación de la guerra en el mar. Hallamos en los atenienses de estos decenios, a los cuales se dirigía la nueva forma poética de la tragedia, algo del alto vuelo y la poderosa fuerza impulsora del espíritu de Esquilo, pero también su capacidad de renuncia, su comedimiento y su reverencia.

La tragedia otorga de nuevo a la poesía griega la capacidad de abrazar la unidad de todo lo humano. En este sentido, sólo puede ser comparada con la epopeya homérica. A pesar de la rica fecundidad de la literatura en los siglos intermedios, sólo es igualada por la epopeya en la riqueza del contenido, en la fuerza estructuradora y en la amplitud de su espíritu creador. Parece como si el renacimiento del genio poético de Grecia se hubiera trasladado de Jonia a Atenas. La epopeya y la tragedia son como dos enormes formaciones montañosas enlazadas por una serie ininterrumpida de sierras menores.

Si consideramos la marcha del desarrollo de la poesía griega, desde su primer gran periodo, es decir, a partir de la épica, como expresión de la progresiva decantación de las grandes fuerzas históricas, que contribuyeron a la formación del hombre, la palabra renacimiento adquiere un sentido más preciso. En la poesía pos-homérica vemos en todas partes el creciente desarrollo del puro contenido del pensamiento, ya en forma de exigencia normativa para la comunidad, ya como expresión personal del individuo. Verdad es que la mayoría de estas formas poéticas proceden de la epopeya. Pero al separarse de ella, el mito, que constituía el contenido entero de la epopeya, o es completamente abandonado, como en Tirteo, Calinos, Arquíloco, Simónides, Solón. Teognis, o lo es en su mayoría en los líricos y Mimnermo, o es introducido en el transcurso del pensamiento, ajeno al mito, en forma de ejemplos aislados, como en los *Erga* (227) de Hesíodo, en algunos líricos y en las odas de Píndaro. Una gran parte de esta poesía es pura parénesis y consiste en prescripciones y advertencias de tipo general. El resto se halla constituido por reflexiones más o menos filosóficas. Incluso las alabanzas, que en la epopeya se consagraban sólo a los hechos de los héroes míticos, se dedican ahora a personas reales que viven en la actualidad. Y éstas son también el objeto de los sentimientos puramente líricos. La poesía poshomérica se convierte cada vez más en la vigorosa expresión de la vida espiritual presente, en el orden social e individual. Y esto sólo era posible mediante el abandono de la tradición heroica, que constituía originariamente, junto con los himnos a los dioses, el único objeto de la poesía.

Sin embargo, a pesar del esfuerzo creciente para trasladar el contenido ideológico de la epopeya a la realidad actual y convertir progresivamente a la poesía en intérprete y guía directo de la vida, conserva el mito su importancia como fuente inagotable de creación poética. Puede ser utilizado como un elemento de idealidad cuando el poeta ennoblece lo actual mediante su referencia a lo mítico, elevando así la realidad a una esfera más alta, como ocurre en el empleo de los ejemplos míticos por la lírica. Otras veces, el mito sigue constituyendo el objeto íntegro de la exposición, pero con el cambio de los tiempos y de los intereses se modifican también esencialmente los puntos de vista y, de un modo correlativo, las formas de exposición. Así, en los épicos de los denominados ciclos renace el interés por el contenido material de las sagas relativas a la guerra de Troya. Falta a estos poetas la comprensión de la grandeza artística y espiritual de la *Iliada* y la *Odisea*. Sólo desean narrar lo que ocurrió antes y después. Estos poemas, escritos en un estilo épico, aprehendido y mecánico —del tipo de los que hallamos también en los más recientes cantos homéricos— deben su nacimiento al interés histórico. Esta actitud histórica era inevitable, puesto que en los primeros tiempos las memorias de las sagas eran tenidas por verdadera historia. La poesía de catálogos, atribuida a Hesíodo, por el parentesco de su autor con el estilo de éste, y que venía a satisfacer el interés de los caballeros para hallar una genealogía noble que los uniera al árbol genealógico de los dioses y de los héroes, da todavía un paso más allá en este proceso de historización de los mitos. Constituían la prehistoria de los tiempos actuales. Ambas clases de épica perviven al lado de la poesía exenta de mitos de los siglos VII y VI. Sin poder competir con ella en importancia vital, llenan, sin embargo, una necesidad de los tiempos. Homero y los mitos constituyen el trasfondo de la totalidad de su existencia. Constituían, por decirlo así, la erudición de la época. Hallamos sus continuadores directos en los cronistas jonios que elaboraron en prosa el material mítico con o sin un designio genealógico, como Acusilao, Ferécides y Hecateo. La forma poética se convirtió en algo completamente accesorio. (228) En el fondo, era pura pedantería. Los pocos restos que nos quedan de los "logógrafos" en prosa resultan mucho más frescos y modernos. Tratan de reavivar el interés por la cosa mediante su arte narrativo.

Al mismo tiempo que la disolución de la forma épica en la prosa, que se realiza en este proceso creciente de historización de los mitos, se realiza otra transformación artística de los cantos heroicos en la poesía coral que surge en Sicilia: la transfiguración de la forma épica en la lírica. No se trata aquí ya de tomar en serio la poesía heroica de las sagas. Ante ellas Estesícoro de Himera adopta una actitud tan crítica y fríamente racional como Hecateo de Mileto. Para la lírica coral anterior a Píndaro no constituye un fin en sí, como ocurría con la épica, sino sólo la materia ideal para las composiciones musicales y las representaciones corales. Logos, Rhythmos y Harmonía, cooperan en ellas, pero el Logos con menor importancia. La música orienta el conjunto y es la que despierta el verdadero interés. Es una disolución del mito en un número de momentos de sensibilidad lírica unidos a la progresiva narración, en forma de

balada, con el solo objeto de servir de base a la composición musical. De ahí la impresión de vacuidad e imperfección que producen los restos de esta poesía, separados de la música en el lector actual. Incluso el empleo del mito en la simple poesía lírica, como en Safo, debe despertar un solo sentimiento. Se convierte en sustrato del sentimiento artístico; sólo en este respecto produce sus efectos y aun en esta forma permanece bastante inaccesible para nosotros. Lo que en este género nos queda de Íbico es pura paja vacía y sólo nos interesa por la celebridad de su nombre.

A pesar de esta reafirmación del mito en la poesía y en la prosa, paralela a su empleo en las pinturas de los vasos del siglo VI, en parte alguna es ya portador de las grandes ideas que mueven a la época. Y puesto que no vale ya por su contenido ni realiza una función ideal, queda reducido a algo puramente convencional y decorativo. Cuando en la poesía aparece un movimiento realmente espiritual no se realiza mediante el mito, sino en forma puramente conceptual. Fácil es prever la evolución posterior de este proceso mediante la progresiva separación de las ideas relativas a una concepción del mundo en la nueva prosa filosófica y narrativa de los jonios, que desemboca en línea recta en la transformación de las formas poéticas, reflexivas y conceptuales, en los λόγοι parenéticos o científicos en prosa sobre *areté*, *tyché*, *nomos* y *politeia*, tal como los encontramos en la sofística.

Pero los griegos de la metrópoli no fueron tan lejos. El espíritu jonio siguió este camino. Los atenienses no lo anduvieron en realidad jamás. La poesía no era aquí lo suficientemente racionalizada como para justificar aquella transformación. En la metrópoli adquirió de nuevo su alta vocación de fuerza ideal rectora de la vida que había (229) perdido en Jonia. La profunda sacudida mediante la cual entró en la historia la pacífica y piadosa estirpe ática, despertó en el alma de aquel pueblo pensamientos no menos "filosóficos" que los de la ciencia y la razón jonias. Pero esta nueva intuición de la vida en su totalidad sólo podía ser revelada por una poesía de alto rango y mediante un simbolismo espiritual y religioso. El vehemente anhelo de una nueva norma y ordenación de la vida, tras de la inseguridad consiguiente a la caída del antiguo orden y de la fe de los padres y la aparición de nuevas fuerzas espirituales desconocidas, no fue en parte alguna tan amplio y tan profundo como en la patria de Solón. En parte alguna hallamos semejante grado de íntima y delicada sensibilidad junto con un tesoro espiritual tan vario y una juventud tan ingenua como experimentada. En este terreno brota el maravilloso fruto de la tragedia. Se alimenta en todas las raíces del espíritu griego. Pero su raíz fundamental penetra en la sustancia originaria de toda la poesía y de la más alta vida del pueblo griego, es decir, en el mito. En unos tiempos en que parecían alejarse del heroísmo con decisión creciente las fuerzas más poderosas, en que florecía el conocimiento reflexivo y la aptitud para la emoción más sensible, como lo muestra la literatura jonias, brota de las mismas raíces un nuevo espíritu de heroísmo más íntimo y más profundo, estrechamente vinculado al mito y a la forma del ser que resulta de él. Insufló nueva vida a sus esquemas y le retornó la palabra, permitiéndole beber en la sangre de sus ofrendas. No es posible, sin esto, explicar el milagro de su

resurrección.

Los nuevos ensayos para determinar el origen histórico y la esencia de la tragedia, desde el punto de vista filológico, dejan de lado esta cuestión. Al derivar la nueva creación de cualquiera otra forma anterior puramente literaria y creer acaso que los ditirambos dionisiacos "adquirieron una forma seria" en el momento en que una cabeza original los puso en contacto con el contenido de los antiguos cantos heroicos, se limitan a considerar las condiciones exteriores del problema. La tragedia ática no sería sino un fragmento dramatizado de los cantos heroicos, representado por un coro de ciudadanos de Atenas. La poesía medieval de los países de Occidente está llena de dramatizaciones de la historia sagrada. Pero en ninguno de ellos se ha desarrollado una tragedia, hasta que lo hizo posible el conocimiento de los antiguos modelos. Tampoco la dramatización de los cantos heroicos griegos hubiera sido otra cosa que una nueva elaboración de las representaciones artísticas de la lírica coral, sin mayor interés para nosotros ni capacidad de ulterior evolución, si no hubieran sido elevados a un más alto grado de espíritu heroico y adquirido con ello nueva fuerza artística y creadora. Desgraciadamente no poseemos ninguna idea precisa de las formas más antiguas de la tragedia y sólo podemos juzgar, por tanto, de las formas más altas de su desarrollo. En la forma acabada en que la hallamos en (230) Esquilo, aparece como el renacimiento del mito en la nueva concepción del mundo y del hombre ático a partir de Solón, cuyos problemas morales y religiosos alcanzan en Esquilo su más alto grado de desarrollo.

Queda fuera de nuestros propósitos ofrecer una historia completa del nacimiento de la tragedia del mismo modo que en cualquiera otra cuestión. Consideraremos sólo el desarrollo más antiguo del género en lo que afecta al contenido ideológico de la tragedia. Podemos entrar en la consideración de una creación tan rica en facetas desde los más distintos puntos de vista. Trataremos sólo de estimarla como objetivación espiritual de la nueva forma de hombres que se desarrolló en aquel tiempo y de la fuerza educadora que irradia de aquella realización imperecedera del espíritu griego. La masa de las obras conservadas de los trágicos griegos es tan considerable que hemos de considerarla a una distancia adecuada si no queremos consagrarle un libro entero. Algo parecido ocurre con la epopeya y con Platón. Una consideración de este género es, sin duda, necesaria si tenemos en cuenta que es la más alta manifestación de una humanidad para la cual la religión, el arte y la filosofía forman una unidad inseparable. Esta unidad es una fortuna incomparable para quien se dedica al estudio de las manifestaciones de aquella época y es lo que da superioridad a un estudio de este género sobre cualquier historia de la filosofía, de la religión o de la literatura. Las épocas en que la historia de la cultura y de la educación humana se ha movido totalmente o de un modo preponderante por los caminos separados de estas formas espirituales, son necesariamente unilaterales, por muy profundas que sean las razones históricas de aquella unilateralidad. Parece como si la poesía, que por primera vez entre los griegos ha alcanzado la difícil elevación de su rango espiritual y de su destino, hubiera querido manifestarse en toda la prodigiosa plenitud de su riqueza y de su fuerza, antes de abandonar la

tierra y retornar al Olimpo.

La tragedia ática vive un siglo entero de indiscutible hegemonía que coincide cronológica y espiritualmente con el del crecimiento, grandeza y declinación del poder secular del estado ático. Corno refleja la comedia, en él alcanzó la tragedia la mayor grandeza de su fuerza popular. Su señorío contribuyó a la amplitud de su resonancia en el mundo griego y a la gran difusión del idioma ático en el Imperio ateniense. Y, finalmente, cooperó en la descomposición moral y espiritual que, según el certero juicio de Tucídides, hundió al estado del mismo modo que le había otorgado fuerza y cohesión interna en el periodo de su alta culminación. Si consideramos la tragedia griega en su desarrollo artístico de Esquilo hasta Sófocles y Eurípides desde un punto de vista puramente estético, nuestro juicio acerca de ellos sería completamente diferente. Pero desde el punto de vista de la historia de la formación humana, en (231) el sentido más profundo de la palabra, es evidente que su proceder aparece así, como lo refleja de un modo patente sin pensar para nada en la posteridad este espejo de la conciencia pública que es la comedia contemporánea. Los contemporáneos no consideraron nunca la naturaleza y la influencia de la tragedia desde un punto de vista exclusivamente artístico. Era hasta tal punto su soberana que la hacían responsable del espíritu de la comunidad. Y aunque como historiadores debemos pensar que los grandes poetas no eran sólo los creadores, sino también los representantes de aquel espíritu, esto no altera en nada la responsabilidad de su función rectora que el pueblo helénico consideró como mayor y más grave que la de los caudillos políticos que se sucedieron en el gobierno constitucional. Sólo desde este punto de vista es posible comprender la intervención del estado platónico en la libertad de la creación poética, tan inexplicable e insostenible para el pensamiento liberal. Sin embargo, este sentido de la responsabilidad de la poesía trágica no puede haber sido el originario, si pensamos que en tiempo de Pisístrato se consideraba a la poesía sólo como un objeto de goce. Aparece por primera vez en la tragedia de Esquilo. Aristófanes conjura a su sombra en el infierno como el único medio para recordar a la poesía su verdadera misión en el estado de su tiempo, exento de una censura análoga a la que reclama Platón.

Desde que el estado organizó las representaciones en las fiestas dionisiacas, la tragedia se hizo cada día más popular. Los festivales dramáticos de Atenas constituían el ideal de un teatro nacional, del tipo del que en vano se esforzaron por instaurar los poetas y directores de escena alemanes de nuestra época clásica. Verdad es que la conexión entre el contenido del drama y el culto del dios para cuya glorificación se representaba era pequeña. El mito de Dionisos entró pocas veces en la Orchestra, como ocurrió en la *Licurgia* de Esquilo, que representa la leyenda homérica del crimen del rey tracio Licurgo contra el dios Dionisos, y en la historia de Penteo en *Las bacantes* de Eurípides. El impulso dionisiaco convenía mejor a los dramas cómicos, satíricos y burlescos, que persistían al lado de la tragedia como manifestación de la antigua forma de las representaciones dionisiacas y que el pueblo siguió exigiendo tras la trilogía trágica. Pero el éxtasis de los actores en la tragedia era verdaderamente dionisiaco. Era el elemento de acción sugestiva que se ejercía sobre los

espectadores para que compartieran como realidad vivida el dolor humano que se representaba en la Orquesta. Esto se aplica, sobre todo, a los ciudadanos que formaban el coro, que se ejercitaban el año entero para compenetrarse íntimamente con el papel que iban a representar. El coro fue la alta escuela de la antigua Grecia mucho antes de que hubiera maestros que enseñaran la poesía. Y su acción debió de ser mucho más profunda que la de la enseñanza puramente intelectual. No en vano la institución de la didascalía (232) coral conserva en su nombre el recuerdo de la escuela y la enseñanza. Por su solemnidad y rareza, por la participación del estado y de todos los ciudadanos, por la gravedad y el celo con que se preparaban y la atención sostenida durante el año entero al nuevo "Coro", como se decía, que el poeta mismo preparaba para el gran día, y por el número de poetas que concurrían al concurso para la obtención del premio, alcanzaron aquellas representaciones el punto culminante en la vida del estado. En la actitud espiritual, alta y solemne, con que se reunían los ciudadanos a las primeras horas de la mañana para honrar a Dionisos, se entregaban ahora con el espíritu entero y con gozosa aceptación a las impresiones que les ofrecían las graves representaciones del nuevo arte. No hallaba el poeta en los bancos dispuestos en torno al lugar de las danzas a un público literario y estragado, sino a un público apto para sentir la psicagogía de su imperio, a un pueblo entero dispuesto a conmoverse en un momento como jamás lo hubieran podido lograr los rapsodas con los cantos de Homero. El poeta trágico alcanzó verdadera importancia política. Y el estado pudo darse cuenta de ello cuando un viejo contemporáneo de Esquilo, Frínico, al representar en una tragedia un desastre contemporáneo —la toma de Mileto por los persas—, del cual los atenienses sentían la responsabilidad, arrancó las lágrimas del pueblo.

No menor era el influjo de los dramas míticos, puesto que la fuerza de esta poesía no deriva de su referencia a la realidad ordinaria. Sacudía la tranquila y confortable comodidad de la existencia ordinaria mediante una fantasía poética de una osadía y una elevación desconocidas, que alcanzaba su más alta culminación y su dinamismo supremo con el éxtasis ditirámico de los coros apoyados en el ritmo de la danza y la música. El consciente alejamiento del lenguaje cotidiano elevaba al oyente sobre sí mismo, creaba un mundo de una verdad más alta. En este lenguaje, los hombres eran llamados "mortales" y "criaturas de un día", no sólo por una estilización convencional. Palabras e imágenes se hallaban animadas por el aliento de una nueva religión heroica. "¡Oh, tú, el primero de los griegos, que has levantado las palabras a la altura de la más alta nobleza!": así evoca a la sombra de Esquilo un poeta de una generación posterior. La "resonancia" solemne y trágica apareció al sentir ordinario como la expresión más adecuada de la grandeza del alma de Esquilo. Sólo el poderoso aliento de este lenguaje es capaz de compensar para nosotros en algún modo la pérdida de la música y del movimiento rítmico. Otro elemento era la magnificencia del espectáculo que sería vana curiosidad tratar de reconstruir. Su recuerdo puede intentar a lo sumo libertar al lector moderno de la imagen del teatro cerrado, completamente contraria al estilo de la tragedia griega. Basta recordar la máscara trágica, tan frecuente en el arte griego, para

darse cuenta de esta diferencia. En ella se hace visible la (233) diferencia esencial de la tragedia griega y cualquier otro arte dramático posterior. Su distancia de la realidad ordinaria era tan grande que la fina sensibilidad de los griegos halló en la trasposición y parodia de sus palabras a las situaciones de la vida cotidiana una fuente inagotable de efectos cómicos. Todo en el drama se realiza en una esfera de la más alta elevación y ante espectadores henchidos de piedad religiosa.

El efecto poderoso e inmediato que ejercía la tragedia sobre el espíritu y los sentimientos de los oyentes se revela al mismo tiempo en éstos como irradiación de la íntima fuerza dramática que impregna y anima el todo. La concentración de todo un destino humano en el breve e impresionante curso de los acaecimientos que se desarrollan en el drama ante los ojos y los oídos de los espectadores, representa, en relación con la epopeya, un enorme aumento del efecto instantáneo que se produce en la experiencia vital de las personas que escuchan. La culminación del acaecimiento en un momento crítico del destino tuvo, desde el origen, su fundamento en la vivida experiencia del éxtasis dionisiaco. No así en la epopeya, donde el cantor narra el suceso por el interés que en sí mismo ofrece y no llega hasta su última fase a la comprensión total de lo trágico, como lo muestran la *Iliada* y la *Odisea*. La tragedia más antigua nace, como recuerda su nombre, de las fiestas dionisiacas de los machos cabríos. Bastó para ello que un poeta viera la fecundidad artística del entusiasmo ditirámico, tal como lo hallamos en la concentración del mito de la antigua lírica coral siciliana, y fuera capaz de traducirla en una representación escénica y transportar los sentimientos del poeta al yo ajeno del actor. Así el coro, de narrador lírico, se convirtió en actor y, por tanto, en el sujeto de los sufrimientos que hasta ahora sólo había compartido y acompañado con sus propias emociones. Por tanto, era ajena a la esencia de esta forma más antigua de la tragedia toda representación detallada y mímica de las acciones ordinarias de la vida. El coro era completamente inadecuado para ello. Sólo podía aspirar a convertirse en el instrumento más perfecto posible de la emoción lírica que incorpora a la escena y expresa mediante el canto y la danza. El poeta sólo podía utilizar las posibilidades limitadas de esta forma de expresión mediante la introducción de múltiples y bruscos cambios en el destino, obtenidos mediante una amplia y múltiple gama de contrastes en la expresión lírica del coro. Así lo vemos en la pieza más antigua de Esquilo, *Las suplicantes*, en la cual el coro de las danades es todavía el único verdadero actor. En ella se ve por qué era necesario añadir al coro un locutor. Su función consistía en revelar, mediante sus explicaciones y su conducta, los cambios de la situación y los movimientos de subida y bajada de la emoción dramática que motivaba el coro. Así experimentaba el coro los tránsitos profundamente emocionales de la alegría al dolor y del dolor a la alegría. La danza es la expresión (234) de su júbilo, de sus esperanzas, de su gratitud. El dolor y la duda brotan de la plegaria, que servía ya a la reflexión individual de la antigua lírica para expresar las emociones más íntimas.

Ya en esta tragedia más antigua, que no era acción, sino pura pasión, sirvió la

fuerza de la *sympatheia*, suscitando la participación sentimental de los oyentes mediante los lamentos del coro, para dirigir la atención hacia el destino que, enviado por los dioses, producía aquellas conmociones en la vida de los hombres. Sin este problema de la *tyché* o de la *moira*, que había traído a la conciencia de aquellos tiempos la lírica de los jonios, jamás se hubiera producido una verdadera tragedia a partir de los antiquísimos "ditirambos con contenido mítico". Recientemente se han descubierto algunos ejemplos de aquellos ditirambos puramente líricos que no hacen sino elaborar en forma de pura emoción espiritual algunos momentos dramáticos de las sagas. De ellos a Esquilo media un paso de gigante. Naturalmente, es esencial al desarrollo de la tragedia la importancia que va tomando el locutor. A consecuencia de ella el coro va dejando de ser un fin en sí mismo, el locutor comparte con él la acción y acaba por ser quien principalmente la realiza y la mantiene. Pero este perfeccionamiento de la técnica era tan sólo el medio para que la acción, que se refería en primer término al sufrimiento humano, se convirtiera en la más plena y perfecta expresión de la más alta idea de la fuerza divina.

Sólo mediante la introducción de esta idea deviene la nueva representación verdaderamente "trágica". Sería inútil tratar de buscar una definición precisa y universalmente válida de ella. Los poetas más antiguos no nos ofrecen, por lo menos, nada que nos permita formularla. El concepto de lo trágico aparece sólo después de la fijación de la tragedia como un género. Si nos preguntamos qué es lo trágico en la tragedia, hallaremos que en cada uno de los grandes trágicos habría que dar una respuesta diferente. Una definición general sólo podría provocar confusiones. Sólo es posible dar una respuesta a esta pregunta mediante la historia espiritual del género. La representación obvia y vivaz del sufrimiento en los éxtasis del coro, manifestados mediante el canto y la danza y que por la introducción de múltiples locutores se convertía en la representación acabada del curso de un destino humano, encarnaba del modo más vivo el problema religioso, desde largo tiempo candente, el misterio del dolor humano considerado como un envío de los dioses. La participación sentimental en el desencadenamiento del destino, que Solón comparaba ya con una tormenta, exigía la más alta fuerza espiritual para resistirla y suscitar contra el miedo y la compasión, que eran sus efectos psicológicos inmediatos, la fe en el sentido último de la existencia. El efecto religioso específico de la experiencia del destino humano, que despierta Esquilo en los espectadores mediante la representación de sus tragedias, es lo específicamente trágico de su arte.

(235) Si queremos comprender el verdadero sentido de la tragedia de Esquilo es preciso que dejemos aparte los conceptos modernos sobre la esencia de lo dramático y de lo trágico y la consideremos tan sólo desde este punto de vista.

La representación del mito en la tragedia no tiene un sentido meramente sensible, sino radical. No se limita sólo a la dramatización exterior, que convierte la narración en una acción compartida, sino que penetra en lo espiritual, en lo más profundo de la persona. Las leyendas tradicionales son concebidas desde el punto de vista de las más íntimas convicciones de la actualidad. Los sucesores de Esquilo, y especialmente Eurípides, fueron más

allá, hasta convertir finalmente la tragedia mítica en una representación de la vida cotidiana. El germen de esta evolución se halla ya en el comienzo, cuando Esquilo nos presenta las figuras de los cantos heroicos, que no eran con frecuencia más que puros nombres destacados por sus acciones sobre un fondo vacío, de acuerdo con la idea que se formaba de ellos. Así el rey Pelasgo de *Las suplicantes* es un hombre de estado moderno, cuyas acciones se hallan determinadas por la asamblea del pueblo y que apela a ella cuando lo pide la gravedad y la urgencia de las decisiones. El Zeus del *Prometeo encadenado* es la figura del moderno tirano, tal como lo concibe la época de Harmodio y Aristogitón. Incluso el Agamemnón de Esquilo se conduce de un modo completamente distinto del de Homero. Es hijo auténtico de la época de la religión y la ética deificas, constantemente perturbado por el miedo a incurrir en la *hybris*, como vencedor, en la plenitud de la fuerza y de la dicha. Se halla perfectamente penetrado de la creencia de Solón según la cual la saciedad conduce a la *hybris* y la *hybris* a la ruina. También es perfectamente solónica la idea de que no le es posible escapar a la *até*. Prometeo es concebido como el primer consejero caído del joven tirano, celoso y desconfiado, que le debe la consolidación de su nuevo dominio conseguido por la fuerza y no quiere ya compartirlo con él, desde el momento en que Prometeo quiere aplicarlo a la realización de sus planes secretos de salvación de la humanidad dolorida. En la figura de Prometeo se mezcla el político con el sofista, como lo demuestra la repetida designación del héroe mediante esta palabra todavía honorable. También el Palamedes del drama perdido es designado como sofista. Ambos enumeran con orgullo las artes que han descubierto para servir a los hombres. Prometeo se halla provisto de los más nuevos conocimientos geográficos relativos a países lejanos y desconocidos. En tiempo de Esquilo esto era algo raro y misterioso que exaltaba la fantasía de los oyentes. Pero las largas enumeraciones de países, ríos y pueblos que hallamos en el *Prometeo encadenado* y el *libertado* no constituyen sólo un adorno poético. Caracterizan al mismo tiempo la omnisciencia del héroe.

Con esto nos hallamos en condiciones de examinar la estructura (236) de los discursos del drama, que conducen a las mismas conclusiones que el análisis de los personajes. Como hemos visto, los discursos geográficos del sofista Prometeo se hallan destinados a la caracterización de la figura del personaje. Del mismo modo, los sabios consejos del viejo Océano al dolorido amigo, para mover a compasión el poderío de Zeus, proceden, en gran parte, de la antigua sabiduría formulada en las sentencias. En los *siete contra Tebas* oímos a un general moderno dando órdenes a su ejército. El proceso de Orestes, asesino de su madre, ante el Areópago, que nos ofrecen *Las euménides*, podría servir como una fuente histórica de la mayor importancia para llegar al conocimiento del derecho ático relativo a los crímenes de sangre. Se halla conducido de acuerdo con las ideas de la época. Los himnos para la prosperidad de Atenas, en la procesión final, se desarrollan de acuerdo con el modelo de la liturgia del estado en los servicios divinos y las plegarias públicas. Ni la épica posterior ni la lírica llegaron a este grado en la modernización del mito, aunque los poetas

modificaron bastante la tradición de las sagas para adecuarlas a sus designios. No introdujo Esquilo modificaciones inútiles en el curso de los relatos míticos. Pero al dar forma plástica a lo que no era más que un nombre debió infundir en el mito la idea que daba forma a su estructura interna.

Lo dicho sobre los personajes y los discursos vale también, a grandes rasgos, para la construcción de la tragedia entera. Aquí como allá la configuración procede de la concepción de la existencia esencial al poeta y que éste descubre en su asunto. Esto parece acaso una banalidad, pero, en realidad, no lo es. Ninguna poesía antes de la tragedia ha utilizado simplemente el mito para la expresión de una idea ni ha escogido los mitos de acuerdo con sus propios designios. No todo fragmento de los cantos heroicos podía ser dramatizado y convertido en una tragedia. Dice Aristóteles que, con el progresivo desarrollo de la forma trágica, sólo unos pocos asuntos del gran reino de la epopeya atrajeron la atención de los poetas, pero éstos fueron reelaborados por casi todos los poetas.²³¹ Los mitos de Edipo, de la real casa de Tebas o del destino de los Atridas —Aristóteles menciona todavía algunos más— llevaban, por su propia naturaleza, implícito el germen de futuras elaboraciones, eran tragedias en potencia. La epopeya narraba las sagas por sí mismas. Y aun cuando las etapas más recientes de la *Iliada* se hallan presididas por una idea que domina todo, su dominio no se extiende por igual a las distintas partes de la epopeya. En la lírica, aun cuando escoge un asunto mítico, se acentúa siempre su aspecto puramente lírico. Por primera vez el drama convierte en principio informador de su construcción entera la idea del destino humano, con todos sus inevitables ascensos y descensos, con todas sus peripecias y catástrofes.

(237) Welcker fue el primero en descubrir que Esquilo, por lo general, no componía tragedias aisladas, sino trilogías. Cuando más tarde fue abandonada esta forma de composición se siguieron representando, sin embargo, tres piezas de un mismo autor. No sabemos si el número de tres piezas provenía de la forma normal, originaria de la trilogía, o si Esquilo hizo de la necesidad virtud y dispuso así los tres dramas que el estado exigía en torno a un tema único. En todo caso resulta evidente el íntimo fundamento que exigía la gran composición trilogía. Uno de los más difíciles problemas de las creencias de Solón, que el poeta compartía, era la herencia de las maldiciones familiares de los padres a los hijos, y aun con frecuencia, de los culpables a los inocentes. Así, en la *Orestíada* y en los dramas de las familias reales de los Argivos y de los Tebanos, trata el poeta de seguir este destino a través de varias generaciones y de desarrollarlo en la unidad de una trilogía. También era aplicable este procedimiento donde el destino de un mismo héroe se desarrollaba en una serie de etapas, como en el *Prometeo encadenado, libertado y portador de la antorcha*.

La trilogía es el punto de partida más adecuado para llegar a la comprensión del arte de Esquilo, puesto que en ella se muestra claramente que no se trata de una persona, sino de un destino cuyo portador no ha de ser necesariamente una persona individual, sino que puede ser también una familia entera. El problema

²³¹ 5 ARISTÓTELES, *Poét.*, 13, 1453 a 19.

del drama de Esquilo no es el hombre. El hombre es el portador del destino. El problema es el destino. Desde el primer verso se halla la atmósfera cargada de tempestad, bajo la opresión del demonio que gravita sobre la casa entera. Entre todos los autores dramáticos de la literatura universal, Esquilo es el más grande maestro de la exposición trágica. En *Las suplicantes*, *Los persas*, *Los siete contra Tebas* y *Agamemnon*, el lector se halla, de pronto, ante la maldición del destino suspendida en el aire, que amenaza con su fuerza irresistible. Los verdaderos actores no son los hombres, sino las fuerzas sobrehumanas. A veces, como en el pasaje final de la *Orestíada*, toman la acción de las manos de los hombres y la conducen hasta el fin. Pero, en todo caso, se hallan, por lo menos, presentes en forma invisible y su presencia se advierte del modo más claro. No es posible reprimir la idea de compararla con las esculturas del frontispicio de Olimpia, de origen trágico evidente. También allí se hallaba la divinidad en la altura de su poder, en el centro de las luchas de los hombres, y lo gobierna todo con su voluntad.

La mano del poeta se muestra, precisamente, en la constante introducción de Dios y el Destino. Nada parecido hallamos en el mito. Cuanto ocurre en la tragedia se halla bajo la preocupación predominante del problema de la teodicea, tal como lo desarrolla en sus poemas Solón a partir de la epopeya más reciente. Lucha constantemente su espíritu para sondear los ocultos fundamentos del gobierno (238) divino. Un problema esencial era para Solón el de la conexión causal entre la desventura y la culpa del hombre. En sus grandes elegías, que se ocupan de este problema, aparecen por primera vez las ideas que impregnan las tragedias de Esquilo.²³² En la concepción de la epopeya, la ceguera, la até, comprende en unidad la causalidad divina y humana en relación con el infortunio: los errores que conducen al hombre a su ruina son efecto de una fuerza demoníaca que nadie puede resistir. Ella es la que mueve a Helena a abandonar a su marido y su casa y a huir con Paris, la que endurece el corazón de Aquiles frente a la diputación del ejército que le ofrece explicaciones para reparar su honor ultrajado y a las advertencias de su anciano maestro. El desarrollo de la autoconciencia humana se realiza en el sentido de la progresiva autodeterminación del conocimiento y de la voluntad frente a los poderes que vienen de lo alto. De ahí la participación del hombre en su propio destino y su responsabilidad frente a él.

Ya en la parte más moderna de la epopeya homérica, en el primer canto de la *Odisea*, trata el poeta de delimitar la participación de lo divino y lo humano en la desdicha humana y declara que el gobierno divino del mundo se halla libre de culpa en las desdichas que ocurren al hombre por obrar contra los dictados del mejor juicio. Solón profundizó esta idea mediante su grandiosa fe en la justicia. Es para él la "justicia" aquel principio divino inmanente en el mundo cuya violación debe vengarse necesariamente y con independencia de toda justicia humana. Desde el momento en que el hombre adquiere plena conciencia de esto, participa, en una gran medida, en la responsabilidad de su desdicha. En la misma

²³² 6 SOLÓN, frag. 1 Diehl (ver *supra*, p. 144).

medida aumenta la elevación moral de la divinidad que se convierte en guardadora de la justicia que gobierna el mundo. Pero, ¿qué hombre puede conocer realmente los designios de Dios? En algún caso puede creer haber alcanzado su fundamento. ¡Pero con qué frecuencia la divinidad da buenos éxitos a los insensatos y a los malos y permite que fracasen los esfuerzos de los justos, aunque se hallen orientados por las mejores ideas y designios! La presencia de esta "desdicha imprevisible" en el mundo es indiscutible. Es el resto irreductible de aquella antigua *até* de que habla Homero y que mantiene su verdad al lado del reconocimiento de la propia culpa. Se halla en íntima conexión con la experiencia humana que los mortales denominan buena fortuna, puesto que ésta se torna fácilmente en el más profundo dolor, desde el momento en que los hombres se dejan seducir por la *hybris*. El peligro demoníaco se halla en la insaciabilidad del apetito que siempre desea doble de lo que tiene por mucho que esto sea. Así, la felicidad y la fortuna no permanecen largo tiempo en manos de su usufructuario. Su eterno cambio reside en su propia naturaleza. La convicción solónica de un orden divino del (239) mundo halla en esta dolorosa verdad su más fuerte fundamento. El mismo Esquilo sería inconcebible sin esta convicción que es, para él, mejor que un conocimiento, una fe.

El drama *Los persas* muestra del modo más simple cómo la tragedia de Esquilo brota de aquella raíz. Es digno de notarse que no pertenece a ninguna trilogía. Esto tiene para nosotros la ventaja de permitirnos ver el desarrollo de la tragedia en el espacio más angosto de una unidad cerrada. Pero *Los persas* constituye un ejemplo único por la falta del elemento mítico. El poeta elabora en forma de tragedia un suceso histórico que ha vivido personalmente. Esto nos da la ocasión de ver qué es lo esencialmente trágico en un asunto cualquiera, *Los persas* es algo completamente distinto de una "historia dramatizada". No es, en el sentido corriente de la palabra, una pieza patriótica escrita con la borrachera de la victoria. Penetrado de la más profunda *sofrosyne* y del conocimiento de los límites humanos da testimonio Esquilo al pueblo de los vencedores, que constituye su devoto auditorio, del emocionante espectáculo histórico de la *hybris* de los persas y de la *tisis* divina que aplasta el orgulloso poderío de los enemigos. La historia se eleva a mito trágico, porque tiene grandeza y porque la catástrofe humana revela del modo más evidente el gobierno divino.

Algunos se han maravillado ingenuamente de que los poetas griegos no hayan elaborado con más frecuencia "asuntos históricos". La razón de ello es sencilla. La mayoría de los acaecimientos históricos no reúnen las condiciones que requiere la tragedia griega. *Los persas* muestra cuán poca atención presta el poeta a la realidad dramática externa del acaecimiento. Todo se reduce al efecto del destino sobre el alma del que lo experimenta. En este respecto Esquilo se sitúa ante la historia como ante el mito. Incluso la experiencia del dolor no interesa por sí misma. Precisamente en este sentido constituye *Los persas* el tipo originario de la tragedia de Esquilo en la forma más simple conocida por el poeta. El dolor lleva consigo la fuerza del conocimiento. Esto pertenece a la sabiduría popular primitiva. La epopeya no lo utiliza como motivo poético dominante. En Esquilo adquiere una forma más profunda y se sitúa en el centro.

Existe un grado intermedio en el "conócete a ti mismo" del dios deífico, que exige el conocimiento de los límites de lo humano, como lo enseña Píndaro con devota piedad apolínea y constantemente. También para Esquilo es esta idea esencial y se destaca con especial fuerza en *Los persas*. Pero esto no agota su concepto del *fronei=n*, el conocimiento trágico adquirido por la fuerza del dolor. En *Los persas* da a este conocimiento su propia encarnación. Tal es el sentido del conjuro de la muerte del anciano y sabio rey Darío, cuya herencia disipó Jerjes con vana soberbia. La sombra venerable de Darío profetiza que los montones de cadáveres de los campos de batalla de Grecia servirán de aviso a las generaciones futuras de que (240) el orgullo no aprovecha jamás a los mortales.²³³ "Pues cuando la *hybris* se abre trae como fruto la ceguera, cuya cosecha es rica en lágrimas. Y cuando veis tal recompensa a semejantes acciones, pensad en Atenas y en Hélade; no sea permitido que, despreciando los dones del demonio que posee, apetezca otros y sepulte su gran dicha. Zeus amenaza con la venganza a la soberbia desmesurada y orgullosa y exige estrictas cuentas."

Renace aquí la idea de Solón de que precisamente aquel que posee mucho codicia obtener el doble. Pero lo que en Solón es sólo reflexión intelectual sobre la insaciabilidad del apetito humano, se convierte en Esquilo en el *pathos* de la experiencia, de la seducción demoníaca y de la ceguera humana, que conduce irremediabilmente al abismo. La divinidad es sagrada y justa y su orden eterno, inviolable. Pero halla para lo "trágico" del hombre, que por su ceguera incurre en castigo, los acentos más conmovedores. Y en el comienzo de *Los persas*, donde el coro canta con orgullo la magnificencia y el poder del ejército de los persas, se levanta la imagen siniestra de la *até*.

"¿Pero qué mortal puede escapar. . . al astuto engaño de la diosa? ... Le habla primero amistosamente; después lo coge en sus redes Até, de las cuales no es posible escapar." Y "se desgarrá ante el miedo su corazón ensombrecido".²³⁴ De las redes de *até*, de las cuales no es posible salir, se habla también al final del *Prometeo*. Hermes, el enviado de los dioses, advierte a las Oceánidas que sólo ellas serán culpables si, por su actitud compasiva y de consuelo hacia el reprobado de los dioses, que no tardará en ser precipitado al abismo, consciente y voluntariamente, se arrojan a la perdición.²³⁵ En *Los siete contra Tebas* ofrece el coro, en sus lamentaciones por los hermanos enemigos que han caído en la maldición de su padre Edipo y hallado ambos la muerte en una lucha cuerpo a cuerpo a las puertas de la ciudad, una visión espantosa: "Pero al fin, las maldiciones divinas entonaron el claro canto de la victoria, cuando la raza entera fue arrojada al exterminio. El monumento conmemorativo de la victoria de Até se yergue ante la puerta donde fueron derribados y el demonio del destino halló el reposo cuando los hubo vencido."²³⁶

La idea del destino en Esquilo es algo distinto de la institución de un ejemplo.

²³³ 7 *Los persas*, 819.

²³⁴ 8 *Los persas*, 93.

²³⁵ 9 *Prom.*, 1071. Cf. *Solons Eunomie*, Sitz. Berl. Akad., 1926, p. 75.

²³⁶ 10 *Los siete contra Tebas*, 952.

Así se desprende de las monstruosas imágenes que la acción de *até* despierta en su fantasía. Ningún poeta antes que él ha experimentado y expresado la esencia de lo demoníaco con tanta fuerza y vivacidad. Aun la fe más inquebrantable en la fuerza ética del conocimiento debe convenir en que la *até* sigue siendo siempre la *até*. lo mismo si, como dice Homero, mueve sus pies sobre la cabeza de los hombres, que si, como enseña Eralito, el propio *ethos* (241) del hombre es su demonio.²³⁷ Lo que denominamos carácter no es esencial para la tragedia de Esquilo. La idea del destino, propia de Esquilo, se halla en su totalidad comprendida en la tensión entre su creencia en la inviolable justicia del orden del mundo y la emoción que resulta de la crueldad demoníaca y la perfidia de *até*, por la cual el hombre se ve conducido a conculcar este orden y al sacrificio necesario para restablecerlo. Solón parte del principio de que la injusticia es la *pleonexia* social, investiga dónde se halla su castigo y halla su enseñanza confirmada. Esquilo parte de la experiencia emocionante de la *tyché* en la vida del hombre; pero por su íntima convicción, en busca de razón suficiente, llega siempre a la creencia en la justicia de la divinidad. No hemos de olvidar este cambio en el acento, en la convicción concordante de Esquilo y Solón, si queremos comprender cómo la misma creencia se manifiesta en el uno de un modo tan reposado y reflexivo y en el otro de un modo tan dramático y conmovedor.

La tensión problemática del pensamiento de Esquilo aparece con más fuerza en otras tragedias que en *Los persas*, donde la idea del castigo divino de la *hybris* humana se manifiesta de un modo bastante sencillo y sin perturbación. Por lo que podemos apreciar, aparece del modo más claro en las grandes trilogías. No ocurre así en el fragmento más antiguo que poseemos, *Las suplicantes*, que es el primer drama de una trilogía de la cual se han perdido las otras dos piezas. Donde mejor puede verse es en la *Orestíada*, que se conserva entera, y aun en la trilogía labdácida, de la cual afortunadamente tenemos la pieza final, *Los siete contra Tebas*.

En la *Orestíada* llega a su culminación no sólo la función del lenguaje y el arte constructivo del poeta, sino también la tensión y el vigor del problema moral y religioso. Y parece increíble que esta obra, la más poderosa y varonil que conoce la historia, haya sido escrita en la vejez y poco tiempo antes de la muerte. Es incuestionable la imposibilidad de separar la primera pieza de las otras dos que la siguen. En rigor, es una enormidad considerarla aparte; por no decir nada de *Las euménides*, que sólo puede ser comprendida como un gigantesco final de la trilogía. El *Agamemnon* no es más autónomo que *Las suplicantes*. Constituye sólo un estadio para la segunda pieza. La maldición familiar que pesa sobre la casa de los Atridas no constituye por sí misma el objeto de la representación. Si fuera así constituiría una trilogía de dramas coordinados, cada uno de los cuales representaría el destino de una generación. Así *Orestes* se hallaría en tercer lugar y *Agamemnon* en medio. En realidad, no es así. La primera pieza crea sólo las condiciones indispensables para llegar al

²³⁷ 11 *Iliada*, T 83; HERÁCLITO, frag. 119.

centro de la tragedia. En el centro de ésta se hallan, como única antinomia trágica, la culpa involuntaria e inevitable de Orestes por haber obedecido al mandato de Apolo de perpetrar (242) la venganza de sangre contra su propia madre. Y la pieza final consiste, en su totalidad, en la solución de este nudo, insoluble para la capacidad humana, mediante un milagro de la gracia divina, que, con la absolución del culpable, suprime a la vez la institución de la venganza de la sangre, terrible residuo del antiguo estado familiar, y establece el nuevo estado legal como el único guardador del derecho.

La culpa de Orestes no se funda en modo alguno en su carácter, ni la intención del poeta se dirige a éste como a tal. Es simplemente el hijo desventurado obligado por la venganza de la sangre. En el momento en que entra en la virilidad le espera la maldición siniestra que lo ha de llevar a la perdición antes que haya empezado a gozar de la vida. El dios de Delfos le impulsa con renovado empeño sin que nada pueda desviarlo de aquel fin ineluctable. Así, no es nada como portador del destino que le espera. Ninguna obra revela de un modo tan perfecto el problema que preocupa a Esquilo. Representa el conflicto entre las fuerzas divinas que tratan de mantener la justicia. El hombre viviente es sólo el lugar en que chocan con fuerza exterminadora. Y aun la absolución final del asesino de su madre pierde importancia ante la general reconciliación entre los antiguos y los nuevos dioses en lucha, y los cantos de gloria que acompañan, con la resonancia jubilosa de su música sagrada, a la fundación del nuevo orden jurídico del estado y la conversión de las Erinias en Euménides.

La idea de Solón de que los hijos deben expiar las penas por sus padres culpables crea, en *Los siete contra Tebas*, final de la trilogía relativa a los reyes tebanos, un drama que sobrepasa en fuerza trágica a la *Orestíada* no sólo por el fratricidio con que termina, sino también en otros aspectos. Los hermanos Etéocles y Polinices caen víctimas de la maldición que pesa sobre la raza de los labdácidas. Esquilo la funda en las culpas de los antepasados. Sin este trasfondo hubiera sido totalmente imposible para su sentimiento religioso un acaecimiento como el que se representa en el drama. Pero lo que se representa en *Los siete* no es el cumplimiento despiadado del castigo divino exigido por la moralidad piadosa. Toda la fuerza de la tragedia se halla en el hecho de que la inexorable causalidad de la antigua culpa arrastra a la ruina a un hombre que hubiera merecido otro destino por su alta virtud como señor y como héroe y que suscita nuestra simpatía desde el primer instante. Polinices es sólo una sombra. Etéocles, en cambio, el guardador de la ciudad, se dibuja con la mayor precisión. La *areté* personal y el destino sobrepersonal llegan aquí a su más alta tensión. En este sentido la pieza ofrece el mayor contraste con *Los persas* y su lógica puramente lapidaria sobre el crimen y el castigo. Parece como si la culpa de los antepasados en tercer grado no fuera un ancla bastante fuerte para sostener el enorme peso del sufrimiento. Crece la significación (243) de la conclusión conciliatoria de *Las euménides* si hemos sentido con plenitud el final irreconciliable de *Los siete*.

La osadía de este drama se halla precisamente en la antinomia que encierra.

Al lado de la validez absoluta de la justicia más alta, cuyo poder no es posible juzgar en el sentir del poeta por los sufrimientos del individuo, sino por su referencia a la totalidad, se halla el espectador ante la impresión humana de la acción ineluctable del demonio que conduce su obra hasta su duro fin y abrasa a un héroe como Etéocles que lo desafía en actitud grandiosa. La gran novedad es aquí la conciencia trágica con que Esquilo conduce al último vástago de la estirpe a una muerte segura. Mediante ello crea una figura que revela su más alta *areté* sólo en una situación trágica. Etéocles caerá, pero antes de su muerte salva a su patria de la conquista y la esclavitud. Por encima del doloroso mensaje de su muerte es preciso no olvidar el júbilo de la liberación. Así, de la lucha constante de Esquilo con el problema del destino surge aquí el conocimiento liberador de una grandeza trágica que levanta al hombre dolorido aun en el instante de su aniquilación. Al sacrificar su vida consagrada por el destino a la salvación del todo, se reconcilia aun con aquellos para quienes, a pesar del espíritu piadoso, aparece sin sentido la ruina de la auténtica *areté*.

Los siete contra Tebas hace época frente a las tragedias de tipo antiguo como *Los persas* o *Las suplicantes*. Por primera vez en ella, entre las piezas conservadas, aparece un héroe en el centro de la acción. El coro no posee ya un sello individual como el de las Danaides en *Las suplicantes*. Introduce sólo el elemento tradicional del lamento y el terror trágico que forman la atmósfera de la tragedia. Está constituido solamente por mujeres y niños presas de pánico en el seno de la ciudad sitiada. Sobre el fondo del terror femenino se levanta la figura del héroe mediante la grave y superior fuerza de su conducta viril. La tragedia griega es más bien expresión de un sufrimiento que de una acción. Así Etéocles sufre mientras actúa también hasta su último aliento.

También en el *Prometeo* se halla en el centro una figura individual que domina no sólo un drama, sino la trilogía entera. Sólo podemos formar juicio de ella por la única pieza que nos ha sido transmitida. El *Prometeo* es la tragedia del genio. Etéocles cae como un héroe, pero ni su señorío ni su valor guerrero son la fuente de su tragedia, ni mucho menos su carácter. Lo trágico viene de fuera. Los sufrimientos y las faltas de Prometeo tienen su origen en él mismo, en su naturaleza y en sus acciones. "Voluntariamente, sí, voluntariamente he faltado; no lo niego. Ayudando a los otros he creado mi tormento."²³⁸ El *Prometeo* pertenece, pues, a un tipo completamente distinto de la mayoría de los dramas que se han conservado. Sin embargo, su tragedia no es personal en el sentido de lo individual; (244) es simplemente la tragedia de la creación espiritual. Este *Prometeo* es el libre fruto del alma de poeta de Esquilo. Para Hesíodo fue simplemente el malhechor castigado por el crimen de haber robado el fuego de Zeus. En este hecho descubrió Esquilo, con la fuerza de una fantasía que no es posible que los siglos honren y admiren nunca de un modo suficiente, el germen de un símbolo humano imperecedero: Prometeo es el que trae la luz a la humanidad doliente. El fuego, esta fuerza divina, se convierte en el símbolo sensible de la cultura. Prometeo es el espíritu creador de la cultura, que penetra y

²³⁸ 12 *Prom.*, 266.

conoce el mundo, que lo pone al servicio de su voluntad mediante la organización de sus fuerzas de acuerdo con sus propios fines, que revela sus tesoros y establece la vida débil y oscilante del hombre sobre bases seguras. El mensajero de los dioses y su esbirro, que lo clava en la roca, se dirigen irónicamente a Prometeo, demonio titán, llamándole sofista maestro de la invención. Esquilo toma los colores, para pintar el *ethos* de su héroe espiritual, de la teoría sobre el origen de la cultura de los pensadores jónicos con su conciencia de un ascenso triunfal, en un todo opuesto a la resignada teoría de los campesinos de Hesíodo, con sus cinco edades del mundo y su progresiva ruina. Se halla impulsado por el vuelo de su fantasía creadora y de su fuerza inventiva y animado por el amor misericordioso hacia el hombre doliente.

En el *Prometeo* el dolor se convierte en el signo específico del género humano. Aquella creación de un día trajo la irradiación de la cultura a la existencia oscura de los hombres de las cavernas. Si necesitamos todavía una prueba de que este dios encadenado a la roca en escarnio casi de sus acciones encarna para Esquilo el destino de la humanidad, la hallaremos en el sufrimiento que comparte con ella y multiplica los dolores humanos en su propia agonía. No es posible que nadie diga hasta qué punto el poeta llegó a la plena conciencia de su simbolismo. La personalidad individual, característica de las figuras míticas de la tragedia griega y que las hace aparecer como hombres que realmente han vivido, no aparece de un modo tan claro en el *Prometeo*. Todos los siglos han visto en ella la representación de la humanidad. Todos se han sentido encadenados a la roca y participado con frecuencia en el grito de su odio impotente. Aunque Esquilo lo ha tomado ante todo como una figura dramática, la concepción fundamental del robo del fuego lleva consigo una idea filosófica de tal profundidad y grandiosidad humana, que el espíritu humano no la podría agotar jamás. Estaba reservado al genio griego la creación de este símbolo del heroísmo doloroso y militante de toda creación humana, como la más alta expresión de la tragedia de su propia naturaleza. Sólo el *Ecce Homo*, que con su dolor por los pecados del mundo surge de un espíritu completamente distinto, ha conseguido crear un nuevo símbolo de la humanidad de validez eterna, sin quitar nada a la verdad del anterior. No en vano (245) ha sido siempre el *Prometeo* la pieza preferida por los poetas y los filósofos de todos los pueblos entre las obras de la tragedia griega y lo seguirá siendo en tanto que una chispa del fuego prometeico arda en el espíritu humano.

La grandeza permanente de esta creación de Esquilo no se halla en los misterios teogónicos, que por las amenazas abiertas u ocultas de Prometeo parece que debieran revelarse en la segunda parte perdida de la trilogía, sino en la heroica osadía espiritual de Prometeo, cuyo momento trágico más fecundo se halla sin duda alguna en el *Prometeo encadenado*. Ciertamente es que el *Prometeo libertado* debiera completar aquella imagen; pero no lo es menos la imposibilidad en que nos hallamos de descubrir algo preciso acerca de él. No es posible decir si el Zeus del mito, que aparece en el drama que poseemos como un déspota violento, se transformaba allí en el Zeus de la fe de Esquilo que ensalzan las plegarias del *Agamemnon* y de *Las suplicantes* como la eterna

Sabiduría y Justicia, ni en qué forma lo hace. Sería interesante saber cómo ha visto el poeta mismo la figura de su Prometeo. Evidentemente, su falta no consiste en el robo del fuego, considerada como un delito contra la propiedad de los dioses, sino que de acuerdo con el sentido espiritual y simbólico que tiene este hecho para Esquilo, debe hallarse en relación con alguna trágica y profunda imperfección del beneficio que ha prestado a la humanidad con su maravilloso don.

La ilustración de todos los tiempos ha soñado con la victoria del conocimiento y el arte contra las fuerzas internas y externas enemigas del hombre. Esquilo no analiza esta fe en el *Prometeo*. Ensalza sólo el héroe los beneficios que ha aportado a la humanidad participando con su ayuda a su esfuerzo para pasar de la noche a la luz mediante el progreso y la civilización; y somos testigos de la admiración del coro de las Océánidas ante su fuerza creadora y divina, aunque no se halle de acuerdo con su acción. Para llevar la alabanza del descubrimiento de Prometeo por la salvación de los hombres hasta el punto de arrastrarnos a compartir su fe, es preciso que el poeta se haya entregado con amor al alto vuelo de aquellas esperanzas y a la grandeza del genio prometeico. Pero no considera el destino de los escultores de hombres y de los creadores de cultura bajo la radiación del éxito terreno. La seguridad y la obstinación del espíritu creador no conoce límites, repite el coro. Prometeo se ha separado de sus hermanos, los titanes, ha visto que su causa es desesperada porque sólo reconocen la fuerza bruta y sólo el ingenio espiritual gobierna el mundo (así concibe Prometeo la superioridad del nuevo orden olímpico del mundo sobre los titanes precipitados en el Tártaro). Sin embargo, por su amor desmedido que quiere levantar violentamente a la humanidad doliente más allá de los límites que le ha prescrito el soberano del mundo, y por la orgullosa impetuosidad de su fuerza creadora, sigue siendo un titán. Es más, aunque (246) en un plano superior, su espíritu es más titánico que el de sus toscos hermanos. Éstos (los titanes), en un fragmento del comienzo del *Prometeo libertado*, libre ya de sus cadenas y reconciliado con Zeus, se acercan al lugar de sus sufrimientos, donde ha soportado un martirio más espantoso que el que jamás ellos hayan conocido. Una vez más es tan imposible desconocer el simbolismo como llevarlo a su fin, puesto que nos falta la continuación. La única indicación que poseemos es la piadosa resignación del coro²³⁹ en el *Prometeo encadenado*: "Me estremezco al verte desgarrado por mil tormentos. Sin temblar ante Zeus, te esfuerzas con toda tu alma al servicio de la humanidad, Prometeo. Pero, ¡qué inclemente contigo es la clemencia misma, oh, amigo! Habla ¿dónde está tu defensa? ¿Dónde la clemencia de los mortales? ¿Has visto la raquítica y fantasmagórica impotencia que mantiene encadenado al ciego linaje humano? Jamás los designios de los mortales traspasarán las órdenes preestablecidas por Zeus."

Así la tragedia del titánico creador de cultura conduce al coro, en las siguientes palabras:²⁴⁰ "Así he aprendido a reconocer tu destino aniquilador,

²³⁹ 13 *Prom.*, 539.

²⁴⁰ 14 *Prom.*, 553.

¡oh, Prometeo!" Este pasaje es de la mayor importancia para comprender la concepción de Esquilo sobre la acción de la tragedia. Lo que el coro dice de sí mismo, lo experimenta el espectador por su propia experiencia, y es necesario que así sea. Esta fusión del coro y los espectadores representa una nueva etapa en el desarrollo del arte coral de Esquilo. En *Las suplicantes*, el coro de las Danaides es todavía el verdadero actor. No hay otro héroe. Que ésta es la esencia originaria del coro fue expresado por primera vez con clara decisión por Friedrich Nietzsche en su obra de juventud *El origen de la tragedia*, genial aunque mezclada de elementos incompatibles. Pero no podemos generalizar este descubrimiento. Cuando un hombre individual se convirtió en el portador del destino, hubo de cambiar la función del coro. Se convirtió gradualmente en el "espectador ideal", por mucho que se intentara hacerlo participar en la acción. El hecho de que la tragedia griega tenga un coro que objetiva en la orquesta con sus cantos de simpatía las experiencias trágicas de la acción, constituye una de las raíces más poderosas de su fuerza educadora. El coro del *Prometeo* es todo miedo y compasión y encarna la acción de la tragedia de un modo tal que Aristóteles no hubiera podido hallar mejor modelo para su célebre definición de esta acción. Aunque el coro se funde con los sufrimientos de Prometeo hasta un tal grado de unidad que al final de la tragedia, a pesar de las advertencias divinas, con compasión infinita se precipita al abismo, se purifica en aquel canto coral en que se eleva del sentimiento a la reflexión, del afecto trágico (247) al conocimiento trágico. Con esto llega al más alto término a que la tragedia aspira a conducir.

Cuando el coro de *Prometeo* dice que sólo se llega al más alto conocimiento por el camino del dolor, alcanzamos el fundamento originario de la religión trágica de Esquilo. Todas sus obras se fundan en esta gran unidad espiritual. La línea de su desarrollo se retrae del *Prometeo* a *Los persas*, donde la sombra de Darío proclama este conocimiento, y a las plegarias dolorosas y reflexivas de *Las suplicantes*, donde las Danaides se esfuerzan por comprender los inextricables designios de Zeus, y avanza a la *Orestíada*, donde en la solemne plegaria del coro en *Agamemnon* la fe personal del poeta halla su más sublime expresión.²⁴¹ La conmovedora intimidad de esta fe, que lucha denodadamente con la bendición del dolor, expresa con fuerza grandiosa una voluntad reformadora llena de profundidad y de aliento. Es profética, y aun más que profética. Con su "Zeus, quienquiera que sea", se sitúa en actitud de adoración ante la última puerta tras la cual se oculta el eterno misterio del ser, el dios cuya esencia sólo puede ser presentida mediante el sufrimiento que promueve su acción. "Él ha abierto el camino al conocimiento de los mortales, mediante esta ley: por el dolor a la sabiduría. En lugar del sueño brota en el corazón la pena que recuerda la culpa. Contra su voluntad sobreviene así al espíritu la salvación. Sólo así alcanzamos el favor de los dioses que gobiernan con violencia desde su santo trono." Sólo en este conocimiento halla reposo el corazón del poeta trágico y se libra "del peso de la duda que le atormenta". Para ello se sirve del mito que

²⁴¹ 15 *Agamemnon*, 160.

se transforma en puro símbolo, al celebrar el triunfo de Zeus sobre el mundo originario de los titanes y su fuerza provocadora que se opone a la *hybris*. A pesar de todas las violaciones, siempre renovadas, el orden vence al caos. Tal es el sentido del dolor, aun cuando no lo comprendamos.

Así experimenta el corazón piadoso, mediante la fuerza del dolor, el esplendor del triunfo divino. Sólo puede, en verdad, reconocerlo quien como el águila en el aire es capaz de participar con el corazón entero en el grito de victoria con que todo lo que alienta ensalza al Zeus vencedor. Tal es el sentido de la "armonía de Zeus", en el *Prometeo*, que los deseos y los pensamientos humanos no podrán nunca sobrepasar, y a la cual, en último término, tendrá también que someterse la creación titánica de la cultura humana. Desde este punto de vista alcanza su pleno sentido la imagen del cosmos estatal que aparece al final de la *Orestíada*, escrita al fin de la vida del poeta: en él deben reconciliarse todas las oposiciones, y descansa a su vez sobre el cosmos eterno. Enclavado en este orden, también el "hombre trágico" que creó el arte de la tragedia desarrolla su oculta armonía con el ser, y se levanta por su capacidad de sufrimiento y su fuerza vital a un más alto rango de humanidad.

II. EL HOMBRE TRÁGICO DE SÓFOCLES

(248) CUANDO se trata de la fuerza educadora de la tragedia griega, es preciso considerar a Sófocles y a Esquilo conjuntamente. Sófocles aceptó con plena conciencia el papel de sucesor de Esquilo, y el juicio de los contemporáneos, para el cual Esquilo fue siempre el héroe venerable y el maestro preeminente del teatro ateniense, reservó para Sófocles un lugar a su lado. Este modo de considerarlo tiene su profundo fundamento en la concepción griega de la esencia de la poesía, que no busca en primer término en ella a la individualidad, sino que la considera como una forma de arte independiente que *se* perpetúa por sí misma, que se trasmite de un poeta a otro sirviéndoles de pauta. El estudio de una creación como la tragedia puede ayudarnos a comprender esto. Una vez llegada a su esplendor, alcanza fuerza normativa para el espíritu de los contemporáneos y para la posteridad y estimula a las fuerzas más altas en una noble competencia.

Este espíritu agonal de toda la poesía griega aumenta en la medida en que el arte se sitúa en el centro de la vida pública y se hace expresión del orden espiritual y estatal. Por eso en el drama debió alcanzar su más alto grado. Sólo así se explica la enorme multitud de poetas de segundo y tercer rango que tomaba parte en los concursos dionisiacos. Actualmente nos admira ver el enjambre de satélites que rodearon durante su vida a las grandes personalidades de aquella época. El estado fomentaba estos concursos mediante premios y representaciones para orientarlos en su camino y al mismo tiempo estimularlos. Independientemente de la permanencia de la tradición profesional en todo arte y especialmente en el griego, era inevitable que esta viva comparación, de año en año, creara un control permanente, espiritual y social, de aquella nueva forma de arte. Ello no afectaba para nada la libertad artística, pero hacía al espíritu público extraordinariamente vigilante ante cualquier disminución de la gran herencia y contra cualquier pérdida de la profundidad y la fuerza de su acción.

Esto justifica, aunque no del todo, la comparación de tres espíritus ya tan distintos y en tantos aspectos incomparables como los tres grandes trágicos áticos. Parece injustificado, cuando no insensato, considerar a Sófocles y a Eurípides como sucesores de Esquilo, puesto que con ello les aplicamos normas que les son ajenas y que sobrepasan la medida del tiempo en que vivieron. El mejor continuador es siempre el que sin torcer el camino halla en sí mismo las fuerzas necesarias para la propia creación. Precisamente los griegos se hallaban inclinados a admirar junto al inventor a los que llevaban las cosas a la plenitud de su perfección. Es más, veían la más (249) alta originalidad no en lo que se hacía por primera vez, sino en la más perfecta elaboración de un arte.²⁴² Ahora bien: en tanto que un artista desarrolla la fuerza de su arte de acuerdo con formas que halla previamente acuñadas y a las que se debe en alguna medida, no tiene

²⁴² 1 ISÓCRATES, *Paneg.*, 10.

más remedio que reconocerlas como norma y permitir que se juzgue del valor de su obra según que las mantenga, las debilite o las realce. Así, el desarrollo de la tragedia no va de Esquilo a Sófocles y de éste a Eurípides, sino que, en cierto modo. Eurípides puede ser considerado como sucesor inmediato de Esquilo lo mismo que Sófocles, el cual, por otra parte, sobrevive. Ambos prosiguen la obra del viejo maestro con un espíritu completamente distinto y no se halla injustificado el punto de vista de los nuevos investigadores cuando afirman que los puntos de contacto de Eurípides con Esquilo son mucho mayores que los de Sófocles. No deja de tener razón la crítica de Aristófanes y de sus contemporáneos cuando considera a Eurípides no como corruptor de la tragedia de Sófocles, sino de la de Esquilo. Con él se entronca de nuevo, aunque en verdad no estrecha su radio de acción, sino que lo ensancha infinitamente. Con ello consigue abrir las puertas al espíritu crítico de su tiempo y situar los problemas modernos en el lugar de las dudas de la conciencia religiosa de Esquilo. El parentesco de Eurípides y Esquilo consiste en que ambos dan relieve a los problemas, aunque en aguda oposición.

Desde este punto de vista aparece Sófocles completamente apartado del curso de aquella evolución. Parece faltar en él la apasionada intimidad y la fuerza de la experiencia personal de sus dos grandes compañeros en el arte. Y nos hallamos inclinados a pensar que el juicio entusiasta de los clasicistas que, por el rigor de su forma artística y su luminosa objetividad, considera a Sófocles como la culminación del drama griego, si bien se explica históricamente, es un prejuicio que es preciso superar. Así, la ciencia y el gusto psicológico moderno que la acompaña, dirige sus preferencias al tosco arcaísmo de Esquilo y al subjetivismo refinado de los últimos tiempos de la tragedia ática, largo tiempo desatendidos. Cuando, por fin, fue determinado de un modo más preciso el lugar de Sófocles en la constelación de los trágicos, fue preciso buscar el secreto de su éxito en otra parte y se halló en la pureza de su arte que, nacido de Esquilo, que era su dios, y desarrollado durante su juventud, alcanzó su plenitud tomando como ley suprema la consecución del efecto escénico.²⁴³ Si Sófocles es sólo esto, por mucha que sea su importancia, cabe preguntar por qué ha sido considerado como el más perfecto, (250) no sólo por el clasicismo, sino también por la Antigüedad entera. Sería sobre todo discutible su lugar en una historia de la educación griega que no considera a la poesía fundamentalmente desde el punto de vista estético.

No cabe duda que Sófocles, por la fuerza de su mensaje religioso, es inferior a Esquilo. Sófocles posee también una piedad profundamente arraigada. Pero sus obras no son en primer término la expresión de esta fe. La impiedad de Eurípides —en el sentido de la tradición— es más religiosa, sin embargo, que la reposada credulidad de Sófocles. No está su verdadera fuerza, y en esto hay que convenir con la crítica moderna, en lo problemático, si bien el continuador de la tragedia de Esquilo es también el heredero de sus ideas. Debemos partir del

²⁴³ 2 Tycho von WILAMOWITZ-MOELLENDÜRF, en su libro *Die dramatische Technik des Sophokles* (Berlín, 1917), representa el paso más vigoroso que se ha dado en esta dirección durante los últimos decenios; pero señala también de un modo evidente los límites que podemos hallar en este camino.

efecto que produce en la escena. Éste no se agota con la comprensión de su técnica inteligente y superior. Fácilmente se comprende que la técnica de Sófocles, representante de la segunda generación más aguda y refinada, sea superior a la del viejo Esquilo. ¿Pero cómo explicar el hecho de que todos los naturales intentos modernos para satisfacer prácticamente el cambio del gusto y llevar a la escena las tragedias de Esquilo y de Eurípides, salvo algunos experimentos para un público más o menos especializado, hayan fracasado, mientras que Sófocles es el único dramaturgo griego que se mantiene en los repertorios de nuestros teatros? Ello no se debe ciertamente a un prejuicio clasicista. La tragedia de Esquilo no puede resistir la escena por la rigidez nada dramática del coro que la domina, que no compensa el peso de las ideas y del lenguaje, sobre todo faltando el canto y la danza. La dialéctica de Eurípides despierta ciertamente, en tiempos perturbados como los nuestros, un eco de simpática afinidad. Pero no hay cosa más mudable que los problemas de la sociedad burguesa. Basta pensar en lo lejos que están de nosotros Ibsen o Zola, incomparablemente más cercanos, sin embargo, que Eurípides, para comprender que lo que constituiría la fuerza de Eurípides en su tiempo representa precisamente para nosotros un límite infranqueable.

El efecto inextinguible de Sófocles sobre el hombre actual, a base de su posición imperecedera en la literatura universal, son sus caracteres. Si nos preguntamos cuáles son las creaciones de los trágicos griegos que viven en la fantasía de los hombres, con independencia de la escena y de su conexión con el drama, veremos que las de Sófocles ocupan el primer lugar. Esta pervivencia separada de las figuras como tales no hubiera podido ser jamás alcanzada por el mero dominio de la técnica escénica, cuyos efectos son siempre momentáneos. Acaso no hay nada más difícil de comprender para nosotros que el enigma de la sabiduría sosegada, sencilla, natural, con que ha erigido aquellas figuras humanas de carne y hueso, henchidas de las pasiones más violentas y de los sentimientos más tiernos, de orgullosa y heroica grandeza y de verdadera humanidad, tan parecidas (251) a nosotros y al mismo tiempo dotadas de tan alta nobleza. Nada es en ellas artificioso ni exorbitante. Los tiempos posteriores han buscado en vano la monumentalidad mediante lo violento, lo colosal o lo efectista. En Sófocles todo se desarrolla sin violencia, en sus proporciones naturales. La verdadera monumentalidad es siempre simple y natural. Su secreto reside en el abandono de lo esencial y fortuito de la apariencia, de tal modo que irradie con perfecta claridad la ley íntima oculta a la mirada ordinaria. Los hombres de Sófocles carecen de aquella solidez pétreo, que arranca de la tierra, de las figuras de Esquilo, que a su lado aparecen inmóviles y aun rígidas. Pero su movilidad no carece de peso como la de algunas figuras de Eurípides, que es duro denominar "figuras", incapaces de condensarse más allá de las dos dimensiones del teatro, indumentaria y declamación, en una verdadera existencia corporal. Entre su predecesor y su sucesor es Sófocles el creador innato de caracteres. Como sin esfuerzo, se rodea del tropel de sus imágenes, o aun podríamos decir que le rodean. Pues nada más ajeno a un verdadero carácter que la arbitrariedad de una fantasía caprichosa. Nacen todos de una necesidad que no

es ni la generalidad vacía del tipo ni la simple determinación del carácter individual, sino lo esencial mismo, opuesto a lo que carece de esencia.

Se ha trazado a menudo el paralelo entre la poesía y la escultura poniendo en conexión cada uno de los tres trágicos como un estadio correspondiente de la evolución de la forma plástica. Estas comparaciones conducen fácilmente a un juego sin importancia cuando no a la pedantería. Nosotros mismos hemos comparado simbólicamente la posición de la divinidad en medio de las esculturas del frontispicio olímpico con la posición central de Zeus o del destino en la tragedia arcaica. Pero se trataba sólo de una comparación ideal que no se refería para nada a la cualidad plástica de los personajes de la tragedia. En cambio, cuando denominamos a Sófocles el plástico de la tragedia se trata de una cualidad que no comparte con otro alguno y que excluye toda comparación de los trágicos con la evolución de las formas plásticas. La figura poética depende, como la escultórica, del conocimiento de las últimas leyes que la gobiernan. En esto termina toda posibilidad de un paralelo, pues las leyes de lo espiritual son incomparables con las que rigen la estructura espacial de la corporeidad táctil o visible. Sin embargo, cuando la escultura de aquel tiempo se propone como su fin más alto la expresión de un *ethos* espiritual en la forma humana, parece iluminarse con el resplandor de aquel mundo íntimo que por primera vez ha revelado la poesía de Sófocles. El resplandor de esta humanidad se refleja del modo más conmovedor en los monumentos contemporáneos de los sepulcros áticos. Aunque aquellas obras de un arte de segundo rango se hallen muy por debajo de la plenitud esencial y expresiva de las obras de Sófocles, la convergencia de unas y otras en el mismo tipo de intimidad (252) humana, que revela el reposo espiritual de aquellas obras, permite colegir que su arte y su poesía se hallaban animados por la misma emoción. Orienta su imagen al hombre eterno, valiente y sereno ante el dolor y la muerte, revelando así su verdadera y auténtica conciencia religiosa.

El monumento perenne del espíritu ático en el momento de su madurez está constituido por la tragedia de Sófocles y la escultura de Fidias. Ambos representaban el arte del tiempo de Pericles. Si desde aquí lo miramos con mirada retrospectiva, la evolución de la tragedia griega parece dirigirse a este fin. Podemos decir esto aun en lo que respecta a la relación de Esquilo con Sófocles. No así de la relación de Sófocles con Eurípides, ni mucho menos con los epígonos de la poesía trágica del siglo IV. Todos ellos son un eco de la grandeza anterior. Y lo que en Esquilo es grande y rico de futuro traspasa los límites de la poesía e invade un nuevo dominio: el de la filosofía. Así podemos denominar a Sófocles clásico en el sentido de que alcanza el más alto punto en el desarrollo de la tragedia. En él la tragedia realiza "su naturaleza", como diría Aristóteles. Pero aun en otro y único sentido puede ser denominado clásico; en tanto que esta denominación designa la más alta dignidad que alcanza aquel que lleva a su perfección un género literario. Tal es su posición en el desarrollo espiritual de Grecia, y como expresión de este desarrollo consideramos aquí ante todo a la literatura. La evolución de la poesía griega, considerada como el proceso de progresiva objetivación de la formación humana, culmina en

Sófocles. Sólo desde este punto de vista es posible comprender en su sentido entero cuanto hemos dicho antes sobre las figuras trágicas de Sófocles. Su preeminencia no procede sólo del campo de lo formal, sino que se enraiza en una dimensión de lo humano en la cual lo estético, lo ético y lo religioso se compenentran y se condicionan recíprocamente. Este fenómeno no es único en el arte griego, como lo hemos visto en nuestro estudio de la poesía más antigua. Pero forma y norma se compenentran de un modo muy especial en la tragedia de Sófocles y, sobre todo, en sus personajes. El mismo poeta ha dicho de ellos breve y certeramente que son figuras ideales, no hombres de la realidad cotidiana, como los de Eurípides.²⁴⁴ Un escultor de hombres como Sófocles pertenece a la historia de la educación humana. Y como ningún otro poeta griego. Y ello en un sentido completamente nuevo. En su arte se manifiesta por primera vez la conciencia despierta de la educación humana. Es algo completamente distinto de la acción educadora en el sentido de Homero o de la voluntad educadora en el sentido de Esquilo. Presupone la existencia de una sociedad humana, para la cual la "educación", la formación humana en su pureza y por sí misma, se ha convertido en el ideal más alto. Pero esto no (253) es posible hasta que, después que una generación ha vivido duras luchas interiores para conquistar el sentido del destino, luchas de una profundidad esquiliana, lo humano como tal se coloca en el centro de la existencia. El arte mediante el cual Sófocles crea sus caracteres se halla conscientemente inspirado por el ideal de la conducta humana que fue la peculiar creación de la cultura y de la sociedad del tiempo de Pericles. En tanto que Sófocles aprehendió esta nueva conducta en lo más profundo de su esencia, tal como la debió de haber experimentado en sí mismo, humanizó la tragedia y la convirtió en modelo imperecedero de la educación humana de acuerdo con el espíritu inimitable de su creador. Podría denominarse casi un arte educador, como lo es en otro estadio —y en condiciones de tiempo mucho más artificiosas— la lucha de Goethe en el *Tasso* para hallar la forma en la vida y en el arte. Sólo que la palabra educación, en virtud de múltiples asociaciones, ha tendido a desleírse y perder todo perfil, de tal modo que no es posible emplearla con entera libertad. Es preciso evitar cuidadosamente las contraposiciones corrientes en la ciencia de la literatura tales como "experiencia cultivada" y "experiencia originaria". Sólo así llegaremos a comprender lo que significa educación o cultura en el sentido griego originario, es decir, la creación originaria y la experiencia originaria de una formación consciente del hombre. Sólo así se comprende que pudiera convertirse en fuerza alentadora de la fantasía de un gran poeta. La cópula creadora de la poesía y la educación, considerada en este sentido, en Sófocles es una constelación única en la historia universal.

La unidad entre el estado y el pueblo, conseguida tras dura lucha después de la guerra de los persas, y sobre la cual se cierne el cosmos espiritual de la tragedia de Esquilo, es la base para una nueva educación nacional que supera la oposición entre la cultura de los nobles y la vida del pueblo. En la vida de

²⁴⁴ 3 ARISTÓTELES, *Poét.* 25, 1460 b 34.

Sófocles toma cuerpo con fuerza única la eudemonía de la generación que sobre este fundamento han estructurado el estado y la cultura de la época de Pericles. Los hechos generales son conocidos de todos. Pero son de mayor importancia que los detalles de su vida exterior que pueda averiguar la investigación científica. Es, sin duda alguna, una leyenda que en la flor de su juventud danzara en el coro que celebraba la victoria de Salamina. donde Esquilo combatió. Pero nos dice mucho el hecho de que la vida del joven se iniciara en el momento en que acababa de pasar la tormenta. Sófocles se halla en la angosta y escarpada cresta del más alto mediodía del pueblo ático, que tan rápidamente había de pasar. Su obra se desarrolla en la serenidad sin viento y sin nubes, eu) di/a y galh/nh, del día incomparable cuya aurora se abre con la victoria de Salamina. Cierra los ojos muy poco tiempo antes de que Aristófanes conjure a la sombra del gran Esquilo para que salve a la ciudad de la ruina. No vivió la ruina de Atenas. Murió después que la victoria de las Arginusas despertara la última gran esperanza (254) de Atenas, y vive ahora allá abajo —así lo representa Aristófanes poco después de su muerte— en la misma armonía consigo mismo y con el mundo con que vivió en la tierra. Es difícil decir hasta qué punto esta eudemonía fue debida al tiempo favorable que el destino le otorgó, y a su naturaleza afortunada o al arte consciente con que realizó su obra y al misterio de su silenciosa sabiduría que con gesto de perfecta modestia, sin ayuda ni esfuerzo, se traduce a veces en creaciones geniales. La verdadera cultura es siempre obra de la confluencia de estas tres fuerzas. Su fundamento más profundo ha sido y sigue siendo un misterio. Lo más maravilloso en ella es que no es posible explicarlo. Lo único que cabe hacer es señalar con el dedo y decir: ahí está.

Aunque no supiéramos nada más de la Atenas de Pericles, de la vida y la figura de Sófocles, podríamos concluir que en su tiempo surgió por primera vez la formación consciente del hombre. Para ponderar esta nueva forma de las relaciones humanas creó aquella época una nueva palabra: "urbano". Dos decenios más tarde se halla en pleno uso entre todos los prosistas áticos, en Jenofonte, en los oradores, en Platón. Y Aristóteles analiza y describe este trato libre, franco, cortés, esta conducta selecta y delicada. Este tipo de relación humana se daba por supuesto en la sociedad ática del tiempo de Pericles. No hay más bella ilustración de la crisis de esta delicada educación ática —tan opuesta al sentido escolar y pedantesco de la cultura— que la ingeniosa narración de un poeta contemporáneo, Ión de Quío.²⁴⁵ Se trata de un acontecimiento real de la vida de Sófocles. Como estratega colaborador de Pericles se halla como huésped de honor en una pequeña ciudad jónica. En el banquete tiene como vecino a un maestro de literatura del lugar que, poseído de su sabiduría, le atormenta con una crítica pedantesca del bello verso del antiguo poeta: "Brilla en la púrpura de las mejillas la luz del amor." La superioridad mundana y la gracia personal con que sale del apuro, convenciéndole de la imposibilidad de que la pobreza de su fantasía llegue a la plena comprensión de un fragmento poético tan bello, dando

²⁴⁵ 4 *Athen.*, XIII, 603 e.

además la prueba evidente de que aun en su profesión involuntaria de general tiene competencia, mediante la astuta "estratagema" contra el azorado muchacho que le alarga la copa llena de vino, es un rasgo inolvidable no sólo de la figura de Sófocles, sino también de la sociedad ática de su tiempo. Pongamos al lado del retrato del poeta que nos ofrece esta verdadera anécdota y que corresponde a la actitud de la estatua laterana de Sófocles, el retrato de Pericles del escultor Cresilas. No nos ofrece al gran hombre de estado ni aun, a pesar del yelmo, al general. Así como Esquilo es para la posteridad el luchador de Maratón y el fiel ciudadano de su estado, el arte y la anécdota encarnan en Sófocles y en Pericles la suma de (255) la más alta nobleza de la *kalokagathia* ática, tal como corresponde al espíritu de su tiempo.

En esta forma vive una clara y delicada conciencia de lo que en cada caso es adecuado y justo para el hombre, que en el más alto dominio de la expresión y en la plenitud de la medida, se revela como una nueva e íntima libertad. No hay en ella esfuerzo ni afectación. Todos reconocen y admiran su facilidad. Nadie es capaz de imitarla, como dice unos años más tarde Isócrates. Sólo se da en Atenas. La fuerza expresiva y sentimental de Esquilo cede a un equilibrio y proporción natural que sentimos y gozamos como un milagro en las esculturas del friso del Partenón y en el lenguaje de los hombres de Sófocles. No es posible definir en qué consiste propiamente este secreto abierto. No se trata en modo alguno de algo puramente formal. Sería sumamente raro que se manifestara al mismo tiempo en la plástica y en la poesía si no se tratara de algo sobrepersonal y común a los representantes más característicos de la época. Es la irradiación de un ser en definitivo reposo que ha llegado a la armonía consigo mismo, como expresa ya el bello verso de Aristófanes: un ser al cual la muerte no puede llevar consigo, puesto que lo mismo debe permanecer "allí" que "aquí", *eu) koloj*.²⁴⁶ No es posible interpretarlo trivialmente desde un punto de vista puramente estético, como la belleza de la línea, o desde un punto de vista exclusivamente psicológico, como una simple naturaleza armónica, confundiendo así la esencia con el síntoma. No es una pura casualidad del temperamento personal el hecho de que Sófocles sea el maestro del medio tono mientras que Esquilo nunca lo pudiera alcanzar. En parte alguna es la forma de un modo tan inmediato, expresión adecuada o mejor la revelación del ser y de su sentido meta-físico. A la pregunta sobre lo esencial y el sentido del ser no contesta Sófocles, como Esquilo, mediante una concepción del mundo o una teodicea, sino mediante la forma de sus discursos y la figura de sus personajes. Quien en los momentos de caos y agitación de la vida en que todas las formas parecen disolverse, no haya tendido la mano a este guía, para hallar de nuevo el equilibrio íntimo mediante la acción de algunos versos de Sófocles, no comprenderá fácilmente esto. Lo que se experimenta en el acorde y el ritmo, la medida, es para Sófocles el principio del Ser. Es el piadoso reconocimiento de una justicia que reside en las cosas mismas y cuya comprensión es el signo de la más perfecta madurez. No en vano repite constantemente el coro de las tragedias de Sófocles que la falta de medida

²⁴⁶ 5 ARISTÓFANES, *Ranas*, 82.

es la raíz de todo mal. La armonía preestablecida entre el arte escultórico de Fidias y la poesía de Sófocles tiene su fundamento más profundo en la sujeción religiosa a este conocimiento de la medida. Esta conciencia, que llena la época entera, es una expresión tan natural de la (256) esencia más profunda del pueblo griego, fundada en la *sofrosyne* metafísica, que la exaltación de la medida en Sófocles parece resonar en mil ecos concordantes en todo el ámbito del mundo griego. La idea no era, en realidad, nueva. Pero la influencia histórica y la importancia absoluta de una idea no dependen jamás de su novedad, sino de la profundidad y la fuerza con que ha sido comprendida y vivida. El desarrollo de la idea griega de la medida considerada como el más alto valor llega a su culminación en Sófocles. A él conduce y en él halla su clásica expresión poética como fuerza divina que gobierna el mundo y la vida.

La estrecha conexión entre la formación humana y la medida en la conciencia de la época puede manifestarse todavía desde otro punto de vista. En general, es preciso mostrar las convicciones artísticas de los clásicos griegos a partir de sus obras y éstas son en todo caso nuestros mejores testimonios. Pero, puesto que se trata de comprender las últimas y más difíciles tendencias ordenadoras de creaciones tan ricas y tan variadas del espíritu humano, parece justo exigir que confirmemos la certeza de nuestro camino mediante el testimonio de los contemporáneos. De Sófocles mismo poseemos dos observaciones que, naturalmente, sólo alcanzan en último término autoridad histórica por su concordancia con nuestras propias impresiones intuitivas acerca de su arte. Una de ellas la hemos citado ya: es aquella en que caracteriza a sus propios personajes, en oposición al realismo de Eurípides, como figuras ideales. En la otra separa su propia creación artística de la de Esquilo en tanto que niega a éste la conciencia en el hallazgo de lo justo, mientras que la considera esencia) para sí mismo.²⁴⁷ Si las tomamos conjuntamente, veremos que presuponen una conciencia muy precisa de las normas a que debe sujetarse el poeta y que representa a los hombres "tales como deben ser". Ahora bien, esta conciencia de las normas ideales del hombre es peculiar de la época en que comienza la sofística. El problema de la *areté* humana es ahora considerado con extraordinaria intensidad desde el punto de vista de la educación. El hombre "tal como debe ser" es el gran tema de la época y el término de todos los esfuerzos de los sofistas. Hasta ahora los poetas han tratado sólo de fundamentar los valores de la vida humana. Pero no podían permanecer indiferentes a la nueva voluntad educadora. Esquilo y Solón alcanzaron con su poesía una poderosa influencia haciéndola escenario de su lucha íntima con Dios y el Destino. Sófocles, siguiendo la tendencia formadora de su época, se dirige al hombre mismo y proclama sus normas en la representación de sus figuras humanas. Hallamos ya el comienzo de esta evolución en las últimas obras de Esquilo cuando, para realzar lo trágico, opone al destino figuras como Etéocles, Prometeo, Agamemnon, Orestes. que encarnan un poderoso elemento de idealidad.

²⁴⁷ 6 *Athen.*, I, 22 a-b.

(257) Con ellas se enlaza Sófocles, cuyas figuras capitales encarnan la más alta *areté* tal como la conciben los grandes educadores de su tiempo. No es posible decidir dónde se halla la prioridad; si en la poesía o en el ideal educador. Para una poesía como la de Sófocles ello carece de importancia. Lo decisivo es que la poesía y la educación humana se dirigen conscientemente al mismo fin.

Los hombres de Sófocles nacen de un sentimiento de la belleza cuya fuente es una animación de los personajes hasta ahora desconocida. En él se manifiesta el nuevo ideal de la *areté*, que por primera vez y de un modo consciente hace de la *psyché* el punto de partida de toda educación humana. Esta palabra adquiere en el siglo V una nueva resonancia, una significación más alta, que sólo alcanza su pleno sentido con Sócrates. El "alma" es objetivamente reconocida como el centro del hombre. De ella irradian todas sus acciones y su conducta entera. El arte escultórico había descubierto desde largo tiempo las leyes del cuerpo humano y lo había hecho objeto del estudio más fervoroso. En la "armonía" del cuerpo había descubierto de nuevo el principio del cosmos, que el pensamiento filosófico había confirmado ya para la totalidad. A partir del cosmos llega ahora el mundo griego al descubrimiento de lo espiritual. No lo considera desde el punto de vista de la experiencia inmediata como una intimidad caótica. Es, por el contrario, el único reino del ser que, sometido a un orden legal, no ha sido todavía penetrado por la idea cósmica. Es evidente que el alma tiene, como el cuerpo, su ritmo y su armonía. Con ello entramos en la idea de una estructura del alma. Podríamos acaso hallarla por primera vez expresada con entera claridad por Simónides,²⁴⁸ cuando afirma que la *areté* consiste en tener "estructurados rectamente y sin falta, las manos, los pies y el espíritu". Pero, de esta primera representación de un ser espiritual en forma, concebido por analogía con el ideal corporal de la formación agonal, hasta la teoría de la educación que con verdad histórica atribuye Platón al sofista Protágoras, media un paso considerable.²⁴⁹ En ella la idea de la educación se halla desarrollada con íntima consecuencia. De una imagen poética se ha convertido en un principio educador. Protágoras habla allí de la educación del alma mediante la verdadera *eurhythmia* y *euharmonia*. La justa armonía y el justo ritmo deben nacer de! contacto con las obras de la poesía, de la cual han tomado sus normas. También en esta teoría el ideal de la formación espiritual tiene que ver con el de la formación del cuerpo. Pero se halla más cerca del arte escultórico y de la formación artística que de la *areté* agonal de Simónides. De este campo de intuiciones procede el concepto normativo de la *eurhythmia* y la *euharmonia*. Sólo en el pueblo griego podía originarse la idea de la educación de las normas del arte escultórico. Tampoco (258) puede desconocerse este modelo en el ideal encarnado en las figuras de Sófocles. La educación, la poesía y el arte escultórico se hallan en aquel tiempo en la más estrecha correlación. No es posible pensar ninguno de ellos sin el otro. La educación y la poesía hallan su modelo en el esfuerzo de la plástica para llegar a la creación de una forma humana, y toman el mismo camino para llegar

²⁴⁸ 7 SIMÓNIDES, frag. 4. 2.

²⁴⁹ 8 PLATÓN. *Prot.*, 326 B.



a la i) de/a del hombre. El arte, de su parte, aprende de la poesía y de la educación el camino que conduce a lo espiritual. En todos se revela una alta valoración del hombre, que se halla para los tres en el centro del interés. Esta inclinación antropocéntrica del espíritu ático es la que da lugar al nacimiento de la "humanidad"; no en el sentido sentimental del amor humano hacia los otros miembros de la sociedad, que denominaron los griegos filantropía, sino en el del conocimiento de la verdadera forma esencial humana. Es especialmente significativo el hecho de que por primera vez aparece la mujer como representante de lo humano con idéntica dignidad al lado del hombre. Las numerosas figuras femeninas de Sófocles, Antígona, Electra, Dejanira, Tecmesa, Yocasta, por no hablar de otras figuras secundarias, como Clitemnestra, Ismene y Crisotemis, iluminan con la luz más clara la alteza y la amplitud de la humanidad de Sófocles. El descubrimiento de la mujer es la consecuencia necesaria del descubrimiento del hombre como objeto propio de la tragedia.

Desde este punto de vista podemos comprender la transformación del arte trágico desde Esquilo hasta Sófocles. Salta a la vista que la forma de la trilogía, que es la regla para aquél, es abandonada por su sucesor. Se halla sustituida por el drama singular, cuyo punto central es la acción humana. Esquilo necesita de la trilogía para abrazar en una acción dramática la masa entera de acaecimientos épicos que constituyen el curso de un destino, cuyo encadenamiento de sufrimientos se extiende con frecuencia a varias generaciones de un linaje. Su mirada se dirigía al curso entero de un destino porque sólo en esta totalidad era posible ver el justo equilibrio del gobierno divino, que la fe y el sentimiento moral echaban de menos en el destino del individuo. De ahí que los personajes, aunque constituyan el punto de partida para nuestra participación en la acción, ocupen un lugar subordinado y que el poeta se halle obligado a colocarse de algún modo en el lugar de la fuerza más alta que gobierna el mundo. En Sófocles, las exigencias de la teodicea, que habían dominado el pensamiento religioso desde Solón hasta Teognis y Esquilo, pasan a un lugar secundario. Lo trágico en él es la imposibilidad de evitar el dolor. Tal es la faz inevitable del destino desde el punto de vista humano. La concepción religiosa del mundo de Esquilo no es, en modo alguno, abandonada. Sólo que el acento no se halla ya en ella. Esto se ve con especial claridad en una de las primeras obras de Sófocles, *Antígona*, en la cual aquella concepción del mundo aparece todavía con vigoroso relieve.

(259) La maldición familiar de la casa de los labdácidas, cuya acción aniquiladora persigue Esquilo en la trilogía tebana a través de varias generaciones, permanece en Sófocles como causa originaria, pero situada en un trasfondo. Antígona cae como su última víctima, del mismo modo que Etéocles y Polinices en los *Siete* de Esquilo. Sófocles hace participar a Antígona y a su contrario Creón en la realización de su destino mediante el vigor de sus acciones, y el coro no se cansa de hablar de la transgresión de la medida y de la participación de ambos en su desdicha. Pero aunque este momento sirve también para justificar el destino en el sentido de Esquilo, toda la luz se concentra en la figura del hombre trágico y se tiene la impresión de que ella basta por sí misma

para reclamar todo el interés. El destino no reclama la atención como problema independiente. Apartada de él, se dirige por entero al hombre doliente, cuyas acciones no son determinadas desde fuera con entera necesidad. Antígona se halla determinada por su naturaleza al dolor. Podríamos incluso decir que se halla elegida para él, puesto que su dolor consciente se convierte en una nueva forma de nobleza. Este ser elegido para el dolor, ajeno naturalmente a toda representación cristiana, se muestra de un modo eminente en el diálogo del prólogo entre Antígona y sus hermanas. La ternura juvenil de Ismene retrocede aterrada ante la elección deliberada de la propia ruina. Sin embargo, su amor de hermana no disminuye por ello, como no tarda en demostrarlo de un modo conmovedor mediante su propia acusación ante Creón y su deseo desesperado de acompañar en la muerte a su hermana ya condenada. No obstante, no es una figura trágica. Sirve sólo para realzar la figura de Antígona. Y hemos de confesar la razón que asiste a ésta para rechazar en aquel instante su solicitud y su profunda piedad. Ya en los *Siete* de Esquilo se realza lo trágico de Etéocles por el noble rasgo de disponerse a aceptar sin culpa el destino de su casa. Antígona sobrepasa todas las preeminencias de su noble estirpe.

Este dolor de la figura capital se destaca sobre un trasfondo general creado por el primer canto del coro. El coro entona un himno a la grandeza del hombre creador de todas las artes, dominador de las poderosas fuerzas de la naturaleza mediante la fuerza del espíritu y que como el más alto de todos los bienes ha llegado a la concepción de la fuerza del derecho, fundamento de la estructura del estado. El sofista Protágoras,²⁵⁰ contemporáneo de Sófocles, construyó una teoría análoga acerca del origen de la cultura y de la sociedad. Y en el ritmo del coro de Sófocles podemos comprobar el orgullo prometeico que domina este primer ensayo de una historia natural del desenvolvimiento del hombre. Pero con la ironía trágica peculiar de Sófocles, en el momento en que el coro acaba de celebrar al derecho y al estado, (260) proclamando la expulsión de toda sociedad humana de aquel que conculca la ley, cae Antígona encadenada. Para cumplir la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del estado, que le prohíbe con pena de muerte el sepelio de su hermano Polinices, muerto en lucha contra su propia patria. En el mismo momento aparece ante el espíritu del espectador otro aspecto de la naturaleza humana. Enmudece el orgulloso himno ante el súbito y trágico conocimiento de la debilidad y la miseria humanas.

Con profunda intuición vio Hegel en la *Antígona* el trágico conflicto entre dos principios morales: la ley del estado y el derecho de la familia. Pero aunque la rigurosa fidelidad a los principios del estado, a pesar de su exageración, nos permite comprender la actitud del rey, y aunque la dolorosa porfía de Antígona justifique, con la fuerza de convicción de una auténtica pasión revolucionaria, las leyes eternas de la piedad contra las usurpaciones del estado, el acento

²⁵⁰ 9 También Protágoras distingue expresamente en el mito sobre el origen de la cultura entre el arte técnico y el más alto estadio de la cultura del estado y del derecho (PLATÓN, *Prot.*, 322 A).

capital de la tragedia no se halla en este problema general tan próximo a la sensibilidad de un poeta del tiempo de los sofistas, para idealizar la oposición entre las dos figuras capitales. Y aunque se hable de la *hybris*, de la falta de medida y de la falta de comprensión, estos conceptos se hallan en la periferia y no en el centro, como en la obra de Esquilo. La caída del héroe en el dolor trágico se comprende inmediatamente: en lugar de colocarlo judicialmente en la injusticia, lo que hace es revelar de modo patente, en naturalezas nobles, el carácter ineludible del destino que los dioses asignan a los hombres. La irracionalidad de esta *até*, que inquietó el sentimiento de justicia de Solón y preocupó a la época entera, es una presuposición de lo trágico, pero no constituye el problema de la tragedia. Esquilo trata de resolver el problema. Sófocles da por supuesta la *até*. Pero su posición ante el hecho inevitable del dolor enviado por los dioses, que la lírica antigua ha lamentado desde sus orígenes, no es la de la pura pasividad. Ni comparte las palabras resignadas de Simónides, según las cuales el hombre debe perder necesariamente la *areté* cuando lo derrumba el infortunio inexorable.²⁵¹ La elevación de sus grandes dolientes a la nobleza más alta es el Sí que da Sófocles a esta realidad, la esfinge cuyo misterio mortal es capaz de resolver. Por primera vez el hombre trágico de Sófocles se levanta a verdadera grandeza humana mediante la plena destrucción de su felicidad terrestre o de su existencia física y social.

El hombre trágico, con sus sufrimientos, se convierte en el más maravilloso y delicado instrumento, del cual arrancan las manos del poeta todos los tonos del *ailinos* trágico. Para hacerlos resonar pone en movimiento todos los medios de su fantasía dramática. En los dramas de Sófocles, frente a los de Esquilo, hallamos una enorme (261) elevación de la acción dramática. Sólo que el fundamento de ello no se halla en el hecho de que Sófocles considere la acción dramática por sí misma, en el sentido del drama shakesperiano, en lugar de las antiguas y venerables danzas corales. La fuerza con que se desarrolla el *Edipo*, imponente aun para el más rudo naturalismo, pudo suscitar semejante malentendido. Puede haber contribuido también en buena parte a la frecuencia creciente con que ha sido puesto en la escena. Pero si lo consideramos desde este punto de vista no llegaremos jamás a comprender la maravillosa y compleja arquitectura de la escenificación de Sófocles. No procede de la consecuencia exterior de los acaecimientos materiales, sino de una alta lógica artística que, en una rica serie progresiva de contrastes, abre a la mirada, desde todos los puntos de vista, la esencia íntima de la figura principal. El clásico ejemplo de esto es *Electra*. La fuerza inventiva del poeta crea con osado artificio una serie de incidentes y retardos para hacer que Electra pase por toda la escala de los más íntimos matices sentimentales hasta llegar a la plenitud de la desesperación. Sin embargo, a pesar de las más violentas oscilaciones del péndulo, la totalidad se mantiene en equilibrio perfecto. Este arte alcanza su culminación en la escena del reconocimiento de Electra y Orestes. El disfraz intencionado del salvador, a su retorno a la casa paterna, y la manera gradual con que deja caer sus vestidos,

²⁵¹ 10 SIMÓNIDES, frag. 4, 8-10.



hace pasar el dolor de Electra por todos los grados desde el cielo al infierno. El drama de Sófocles es el drama de los movimientos del alma cuyo íntimo ritmo se desarrolla en la ordenación armónica de la acción. Su fuente se halla en la figura humana, a la cual se vuelve constantemente como a su último y más alto fin. Toda acción dramática es simplemente para Sófocles el desenvolvimiento esencial del hombre doliente. Con ello se cumple su destino y se realiza a sí mismo.

También para él es la tragedia el órgano del más alto conocimiento. Pero no se trata de *fronei=n* en la cual halla Esquilo el reposo del corazón. Es el autoconocimiento trágico del hombre, que profundiza el deífico *gnw~qi seauto/n* hasta llegar a la intelección de la nadedad espectral de la fuerza humana y de la felicidad terrena. Pero este conocimiento abraza también la conciencia indestructible e invencible de la grandeza del hombre doliente. El dolor de las figuras de Sófocles constituye una parte esencial de su ser. Jamás ha llegado el poeta a una representación tan conmovedora y llena de misterio de la fusión del hombre y su destino en una unidad indisoluble, como en la más grande de sus figuras. A ella vuelve todavía su mirada amorosa en lo más avanzado de su edad. El anciano ciego Edipo, expulsado de su patria, vaga por el mundo mendigando de la mano de su hija Antígona, otra de las figuras preferidas que el poeta no abandona nunca. Nada más característico de la esencia de la tragedia de Sófocles que la compasión del poeta por sus propias figuras. Nunca le abandonó la idea de lo que había de ser de Edipo.

(262) Este hombre, sobre el cual parece gravitar el peso de todos los dolores del mundo, fue desde un principio una figura de la más alta fuerza simbólica. Se convierte en el hombre doliente, sin más. En lo alto de su vida halló Sófocles su plena satisfacción al colocar a Edipo en medio de la tormenta de la aniquilación. Lo presenta ante los ojos del espectador en el instante en que se maldice a sí mismo y desesperado desea aniquilar su propia existencia, del mismo modo que ha apagado, con sus propias manos, la luz de sus ojos. Lo mismo que en *Electro*, en el momento en que la figura llega a la plenitud de la tragedia, corta el poeta súbitamente el hilo de la acción.

Es altamente significativo el hecho de que Sófocles poco antes de su muerte tomara de nuevo el tema de Edipo. Sería un error esperar de este segundo Edipo la resolución final del problema. Quien quisiera interpretar en este sentido la apasionada autodefensa del viejo Edipo, su repetida insistencia en que ha realizado todos sus hechos en la ignorancia, confundiría a Sófocles con Eurípides. Ni el destino ni Edipo son absueltos o condenados. Sin embargo, el poeta parece considerar aquí el dolor desde un punto de vista más alto. Es un último encuentro con el anciano peregrino sin reposo, poco antes de que haya alcanzado su fin. Su noble naturaleza permanece inquebrantable en su impetuosa fuerza, a pesar de la desventura y la vejez. Su conciencia le ayuda a soportar su dolor, este antiguo compañero inseparable que no le abandona hasta las últimas horas. Esta acerba imagen no deja lugar alguno para la ternura sentimental. Sin embargo, el dolor hace a Edipo venerable. El coro siente su terror, pero aún más su grandeza, y el rey de Atenas recibe al ciego mendigo con los honores debidos

a un huésped ilustre. Según un oráculo divino, debía hallar su último reposo en el suelo ático. La muerte de Edipo se halla envuelta en el misterio. Sale solo y sin guía al bosque y nadie lo ve ya más. Incomprensible, como el camino del dolor, por el cual conduce la divinidad a Edipo, es el milagro de la salvación que al fin espera. "Los dioses que te hirieron, te levantarán de nuevo en alto." Ningún ojo mortal puede ver este misterio. Sólo es posible participar en él mediante la consagración al dolor. No es posible saber cómo, pero la consagración al dolor le aproxima a los dioses y le separa del resto de los hombres. Ahora descansa en la colina de Colono, en la patria querida del poeta, en los bosques siempre verdes de las Euménides en cuyas ramas canta el ruiseñor. Ningún pie humano puede pisar el lugar. Pero de él irradia la bendición para todo el país de Ática.



III. LOS SOFISTAS

LA SOFÍSTICA COMO FENÓMENO DE LA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN

(263) EN TIEMPO de Sófocles se inicia un movimiento espiritual de incalculable importancia para la posteridad. De él hemos tenido que hablar ya. Es el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra: la *paideia*. Por primera vez esta palabra, que en el siglo IV y durante el helenismo y el imperio había de extender cada vez más su importancia y la amplitud de su significación, alcanzó la referencia a la más alta *areté* humana y a partir de la "crianza del niño" —en este sencillo sentido la hallamos por primera vez en Esquilo—,²⁵² llega a comprender en sí el conjunto de todas las exigencias ideales, corporales y espirituales que constituyen la *kalokagathia* en el sentido de una formación espiritual plenamente consciente. En tiempo de Isócrates y de Platón esta nueva y amplia concepción de la idea de la educación se halla perfectamente establecida.

Verdad es que la idea de la *areté* se ha hallado desde un principio estrechamente vinculada a la cuestión de la educación. Pero con el desenvolvimiento histórico, el ideal de la *areté* humana experimentó los cambios de la evolución del todo social e influyó también en ellos. Y el pensamiento debió orientarse vigorosamente hacia el problema de saber cuál había de ser el camino de la educación para llegar a ella. La claridad fundamental con que se plantea esta cuestión, inconcebible sin que se hubiera formado una idea unitaria de la formación humana, presupone la gradual evolución que hemos perseguido desde la más antigua concepción aristocrática de la *areté* hasta el ideal político del hombre vinculado a un estado de derecho. La forma de fundamentación y de transmisión de la *areté* debía de ser completamente distinta para las clases aristocráticas que para los campesinos de Hesíodo o para los ciudadanos de la *polis*, en la medida en que existía para los últimos algo de este género. Ahora bien: si prescindimos de Esparta, donde desde los días de Tirteo se había estructurado una forma peculiar de educación ciudadana, la *agogé*, de la cual no hallamos nada parecido en el resto de Grecia, no había ni podía haber ninguna forma de educación estatal comparable a las que nos muestran la *Odisea*, Teognis y Píndaro, y las iniciativas privadas se desarrollaban muy lentamente.

La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar (264) a la consecución de aquel fin. La educación profesional, que heredaba el hijo del padre si seguía su oficio o industria, no

²⁵² 1 *Los siete contra Tebas*, 18.



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

Así el estado del siglo v es el punto de partida histórico necesario del gran movimiento educador que da el sello a este siglo y al siguiente y en el cual tiene su origen la idea occidental de la cultura. Como lo vieron los griegos, es íntegramente político-pedagógica. La idea de la educación nació de las necesidades más profundas de la vida del estado y consistía en la conveniencia de utilizar la fuerza formadora del saber, la nueva fuerza espiritual del tiempo, y ponerla al servicio de aquella tarea. No tiene ahora importancia para nosotros la estimación de la forma democrática de la organización del estado ático de la cual surgió en el siglo v este problema. Sea de ello lo que fuese, no cabe duda que la entrada de la masa en la (265) actividad política, que es la causa originaria y la característica de la democracia, es una presuposición histórica necesaria para llegar al planteamiento consciente de los problemas eternos que con tanta profundidad se propuso el pensamiento griego en aquella fase de su desarrollo y que ha legado a la posteridad. En nuestros tiempos han brotado de un desarrollo análogo y sólo por él han adquirido de nuevo actualidad. Problemas tales como el de la educación política del hombre y la formación de minorías directoras, de la libertad y la autoridad, sólo pueden suscitarse en este grado de la evolución

espiritual y sólo en él pueden alcanzar su plena urgencia / su importancia para el destino. Nada tienen que ver con una forma primitiva de la existencia, con una vida social constituida por reyes y estirpes, que desconoce toda individualización del espíritu humano. Ninguno de los problemas que nacieron de la forma del estado del siglo v limita su importancia a la esfera de la democracia ciudadana griega. Son los problemas del estado, sin más. Prueba de ello es que el pensamiento de los grandes educadores y filósofos nacidos de aquella experiencia llegó pronto a soluciones que trascienden osadamente las formas del estado existente y cuya fecundidad es inagotable para cualquiera otra situación análoga.

El camino del movimiento educador, en cuya consideración entramos ahora, parte de la antigua cultura aristocrática y después de describir un amplio círculo se enlaza al fin nuevamente en Platón, Isócrates y Jenofonte con la antigua tradición aristocrática y con su idea de la *areté*, que cobran nueva vida sobre un fundamento mucho más espiritualizado. Pero este retorno se halla todavía muy lejos al comienzo y a mitad del siglo v. Era preciso ante todo romper la estrechez de las antiguas concepciones: su mítico prejuicio de la preeminencia de la sangre, que sólo podía justificarse ya donde se afianzaba en la preeminencia espiritual y en la fuerza moral, es decir, en la σοφία y en la δικαιοσύνη. Jenófanes muestra con qué fuerza se conectaban ya desde un principio la "fuerza espiritual" y la política en la idea de la *areté* y cómo se fundaban en el recto orden y el bienestar de la comunidad estatal. También en Heráclito, bien que en otro sentido, la ley se fundaba en el "saber", al cual debía su origen, y el poseedor terrestre de esta sabiduría divina aspira a una posición especial en la polis o se pone en conflicto con ella. En este caso eminente se muestra con la mayor claridad el problema del estado y el espíritu que es la presuposición necesaria para la existencia de la sofística; muestra también cómo la superación de la antigua nobleza de sangre y su aspiración al espíritu crea un nuevo problema en lugar del antiguo. Es el problema de la relación de las grandes personalidades espirituales con la comunidad, que preocupó a todos los pensadores hasta el fin del estado-ciudad sin que llegaran a ponerse de acuerdo. En el caso de Pericles halló una feliz solución para el individuo y para la sociedad.

(266) La aparición de grandes individualidades espirituales y el conflicto de su aguda conciencia personal no hubiera acaso dado lugar a un movimiento educador tan poderoso como el de la sofística, que por primera vez extiende a amplios círculos y da plena publicidad a la exigencia de una *areté* fundada en el saber, si la comunidad misma no hubiera sentido ya la necesidad de extender el horizonte ciudadano mediante la educación espiritual del individuo. Esta necesidad se hizo cada vez más sensible desde la entrada de Atenas en el mundo internacional con la economía, el comercio y la política después de la guerra con los persas. Atenas debió su salvación a un hombre individual y a su superioridad espiritual. Después de la victoria no pudo soportarlo largo tiempo porque su poder no era compatible con el arcaico concepto de la "isonomía" y aparecía como un tirano disimulado. Así, por una evolución lógica se llegó a la

convicción de que el mantenimiento del orden democrático del estado dependía cada vez de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora. Era el problema de los problemas para la democracia, que debía reducirse a sí misma *ad absurdum*, desde el momento que quiso ser más que una forma rigurosa del poder político y se convirtió en el dominio real de la masa sobre el estado.

Desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de la educación de los nobles. Verdad es que en parte alguna como en Atenas tuvieron todos, aun los simples ciudadanos, tantas posibilidades de adquirir los fundamentos de una cultura elemental, a pesar de que el estado no tenía la escuela en sus manos. Pero los sofistas se dirigían ante todo a una selección y a ella sola. A ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado. Semejantes hombres, para satisfacer las exigencias del tiempo, no podían limitarse, como Arístides, a cumplir el antiguo ideal político de la justicia, tal como era exigible a un ciudadano cualquiera. No debían limitarse a cumplir las leyes, sino crear las leyes del estado, y para ellos era indispensable, además de la experiencia que se adquiere en la práctica de la vida política, una intelección universal sobre la esencia de las cosas humanas. Verdad es que las cualidades capitales de un hombre de estado no pueden ser adquiridas. El tacto, la presencia de espíritu y la previsión, las cualidades que celebra ante todo Tucídides en Temístocles,²⁵³ son innatas. Pero las dotes para pronunciar discursos convincentes y oportunos pueden ser desarrolladas. Eran ya las virtudes señoriales de los nobles gerentes que formaban el consejo de estado en la epopeya homérica y mantuvieron este rango por toda la posteridad. Hesíodo ve en ellas (267) la fuerza que otorgan las musas al rey y mediante la cual puede orientar y constreñir suavemente las asambleas.²⁵⁴ La facultad oratoria se sitúa en el mismo plano que la inspiración de las musas a los poetas. Reside ante todo en la aptitud juiciosa de pronunciar palabras decisivas y bien fundamentadas. En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador. La palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba al contenido mismo. Se comprende, sin más, que el único contenido de los discursos fuera el estado y sus negocios.

En este punto toda educación política de los caudillos debía fundarse en la elocuencia. Se convirtió necesariamente en la formación del orador, bien que en la palabra griega *logos* vaya implícita una muy superior compenetración de lo formal y lo material. Desde este punto de vista se hace comprensible y adquiere sentido el hecho de que surgiera una clase entera de educadores que ofrecieran públicamente enseñar la "virtud" —en el sentido antes indicado— a cambio de

²⁵³ 2 TUCÍDIDES, I, 138, 3.

²⁵⁴ 3 HESÍODO. *Teog.*, 96.

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

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

El fin de la educación sofista, la formación del espíritu, encierra una extraordinaria multiplicidad de procedimientos y métodos. Sin embargo, podemos tratar esta diversidad desde el punto unitario de la formación del espíritu. Basta para ello representarse el concepto de espíritu en la multiplicidad de sus posibles aspectos. De una parte es el espíritu el órgano mediante el cual el hombre aprehende el mundo de las cosas y se refiere a él. Pero si hacemos

abstracción de todo contenido objetivo (y éste es un nuevo aspecto del espíritu en aquel tiempo), no es tampoco el espíritu algo vacío, sino que por primera vez revela su propia estructura interna. Éste es el espíritu como principio formal. De acuerdo con estos dos aspectos hallamos en los sofistas dos modalidades distintas de educación del espíritu; la trasmisión de un saber enciclopédico y la formación del espíritu en sus diversos campos. Se ve claro que el antagonismo espiritual de ambos métodos de educación sólo puede hallar su unidad en el concepto superior de educación espiritual. Ambas formas de enseñanza han sobrevivido hasta los días presentes, más en la forma de un compromiso que en su nuda unilateralidad. Lo mismo ocurría en gran parte en la época de los sofistas. Pero la unión de ambos métodos en la actividad de una misma persona no debe engañarnos; se trata de dos modos fundamentalmente distintos de educación del espíritu. Al lado de la formación puramente formal del entendimiento se dio también en los sofistas una educación formal en el más alto sentido de la palabra, que no consistía ya en una estructuración del entendimiento y del lenguaje, sino que partía de la totalidad de las fuerzas espirituales. Se halla representada por Protágoras. Al lado de la gramática, (269) de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma de educación sofística se hallan en la política y en la ética.²⁵⁵ Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación espiritual en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual; sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con sus condiciones sociales.

En todo caso, es una afirmación superficial la de que lo nuevo y lo único que une a todos los sofistas sea el ideal educador de la retórica, *eu} le/gein*: porque ello es común a todos los representantes de la sofística, mientras que difieren en la estimación del resto de las cosas, hasta el punto de que hubo sofistas que no fueron otra cosa que retóricos, ni enseñaron otra cosa alguna, como Gorgias.²⁵⁶ Común es más bien a todos el hecho de ser maestros de *areté* política²⁵⁷ y de aspirar a conseguir ésta mediante una incrementación de la formación espiritual, cualquiera que fuese su opinión sobre la manera de realizarla. No podemos dejar nunca de maravillarnos ante la riqueza de nuevos y perennes conocimientos educadores que trajeron los sofistas al mundo. Fueron los creadores de la formación espiritual y del arte educador que conduce a ella. Claro es, en cambio, que la nueva educación, precisamente porque sobrepasaba lo puramente formal y material y atacaba los problemas más profundos de la

²⁵⁵ 4 PLATÓN, *Prot.*, 325 E ss. Platón hace formular a Protágoras mismo su oposición y la de su idea política y ética de la educación contra la polimatía matemática de Hippias de Elis, *Prot.*, 318 E.

²⁵⁶ 5 GOMPERZ, *Sophistik und Rethorik. Das Bildungsideal des eu} le/gein in seinem Verhältnis zur Philosophie des S. Jhrh.* (Leipzig, 1912).

²⁵⁷ 6 PLATÓN, *Prot.*, 318 E ss. *Men.*, 91 A ss. y otros.

moralidad y del estado, se exponía a caer en las mayores parcialidades, si no se fundaba en una seria investigación y en un pensamiento filosófico riguroso, que buscaran la verdad por sí misma. Desde este punto de vista atacaron Platón y Aristóteles y la posteridad el sistema total de la educación sofística en su mismo quicio.

Esto nos conduce al problema de la posición de los sofistas en la historia de la filosofía y de la ciencia griegas. Es notable y curioso el hecho de que tradicionalmente se haya aceptado como algo evidente que la sofística constituye un miembro orgánico del desarrollo filosófico, como lo hacen las historias de la filosofía griega. No es posible invocar a Platón, porque siempre que los hace intervenir en sus diálogos es por su aspiración a ser maestros de la *areté*, es decir, en conexión con la vida y la práctica, no con la ciencia. La (270) única excepción a ello es la crítica de la teoría del conocimiento de Protágoras en el *Teeteto*.²⁵⁸ Aquí existe, en efecto, una conexión de la sofística con la filosofía, pero se limita a un solo representante, y el puente es bastante estrecho. La historia de la filosofía que nos ofrece Aristóteles en la *Metafísica* excluye a los sofistas. Las más modernas historias de la filosofía los consideran como fundadores del subjetivismo y el relativismo filosóficos. El esbozo de una teoría por Protágoras no justifica semejantes generalizaciones y es evidentemente un error de perspectiva histórica colocar a los maestros de la *areté* al lado de pensadores del estilo de Anaximandro, Parménides o Heráclito.

La cosmología de los milesios nos muestra hasta qué punto el afán investigador de la "historia" jonia se hallaba originariamente alejado de todo lo humano y de toda acción educadora y práctica. Hemos mostrado, a partir de ella, cómo la consideración del cosmos se acercó paso a paso a los problemas del hombre, que se fueron colocando irresistiblemente en primer término. El atrevido intento de Jenófanes de fundar la *areté* humana en el conocimiento racional de Dios, pone a éste en íntima conexión con el ideal educador; y parece un momento como si la filosofía natural, por su aceptación de la poesía, fuera a alcanzar el dominio sobre la formación y la vida de la nación. Pero Jenófanes es un fenómeno aislado, a pesar de que una vez planteado el problema de la esencia, el camino y el valor del hombre, la filosofía no los abandonó ya. Heráclito fue el único gran pensador capaz de articular al hombre en la construcción legal del cosmos regido por un principio unitario. Y Heráclito no es un físico. Los sucesores de la escuela milesia y en el siglo V, en cuyas manos la investigación de la naturaleza adquirió el carácter de una ciencia particular, omitieron al hombre de su pensamiento o, cuando alcanzaron suficiente profundidad filosófica, consideraron el problema cada cual a su modo. Con Anaxágoras de Clazomene entra en la cosmogonía la tendencia antropocéntrica del tiempo, sitúa en el origen del ser al espíritu, como fuerza ordenadora y rectora. Sin embargo, la concepción mecánica de la naturaleza sigue sin solución de continuidad. No se logra una compenetración de la naturaleza y el espíritu. Empédocles de Agrigento es un centauro filosófico. En su alma dual conviven

²⁵⁸ 7 PLATÓN, *Teeteto*, 152 A.



en rara unión la física elemental jónica y la religión de salvación órfica. Conduce al hombre, esta criatura irredenta, juguete del eterno devenir y perecer físicos, por vía mística, a través del camino desdichado que atraviesa el círculo de los elementos a que se halla vinculado por el destino, a la existencia pura, originaria y divina del alma. Así, el mundo del alma humana, que reclama sus derechos frente al dominio de las fuerzas cósmicas, halla su independencia en cada uno de estos pensadores por caminos distintos. (271) Incluso un pensador tan estrictamente naturalista como Demócrito, no puede dejar de lado el problema del hombre y de su propio mundo moral. Evita, sin embargo, los rodeos, en tantos puntos notables, que encontraron para este problema sus inmediatos antecesores, y prefiere trazar una línea divisoria entre la filosofía natural y la sabiduría ética y educadora, que deja de ser una ciencia teórica para adoptar de nuevo la forma tradicional de la parénesis. En ella se mezclan los bienes propios heredados de la antigua poesía sentenciosa con el espíritu racional científico y naturalista de los modernos investigadores. Todo ello son síntomas evidentes de la creciente importancia que daba la filosofía a los problemas del hombre y de su existencia. Pero las ideas educadoras de los sofistas no tienen en ellos su origen.

El creciente interés de la filosofía por los problemas del hombre, cuyo objeto determina de un modo cada vez más preciso, es una prueba más de la necesidad histórica del advenimiento de los sofistas. Pero la necesidad que vienen a satisfacer no es de orden teórico y científico, sino de orden estrictamente práctico. Ésta es la razón profunda por la cual ejercieron en Atenas una acción tan fuerte, mientras que la ciencia de los físicos jónicos no pudo echar allí raíz alguna. Sin comprensión alguna por esta investigación separada de la vida, se vinculan los sofistas con la tradición educadora de los poetas, con Homero y Hesíodo, Solón y Teognis, Simónides y Píndaro. Sólo es posible comprender claramente su posición histórica si los situamos en el desarrollo de la educación griega, cuya línea determinan aquellos nombres. Ya con Simónides, Teognis y Píndaro entra en la poesía el problema de la posibilidad de enseñar la *areté*. Hasta ese momento el ideal del hombre había sido simplemente establecido y proclamado. Con ellos se convirtió la poesía en el lugar de una discusión apasionada sobre la educación. Simónides es ya, en el fondo, un sofista típico.²⁵⁹ Los sofistas dieron el último paso. Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los cuales el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística en la cual son maestros, y entraron así en consciente competencia con la poesía, en la forma y en el contenido. Esta trasposición del contenido de la poesía en prosa es un signo de su definitiva racionalización. Herederos de la vocación educadora de la poesía, los sofistas dirigieron a la poesía misma su atención. Fueron los primeros intérpretes metódicos de los grandes poetas a los cuales vincularon con predilección sus enseñanzas. No hay que esperar, sin embargo, una interpretación en el sentido en que la entendemos nosotros. Se colocaban ante los poetas de un modo inmediato e intemporal y los

²⁵⁹ 8 Lo dice ya PLATÓN, *Prot.*, 339 A.

situaban despreocupadamente en la actualidad, como lo muestra graciosamente el *Protágoras* de Platón.²⁶⁰ En parte alguna se (272) manifiesta de un modo más vigoroso y menos adecuado la inteligente y fría persecución de una finalidad que en la comprensión escolar de la poesía. Homero es para los sofistas una enciclopedia de todos los conocimientos humanos, desde la construcción de carros hasta la estrategia, y una mina de reglas prudentes para la vida.²⁶¹ La educación heroica de la epopeya y de la tragedia es interpretada desde un punto de vista francamente utilitario.

Sin embargo, no son los sofistas meros epígonos. Plantean una infinidad de nuevos problemas. Se hallan tan profundamente influidos por el pensamiento racional de su tiempo, sobre los problemas morales y políticos y por las doctrinas de los físicos, que crean una atmósfera de vasta educación, que por su clara conciencia, activa vivacidad y sensibilidad comunicativa, no conocieron los tiempos de Pisístrato. No es posible separar del nuevo tipo el orgullo espiritual de Jenófanes. Platón parodia y ridiculiza constantemente esta vanidad y grotesca conciencia de sí mismo en todas sus múltiples formas. Todo ello recuerda a los literatos del Renacimiento. En ellos renace la independencia, el cosmopolitismo y la despreocupación que trajeron los sofistas al mundo. Hipias de Elis, que hablaba de todas las ramas del saber, enseñaba todas las artes y ostentaba en su cuerpo todas las vestimentas y todos los ornamentos hechos por sus propias manos, es el perfecto *uomo* universale.²⁶² Por lo que respecta a otros, es imposible comprender en un concepto tradicional esta abigarrada mezcla de filólogo y retórico, pedagogo y literato. No sólo por su enseñanza, sino también por la atracción entera de su nuevo tipo espiritual y psicológico, fueron los sofistas como las más altas celebridades del espíritu griego de cada ciudad, donde por largo tiempo dieron el tono, siendo huéspedes predilectos de los ricos y de los poderosos. También en esto son los auténticos sucesores de los poetas parásitos que hallamos a fines del siglo VI en las cortes de los tiranos y en las casas de los nobles ricos. Su existencia se fundaba exclusivamente en su significación intelectual. Por su vida constantemente viajera, carecían de una ciudadanía fija. El hecho de que fuese posible en Grecia este tipo de vida tan independiente, es el síntoma más evidente del advenimiento de un tipo de educación completamente nuevo, que en su más íntima raíz era individualista, por mucho que se hablara de la educación para la comunidad y de las virtudes de los mejores ciudadanos. Los sofistas son, en efecto, las individualidades más representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo. Sus contemporáneos estaban en lo cierto cuando los consideraban como los auténticos representantes del espíritu del tiempo. El hecho de que vivieran de la educación es también un signo de los tiempos. Ésta era "importada" como una mercancía y (273) expuesta al mercado. Esta maliciosa comparación de Platón²⁶³

²⁶⁰ 9 PLATÓN, *Prot.*, 339 A ss.

²⁶¹ 10 PLATÓN, *Rep.*, 598 E, muestra este tipo de interpretación sofística de Homero en un cuadro lleno de precisión.

²⁶² 11 PLATÓN, *Hip. men.*, 368 B.

²⁶³ 12 PLATÓN, *Prot.*, 313 C.

contiene algo perfectamente cierto. Pero no debemos tomarla como una crítica de los sofistas y de sus doctrinas, sino como un síntoma espiritual. Constituyen un capítulo inagotable y no suficientemente utilizado de la "sociología del saber".

En todo caso, constituyen un fenómeno de la más alta importancia en la historia de la educación. Con ellos entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación. Podemos considerarlos, por tanto, como una etapa de la mayor importancia en el desarrollo del humanismo, aunque éste no haya hallado su verdadera y más alta forma hasta la lucha con los sofistas y su superación por Platón. Hay siempre en ellos algo de incompleto e imperfecto. La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e "historia" de los jónicos por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social.

Sin embargo, su primer efecto fue suplantarse la ciencia, del mismo modo que ha ocurrido en los tiempos modernos con el florecimiento de la pedagogía, la sociología y el periodismo. Pero en tanto que la sofística tradujo la antigua tradición educadora, incorporada ante todo en la poesía a partir de Homero en las fórmulas del lenguaje, y en las modalidades del pensamiento de la nueva edad racionalista, y formuló, desde el punto de vista teórico, un concepto de la educación, condujo a una ampliación de los dominios de la ciencia jonia en los aspectos social y ético y abrió el camino de una verdadera filosofía política y ética al lado y aun por encima de la ciencia de la naturaleza.²⁶⁴ La obra de los sofistas pertenece ante todo a la esfera formal. Pero la retórica halló en la ciencia, una vez que se separó de ella y reclamó sus propios derechos, una fecunda oposición y una vigorosa competencia. Así, la educación sofística encierra en su rica multiplicidad el germen de la lucha pedagógica de la siguiente centuria: la lucha entre la filosofía y la retórica.

EL ORIGEN DE LA PEDAGOGÍA Y DEL IDEAL DE LA CULTURA

Se ha considerado a los sofistas como los fundadores de la ciencia de la educación. En efecto, pusieron los fundamentos de la pedagogía y la formación intelectual sigue en gran parte, todavía hoy, los mismos senderos. Pero todavía hoy es un problema sin resolver, si la pedagogía es una ciencia o un arte, y los sofistas no denominaron a su teoría y a su arte de la educación ciencia, sino *techné*. Platón (274) nos ha informado ampliamente sobre Protágoras. La exposición que nos ofrece de su conducta pública, a pesar de sus exageraciones irónicas, debe de ser, en lo esencial, cierta. El sofista, cuando enseña la *areté* política, denomina a su profesión *techné* política.²⁶⁵ La conversión de la

²⁶⁴ 13 PLATÓN, en el *Hippias mayor* (281 C), destaca la oposición entre la tendencia práctica de los sofistas y la antigua filosofía apartada de la vida.

²⁶⁵ 14 PLAT., *Prot.*, 319 A.

educación en una técnica es un caso particular de la tendencia general del tiempo a dividir la vida entera en una serie de compartimientos separados concebidos en vista de un fin y teóricamente fundados, mediante un saber adecuado y transmisible. Hallamos especialistas y obras especializadas en matemáticas, medicina, gimnasia, teoría musical, arte dramático, etcétera. Incluso escultores como Policleto escriben la teoría de su arte.

Por otra parte, los sofistas consideraban su arte como la corona de todas las artes. En el mito del nacimiento de la cultura,²⁶⁶ que pone Platón en boca de Protágoras, para explicar la esencia y la posición de su *techné*, se distinguen dos grados de evolución. No se trata, evidentemente, de dos etapas históricas separadas en el tiempo. La sucesión es sólo la forma que toma el mito para representar la necesidad y la importancia de la alta educación sofística. El primer grado es la civilización técnica. Protágoras la denomina, siguiendo a Esquilo, el don de Prometeo que adquirió el hombre con el fuego. A pesar de esta posesión, se hubiera visto condenado a miserable ruina y se hubiera aniquilado en una lucha espantosa de todos contra todos, si Zeus no les hubiera otorgado el don del derecho que hizo posible la fundación del estado y de la sociedad. No resulta claro si Protágoras tomó esta idea de la parte perdida de la trilogía del *Prometeo* o de Hesíodo, que ensalza el derecho como el más alto don de Zeus porque mediante él se distinguen los hombres de los animales que se comen unos a otros.²⁶⁷ En todo caso, la elaboración de Protágoras es original. Así como el don de Prometeo, el saber técnico, sólo pertenece a los especialistas, Zeus infundió el sentido del derecho y de la ley a todos los hombres, puesto que, sin él, el estado no podría subsistir. Pero existe todavía un estadio más alto de la intelección del derecho del estado. Es lo que enseña la *techné* política de los sofistas. Es para Protágoras la verdadera educación y el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humanas.

No todos los sofistas alcanzaron una tan alta concepción de su profesión. El término medio se daba por satisfecho con transmitir su sabiduría. Para estimar con justicia el movimiento en su totalidad es necesario considerar sus más vigorosos representantes. La posición central que atribuye Protágoras a la educación del hombre caracteriza al designio espiritual de su educación, en el sentido más explícito, de "humanismo". Esto consiste en la sobreordenación de la educación (275) humana sobre el reino entero de la técnica en el sentido moderno de la palabra, es decir, la civilización. Esta clara y fundamental separación entre el poder y el saber técnico y la cultura propiamente dicha se convierte en el fundamento del humanismo. Acaso convendría evitar la identificación de la *techné* con el concepto de "vocación" en el sentido moderno, cuyo origen cristiano lo distingue del concepto de la *techné*.²⁶⁸ La obra del hombre de estado para la cual quiere educar Protágoras al hombre es también una vocación en nuestro sentido. Es, por lo tanto, un atrevimiento denominarla

²⁶⁶ 15 PLAT., *Prot.*, 320 D.

²⁶⁷ 16 HES., *Erga*, 276.

²⁶⁸ 17 Cf. KARL HOLL, *Die Geschichte des Worts Beruf*, Sitz. Berl. Akad., 1924. XXIX.



techné en el sentido de los griegos, y ello sólo se justifica por el hecho de que el lenguaje griego no posee otra palabra para expresar el saber y el poder que adquiere el político mediante la acción. Y es perfectamente claro que Protágoras se esfuerza en distinguir esta *techné* de las técnicas profesionales en el sentido estricto y en dar a aquélla un sentido de totalidad y de universalidad. Por la misma razón, tiene buen cuidado en distinguir la idea de educación "general" de la educación de los demás sofistas en el sentido de una educación realista sobre objetos particulares. En su sentir, "arruinan con ello a la juventud". Aunque los discípulos vayan a los sofistas para evitar una educación puramente técnica y profesional, son conducidos por ellos a un nuevo tipo de saber técnico.²⁶⁹ Para Protágoras sólo es verdaderamente general la educación *política*.

Esta concepción de la esencia de la educación "general" nos da la suma del desarrollo histórico de la educación griega.²⁷⁰ Esta educación ética y política es un rasgo fundamental de la esencia de la verdadera *paideia*. Sólo en tiempos posteriores un nuevo tipo de humanismo puramente estético se le sobrepone o la sustituye, en el momento en que el estado deja de ocupar lugar supremo. En los tiempos clásicos es esencial la conexión entre la alta educación y la idea del estado y de la sociedad. Empleamos la voz humanismo para designar, con plena reflexión, la idea de la formación humana que penetra con la sofística en lo profundo de la evolución del espíritu griego y en su sentido más esencial; no como un ejemplo histórico, puramente aproximado. Para los tiempos modernos el concepto de humanismo se refiere de un modo expreso a la educación y la cultura de la Antigüedad. Pero esto se funda en el hecho de que nuestra idea de la educación "general" humana tiene también allí su origen. En este sentido el humanismo es una creación esencial de los griegos. Sólo por su importancia imperecedera para el espíritu humano es (276) esencial y necesaria la referencia histórica de nuestra educación a la de los antiguos.

Por lo demás, es necesario observar desde un comienzo que el humanismo, a pesar de la permanencia de sus rasgos fundamentales, se desarrolla de un modo vivo y que el tipo de Protágoras no es algo fijo y definitivo. Platón e Isócrates adoptan las ideas educadoras de los sofistas e introducen en ellas modificaciones diversas. Nada es tan característico de este cambio como el hecho de que Platón, al fin de su vida y de su conocimiento, en las Leyes, haya transformado la célebre frase de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", tan característica en su misma ambigüedad del tipo de su humanismo, en el axioma: "La medida de todas las cosas es Dios."²⁷¹ En relación con esto es preciso recordar que Protágoras decía de la Divinidad que no es posible decir si existe o no existe.²⁷² Ante esta crítica platónica de los fundamentos de la educación sofística es preciso preguntarnos con toda precisión: el escepticismo, la

²⁶⁹ 18 PLATÓN, *Prot.*, 318 E. Protágoras incluye aquí en estas τέχναι, con especial referencia a Hippias, la aritmética, la astronomía, la geometría y la música, en el sentido de la teoría musical.

²⁷⁰ 19 Ver *supra*, pp. 113 ss.

²⁷¹ 20 PLATÓN, *Leyes*, 716 C; cf. PROTÁGORAS, frag. 1 Diels.

²⁷² 21 PROTÁGORAS, frag. 4.

indiferencia religiosa y el "relativismo" epistemológico, que combate Platón y lo convierte en el enemigo más rudo de los sofistas, ¿son esenciales al humanismo? La respuesta no puede ser dada desde un punto de vista individual. Es preciso resolverlas objetivamente desde un punto de vista histórico. En nuestra exposición ulterior deberemos tocar de nuevo este problema y la lucha de la educación y de la cultura para sostener la religión y la filosofía, que alcanza su punto culminante en la historia universal con la aceptación del cristianismo en el último periodo de la Antigüedad.

Aquí sólo podemos adelantar una respuesta sumaria. La educación helénica antigua, anterior a los sofistas, desconoce la distinción moderna entre la cultura y la religión. Se halla profundamente enraizada en lo religioso. La escisión tiene lugar en tiempo de los sofistas que es, al mismo tiempo, la época de la creación de la idea consciente de la educación. La relativización de las normas tradicionales de vida y la convicción resignada de la insolubilidad de los enigmas de la religión que hallamos en Protágoras, no se halla sólo casualmente vinculada a su alta idea de la educación del hombre. El humanismo consciente sólo podía probablemente originarse de las grandes tradiciones educadoras helénicas en un momento histórico en que se pusieron en crisis los más altos valores educativos. Resulta, en efecto, evidente que representa un retirarse a la mínima base de la "pura" existencia humana. La educación, que necesita una norma como punto de partida en este momento en que todas las normas válidas para el hombre se disuelven entre las manos, se fija en la forma humana, deviene formal. Semejantes situaciones se han repetido en la historia y el humanismo se halla siempre íntimamente vinculado a ellas. De otra parte, le es también esencial el hecho de (277) que, a partir de su actitud formal, tienda al mismo tiempo su mirada hacia atrás y hacia adelante: hacia atrás, a la plenitud de las fuerzas religiosas y morales de la tradición religiosa y moral, consideradas como el verdadero "espíritu" por el cual alcanzan un contenido vital y concreto los conceptos abstractos del racionalismo; hacia adelante, al problema religioso y filosófico de un concepto del ser que envuelva y proteja al hombre como una tierna raíz, pero que le ofrezca también el fértil suelo donde poder enraizar. Y puesto que toda educación descansa sobre estos dos problemas, su consideración es decisiva para la estimación de la importancia de la sofística. Desde el punto de vista histórico es preciso determinar ante todo si Platón destruyó o completó el humanismo de los sofistas —el primero que conoce la historia. La adopción de una actitud ante este problema histórico significa nada menos que una confesión. Considerado de un modo puramente histórico parece, sin embargo, que ha sido desde largo tiempo decidido que la idea de la formación humana, que sostienen los sofistas, lleva consigo un gran futuro, pero no es una creación conclusa. Su clara conciencia de la forma ha sido de una efectividad práctica inestimable hasta los días actuales. Pero, precisamente por lo superlativo de sus aspiraciones, necesitaba un fundamento más profundo de orden filosófico y religioso. En lo fundamental, el espíritu religioso de la antigua educación helénica, desde Homero hasta la tragedia, es el que toma nueva forma en la filosofía de Platón. Platón va más allá de la idea de la educación de los sofistas,

precisamente porque vuelve hacia atrás y remonta al origen.

Lo decisivo para los sofistas es la idea consciente de la educación como tal. Si volvemos la vista hacia el camino que ha recorrido el espíritu griego desde Homero hasta el periodo ático, no aparece esta idea como algo sorprendente, sino como el fruto histórico necesario y maduro de la evolución entera. Es la expresión del esfuerzo constante de toda la poesía y el pensamiento griegos para llegar a una acuñación normativa de la forma del hombre. Este esfuerzo esencialmente educador debía conducir, sobre todo a un pueblo de conciencia filosófica tan despierta, a la formación de la idea consciente de la educación, en el alto sentido en que la hallamos aquí. Resulta así naturalísimo que los sofistas vincularan la idea de la educación a las antiguas creaciones del espíritu griego y las consideraran como su contenido propio. La fuerza educadora de la obra de los poetas era para el pueblo griego algo que se daba por supuesto. Su íntima compenetración con el contenido entero de la educación debía forzosamente realizarse en el momento en que la acción educadora (*paideu/ein*) no se limitó ya exclusivamente a la niñez (*pai=j*), fino que se aplicó con especial vigor al hombre adulto y no halló ya límite fijo en la vida del hombre. Entonces se dio por primera vez una *paideia* del hombre adulto. El concepto, que designaba originariamente sólo el proceso de la educación como tal, extendió la esfera de su significación (278) al aspecto objetivo y de contenido, exactamente del mismo modo que nuestra palabra formación (*Bildung*) o la equivalente latina *cultura* pasó de significar el proceso de la formación a designar el ser formado y el contenido mismo de la cultura y abrazó en fin el mundo de la cultura espiritual en su totalidad; el mundo en que nace el hombre individual por el solo hecho de pertenecer a su pueblo o a un círculo social determinado. La construcción histórica de este mundo de la cultura alcanza su culminación en el momento en que se llega a la idea consciente de la educación. Así, resulta claro y natural el hecho de que los griegos, a partir del siglo IV, en que este concepto halló su definitiva cristalización, denominaran *paideia* a todas las formas y creaciones espirituales y al tesoro entero de su tradición, del mismo modo que nosotros lo denominamos *Bildung* o, con palabra latina, *cultura*.

Desde este punto de vista constituyen los sofistas un fenómeno central. Son los creadores de la conciencia cultural en que el espíritu griego alcanzó su *telos* y la íntima seguridad de su propia forma y orientación. El hecho de que hayan contribuido a la aparición de este concepto y esta conciencia es mucho más importante que la circunstancia de que no hayan llegado a su acuñación definitiva. En un tiempo en que se disolvían todas las formas tradicionales de la existencia, tomaron conciencia y se la dieron a su pueblo de que la educación humana era la gran tarea histórica que les había sido asignada. Con ello descubrieron el punto central en torno al cual se realiza toda evolución y del cual debe partir toda estructuración consciente de la vida. Adquirir conciencia es una grandeza, pero es la grandeza de la posteridad. Éste es otro aspecto del fenómeno de la sofística. Aunque no es necesario justificar la afirmación de que el periodo que media desde la sofística hasta Platón y Aristóteles alcanza una amplia y permanente elevación en la evolución del espíritu griego. Sin embargo,

conserva toda su fuerza la frase de Hegel según la cual el búho de Atenea sólo en el ocaso emprende el vuelo. El espíritu griego sólo alcanzó el dominio del mundo, cuyos mensajeros son los sofistas, a costa de su juventud. Así se comprende que Nietzsche y Bachofen vieran la culminación de los tiempos en la época de Homero o en la de la tragedia. Pero no es posible aceptar esta estimación absoluta y romántica de los tiempos primitivos. El desarrollo del espíritu de las naciones, como el de los individuos, tiene una ley inexorable, y su impresión sobre la posteridad histórica ha de ser forzosamente divergente. Sentimos con dolor la pérdida que lleva consigo el desarrollo del espíritu. Pero no podemos despreciar ninguna de sus fuerzas, y sabemos muy bien que sólo mediante ello somos capaces de admirar sin limitaciones lo primitivo. Ésta es necesariamente nuestra posición: nos hallamos en un estado avanzado de la cultura y en muchos respectos procedemos también de los sofistas. Se hallan mucho más "cerca" de nosotros que Píndaro (279) o Esquilo. De ahí que necesitemos tanto más de éstos. Precisamente con los sofistas adquirimos íntima conciencia de que la "duración" de los estadios primitivos en la estructura histórica de la cultura no es una palabra vacía, puesto que no podemos afirmar y admirar los nuevos estadios sin que en ellos estén asumidos los primeros.

Sabemos poco de los sofistas en particular para poder ofrecer una imagen de los procedimientos de enseñanza y de los fines de cada uno de sus representantes capitales. Ellos ponen un especial acento en las diferencias que los separan, como lo muestra su semblanza comparativa en el *Protágoras* de Platón. Sin embargo, no difieren tanto unos de otros como su ambición se lo hacía creer. La razón de esta falta de noticias es que no dejaron escrito alguno que les sobreviviera largo tiempo. Los escritos de Protágoras, que en esto como en todo tenía un lugar preferente, fueron todavía leídos hacia el final de la Antigüedad, pero fueron también olvidados a partir de entonces.²⁷³ Algunos trabajos científicos de los sofistas estuvieron en uso durante una serie de decenios. Pero, en general, no eran hombres de ciencia. Su propósito era ejercer un influjo en la actualidad. Su *epideixis* retórica, al decir de Tucídides, no era algo estable y permanente, sino fragmentos brillantes para auditorios circunstanciales. Como era natural, todos sus esfuerzos se concentraban en ejercer una acción sobre los hombres, no en la actividad literaria. En esto Sócrates los aventajó todavía a todos, puesto que no escribió nada. Es para nosotros una pérdida irreparable no poseer ninguna indicación de su práctica educadora. No la compensan los detalles que conocemos de su vida y sus opiniones, pues en el fondo no son de gran importancia. Sólo podemos emprender su estudio a partir de los fundamentos teóricos de su educación. Es de esencial importancia para nuestro objeto la íntima conexión en que se halla la elaboración consciente de la idea de la educación con el hacer consciente del proceso de la educación. Presupone la intelección de las realidades de la acción educadora y, especialmente, un análisis del hombre. Era todavía muy elemental. Comparado con la psicología moderna

²⁷³ 22 Un importante testimonio sobre el ejemplar conservado en Porfirio del escrito de Protágoras sobre el ser, cf. PROTÁGORAS, frag. 2 Diels.

era aproximadamente tan elemental como las teorías físicas presocráticas comparadas con la química moderna. Pero sobre la esencia de las cosas no conoce más la psicología moderna que las doctrinas educadoras de los sofistas ni la química más que Empédocles o Anaxágoras. Podemos aprovechar todavía las intuiciones fundamentales de la pedagogía de los sofistas.

En relación con la antigua disputa, iniciada un siglo antes, entre la educación aristocrática y la democrática y política, tal como la hallamos en Teognis y Píndaro, investigan los sofistas las condiciones previas de toda educación, el problema de las relaciones entre (280) la "naturaleza" y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre. Carecería de sentido analizar las numerosas repercusiones de aquellas discusiones en la literatura contemporánea. En ellas se muestra que los sofistas extendieron a todos los círculos la preocupación por aquellas cuestiones. Cambian las palabras, pero las cosas son las mismas: se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (fu/sij) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (ma/qesij), el adoctrinamiento (διδασκαλία) y el ejercicio (a) /skhsij), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza.²⁷⁴ Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la *paideia* aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre.

En lugar de la sangre divina aparece el concepto general de la naturaleza humana con todos sus accidentes y ambigüedades individuales, pero también con toda la superior amplitud de su contorno. Es un paso de consecuencias incalculables que no hubiera sido posible sin el auxilio de la reciente ciencia médica. La medicina había permanecido largo tiempo en el estadio de un arte de curar, mezclada de supersticiones populares y de exorcismos. El progreso en el conocimiento de la naturaleza entre los jonios y el establecimiento de una técnica empírica, influyó en el arte de curar y llevó a los médicos a realizar observaciones científicas sobre el cuerpo humano y sus fenómenos. El concepto de la naturaleza humana que hallamos con tanta frecuencia en los sofistas y sus contemporáneos, nació en las esferas de la medicina científica.²⁷⁵ El concepto de la *physis* es transportado de la totalidad del universo a la individualidad humana y recibe así una matización peculiar. El hombre se halla sometido a ciertas reglas que le prescribe la naturaleza y cuyo conocimiento es necesario para vivir correctamente en estado de salud y para salir de la enfermedad. Del concepto médico de la *physis* humana, como organismo corporal dotado de determinadas cualidades, se pasa pronto al concepto más amplio de la naturaleza humana tal como la hallamos en las teorías pedagógicas de los sofistas. Significa ahora la totalidad del cuerpo y el alma y, en particular, los fenómenos internos del hombre. En análogo sentido lo usa en aquel tiempo el historiador Tucídides. Pero lo modifica de acuerdo con su objeto dándole la significación de la

²⁷⁴ 23 Cf. el fragmento del "Gran Logos" de PROTÁGORAS, B 3 Diels.

²⁷⁵ 24 El concepto de la naturaleza humana tal como lo hallamos en la literatura medirá del *corpus* hipocrático exige ser estudiado con urgencia.

naturaleza social y moral del hombre. La idea de la naturaleza humana, tal como es ahora concebida por primer vez. no es algo natural y evidente por sí mismo. Es un descubrimiento esencial del espíritu griego. Sólo mediante ella es posible una verdadera teoría de la educación.

Los sofistas no desarrollaron los profundos problemas religiosos implícitos en la palabra "naturaleza". Parten de una cierta creencia (281) optimista según la cual la naturaleza humana es ordinariamente apta para el bien. El hombre desventurado o inclinado al mal constituye una excepción. Éste es el punto en que se ha fundado, en todos los tiempos, la crítica religiosa cristiana del humanismo. Verdad es que el optimismo pedagógico de los sofistas no es la última palabra del espíritu griego en esta cuestión. Pero si los griegos hubieran partido de la conciencia general del pecado y no del ideal de la formación del hombre, jamás hubieran llegado a la creación de una pedagogía ni de un ideal de la cultura. No necesitamos sino recordar la escena de Fénix en la *Iliada*, los himnos de Píndaro y los diálogos de Platón, para comprender la profunda conciencia que desde un principio tuvieron los griegos del carácter problemático de toda educación. Estas dudas surgieron, naturalmente, ante todo, entre los aristócratas. Píndaro y Platón no compartieron jamás las ilusiones democráticas de la educación de las masas por la ilustración. El plebeyo Sócrates fue quien descubrió de nuevo estas dudas aristocráticas relativas a la educación. Recuérdense las resignadas palabras de Platón en la séptima carta sobre la estrechez de los límites dentro de los cuales puede ejercerse el influjo del conocimiento sobre la masa de los hombres y las razones que da para dirigirse a un círculo cerrado antes que a la multitud innumera como portador de un mensaje de salvación.²⁷⁶ Pero es preciso, al mismo tiempo, recordar que estos mismos nobles del espíritu, a pesar de su punto de partida, fueron los creadores de la más alta y consciente educación humana. Precisamente en esta íntima antinomia entre la severa duda sobre la posibilidad de la educación y la voluntad inquebrantable de realizarla, reside la grandeza y la fecundidad del espíritu griego. Entre ambos polos hallan su lugar la conciencia del pecado del cristianismo y su pesimismo cultural y el optimismo educador de los sofistas. Bueno es conocer las circunstancias de tiempo que condicionan sus proposiciones para hacer justicia a los servicios que prestaron. Su estimación no puede ir sin crítica, puesto que los propósitos y las orientaciones de los sofistas han permanecido inmortales hasta nuestros tiempos.

Nadie ha comprendido y descrito de un modo tan adecuado las circunstancias políticas que condicionaron el optimismo educador de los sofistas como su gran crítico Platón. Su *Protágoras* sigue siendo la fuente a la que es siempre preciso volver: en él aparecen la práctica educadora y el mundo de las ideas de los sofistas en una gran unidad histórica y se descubren de modo incontrovertible sus supuestos sociales y políticos. Son siempre los mismos dondequiera que se repite la situación histórica de la educación que hallaron los sofistas. Las diferencias individuales entre los métodos educadores de los sofistas, de los

²⁷⁶ 25 PLATÓN, *Carta séptima*, 341 D.

cuales tan orgullosos se muestran sus descubridores, (282) constituyen para Platón sólo un objeto de distracción. Presenta, a la vez, las personalidades de Protágoras de Abdera, Hipias de Elis y Pródico de Ceos, que se hallan al mismo tiempo cómo huéspedes del rico ateniense Calías, cuya casa se ha convertido en hospedaje para celebridades espirituales. Así se pone de relieve que, a pesar de todas las diferencias, hay entre todos los sofistas un parentesco espiritual.

Como el más importante entre todos, Protágoras, que se ha comprometido a educar en la *areté* política a un joven ateniense de buena familia que le ha presentado Sócrates, desarrolla, ante las objeciones escépticas de Sócrates, su convicción de la posibilidad de educar socialmente al hombre.²⁷⁷ Parte del estado social que le es dado. Nadie se avergüenza de confesar su incapacidad en un arte que exige habilidad especial. Por el contrario, nadie comete públicamente delitos contra la ley, sino que trata, por lo menos, de guardar la apariencia de una acción legal. Si abandonara las apariencias y manifestara públicamente su injusticia, nadie creería que se trata de sinceridad, sino de locura. Pues todo el mundo da por supuesto que todos se interesan en la justicia y en la prudencia. La posibilidad de adquirir la *areté* política se sigue también del sistema dominante de premios y castigos públicos. Nadie se enoja contra otro por faltas que dependen de su naturaleza innata y que no puede evitar, ni merece por ellas premio ni castigo. Premios y castigos son otorgados por la sociedad, donde se trata de bienes que pueden ser alcanzados por el esfuerzo consciente y el aprendizaje. Ahora bien, las faltas de los hombres que castiga la ley deben ser también evitables mediante la educación, a menos que el sistema entero sobre el cual descansa la sociedad haya de ser insostenible. Lo mismo concluye Protágoras del sentido de la pena. Contra la antigua concepción causal que imagina la pena como una retribución a la falta cometida, acepta una teoría enteramente moderna para la cual la pena es el medio para llegar al mejoramiento del malhechor y a la intimidación de los demás.²⁷⁸ Esta concepción pedagógica de la pena descansa en la presuposición de la posibilidad de educar al hombre. La virtud ciudadana es el fundamento del estado. Ninguna sociedad podría subsistir sin ella. Quien no participe en ella debe ser educado, castigado y corregido, hasta que se haga mejor; si es incurable debe ser excluido de la sociedad o incluso muerto. Así, no sólo la justicia punitiva, sino el estado entero, es para Protágoras una fuerza educadora. En rigor, es el estado jurídico y legal, tal como se realiza en Atenas, cuyo espíritu político se manifiesta y halla su justificación en esta concepción de la pena rigurosamente pedagógica.

(283) Esta concepción educadora del derecho y de la legislación del estado presupone la aceptación del influjo sistemático del estado sobre la educación de sus ciudadanos, tal como no se dio en Grecia en parte alguna salvo en Esparta. Es notable que los sofistas no propugnaran nunca la estatificación de la educación, aunque esta exigencia se halle realmente muy próxima del punto de vista de Protágoras. Suplieron esta falla ofreciendo la educación mediante

²⁷⁷ 26 PLATÓN, *Prot.*, 323 A ss.

²⁷⁸ 27 PLATÓN, *Prot.*, 324 A-B.

arreglos privados. Protágoras sabe que la vida del individuo, desde su nacimiento, se halla sujeta a influjos educadores. La nodriza, la madre, el padre, el pedagogo, rivalizan en formar al niño cuando le enseñan y le muestran lo que es justo e injusto, bello y feo. Como a un leño torcido, tratan de enderezarlo mediante amenazas y castigos. Después va a la escuela y aprende el orden, así como el conocimiento de la lectura y la escritura, y a manejar la lira.

Pasado este grado, el maestro le da a leer los poemas de los mejores poetas y se los hace aprender de memoria. Éstos contienen muchas exhortaciones y narraciones en honor de hombres preeminentes, cuyo ejemplo debe mover al niño a la imitación. Mediante la enseñanza de la música es educado en la *sofrosyne* y apartado de las malas acciones. Sigue el estudio de los poetas líricos, cuyas obras se ofrecen en forma de composiciones musicales. Introducen en el alma del joven el ritmo y la armonía, para llegar a su dominio, puesto que la vida del hombre necesita la euritmia y la justa armonía. Ella debe manifestarse en todas las palabras y las acciones de un hombre realmente educado. El joven es más tarde conducido a la escuela del Gimnasio, donde los *paidotribés* fortifican su cuerpo para que sea fiel servidor de un espíritu vigoroso y no falle jamás el hombre en la vida a causa de la debilidad del cuerpo. En esta exposición de las presuposiciones fundamentales y los grados de la educación pone Protágoras especial cuidado en acentuar, en atención al círculo preeminente a que se dirige, que es posible educar más ampliamente a los hijos de las familias burguesas que a los de las clases más pobres. Los hijos de los ricos empiezan a aprender antes y terminan su educación más tarde. Con ello quiere demostrar que todo hombre aspira a educar a sus hijos del modo más cuidadoso posible, lo cual significa que la posibilidad de educar al hombre pertenece a la *communis opinio* del mundo entero y que en la práctica cada cual trata de educar sin vacilación alguna.

Es característico del nuevo concepto de la educación el hecho de que Protágoras piense que la educación no termina con la salida de la escuela. En cierto sentido podría decirse que precisamente empieza entonces. La concepción del estado dominante en su tiempo se manifiesta una vez más en la teoría de Protágoras, al considerar a las leyes del estado como la fuerza educadora en la *areté* política. La educación ciudadana comienza propiamente cuando el joven, salido de la escuela, entra en la vida del estado y se halla constreñido a (284) conocer las leyes y a vivir de acuerdo con su modelo y ejemplar (*παράδειγμα*). Aquí apprehendemos del modo más claro la transformación de la antigua *paideia* aristocrática en la moderna educación ciudadana. La idea del modelo y el ejemplo domina la educación aristocrática desde Homero. En el ejemplo personal se muestra vivamente ante los ojos del educando la norma que debe seguir y la mirada atenta ante la encarnación de la figura ideal del hombre debe moverlo a la imitación. Este elemento personal de la imitación (*μίμησις*) desaparece con la ley. En el sistema gradual de educación que desarrolla Protágoras, no desaparece del todo, pero queda reservado a un grado inferior; se limita a la enseñanza elemental del contenido de la poesía que, como hemos visto, no se dirige a la forma, el ritmo y la armonía del espíritu, sino a la regla

moral y al ejemplo histórico. Además, el elemento normativo es mantenido y reforzado en la concepción de la ley como el más alto elemento educador del ciudadano. La ley es la expresión más general y concluyente de las normas válidas. Protágoras compara a la ley con la enseñanza elemental de la escritura, donde el niño debe aprender a no escribir fuera de las líneas. La ley es también una línea de escritura bella inventada por los antiguos legisladores preeminentes. Protágoras ha comparado también el proceso de la educación con el del enderezamiento de un leño. En lenguaje jurídico, el castigo, que nos retorna a la línea cuando nos apartamos de ella, es designado como *euthyne*, "enderezamiento". En esto se manifiesta también la función educadora de la ley en el sentir de los sofistas.

En el estado ateniense la ley no era sólo el "rey", como dice el verso entonces tan citado de Píndaro; era también la escuela de la ciudadanía. Esta idea se halla muy apartada del sentimiento actual. La ley no es ya el descubrimiento de antiguos legisladores preeminentes, sino una creación del momento. Tampoco en Atenas debía tardar en serlo y ni aun los especialistas será posible que la abarquen. En nuestros días no sería concebible que a Sócrates, en la prisión, en el momento en que se le abren las puertas para la libertad y la fuga, se le aparecieran las leyes como figuras vivientes que le exhortan a permanecer fiel aun en la hora de la tentación porque ellas son las que le han educado y protegido en su vida entera y constituyen el fundamento y el suelo materno de su existencia. Esta escena del *Critón* recuerda lo que dice Protágoras acerca de la ley.²⁷⁹ Con ello formula simplemente el ideal del estado jurídico de su tiempo. Hubiéramos conocido el parentesco de su pedagogía con el estado ático aun cuando no hubiese hecho referencias expresas a las condiciones de Atenas y afirmado que el estado ático y su constitución se fundan en esta concepción del hombre. No es posible determinar si Protágoras poseía realmente esta conciencia o si Platón se la atribuye (285) en el *Protágoras* en una reproducción genial pero libremente artística de su lección. De todos modos, resulta cierto que en tiempo de Platón se pensaba que la educación sofística era un arte íntimamente conectado con las condiciones políticas de la época.

Todo lo que nos dice Platón de Protágoras se refiere a la posibilidad de la educación. Pero su solución no deriva para los sofistas tan sólo de las presuposiciones del estado y de la sociedad y del *common sense* político y moral, sino que se extendía a conexiones mucho más amplias. El problema de la posibilidad de educar la naturaleza humana es un caso particular de las relaciones entre la naturaleza y el arte en general. Muy instructivas son para este aspecto del problema las aportaciones de Plutarco en su libro sobre *La educación de la juventud*, tan fundamental para el humanismo del Renacimiento, cuyas ediciones se repitieron entonces y cuyas ideas fueron decisivas para la nueva pedagogía. El autor declara en la introducción que conoce y utiliza la literatura antigua relativa a la educación,²⁸⁰ lo que habríamos advertido aunque

²⁷⁹ 28 PLATÓN, *Critón*, 50 A; cf. *Prot.*, 326 C.

²⁸⁰ 29 PLUTARCO, *De liberis educandis*, 2 A ss.

no lo hubiera dicho. Esto no se refiere sólo a este tema concreto, sino también al capítulo siguiente, en que trata de los tres factores fundamentales de toda educación: naturaleza, enseñanza y hábito. Es evidente que todo ello se funda en teorías pedagógicas más antiguas.

Es para nosotros sumamente afortunado el hecho de que Plutarco nos haya transmitido no sólo la conocida "trinidad pedagógica" de los sofistas, sino, además, una serie de ideas íntimamente conectadas con aquella doctrina y que manifiestan claramente su alcance histórico. Plutarco explica la relación entre los tres elementos de la educación mediante el ejemplo de la agricultura, considerada como el caso fundamental del cultivo de la naturaleza por el arte humano. Una buena agricultura requiere en primer lugar una buena tierra, un campesino competente y, finalmente, una buena simiente. El terreno para la educación es la naturaleza del hombre. Al campesino corresponde el educador. La simiente son las doctrinas y los preceptos transmitidos por la palabra hablada. Cuando se cumplen con perfección las tres condiciones, el resultado es extraordinariamente bueno. Cuando una naturaleza escasamente dotada recibe los cuidados adecuados mediante el conocimiento y el hábito, pueden compensarse, en parte, sus deficiencias. Por el contrario, hasta una naturaleza exuberante, decae y se pierde si es abandonada. Este hecho hace indispensable el arte de la educación. Lo obtenido con esfuerzo de la naturaleza se hace infecundo si no es cultivado. Y aun llega a ser tanto peor cuanto mejor es por naturaleza. Una tierra menos buena, trabajada con inteligencia y perseverancia, produce al fin los mejores frutos. Lo mismo ocurre con el cultivo de los árboles, la otra mitad de la agricultura. El ejemplo del entrenamiento del cuerpo y de la cría de los (286) animales es también una prueba de la posibilidad de cultivar y educar la *physis*. Sólo es preciso emprender el trabajo en el momento adecuado, en aquel en que la naturaleza es blanda todavía y lo que se enseña es fácilmente asimilado y se graba en el alma.

Desgraciadamente no es fácil distinguir en esta serie de pensamientos lo primitivo de aquello que le ha sido ulteriormente añadido. Evidentemente Plutarco ha reunido doctrinas posteriores a la sofística con las intuiciones sofísticas. Así el concepto de la plasticidad (*euplaston*) del alma juvenil procede acaso de Platón²⁸¹ y la bella idea de que el arte compensa las deficiencias de la naturaleza procede de Aristóteles,²⁸² aunque ambas tengan sus antecedentes sofísticos. El sorprendente ejemplo de la agricultura se halla, por el contrario, tan orgánicamente unido a la doctrina de la trinidad pedagógica, que debe ser considerado como parte integrante de la doctrina sofística. Estuvo ya en uso antes de Plutarco y por esta razón debe ser considerado también como de fuente antigua. Traducida al latín, la comparación de la educación humana con la *agricultura* ha penetrado en el pensamiento occidental y ha acertado a crear la nueva metáfora de la *cultura animi*: la educación humana es "cultura espiritual".

²⁸¹ 30 PLATÓN, *Rep.*, 337 B.

²⁸² 31 La parte del perdido *Protréptico*, en que desarrolla Aristóteles esta idea, ha sido reconstruida, a partir del escrito del mismo nombre del neoplatónico Jámblico, en mi *Aristóteles*, pp. 76 ss.

En este concepto resuena todavía claramente su origen metafórico derivado de la cultura de la tierra. Las doctrinas educadoras del humanismo posterior han conservado esta idea y, en relación con ellas, ha llegado ulteriormente a adquirir su lugar central en la educación humana de los "pueblos de cultura".

Se adapta perfectamente a nuestra caracterización de los sofistas como humanistas, el hecho de que fueran los creadores del concepto de la cultura, aunque no podían sospechar que esta metáfora aplicada simplemente al concepto de la educación del hombre fuera tan rica en matices y llegara un día a convertirse en el más alto símbolo de la civilización. Pero este triunfo de la idea de cultura tiene su íntima justificación. En aquella fecunda comparación halla su fundamento universal la idea griega de la educación, considerada como la aplicación de leyes generales a la dignificación y el mejoramiento de la naturaleza por el espíritu humano. Esto demuestra que la unión de la pedagogía y la filosofía de la cultura, que la tradición atribuye a los sofistas y especialmente a Protágoras, respondía a una íntima necesidad. El ideal de la educación humana es para él la culminación de la cultura en su sentido más amplio. En ella se comprende todo, desde los primeros esfuerzos del hombre para dominar a la naturaleza elemental hasta lo más alto de la autoformación del espíritu humano. En esta profunda y amplia fundamentación del fenómeno de la educación se manifiesta una vez más la naturaleza del espíritu griego orientado (287) hacia aquello que hay de universal y de total en el ser. Sin ellos, ni la idea de la cultura ni la de la educación humana hubieran aparecido a la luz de aquella forma plástica.

Por muy importante que sea esta profunda organización de la enseñanza, la comparación con la cultura del campo tiene sólo un valor limitado para el método de la educación. El conocimiento que penetra en el alma mediante la enseñanza no se halla en la misma relación con ella que la simiente con la tierra. La educación no es un simple proceso de crecimiento que el educador alimenta, favorece y guía deliberadamente. Hemos hablado ya del ejemplo de la educación corporal del hombre mediante el entrenamiento gimnástico. Esta antigua experiencia ofrece un ejemplo más adecuado a la naturaleza de la nueva formación espiritual. Así como el cultivo del cuerpo vivo fue considerado como un acto de formación análogo al de la escultura, aparece ahora la educación a Protágoras como una formación del alma y los medios para la educación como fuerzas formadoras. No es posible decir con certeza si los sofistas emplearon ya el concepto de formación en relación con el fenómeno educador; en principio, su idea de la educación no es otra cosa. Es indiferente el hecho de que Platón haya sido acaso el primero en emplear la expresión "formar" (πλάττειν). La idea de formación se halla implícita en la aspiración de Protágoras a formar un alma rítmica y armónica mediante la impresión del ritmo y armonía musical. No describe Protágoras en aquel lugar la educación que él mismo da, sino aquella de que gozaba en mayor o menor grado todo ateniense y que ofrecían las escuelas privadas de Atenas. Es preciso admitir que la enseñanza de los sofistas se orientaba en análogo sentido y, ante todo, en las disciplinas formales que constituían la pieza capital de la educación sofística. Antes de la sofística no se

habla de gramática, retórica ni dialéctica. Debieron ser sus creadores. La nueva técnica es evidentemente la expresión metódica del principio de formación espiritual que se desprende de la forma del lenguaje, del discurso y del pensamiento. Esta acción pedagógica es uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano. En estos tres dominios de su actividad adquiere por primera vez conciencia de las leyes innatas de su propia estructura.

Desgraciadamente, nuestro conocimiento de estas grandes realizaciones de los sofistas es extraordinariamente deficiente. Sus escritos gramaticales se han perdido. Pero los gramáticos posteriores, peripatéticos y alejandrinos, los han reelaborado. Las parodias de Platón nos ofrecen algunos atisbos de la sinonimia de Pródico de Ceos, y sabemos algo de la clasificación de los diversos tipos de palabras de Protágoras y de la doctrina de Hipias sobre la significación de las letras y de las sílabas.²⁸³ Las retóricas de los sofistas se han perdido (288) también; se trataba de manuales no destinados a la publicidad. Un resto de este tipo de libros es la retórica de Anaxímenes, elaborada en gran parte con conceptos recibidos. Ella puede darnos una cierta idea de la retórica de los sofistas. Mejor conocido nos es el arte de los sofistas. Verdad es que su obra capital, las *Antilogías* de Protágoras, se ha perdido. Pero el trabajo que se ha conservado de un sofista dórico desconocido del comienzo del siglo V, los *Dobles discursos* (*dissoi\ l/ogoi*), nos proporcionan un bosquejo de este notable método de considerar las cosas "por ambos lados", ya para atacarlas, ya para sostenerlas. La lógica aparece por primera vez en la escuela de Platón, y los juegos erísticos de algunos sofistas de segunda categoría, contra cuyos excesos combate la filosofía seria, muestran en las caricaturas del *Eutidemo* platónico hasta qué punto el vigor del nuevo arte de disputar se empleó, desde un comienzo, como arma en las luchas oratorias. Se halla aquí mucho más próximo de la retórica que de la lógica teórica y científica.

En defecto de tradiciones directas, hemos de juzgar de la importancia de la educación formal de los sofistas por su acción extraordinaria sobre el mundo contemporáneo y sobre la posteridad. A esta educación deben los contemporáneos la inaudita conciencia y el arte con que construyen sus discursos y conducen la prueba, así como la forma perfecta con que desarrollan sus ideas desde la simple narración de un lema hasta la promoción de las más vigorosas emociones: los oradores dominan los más diversos tonos como un teclado. Tal es la "gimnasia del espíritu" que con tanta frecuencia echamos de menos en los discursos y los escritos modernos. Al leer a los oradores áticos de aquel tiempo tenemos la impresión de que el *logos* se ha desnudado para aparecer en la palestra. La tensión y la elasticidad de una prueba bien construida asemeja al musculoso cuerpo de un atleta bien entrenado, que se halla en forma. Los griegos denominaron *agón* a los debates judiciales, porque tenían siempre la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales, sujeta a forma y a ley. Nuevas investigaciones han mostrado cómo en la oratoria jurídica del tiempo de

²⁸³ 32 Los pocos testimonios que restan han sido reunidos por DIELS, *Vorsokratiker*, PRÓDIGO, A 13 ss.; PROTÁGORAS, A 24-28; HIPIAS, A 11-12.

los sofistas se iban sustituyendo las antiguas pruebas judiciales por testimonios, tormentos y juramentos, por la argumentación lógica de la prueba introducida por la retórica.²⁸⁴ Pero un investigador tan severo para la verdad como el historiador Tucídides, se halla dominado por el arte formal de los sofistas en las particularidades de la técnica oratoria, en la construcción de frases, y aun en el uso gramatical de las palabras, la *orthoepia*. La retórica constituye la forma predominante de la educación en los últimos tiempos de la Antigüedad. Se adaptaba de un modo tan perfecto a la predisposición formal del pueblo griego, que se convirtió en una fatalidad, al desarrollarse finalmente como una enredadera, sobre todo lo demás.

(289) Pero este hecho no debe influir en nuestra apreciación de la importancia educadora del nuevo descubrimiento. En unión de la gramática y de la dialéctica, la retórica se convirtió en el fundamento de la formación formal del mundo occidental. Constituyeron juntas, desde los últimos tiempos de la Antigüedad, el llamado *trivium*, que juntamente con el *quadrivium* constituían las siete artes liberales que sobrevivieron en esta forma escolar a todo el esplendor del arte y de la cultura griegos. Las clases superiores de los liceos franceses conservan todavía hoy los nombres de estas disciplinas, heredados de las escuelas claustrales medievales, como signo de la tradición ininterrumpida de la educación sofística.

Los sofistas no juntaron todavía aquellas tres artes formales con la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, que constituyeron posteriormente el sistema de las siete artes liberales. Pero el número siete es, en definitiva, lo menos original. Y la inclusión por los griegos de las denominadas *mathemata*, a las que pertenecían desde los pitagóricos la armonía y la astronomía, en la más alta cultura —que es precisamente lo esencial de la unión del *trivium* y el *quadrivium*—, fue realmente obra de los sofistas.²⁸⁵ Antes de ellos la música constituía sólo una enseñanza práctica, como lo muestra la descripción que nos da Protágoras de la esencia de la educación dominante. La instrucción musical se hallaba en manos de los maestros de lira. Los sofistas unieron a ella la doctrina teórica de los pitagóricos sobre las armonías. Un hecho fundamental para todos los tiempos es la introducción de la enseñanza matemática. En los círculos de los denominados pitagóricos había sido objeto de investigación científica. Por primera vez el sofista Hipias reconoció su valor pedagógico incalculable. Otros sofistas como Antifón y más tarde Brisón se ocuparon de problemas matemáticos en la investigación y en la enseñanza. Desde entonces no han dejado de formar parte de la educación superior.

El sistema griego de educación superior, tal como lo constituyeron los sofistas, domina actualmente en la totalidad del mundo civilizado. Ha dominado de un modo universal, sobre todo porque para ello no es necesario ningún conocimiento del idioma griego. Es preciso no olvidar que no sólo la idea de la

²⁸⁴ 33 C.f. SOLMSEN. *Antiphonstudien (Nette Philologische Untersuchungen.*, ed. JAEGER, vol. VIII, p. 7).

²⁸⁵ 34 Cf. HIPIAS, A 11-12 Diels.

cultura general ética y política, en la cual reconocemos el origen de nuestra formación humanista, sino también la denominada formación realista, que en parte compite y en parte lucha con aquélla, ha sido creada por los griegos y procede inmediatamente de ellos. Lo que denominamos actualmente cultura humanista en el sentido estricto de la palabra, imposible sin el conocimiento de las literaturas clásicas en su lengua original, sólo podía desarrollarse en un terreno no griego, pero influido en lo más profundo por el espíritu helénico, como fue el pueblo romano. La (290) educación fundada en las dos lenguas griega y latina es, en su concepción plenaria, una creación del humanismo del Renacimiento. Nos hemos de ocupar todavía de sus primeros pasos en la cultura de los últimos tiempos de la Antigüedad.

No sabemos en qué sentido orientaron los sofistas la enseñanza de la matemática. Una objeción capital de la crítica pública contra este aspecto de la educación sofística era la inutilidad de las matemáticas para la vida práctica. Como es sabido, Platón, en su plan de enseñanza, considera a la matemática como una propedéutica para la filosofía.²⁸⁶ Nada más alejado de los sofistas que esta concepción. Sin embargo, no tenemos la seguridad de estar en lo cierto considerándola con Isócrates, un discípulo de la retórica sofística que después de largos años de oposición acabó por conceder un valor a la matemática, como un simple medio de educación formal del entendimiento, sin que pudiera aspirar a nada más.²⁸⁷ Las *mathemata* representan el elemento real de la educación sofística; la gramática, la retórica y la dialéctica, el elemento formal. La ulterior división de las artes liberales en el *trivium* y el *quadrivium* habla también en favor de esa separación en dos grupos de disciplinas. La diferencia entre la función educadora de cada uno de ambos grupos se hizo permanente y notoria. El esfuerzo para unir ambas ramas descansa en la idea de la armonía o, como en Hipias, en el ideal de la universalidad, pero no se trata nunca de lograrlo mediante la simple adición.²⁸⁸ No es, en fin, por sí mismo verosímil que las *mathemata*, a las cuales pertenecía también la astronomía —todavía no muy matematizada—, fueran consideradas como una mera gimnasia formal del espíritu. La falta de aplicación práctica de este saber en aquel tiempo no parece haber sido, a los ojos de los sofistas, una objeción de importancia contra su valor educativo. Estimaron la matemática y la astronomía por su valor teórico. Aunque en la mayoría de los casos no eran investigadores fecundos y originales, Hipias por lo menos lo fue. Por primera vez se reconoce el valor de lo puramente teórico para la formación del espíritu. Mediante estas ciencias se obtenían aptitudes completamente distintas de las técnicas y prácticas que derivaban de la gramática, la retórica y la dialéctica. Mediante el conocimiento matemático se alcanzaba la capacidad constructiva y ordenadora y en general la fuerza espiritual. Los sofistas no llegaron jamás a formular una teoría de esta

²⁸⁶ 35 PLATÓN, *Rep.*, 536 D.

²⁸⁷ 36 ISÓCRATES, *Antid.*, 256, *Panat.*, 26.

²⁸⁸ 37 PLATÓN, *Hipias mayor*, 285 B, muestra sólo la enciclopédica multiplicidad de su saber; *Hipias menor*, 366 B, su consciente esfuerzo hacia la universalidad, puesto que tenía el orgullo de dominar todas las artes.

acción. Por primera vez Platón y Aristóteles alcanzaron plena conciencia de la importancia educadora de la ciencia pura. Pero la penetrante mirada con que los sofistas acertaron en lo justo basta para suscitar nuestra admiración, (291) del mismo modo que hizo la educación ulterior poniendo a contribución sus adquisiciones.

Con la introducción de la enseñanza científica y teórica debió plantearse el problema de saber hasta qué punto debían extenderse estos estudios. Dondequiera que en aquella época se habla de la educación científica, en Tucídides, Platón, Isócrates, Aristóteles, hallamos el reflejo de este problema. No lo suscitaron sólo los teóricos. Sentimos claramente en él el eco de la oposición que promovió en amplios círculos este nuevo e inusitado tipo de educación que requería la pérdida de tiempo y esfuerzo para el estudio de problemas puramente espirituales y apartados de la vida. En los tiempos antiguos esta actitud espiritual sólo aparecía por excepción en algunas personalidades excepcionales que por su separación de la vida ciudadana corriente y de sus intereses y por su originalidad, entre admirable y ridícula, gozaban de respeto, consideración y amable indulgencia. Ahora las cosas eran muy otras. Este saber aspiraba a convertirse en la verdadera y "superior educación" y a suplantarse o subordinarse a la educación tradicional.

La oposición no podía proceder del pueblo trabajador que desde un principio se vio excluido de esta educación, porque era "inútil" y cara y se dirigía sólo a las esferas dirigentes. La crítica sólo era posible en las clases superiores que habían poseído siempre una alta educación y una medida segura, y que aun bajo la democracia mantenían, en lo esencial, intacto su ideal del *gentleman*, la *kalokagathia*. Políticos eminentes como Pericles y altas personalidades sociales como Calías, el hombre más rico de Atenas, daban el ejemplo de un amor apasionado por el estudio y muchas personas preeminentes mandaban a sus hijos a las conferencias de los sofistas. Pero no se podía desconocer el peligro que encerraba la σοφία para el hombre de tipo aristocrático. De ahí que no quisieran que sus hijos se convirtieran en sofistas. Algunos discípulos bien dotados de los sofistas seguían a sus maestros de ciudad en ciudad y aspiraban a convertir en profesión las enseñanzas que recibían. En cambio, los jóvenes distinguidos que asistían a sus conferencias no los consideraban precisamente como un modelo digno de imitar. Por el contrario, acentuaban la diferencia de clase que los separaba de los sofistas, todos los cuales procedían de familias burguesas, y establecían un límite más allá del cual no podía pasar su influjo.²⁸⁹ En la oración fúnebre de Pericles formula Tucídides sus reservas frente a la nueva inteligencia: por alto que se halle el espíritu no olvida añadir al φιλοσοφουμένων su advertencia α) /νευ malaki/aj: cultura espiritual sin relajación.²⁹⁰

Esta fórmula, expresión de un goce severo y vigilante de los estudios florecientes, expresa con magnífica claridad la actitud de la clase dominante en Atenas en la segunda mitad del siglo V. Recuerda (292) la disputa de "Sócrates"

²⁸⁹ 38 PLATÓN, *Prot.*, 312 A, 315 A.

²⁹⁰ 39 TUCÍDIDES, II, 40, 1.

—que en este caso se identifica con Platón— y el aristócrata ateniense Calicles en el *Gorgias* de Platón, sobre el valor de la investigación pura para la formación del hombre preeminente que aspira a actuar en la política.²⁹¹ Calicles rechaza vehementemente la ciencia como vocación de la vida entera. Es buena y útil para preservar a los jóvenes en la edad peligrosa en que se hacen hombres de inclinaciones perniciosas y para ejercitar su entendimiento. Quien no haya conocido desde muy temprano estos intereses no llegará a ser nunca un verdadero hombre libre. En cambio, quien encierre su vida entera en esta estrecha atmósfera, no llegará a ser jamás un hombre completo y permanecerá siempre en un estadio inmaduro de su desarrollo. Calicles establece los límites de la edad en que es preciso ocuparse en este saber al decir que debe ser adquirido "con un propósito educador", es decir, durante una época que sirve de mero tránsito. Calicles es el tipo de su clase social. No debemos ocuparnos aquí de la actitud de Platón ante él. El mundo distinguido de Atenas y la sociedad burguesa entera participa en mayor o menor grado del escepticismo de Calicles ante el nuevo entusiasmo espiritual de su juventud. El grado de reserva dependía de diferencias individuales. Hablaremos más adelante de la comedia. Es uno de nuestros testimonios más importantes.

Calicles pertenece también a la escuela sofística, como lo revelan todas sus palabras. Pero como político aprendió más tarde a subordinar este grado de su educación al curso entero de su carrera de hombre de estado. Cita a Eurípides, cuya obra es espejo de todos los problemas de su tiempo. En su *Antiope* pone en escena los dos tipos contrapuestos de hombres modernos: el hombre de acción y el teórico y soñador innato, y el hombre de acción habla a su hermano en la misma forma que Calicles a Sócrates. Es notable que este drama sea el modelo del antiguo poeta romano Ennio, que pone en boca del joven héroe, Neoptolemo, hijo de Aquiles, las palabras: *philosophari sed paucis*.²⁹² Desde siempre se ha sentido que en este verso ha hallado su expresión lapidaria, como una ley histórica, la actitud del pueblo romano, en un todo práctica y política, frente a la filosofía y la ciencia griegas. Sólo que esta "sentencia romana" que conmueve a tantos de nuestros filohelenos, fue pronunciada originariamente por un griego. No es sino la tradición y adaptación de la actitud de la sociedad ática distinguida del tiempo de los sofistas y de Eurípides, ante la nueva ciencia y la nueva filosofía. No expresa menor apartamiento del espíritu puramente teórico que el que tuvieron y conservaron los romanos. Ocuparse en la investigación "sólo a causa de la educación" y en tanto que es necesario para ello, era la fórmula de la cultura del tiempo de Pericles, puesto que esta cultura (293) era en su totalidad práctica y política.²⁹³ Su fundamento se hallaba en el imperio ático cuya finalidad era llegar al dominio del mundo helénico. Incluso cuando Platón tras la ruina del imperio predicaba el ideal de la "vida filosófica", justificaba su

²⁹¹ 40 PLATÓN, *Gorg.*, 484 C ss.

²⁹² 41 *Ennianae Poesis Reliquiae*, ed. J. VAHLEN, 2a ed., p. 191. Cito el verso en la forma de sentencia ciceroniana.

²⁹³ 42 PLATÓN, *Gorg.*, 485 A, *Prot.*, 312 B.

propósito por el valor práctico que tenía para la edificación del estado.²⁹⁴ No otra era la idea de la educación de Isócrates en relación con el problema del puro saber. Sólo en la época en que la grandeza ática había desaparecido, reapareció en Alejandría la ciencia jonia. Los sofistas trataron de salvar esta oposición entre el espíritu ático y el de sus parientes en estirpe, los jonios. Se hallaban predestinados a servir de mediadores, a proporcionar a Atenas los elementos indispensables para la realización de sus grandes destinos y poner la ciencia jónica al servicio de la educación ática.

LA CRISIS DEL ESTADO Y LA EDUCACIÓN

La idea de la educación de los sofistas representa un punto culminante en la historia interior del estado griego. Verdad es que ya desde siglos había determinado la forma de vida de sus ciudadanos y que la poesía en todas sus formas había ensalzado su cosmos divino. Pero la tarea educadora del estado no había sido jamás expuesta y defendida con tal amplitud. La educación de los sofistas no surgió únicamente de una necesidad política y práctica. Tomó al estado como término consciente y medida ideal de toda educación. En la teoría de Protágoras aparece el estado como la fuente de todas las energías educadoras. Es más, el estado es una gran organización educadora que impregna de este espíritu todas sus leyes y todas sus instituciones sociales. La concepción del estado de Pericles, tal como la expone Tucídides en su oración fúnebre, culmina igualmente en la declaración de que el estado es el educador supremo y halla ejemplarmente cumplida esta misión cultural del estado en la comunidad ateniense. Las ideas de los sofistas penetraron en la realidad política y conquistaron el estado. No es posible interpretar de otro modo estos hechos. Pericles y Tucídides se hallan profundamente impregnados del espíritu de los sofistas. En este punto no fueron creadores, sino deudores. Su concepción educadora del estado alcanzó nueva importancia desde el momento en que Tucídides la combinó con otra nueva concepción: la de que pertenecía a la esencia del estado moderno la lucha por el poder. El estado de los tiempos clásicos se desarrolló en constante tensión entre estos dos polos: poder y educación. Esta tensión se produce en todos los casos en que el estado educa a los hombres exclusivamente para sí mismo. La exigencia de la consagración de la vida individual a los fines del estado (294) presupone que estos fines se hallan en concordancia con el bienestar bien entendido del todo y de cada una de sus partes. Este bien debe ser mensurable mediante normas objetivas. Como tal, vale para los griegos el derecho, la *diké*. En ella se funda la *eunomía* y, por tanto, la *eudemonía* de la *polis*. Para Protágoras la educación para el estado significa

²⁹⁴ 43 Cf. Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Sitz. Berl. Akad., 1928, pp. 394-397.

educación para la justicia. Precisamente en este punto se origina, en el tiempo de los sofistas, la crisis del estado, que se convierte al mismo tiempo en la más grave crisis de la educación. Es una sobrestimación del influjo de los sofistas querer considerarlos, y así ocurre con frecuencia, como responsables de esta evolución. Aparece en sus doctrinas del modo más sensible porque en ellas se reflejan con la mayor claridad los problemas de su tiempo y porque la educación advierte con el mayor vigor cualquier perturbación de la autoridad legítima.

El *pathos* moral con que mantuvo Solón la idea de la justicia en el estado, se mantiene todavía vivo en el tiempo de Pericles. Su mayor orgullo era ser el defensor del derecho sobre la tierra y el sostén de todos los injustamente oprimidos. Pero aun después de la introducción del dominio popular no había remitido la antigua lucha por la constitución y la ley. Los nuevos tiempos introdujeron nuevas armas, cuyo peligro y fuerza destructora no habían sospechado sus probos y piadosos predecesores. Verdad es que la fuerza había sido superada mediante la nueva concepción: desde la feliz salida de la guerra de los persas adquiría cada día mayor vigor la idea democrática según la cual la mayoría numérica era la fuente de toda decisión y de todo derecho. Esta idea iba ganando camino entre luchas sangrientas y con la amenaza de una guerra civil. Y aun el largo dominio, casi no discutido, de un hombre de estado eminente como Pericles, descendiente de la noble casa de los Alcmeónidas, sólo pudo comprarse a costa de nuevas y crecientes ampliaciones de los derechos populares. Pero bajo la superficie de la democracia oficial de Atenas no estuvo nunca apagada la chispa de la revolución entre los aristócratas consagrados a la política o, como los llamaban sus adversarios, los oligarcas.

En tanto que la política exterior de la democracia, bajo la dirección de sus eminentes hombres de estado, iba de éxito en éxito, los aristócratas fueron en parte sinceramente leales, y en parte se vieron obligados a manifestar opiniones favorables al pueblo y a hablar con elogio de él; un arte que alcanzó pronto en Atenas un desarrollo sorprendente y tomó incluso formas grotescas. Pero la guerra del Peloponeso fue una prueba fatal para el creciente e irresistible poder de Atenas. Tras la muerte de Pericles, afectó gravemente a la autoridad del estado y aun al estado mismo y llevó apasionamiento a la lucha por el dominio en el interior. Ambos partidos usaron la retórica y el arte de disputar de los sofistas. Pero no es posible afirmar que los sofistas por sus concepciones políticas hubieran de pertenecer (295) necesariamente a uno de los bandos. Si para Protágoras resultaba evidente que la democracia existente era "el estado" a que se dirigían todos sus esfuerzos educadores, hallamos también en poder de los enemigos del *demos* las armas cuyo uso habían aprendido mediante la educación de los sofistas. No habían sido originariamente forjadas para combatir al estado, pero resultaban peligrosas para él. Y no era sólo el arte retórico, sino, ante todo, las ideas de los sofistas sobre la naturaleza y sobre la ley. Así se convirtió de una simple lucha de partidos en una lucha espiritual que roía los principios fundamentales del orden existente.

Desde los tiempos más antiguos el estado de derecho había sido considerado como una gran conquista. *Diké* era una reina poderosa. Nadie podía tocar

impunemente los fundamentos de su orden sagrado. El derecho terrenal tiene sus raíces en el derecho divino. Esta era una concepción general de los griegos. Nada cambia en ello con la transformación de la antigua forma autoritaria del estado en el nuevo estado legal fundado en el orden de la razón. La divinidad adquiere las características humanas de la razón y la justicia. Pero la autoridad de la nueva ley descansa ahora, como siempre, en su concordancia con el orden divino o, como dice el nuevo pensamiento filosófico, en su concordancia con la naturaleza. La naturaleza es para él la suma de todo lo divino. Domina en ella la misma ley, la misma *diké*, que se considera como la norma más alta en el mundo del hombre. Tal fue el origen de la idea del cosmos.²⁹⁵ Pero en el curso del siglo v esta imagen del mundo cambia de nuevo. Ya en Heráclito aparece el cosmos como la lucha incesante de los contrarios. "La guerra es la madre de todas las cosas." Pero a poco no quedará más que la lucha: el mundo aparecerá como el producto accidental del choque y la violencia en el juego mecánico de las fuerzas.

Es difícil determinar a primera vista si esta concepción de la naturaleza fue lo primero y su trasposición al mundo humano constituyó sólo un segundo paso, o si lo que el hombre creyó reconocer como una ley eterna del universo no fue sino la proyección de su nueva concepción "naturalista" de la vida humana. En la época de los sofistas la antigua y la nueva concepción se hallan íntimamente imbricadas. Eurípides en *Las fenicias* hace descansar la igualdad, el principio capital de la democracia, en el dominio de una ley que se manifiesta constantemente en la naturaleza y a la cual el hombre mismo no puede escapar.²⁹⁶ Pero al mismo tiempo otros criticaban enérgicamente el concepto de la igualdad, tal como la democracia lo entendía tratando de demostrar que la naturaleza no se halla, en realidad, regida por la *isonomía* mecánica, sino que en ella domina el (296) más fuerte. En ambos casos aparece claro que la imagen del ser y de su orden permanente es considerada desde el punto de vista humano e interpretada en sentido opuesto de acuerdo con la diversidad de las opiniones. Tenemos, por decirlo así, frente a frente, una concepción aristocrática y una concepción democrática de la naturaleza y del universo. La nueva concepción del mundo muestra que aumentan constantemente las voces que, en lugar de admirar la igualdad geométrica, mantienen la desigualdad fundamental de los hombres y toman este hecho como punto de partida para su concepción del derecho y del estado. Como sus predecesores, fundan su concepción en el orden del mundo y pueden lisonjearse de tener de su parte las más nuevas concepciones de la ciencia y de la filosofía.

El Calicles del *Gorgias* de Platón es la encarnación inolvidable de este principio. Se trata de un fiel discípulo de los sofistas.²⁹⁷ El primer libro de la *República*, donde el derecho del más fuerte es mantenido por el sofista y retórico

²⁹⁵ 44 Ver *supra*, p. 158. Para lo siguiente, cf. mi conferencia "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", en *Humanistische Reden und Aufsätze* (Berlín, 1937).

²⁹⁶ 45 EURÍPIDES, *Fen.*, 535 ss.; cf. *Sup.*, 395-408.

²⁹⁷ 46 PLATÓN, *Gorg.*, 482 C ss., 483 D.



Trasímaco, demuestra que su concepción procede de los sofistas.²⁹⁸ Toda generalización sería una falsificación de la verdad histórica. Fácil sería contraponerle otro tipo de sofista enemigo del naturalismo que Platón combate, representante de la moral tradicional, que no aspira a otra cosa que a traducir en prosa las normas de vida de la poesía gnómica. Pero el tipo de Calicles es mucho más interesante y, como lo muestra Platón, más vigoroso. Semejantes hombres de poder debieron darse con frecuencia entre los aristócratas atenienses. Muchos de ellos debieron de haber pertenecido al círculo de Platón en su juventud. Piénsese en Critias, el caudillo sin escrúpulos de la reacción, convertido más tarde en "tirano". Acaso haya en la pintura de Calicles, que es un nombre figurado, algunos rasgos de él o de alguno de sus compañeros de convicciones. A pesar de la repulsa fundamental con que se sitúa Platón frente a Calicles, fácil es notar en su exposición una capacidad de íntima simpatía que sólo es capaz de experimentar quien alguna vez ha tenido que dominar a este adversario en su propio pecho o se halla todavía en la necesidad de dominarlo. Refiere en su *Carta séptima* que la gente lo había considerado como camarada de lucha de Critias y no sólo a causa de su parentesco, y que durante largo tiempo había simpatizado con sus planes.

La educación según el espíritu de Protágoras, es decir, según el espíritu de los ideales tradicionales de la "justicia", es combatida por Calicles con un *pathos* que hace sentir apasionadamente una trasmutación total de todos los valores. Lo que para el estado y los ciudadanos atenienses es el derecho supremo, aparece como la culminación de la injusticia.²⁹⁹ "Tratamos a los mejores y más poderosos entre nosotros, desde la niñez, como leones; los oprimimos, los engañamos (297) y los avasallamos cuando les decimos que deben contentarse con ser iguales a los demás y que esto es lo noble y lo justo. Pero cuando aparece un hombre de naturaleza realmente poderosa, sacude todo esto, rompe las cadenas y se libera, y poniendo bajo sus pies todo nuestro fárrago de letras, nuestros sortilegios, nuestras artes mágicas y nuestras leyes contra la naturaleza, él, el esclavo, se yergue y aparece como nuestro señor; entonces brilla en todo su esplendor el derecho de la naturaleza." Para esta concepción es la ley una limitación artificial, una convención de los débiles organizados, para encadenar a sus señores naturales, los más fuertes, y someterlos a su voluntad. El derecho de la naturaleza aparece en ruda oposición al derecho del hombre. Estimado desde el punto de vista de su norma, todo lo que el estado denomina igualdad ante el derecho y la ley, es pura arbitrariedad. Si debemos o no someternos a ello, es en definitiva, para Calicles, un problema de fuerza. En todo caso, el concepto del derecho en el sentido de la ley ha perdido su íntima autoridad moral. En boca de un aristócrata ateniense es el anuncio abierto de la revolución. El golpe de estado de 403, después de la derrota de Atenas, se hallaba en efecto animado por este espíritu.

Es necesario poner en claro el alcance de este acaecimiento espiritual cuyo

²⁹⁸ 47 PLATÓN, *Rep.*, 338 C.

²⁹⁹ 48 PLATÓN, *Gorg.*, 483 E.

testimonio hallamos ante nosotros. Ante todo no podemos apreciarlo desde el punto de vista de nuestros tiempos, pues aunque una abolición del estado como la que proclama Calicles debía conducir en cualesquiera circunstancias al derrumbamiento de la autoridad, las consecuencias de una concepción para la cual la simple fuerza es la que debe decidir en la vida política, en lo que actualmente consideramos como moral en las relaciones de la vida privada, no equivale a la producción de la anarquía. Para la conciencia actual, con razón o sin ella, la política y la moral pertenecen a dos reinos separados, y las normas de la acción no son en ambos dominios las mismas. Ningún intento teórico para salvar esta escisión puede cambiar nada en el hecho histórico de que nuestra ética proceda de la religión cristiana y nuestra política del estado antiguo. Así, ambas se desarrollan sobre raíces morales completamente distintas. Ésta disparidad, sancionada por los siglos, y en relación con la cual la filosofía moderna ha intentado, a veces, hacer de la necesidad virtud, era desconocida para los griegos. Para nosotros la moral del estado se halla siempre en oposición con la ética individual y muchos de nosotros quisiéramos mejor escribir la palabra, en el primer sentido, entre comillas. Para los griegos del periodo clásico o aun para los de todo el periodo de la cultura de la *polis* era, en cambio, casi una tautología, la convicción de que el estado era la única fuente de las normas morales y no era posible concebir que otra ética se pudiera dar fuera de la ética del estado, es decir, fuera de las leyes de la comunidad en que vive el hombre. Una moral privada diferente de ella, era para los griegos una idea inconcebible. Debemos hacer abstracción (298) aquí de nuestra idea de la conciencia personal. También ella procede de Grecia, pero se desarrolló en tiempos muy posteriores.³⁰⁰ Para los griegos del siglo v sólo había dos posibilidades: o la ley del estado es la más alta norma de la vida humana y se halla en concordancia con la ordenación divina de la existencia, de tal modo que el hombre y el ciudadano son uno y lo mismo; o las normas del estado se hallan en contradicción con las normas establecidas por la naturaleza o por la divinidad, en cuyo caso puede el hombre dejar de reconocer las leyes del estado; pero entonces su existencia se separa de la comunidad política y se hunde irremisiblemente, salvo que su pensamiento le ofrezca un nuevo asiento inconmovible en aquel orden superior y eterno de la naturaleza.

En el momento en que se abre el abismo entre las leyes del estado y las leyes cósmicas, se abre el camino que conduce al cosmopolitismo de los tiempos helenísticos. No falta entre los sofistas quien haya llevado, de un modo expreso, a sus últimas consecuencias esta su crítica del *nomos*. Son los primeros cosmopolitas. Por todas las apariencias era éste un tipo completamente distinto del de Protágoras. Platón se lo ha contrapuesto, por primera vez, en la figura del universalista Hipias de Elis.³⁰¹ "Señores —dice—, todos los presentes sois, a mis ojos, semejantes, parientes y conciudadanos, no por la ley, sino por la naturaleza. Por la naturaleza, lo semejante es pariente de lo semejante, pero la

³⁰⁰ 49 Cf. F. ZUCKER, *Syneidesis-Conscientia* (Jena, 1928).

³⁰¹ 50 PLATÓN, *Prot.*, 337 C.

ley, el tirano de los hombres, constriñe a muchas cosas contra la naturaleza." La contraposición entre la ley y la naturaleza, *nomos* y *physis*, es aquí la misma que en Calicles. Pero la orientación y el punto de partida para la crítica de la ley, son esencialmente distintos. Ambos parten de la misma destrucción del concepto dominante de igualdad, que es la suma de todas las concepciones tradicionales acerca de la justicia. Pero Calicles contrapone al ideal igualitario de la democracia el hecho de la desigualdad natural de los hombres, mientras que el sofista y teórico Hippias halla, por el contrario, el concepto democrático de igualdad demasiado estrechamente limitado, puesto que este ideal sólo es válido para los ciudadanos libres e iguales en derechos y estirpe de un mismo estado. Hippias quiere extender la igualdad y la fraternidad entre todos los seres que tienen faz humana. Del mismo modo se expresa el sofista ateniense Antifón en su libro *La verdad*, del cual se han hallado recientemente numerosos fragmentos.³⁰² "En todos los respectos, bárbaros y griegos, tenemos todos la misma naturaleza." Los fundamentos de esta supresión de todas las diferencias nacionales e históricas es, en su ingenuo racionalismo y naturalismo, una pieza interesante frente al apasionado entusiasmo de Calicles por la desigualdad. (299) "Podemos ver esto en las necesidades naturales de todos los hombres. Todos pueden satisfacerlas del mismo modo y en estas cosas no hay ninguna diferencia entre bárbaros y griegos. Respiramos todos el mismo aire con la boca y la nariz y todos agarramos con las manos." Este ideal de igualdad internacional, tan alejado de la democracia griega, representa la más extrema contraposición a las críticas de Calicles. La doctrina de Antifón nivela no sólo las diferencias nacionales, sino también las diferencias sociales. "Respetamos y honramos a los hombres de familias ilustres, pero no a los que no lo son. Así, nos hallamos los unos frente a los otros como pueblos distintos.

Desde el punto de vista de la política realista, las teorías de Antifón y de Hippias, con sus ideas de igualitarismo abstracto, no representaban por el momento un gran peligro para el estado existente. No trataron de hallar ni hallaron resonancia alguna en la masa, puesto que se dirigían sólo a pequeños círculos ilustrados, que en lo político pensaban en gran parte como Calicles. Pero había en el franco naturalismo de este pensamiento una amenaza indirecta contra el orden existente, puesto que con la aplicación sistemática de sus medidas minaba la autoridad de las normas vigentes. Las huellas más antiguas de esta manera de pensar pueden hallarse ya en los poemas homéricos y se hallaba muy en concordancia con el espíritu griego. Su aptitud innata para considerar las cosas en su totalidad podía actuar de manera muy distinta sobre el pensamiento y la conducta del hombre. Según el punto de vista desde el cual lo consideraban podían ver en el todo cosas muy distintas. Los unos lo veían lleno de acaecimientos heroicos, que llevaban el vigor de los hombres nobles a su más alta tensión. Para los otros, todo lo que ocurría en el mundo parecía "completamente natural". El uno moría heroicamente antes que perder su

³⁰² 51 *Oxyrh. Pap. XI* n. 1364 Hunt, publicado ya en DIELS, *Vorsok., II* (Nachtr. XXXIII), frag. B., col. 2, 10 ss. (4a ed.).

escudo. El otro lo abandonaba y compraba otro nuevo, puesto que la vida le era más querida. El estado moderno establecía las más altas exigencias en orden a la disciplina y al dominio de sí mismo, y la Divinidad bendecía al estado. Pero los modernos análisis de la acción humana consideraban las cosas desde el punto de vista puramente causal y físico y ofrecían una contradicción constante entre aquello que el hombre por naturaleza desea y rechaza y aquello que la ley le prescribe que desee y evite. "La multiplicidad de las prescripciones legales es contraria a la naturaleza", dice Antifón³⁰³ en otro lugar, y considera a la ley como "la cadena de la naturaleza." Esta idea acaba por minar el concepto de la justicia, el ideal del antiguo estado de derecho. "La justicia consiste en no transgredir las leyes del estado del cual somos ciudadanos." En la formulación verbal de estas ideas percibimos ya la relativización de la validez de la norma legal. Para una ciudad es válida una ley, (300) para otra ciudad, otra. Si queremos vivir en un estado debemos ajustarnos a sus normas. Pero lo mismo ocurre si queremos vivir en otro. La ley carece, por tanto, de fuerza obligatoria absoluta. Se la concibe como algo completamente exterior. No es un conocimiento impreso en lo íntimo del hombre, sino un límite que no puede ser transgredido. Pero si falta la constrictión interna, si la justicia consiste sólo en la legalidad externa de la costumbre de la conducta y en evitar el perjuicio de la pena, no hay ya razón alguna para conformarse a la ley en los casos en que no hay ocasión ni peligro de faltar a las apariencias y en que no existe testigo alguno de nuestra acción. Éste es, en efecto, el punto en que se señala para Antifón la diferencia esencial de la norma legal y la norma de la naturaleza. La norma de la naturaleza no puede ser transgredida impunemente ni aun en ausencia de testigos. Aquí no se trata de apariencias, "sino de la verdad", como dice el sofista, con clara alusión al título de su libro. Su finalidad consiste en relativizar la norma artificial de la ley y en mostrar la norma de la naturaleza como la verdadera norma.

Piénsese ahora en la creciente legislación de la democracia griega contemporánea que trataba de ordenarlo todo legalmente, pero que se ponía constantemente en contradicción consigo misma al verse obligada a cambiar las leyes existentes o a suprimirlas para dar lugar a otras nuevas, y en las palabras de Aristóteles en la *Política*, según las cuales es mejor para el estado poseer leyes malas, pero permanentes que cambiarlas constantemente, por muy buenas que sean.³⁰⁴ La penosa impresión de la fabricación de leyes por la masa y de la lucha de los partidos políticos con todos sus azares y debilidades humanas, debía abrir forzosamente el camino al relativismo. Pero la aversión a la ley de la doctrina de Antifón tiene su contrapartida en la opinión pública coetánea — recuérdese la figura del vendedor de novísimos decretos de la asamblea popular de la comedia aristofánica, golpeado en la calle con franco y espontáneo aplauso del público;³⁰⁵ y el naturalismo concuerda también con las corrientes

³⁰³ 52 Frag. A, col. 2, 26 y col. 4, 5. (Diels, 4a ed.)

³⁰⁴ 53 ARISTÓTELES. *Pol.* B 8, 1268 b 27 ss.

³⁰⁵ 54 ARISTÓFANES, *Aves*, 1038.

dominantes en la época. La mayoría de los demócratas convencidos concebían su ideal como un estado en el cual cada uno "puede vivir como quiera". Incluso Pericles, al tratar de definir la constitución de Atenas, participa en las mismas ideas al afirmar que el respeto más riguroso a la ley no es incompatible con el hecho de que cada cual goce de su propia vida sin perjudicar a los demás.³⁰⁶ Pero este equilibrio perfecto entre la severidad en lo público y la tolerancia en la vida personal, por muy auténtico que suene en la boca de Pericles y por muy humano que sea, no correspondía evidentemente con la opinión de todos. Y la ruda sinceridad con que afirma Antifón que la única norma de conducta natural de la acción humana es la utilidad y, en último término, (301) la aspiración al goce o al placer, corresponde probablemente al sentir de la mayoría de sus conciudadanos.³⁰⁷ En este punto se inserta más tarde la crítica de Platón cuando intenta reconstruir el estado sobre fundamentos más firmes. No todos los sofistas aceptaron de un modo tan abierto y fundamental el hedonismo y el naturalismo. No lo pudo haber aceptado Protágoras, pues cuando Sócrates trata de conducirlo a ello en el diálogo platónico, niega del modo más resuelto haber compartido este punto de vista, y sólo la refinada dialéctica de Sócrates logra conseguir que el honorable varón acabe por confesar que en su doctrina ha dejado un portillo abierto por el cual el hedonismo que rechaza pueda penetrar.³⁰⁸

Este compromiso debió de ser aceptado por los "mejores" entre los contemporáneos. Antifón no pertenece a ellos. Por lo mismo, su naturalismo tiene el mérito de la consecuencia. Su distinción entre los actos realizados "con o sin testigos" plantea, en efecto, el problema fundamental de la moral de su época. Los tiempos se hallaban maduros para una nueva fundamentación de la acción moral. Sólo ella podía dar nueva fuerza a la validez de la ley. El simple concepto de la "obediencia a la ley", que en los primeros tiempos de la constitución del nuevo estado jurídico fue un elemento de libertad y de grandeza, no era ya suficiente para dar expresión a las exigencias de la nueva y más profunda conciencia moral. Como toda ética de la ley, ofrecía el peligro de exteriorizar el sentido de la acción o aun de llegar a una educación orientada en la hipocresía social. Ya Esquilo dice, al hablar del hombre verdaderamente sabio y justo —el público debía pensar en Arístides—, que "no quiere parecer bueno, sino serlo".³⁰⁹ Los espíritus más profundos debieron de tener plena conciencia de lo que ocurría. Sin embargo, el concepto corriente de la justicia no podía ser otro que el de la conducta correcta y legal, y para la masa el motivo capital para la observancia de la ley era el miedo al castigo. El último pilar de su validez interna era la religión. Pero pronto el naturalismo la criticó sin reservas. Cridas, el futuro tirano, escribió un drama, *Sísifo*, en el cual se declara en plena escena que los dioses son astutas invenciones de los hombres de estado para obtener el

³⁰⁶ 55 TUCÍDIDES, II, 37, 2.

³⁰⁷ 56 Frag. A, col. 4, 9 ss. (Diels, 4a ed.).

³⁰⁸ 57 PLATÓN, *Prot.*, 358 A ss.

³⁰⁹ 58 ESQUILO, *Los siete*, 592; cf. la discusión del texto de WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athen*, I, 160.

respeto de la ley.³¹⁰ Para evitar que los hombres al obrar sin testigo conculquen la ley, han creado a los dioses como testigos invisibles, pero presentes y omniscientes, de las acciones humanas y así, por el miedo, han mantenido la obediencia del pueblo. Así, se comprende por qué imaginó Platón en la *República* la fábula del anillo de Giges que hace invisible, para sus semejantes, a aquel que lo lleva.³¹¹ Mediante él nos será posible distinguir al hombre íntimamente justo de aquel que se atiene sólo a la legalidad exterior y cuya (302) única motivación es la apariencia social. De este modo trata de resolver el problema suscitado por Antifón y Critias. Lo mismo ocurre cuando Demócrito en su *Ética* trata de otorgar nueva significación al antiguo concepto del *aidos*, la íntima vergüenza, y contrapone al *aidos* de la ley, que han aniquilado las críticas de sofistas tales como Antifón, Critias y Cálleles, la maravillosa idea del *aidos* de sí mismo.³¹² El pensamiento de Hipias y de Antifón, así como el de Calicles, se hallaba muy alejado de semejante empresa reconstructora. No hallamos en ellos un real esfuerzo para resolver los últimos problemas de la conciencia religiosa y moral. Las ideas de los sofistas sobre el hombre, el estado y el mundo carecían de la seriedad y la profundidad metafísica que poseyeron los tiempos que dieron forma al estado ático y que recobraron en la filosofía las generaciones posteriores. Sería, por tanto, erróneo buscar por ese lado la originalidad de sus realizaciones. Como dijimos antes, sólo es posible hallarla en la genialidad con que desarrollaron su arte de una educación formal. Su debilidad procede de la inconsciencia del núcleo espiritual y ético en que se fundaba la estructura interna de su educación y esto lo compartían con todos sus contemporáneos. No puede engañarnos sobre esta grave falla todo el resplandor del arte ni toda la fuerza del estado. Es perfectamente natural que en una generación tan individualista se promoviera con extraordinaria urgencia la exigencia de la educación y que llegara a realizarse con maestría inusitada. Pero era también necesario que, a pesar de que los mejores se consagraran a ella con toda la riqueza de sus dotes, ningún tiempo sintiera como éste la falta de la última fuerza educadora, la íntima seguridad de un fin a realizar.

³¹⁰ 59 CRITIAS, frag. 25 Diels.

³¹¹ 60 PLATÓN, *Rep.*, 359 D.

³¹² 61 DEMÓCRITO, frag. 264 Diels.

IV. EURÍPIDES Y SU TIEMPO

(303) LA CRISIS del tiempo se manifiesta por primera vez en toda su amplitud en la tragedia de Eurípides. Lo hemos separado de Sófocles por la sofística, pues en los dramas que se han conservado, y que pertenecen todos a sus últimos años, el "poeta de la ilustración griega", como se le ha denominado, se halla impregnado de las ideas y del arte retórico de los sofistas. Pero aunque este punto de vista proyecte mucha luz sobre su obra, la sofística representa sólo un escorzo limitado de su espíritu. Con el mismo derecho podríamos decir que la sofística sólo se hace plenamente comprensible sobre el tras-fondo espiritual que nos descubre la poesía de Eurípides. La sofística tiene una cabeza de Jano, una de cuyas caras es la de Sófocles y la otra la de Eurípides. El ideal del desarrollo armónico del alma humana es común a los sofistas y a Sófocles. Se halla relacionado con el principio escultórico de su arte. En la oscilante inseguridad de sus principios morales revela la educación sofística su parentesco con el mundo escindido y contradictorio que se manifiesta en la poesía de Eurípides. Ambos poetas y la sofística, que se desarrolla entre ellos mirando a uno y a otro, no son representantes de dos épocas distintas. La diferencia de dos decenios que separa la fecha de su nacimiento, incluso en una época de rápido desarrollo como aquélla, no es suficiente para señalar una diferencia de generación. Sólo la diferencia de sus naturalezas los determinó a representar el mismo mundo de modo tan diferente. Sófocles avanza sobre las escarpadas alturas de los tiempos. Eurípides es la revelación de la tragedia cultural que arruinó a la época. Esto señala su posición en la historia del espíritu y le otorga aquella incomparable compenetración que nos fuerza a considerar su arte como la expresión de su tiempo.

No hemos de describir por sí misma la sociedad que ofrecen a nuestra mirada y a la cual se dirigen los dramas de Eurípides. Las fuentes históricas, y sobre todo literarias, son, por primera vez, en este periodo sumamente ricas y el cuadro moral que nos permiten trazar exigiría un libro entero que un día debe ser escrito. La totalidad de la existencia humana, desde las nimiedades triviales de todos los días hasta las alturas de la vida social, en el arte y en el pensamiento, se despliega aquí abigarrada ante nosotros. La primera impresión es la de una riqueza enorme y de una fuerza vital, física y creadora acaso no alcanzada después en la historia. Así como la vida griega aun en el tiempo de la guerra de los persas se articulaba en estirpes, cuyos principales representantes se repartían la dirección espiritual, a partir de la época de Pericles se rompe esta relación y la preponderancia de Atenas se hace cada día más evidente. Jamás en su historia (304) las múltiples ramas del pueblo heleno —que sólo en época tardía se atribuyeron este nombre común— habían vivido una concentración de fuerzas estatales, económicas y espirituales como la que produjo en la Acrópolis el maravilloso Partenón para honrar a la diosa Atenea, que fue considerada desde entonces como el alma divina de su estado y de su pueblo. Las victorias de

Maratón y Salamina, aun después de la muerte de la mayoría de sus contemporáneos, seguían actuando sobre el destino del estado. Sus hazañas, impresas en el espíritu de sus descendientes, los estimulaban a más altas realizaciones. Bajo su signo, alcanzaron las generaciones actuales sus asombrosos éxitos y la irresistible extensión de su poderío y de su comercio. Con tenaz perseverancia, irresistible energía e inteligente y amplia visión, el estado popular y su poderío marítimo se beneficiaron de la fuerza contenida en tan gran herencia. Verdad es que el reconocimiento panhelénico de la misión histórica de Atenas no gozaba de un crédito inagotable, como lo muestra ya Heródoto: la Atenas de Pericles se veía obligada a reclamar con vigor y energía su pretensión histórica porque el resto de los pueblos helénicos no se la reconocían de buen grado. En los días en que escribió Heródoto, no mucho antes de la guerra del Peloponeso, que como un incendio gigante conmovió a todo el mundo helénico, la ideología que informaba la política de fuerza del imperialismo ateniense aspiraba consciente o inconscientemente al dominio de Atenas sobre el resto de las ciudades libres de Hélade.

La tarea a que tuvo que consagrarse la generación de Pericles y sus herederos no puede compararse con la fuerza y el ímpetu religioso de Esquilo. Se sentían, con razón, más bien sucesores de Temístocles, en el cual veían ya, aquellos tiempos heroicos, una figura esencialmente moderna. Sin embargo, en la realista sobriedad con que los nuevos tiempos perseguían su ideal, hallaron aquellos hombres que voluntariamente ofrecían sus bienes y su sangre por la grandeza de Atenas un *pathos* peculiar, en el cual se mezclaban y se realzaban recíprocamente el cálculo frío e interesado del éxito y el sentido abnegado de la comunidad. El estado trataba de llevar a la convicción de los ciudadanos que sólo prosperan los individuos si la totalidad crece y se desarrolla. Así convertía el egoísmo natural en una de las fuerzas más poderosas de la conducta política. No podía, naturalmente, mantener esta creencia sino en tanto que las ganancias sobrepasaran a los sacrificios. En tiempo de guerra era difícil mantener esta actitud, pues cuanto más duraba, menores eran los beneficios. El tiempo de Pericles se caracteriza por el predominio de los negocios, el cálculo y las empresas, en el dominio particular y en las más altas esferas públicas del estado. De otra parte, el sentimiento heredado de la respetabilidad exterior tenía necesidad de mantener una apariencia de bien aun cuando el simple provecho y el goce fueran los verdaderos motivos de la acción. No en vano se originó en este (305) tiempo la distinción sofisticada entre lo que es bueno "según la ley" y lo que es bueno por la naturaleza. Y no había necesidad de recurrir a la teoría y a la reflexión filosófica para emplear esta distinción en la práctica en vista de un beneficio personal. Esta escisión artificial entre lo idealista y lo naturalista y el equívoco que llevaba consigo abrazaba en su totalidad la moral privada y pública de la época, desde una política de poder, exenta de escrúpulos, que invadía progresivamente las esferas del estado, hasta las mínimas manipulaciones comerciales de los individuos. Cuanto mayor era la grandeza con que se manifestaba la época en todas sus empresas y la elasticidad, la reflexión y el entusiasmo con que cada individuo se consagraba a sus propias

tareas y a las de la comunidad, con mayor intensidad se sentía el inaudito crecimiento de la mentira y la hipocresía a cuya costa se compraba aquel esplendor y la íntima inseguridad de una existencia a la cual se le exigían todos los esfuerzos para llegar al progreso exterior.

Largos años de guerra aceleraron de un modo siniestro la destrucción de todos los fundamentos del pensamiento. Tucídides, el historiador de la tragedia del estado ateniense, considera la decadencia de su poderío únicamente como la consecuencia de la disolución interna. No nos interesa aquí la guerra como fenómeno político. En este respecto la consideraremos más tarde, en nuestro estudio de Tucídides. Lo que nos interesa aquí es el diagnóstico del gran historiador respecto a la decadencia del organismo social, que se hacía cada vez más patente y se extendía cada vez más.³¹³ En su actitud puramente clínica, constituye ese análisis de la enfermedad un emocionante paralelo de la célebre descripción de la peste que en los primeros años de la guerra socavó la salud física y la resistencia del pueblo. Tucídides acrecienta nuestro interés en el proceso que describe, de descomposición de la nación, por el horror de las luchas de los partidos, al dar por supuesto que este fenómeno no es algo único, sino que se repetirá constantemente, en tanto que la naturaleza humana sea la misma. Quisiéramos ofrecer su descripción, dentro de lo posible, con sus mismas palabras. En la paz se presta más fácilmente oídos a la razón porque los hombres no se hallan constreñidos por necesidades apremiantes. La guerra, empero, limita extraordinariamente a la masa a acomodar sus convicciones a las necesidades del momento. En el curso de las revoluciones que lleva consigo la guerra cambian bruscamente las opiniones y se suceden las conjuras y los actos de venganza, y el recuerdo de las revoluciones pasadas y de las pasiones que llevaron consigo aumenta la gravedad de los nuevos trastornos.

En este respecto habla Tucídides de la trasmutación de los valores vigentes que se manifiesta en el cambio total de la significación de las palabras. Palabras que habían designado antiguamente los más (306) altos valores pasan a significar en el uso corriente ideas y acciones vergonzosas, y otras que expresaron cosas reprobables hacen carrera y llegan a designar los predicados más nobles. La temeridad insensata se considera ahora como valor y lealtad, la reserva prudente, como cobardía disfrazada con bellas palabras. La circunspección es el pretexto de la debilidad, la reflexión, falta de energía y de eficacia. La locura resuelta es considerada como signo de verdadera virilidad, la reflexión madura, como una hábil evasión. Cuanto más alto insulta e injuria uno, por tanto más leal se le tiene, y a quien se atreve a contradecirle pronto se le considera como sospechoso. La intriga sagaz es considerada como inteligencia política y el que es capaz de tramarla es el genio más alto. A aquel que prudentemente se esfuerza en no tener necesidad de apelar a estos medios se le achaca falta de espíritu de cuerpo y es acusado de miedo ante el enemigo. El parentesco de sangre es considerado como un vínculo más débil que la pertenencia a un partido. Así los compañeros del partido se hallan mejor

³¹³ 1 tucídides, iii, 82.

dispuestos a la aventura sin freno. Semejantes asociaciones no se hallan de acuerdo para sostener las leyes existentes, sino para ir contra todo derecho y aumentar el poder y la riqueza personal. Incluso los juramentos que unen a los miembros del mismo partido valen menos por su carácter sagrado que por la conciencia del crimen común. En parte alguna se da una chispa de lealtad y de confianza entre los hombres. Cuando los partidos contendientes se ven obligados por el agotamiento o por circunstancias desfavorables a concluir pactos y a sellarlos con el juramento, cada cual sabe que esto es sólo un signo de debilidad y que no debe sentirse ligado por ello, sino que el enemigo utilizará sólo el juramento para reforzarse y aprovechará la primera ocasión para acometer a su adversario incauto e inerme con mayor seguridad. Los caudillos, demócratas o aristocráticos, llevaban en la boca las grandes palabras de su partido, pero, en verdad, no luchaban por un alto ideal. El poderío, la codicia y el orgullo eran los únicos motivos de la acción, y aun cuando se invocaban los antiguos ideales políticos se trataba sólo de consignas verbales.

La descomposición de la sociedad era sólo la apariencia exterior de la íntima descomposición del hombre. Incluso la dureza de la guerra actúa de un modo completamente distinto en un pueblo íntimamente sano que en una nación cuyas medidas de valor se hallan descompuestas por el individualismo. Así, la formación estética e intelectual no alcanzó nunca un estadio más alto que en la Atenas de aquellos días. La tranquila persistencia de la evolución interior de Ática durante varias generaciones, la natural y originaria participación de todos en las cosas espirituales, que se hallaban en el centro del interés público, crearon las más felices circunstancias para ello. Con la complicación de la vida, la agudeza espiritual de un pueblo ya de por sí extraordinariamente inteligente y sensible, dotado de la más delicada aptitud para la percepción de la belleza y de inagotable (307) capacidad para el goce de todos los juegos del intelecto, llegó a la plenitud de su desarrollo. Los modernos han de considerar forzosamente con incrédulo asombro las exigencias continuas que imponían los escritores de entonces a la capacidad de comprensión del término medio de los ciudadanos de Atenas. Pero no tenemos ninguna razón para dudar de la imagen que de ello nos da la comedia de aquel tiempo. Tenemos al pequeño burgués, Dikaiopolis, sentado en el teatro de Dionisos, mascando satisfecho su ajo, hablando ansioso consigo mismo, desde antes de la salida del sol. Espera la aparición del nuevo coro de quién sabe qué frío y exagerado dramaturgo moderno, mientras su corazón añora ardientemente la tragedia de Esquilo, ahora pasada de moda. O pensemos en el dios Dionisos en la escena de *Las ranas* en que sentado a bordo del navío en que pretende haber tomado parte en la batalla naval de las Arginusas, tiene en las manos una edición del drama de Eurípides, *Andrómeda*, y lee indolentemente, pensando con añoranza en el poeta recientemente muerto, representa ya un tipo de público más "elevado": un círculo de apasionados admiradores se reúne en torno del poeta tan duramente discutido por la crítica pública y sigue con aguda atención sus creaciones aun con independencia de la representación en el teatro.

Para poder aprehender y gozar las ingeniosas agudezas de la parodia literaria,

en los breves instantes en que se deslizaban por la escena cómica, era preciso un número no pequeño de conocedores capaces de decir: he ahí el rey ciego Telefón de Eurípides, he ahí tal escena o tal otra. Y el agón de Esquilo y Eurípides en *Las ranas* de Aristófanes presupone un interés infatigable por estas cosas, puesto que se citan en él docenas de veces fragmentos de tragedias de ambos poetas y se da por supuesto que son conocidos por miles de espectadores de todos los círculos y de todas las clases sociales. Y aunque muchos detalles escaparan acaso al público más sencillo, es para nosotros esencial y maravilloso el hecho de que aquella multitud fuera capaz de reaccionar con tan fina sensibilidad ante los matices del estilo, sin lo cual no hubiera sido apta para interesarse ni para gozar de los efectos cómicos que resultaban de la comparación. Si se tratara de un ensayo único de este género, podríamos dudar de la existencia de estas aptitudes del gusto. Pero ello no es posible porque la parodia es un recurso inagotable y predilecto de la escena cómica. ¿Dónde hallaríamos algo parecido en el teatro actual? Verdad es que ya entonces es posible distinguir claramente entre una cultura propia del pueblo entero y la de una *élite* espiritual y separar, lo mismo en la tragedia que en la comedia, las invenciones del poeta que se dirigen a la selección espiritual de las que se orientan hacia la masa del pueblo. Pero la amplitud y la popularidad de una cultura no erudita, sino simplemente vivida, y tal como se da en Atenas en la segunda mitad del siglo V y en el siglo IV, es algo único en la (308) historia y no hubiera sido posible acaso más que en los estrechos límites de una comunidad ciudadana en la cual el espíritu y la vida pública alcanzaron una tan perfecta compenetración.

La separación de la vida de la ciudad de Atenas, concentrada en el ágora, en el *pnux* y en el teatro, de la del campo, dio lugar al concepto de lo rústico (a)groi=kon) en oposición al de lo ciudadano (a)stei=on), que se hizo equivalente de culto o educado. Aquí vemos, en toda su fuerza, el contraste entre la nueva educación ciudadana y burguesa y la antigua cultura noble fundada en gran parte en la propiedad rural. En la ciudad se celebraban además numerosos simposios que eran el lugar de reunión de la nueva sociedad burguesa masculina. La transformación de los simposios, que no eran ya simplemente ocasión para la bebida, la exaltación y el recreo, sino foco de la más seria vida espiritual, bajo el dominio creciente de la poesía, muestra claramente el enorme cambio que se ha producido en la sociedad desde los tiempos aristocráticos. Su razón de ser es para la sociedad burguesa la nueva forma de la cultura. Ello se manifiesta en la elegía simpótica de aquellos decenios, impregnada de los problemas del tiempo y coadyuvante en su proceso de intelectualización, y se halla reiteradamente confirmado por la comedia. La lucha a muerte entre la educación antigua y la nueva educación literaria y sofisticada, penetra los banquetes del tiempo de Eurípides y la señala como una época decisiva en la historia de la educación. Eurípides es la personalidad eminente en torno a la cual se reúnen los defensores de lo nuevo.

La vida de la Atenas de aquellos tiempos se desarrolla en medio de la multitud contradictoria de las más distintas fuerzas históricas y creadoras. La fuerza de la tradición, enraizada en las instituciones del estado, del culto y del

derecho, se hallaba, por primera vez, ante un impulso que con inaudita fuerza trataba de llevar la libertad a los individuos de todas las clases, mediante la educación y la ilustración. Ni aun en Jonia se había visto algo parecido. Pues poco significaba, en suma, la ruda osadía emancipadora de unos poetas o pensadores individuales en medio de una ciudadanía que vivía dentro de las vías habituales, comparada con una atmósfera tan inquieta como la de Atenas, en la cual vivieron todos los gérmenes de aquellas críticas de lo tradicional y todo individuo reclamaba en lo espiritual una libertad de pensamiento y de palabra análoga a la que la democracia otorgaba a los ciudadanos en la asamblea popular. Esto era algo completamente extraño y alarmante para la esencia del antiguo estado, aun en su forma democrática, y hubo de producir necesariamente un choque entre esta libertad individualista no garantizada por ninguna institución y las fuerzas conservadoras del estado. Así se vio en el proceso contra Anaxágoras por impiedad o en ataques ocasionales contra los sofistas, cuyas doctrinas de ilustración eran en parte abiertamente hostiles a la instrucción del estado. Pero, por lo general, el (309) estado era tolerante frente a todos los movimientos espirituales y aun se mostraba orgulloso de la nueva libertad de sus ciudadanos. No debemos olvidar que la democracia ática de aquellos tiempos y de los subsiguientes sirvió de modelo a Platón para su crítica de la constitución democrática y que la consideró, desde su punto de vista, como una anarquía intelectual y moral. Aun cuando algunos políticos influyentes no disimularon su odio contra los sofistas corruptores de la juventud, ello no pasó ordinariamente más allá de los límites de un sentimiento privado.³¹⁴ La acusación contra el filósofo Anaxágoras se dirigía más bien contra su protector y partidario Pericles. La inclinación del hombre que por largos años rigió los destinos del estado ateniense, hacia la ilustración filosófica, representó un apoyo inquebrantable para la nueva libertad espiritual en los amplios dominios a que se extendía su poderío. Esta predilección por las cosas del espíritu, tan poco habitual en el resto de Grecia como en cualquiera otra parte del mundo antes o después, atrajo a Atenas toda la vida intelectual. Se repetía en mayor medida y espontáneamente, lo que había ocurrido bajo la tiranía de los Pisistrátidas. El espíritu extranjero, originariamente meteco, adquirió derecho de ciudadanía. Pero esta vez no fueron los poetas los que entraron en Atenas; aunque tampoco faltaron, pues Atenas llevó la dirección indiscutible en todo lo referente a las musas. La decisiva fue la entrada de los filósofos, sabios e intelectuales de todas clases.

Al lado del ya mencionado Anaxágoras de Clazomene, superior a todos los demás, y su discípulo Arquelaos de Atenas, hallamos a los últimos representantes de la filosofía natural jónica al antiguo estilo como el no insignificante Diógenes de Apolonia, que sirvió de modelo a Aristófanes, en sus *Nubes*, para caracterizar a Sócrates. Así como Anaxágoras atribuyó por primera vez el origen del mundo, no al mero azar, sino al principio de una razón pensante, vinculó Diógenes al antiguo hilozoísmo con una moderna consideración teleológica del mundo. Hipón de Samos, al que Aristóteles atribuye tan sólo un rango secundario como

³¹⁴ 2 PLATÓN, *Menon*, 91 C.

pensador, mereció el honor de ser ridiculizado en los *Panoptae* del cómico Cratino. Platón siguió durante su juventud al discípulo de Heráclito, Cratilo. Los matemáticos y astrónomos Metón y Euctemón participaron en la reforma del calendario que se realizó oficialmente en 432. Sobre todo el primero fue muy conocido en toda la ciudad y personificó al hombre de ciencia abstracto. En este sentido es llevado a la escena en *Las aves* de Aristófanes. Aristófanes parece haber incorporado en su caricatura algunos de los rasgos de Hipódamo de Mileto.

Este reformador del plano de la ciudad que, de acuerdo con el ideal geométrico, reconstruyó la ciudad del puerto del Pireo mediante trazados rectangulares, poniéndolo así de acuerdo con los ideales racionalistas del estado, y es considerado con la mayor atención en (310) la *Política* de Aristóteles, es especialmente típico de su época, así como Metón y Euctemón. En ellos se muestra claramente cómo la racionalidad empieza a penetrar en la vida. También pertenece a este grupo el teórico de la música Damón, a quien oyó Sócrates. Platón en el *Protágoras* ha pintado con la superior maestría de su ironía, cómo la entrada y salida de los sofistas constituía un acontecimiento que producía una excitación febril en los círculos cultivados de la ciudad. Es preciso vencer este sentimiento de superioridad de la generación siguiente en relación con la ilustración sofística, si queremos llegar a comprender la admiración de la época anterior hacia aquellos hombres. Según Platón vienen también a Atenas, y dan allí conferencias, los dos eléatas Parménides y Zenón. Acaso sea esto sólo una invención poética para la escenificación del diálogo, como ocurre en otros muchos casos. Pero, en todo caso, no es algo inconcebible y contiene una verdad típica y esencial. No se habla de los que no vivieran en Atenas o no se dejaran ver con frecuencia allí. La mejor prueba es la irónica frase de Demócrito: "Fui a Atenas y nadie me conoció."³¹⁵ En la celebridad de algunos sofistas había también mucho de moda pasajera; así su reputación de un día se hundió definitivamente desde el momento en que la historia posterior los colocó en su verdadero lugar. Pero el número de los grandes solitarios, como Demócrito, cuya patria no era Abdera, sino el mundo entero, era realmente corto. No es pura casualidad el hecho de que aquellos que supieron sustraerse a la atracción del centro espiritual, fueron puros investigadores. Pues durante un siglo entero, los espíritus vigorosos que habían de influir en primer término en la educación del pueblo griego surgieron sólo en Atenas.

¿Qué es lo que da a los grandes atenienses como Tucídides, Sócrates y Eurípides, propiamente coetáneos, un lugar tan preeminente en la historia de la nación, que todos los esfuerzos que acabamos de descubrir aparecen como meros puestos avanzados para la batalla decisiva? Mediante ellos el espíritu racional, cuyos gérmenes impregnaban el aire, toma posesión de las grandes fuerzas educadoras: el estado, la religión, la moral y la poesía. En la concepción histórica de Tucídides, el estado racional, en el instante mismo de su decadencia, realiza su última hazaña espiritual en que eterniza su esencia. Por ello el gran

³¹⁵ 3 DEMÓCRITO, frag. 116 Diels.

historiador permanece más limitado a su tiempo que sus dos grandes conciudadanos. Su profundo conocimiento ha dicho acaso menos a la Grecia posterior que a nosotros, pues la repetición de la situación histórica, para la cual escribió su obra, no se produjo tan pronto como él hubiera podido pensar. Concluiremos el estudio de este periodo, que aun en lo espiritual halla su fin con el hundimiento del imperio ático, con la consideración de sus esfuerzos para llegar a la comprensión del estado y de su destino. Sócrates no se consagró al problema del estado como la mayoría de (311) los mejores atenienses hasta aquel momento, sino al problema del hombre, de la vida en general. El problema fundamental de su tiempo era la inquietud de la conciencia profundamente conmovida por las nuevas investigaciones y los cambios de la sensibilidad. Por muy inseparable que parezca de su tiempo, su figura pertenece ya al comienzo de una nueva época en que la filosofía se convierte en la verdadera guía de la cultura y de la educación. Eurípides es el último gran poeta griego en el sentido antiguo de la palabra. Pero también él se halla con un pie en otro ámbito distinto de aquel en que nació la tragedia griega. La Antigüedad lo ha denominado el filósofo de la escena. Pertenece, en realidad, a dos mundos. Lo situamos todavía en el mundo antiguo que estaba destinado a destruir, pero que resplandece una vez más en su obra con el más alto esplendor. La poesía toma todavía para sí un antiguo papel de guía. Pero abre el camino al nuevo espíritu que había de desplazarla de su lugar tradicional. Es una de aquellas grandes paradojas en que se complace la historia.

Al lado de Sófocles había todavía lugar para un nuevo tipo de tragedia. Entretanto había madurado una nueva generación apta para plantear nuevamente los problemas de los dramas de Esquilo desde un punto de vista completamente distinto. Aquellos problemas, que con Sófocles habían cedido el lugar a otras preocupaciones poéticas, reclaman de nuevo, con Eurípides, apasionadamente sus derechos. Parecía haber llegado el momento de plantear de nuevo el trágico proceso de las relaciones del hombre con la Divinidad. Ello ocurrió con el desarrollo de la nueva libertad de pensar, que sólo empezó a desenvolverse cuando Sófocles había traspasado ya la plenitud de su vida. Cuando se consideró con mirada fría y escrutadora el misterio de la existencia que los antepasados habían cubierto con el velo de la piedad, el poeta se vio obligado a aplicar las nuevas medidas a los antiguos problemas y acaeció como si se viera obligado a la gigantesca tarea de reelaborar cuanto había sido escrito hasta entonces. El mito, que había inspirado a los dos primeros grandes trágicos de Atenas y había animado desde un comienzo toda poesía noble, constituía, con todos sus héroes, algo dado al poeta, de una vez para siempre. Aun el afán innovador de Eurípides no pudo pensar por un momento en apartarse del camino trazado. Haber esperado otra cosa de él significaría haber desfigurado en su esencia más profunda la antigua poesía griega, que se hallaba vinculada al mito y había de vivir o perecer con él. Pero el pensamiento y el arte de Eurípides no permanecieron encerrados en esta esfera poética.

Entre uno y otra se interponía la realidad de la vida tal como la experimentaba su tiempo. Para determinar la actitud de esa época histórica y racional ante el

mito es simbólico el hecho de que el historiador Tucídides sostuviera que la investigación de la verdad (312) significa nada menos que la destrucción del mito. El mismo espíritu animaba a la investigación natural y a la medicina. Por primera vez en Eurípides aparece como un deber elemental del arte la voluntad de traducir en sus obras la realidad tal como se da en la experiencia. Y puesto que halla el mito ante sí como una forma previamente dada, el poeta deja fluir a través de su cauce un nuevo sentido de la realidad. ¿No había ya adaptado Esquilo las antiguas sagas a las representaciones y a los anhelos de su tiempo? ¿No había humanizado Sófocles, por razones análogas, a los antiguos héroes? ¿Y la asombrosa renovación del mito, que aparecía ya muerto en la epopeya más tardía, en el drama de los últimos cien años, qué era sino la trasfusión de nueva sangre y vida al cuerpo espectral de aquel mundo largo tiempo exánime?

Sin embargo, cuando Eurípides se presentó para aspirar al premio de la tragedia con sus dramas elaborados con el más severo respeto a la forma mítica, no podía hacer creer a sus oyentes que la tendencia a la progresiva modernización de las figuras del mito en que se aventuraba no era sino un nuevo estadio en un proceso de gradual evolución. Se dieron cuenta de que se trataba de una temeridad revolucionaria. Así, sus contemporáneos se sintieron profundamente perturbados o se apartaron con apasionada aversión de él. Convenía evidentemente mejor a la conciencia griega la proyección del mito en un mundo ficticio e idealizado, convencional y estético, tal como lo hallamos en la lírica coral del siglo VI y los últimos tiempos de la epopeya, que su adaptación a la realidad común que, comparada con el mito, correspondía para el espíritu griego a lo que nosotros entendemos por profano. Nada caracteriza de un modo tan preciso la tendencia naturalista de los nuevos tiempos como el esfuerzo realizado por el arte para despojar al mito de su alejamiento y de su vaciedad corrigiendo su ejemplaridad mediante el contacto con la realidad vista y exenta de ilusiones. Esta tarea inaudita fue emprendida por Eurípides no a sangre fría, sino con el apasionado aliento de una fuerte personalidad artística y con tenaz perseverancia contra largos años de fracasos y desengaños, pues la mayoría del pueblo tardó mucho en prestar apoyo a su esfuerzo. Sin embargo, venció al fin y dominó no sólo la escena de Atenas, sino el mundo entero de habla griega.

No hemos de estudiar aquí cada una de las obras de Eurípides en particular ni realizar el análisis de su forma artística por sí mismo. Sólo tenemos que considerar las fuerzas que coadyuvaron a la formación del nuevo arte. Prescindiremos de aquellas que se hallan condicionadas por la tradición. Verdad es que la cuidadosa consideración de estos elementos es la presuposición indispensable para llegar a la fina comprensión del proceso de su formación artística. La daremos, sin embargo, por supuesta y nos limitaremos a poner de relieve las tendencias dominantes que coadyuvaron en la armonía de cada una de sus obras. Como en toda la poesía griega verdaderamente viva, la (313) forma, en Eurípides, surge orgánicamente de un contenido determinado, es inseparable de él y se halla por él condicionada aun en la formación lingüística del idioma y en la estructura de las proposiciones. Los nuevos contenidos no sólo trasforman

el mito, sino también el lenguaje poético y las formas tradicionales de la tragedia. No los disuelve arbitrariamente. Se inclina más bien a fijarlos en la rigidez de un esquematismo inmovible. Las nuevas formas que contribuyeron a la formación del drama de Eurípides son el realismo burgués, la retórica y la filosofía. Este cambio de estilo es de la más alta importancia para la historia del espíritu, pues en él se anuncia el futuro dominio de estas tres fuerzas decisivas en la formación del helenismo posterior. En cada escena se revela claramente que sus creaciones presuponen una atmósfera cultural y una sociedad determinada, a la cual se dirige el poeta. Ayuda, por otra parte, a la iluminación de la nueva forma humana que lucha por abrirse paso y la pone ante sus ojos como la forma ideal de su existencia; pues acaso como nunca en los tiempos anteriores, necesita aquella sociedad justificarse ante sí misma.

El aburguesamiento de la vida significa, para el tiempo de Eurípides, lo mismo que para nosotros la proletarización. A ella alude a menudo cuando en lugar de los héroes trágicos del pasado introduce en la escena mendigos desarrapados. Sus adversarios se dirigían precisamente contra esta degradación de la alta poesía. Ya en la *Medea*, cuyo arte se halla más próximo a sus antecesores en lo temporal y en lo íntimo, advertimos este rasgo. Con el crecimiento de la libertad individual, política y espiritual se hace más perceptible el carácter problemático de la sociedad humana y se siente sujeto por cadenas que le parecen artificiales. Trata de hallarles mitigación o salida por medio de la reflexión y la razón. Se discute el matrimonio. Las relaciones sexuales, que habían sido por largos siglos un *noli me tangere* de la convención, son llevadas a la luz pública. Se trata en ellas de una lucha como en cualquier relación de la naturaleza. ¿No domina aquí el derecho del más fuerte como siempre sobre la tierra? Así halla ya el poeta en la fábula de Jasón que abandona a Medea los sufrimientos de su tiempo, e introduce en ella problemas desconocidos para el mito original incorporándolos a la grandiosa plástica de la representación.

Las mujeres de la Atenas de entonces no eran precisamente Medeas. Eran para ello demasiado toscas y oprimidas o demasiado cultivadas. De ahí que el poeta escoja a la bárbara Medea, que mata a sus hijos para ultrajar a su desleal marido, para mostrar la naturaleza elemental de la mujer, libre de las limitaciones de la moral griega. Jasón, que para la sensibilidad general de los griegos era un héroe sin tacha, aunque no ciertamente un marido fiel, se convierte en un cobarde oportunista. No obra por pasión, sino por frío cálculo. Ello era necesario para convertir a la parricida del mito en una figura trágica. El poeta le otorga toda su simpatía, en parte porque considera deplorable (314) el destino de la mujer, lo cual no resulta a la luz del mito, eclipsado por el resplandor del héroe masculino, cuyos hechos y fama son los únicos dignos de alabanza; pero sobre todo porque quiere el poeta hacer de Medea la heroína de la tragedia matrimonial burguesa, tal y como se manifiesta en la Atenas de entonces, aunque no en forma tan extrema. Su descubridor es Eurípides. En el conflicto entre el egoísmo sin límites del hombre y la pasión sin límites de la mujer, es *Medea* un auténtico drama de su tiempo. Las disputas, los improperios

y los razonamientos de ambas partes son esencialmente burgueses. Jasón hace ostentación de prudencia y de generosidad. Medea hace reflexiones filosóficas sobre la posición social de la mujer, sobre la deshonrosa violencia de la entrega sexual a un hombre extraño, al cual es preciso seguir en el matrimonio y comprar mediante una rica dote. Y explica que el parto de los niños es mucho más peligroso y heroico que las hazañas de los héroes en la guerra.

Este arte sólo puede despertar en nosotros sentimientos contradictorios. Pero es algo renovador en su tiempo y propio para mostrar lo nuevo en toda su fecundidad. En las piezas pertenecientes a los umbrales de la vejez no se contentó Eurípides con introducir los problemas burgueses en el material mítico; algunas veces aproximó la tragedia a la comedia. En *Orestes*, que no recuerda en nada a Esquilo o a Sófocles, Menelao y Helena, unidos de nuevo tras larga separación, vuelven de su viaje en el momento en que la pena por el asesinato de su madre sume a Orestes en una conmoción nerviosa ante la amenaza de ser linchado por la justicia popular. Orestes implora la ayuda de su tío. Menelao saca su bolsa de oro. Pero es demasiado cobarde para poner en juego su felicidad, penosamente recobrada, por su sobrino y su sobrina Electra, aunque se siente cordialmente apenado por ellos. Sobre todo porque su suegro, Tíndaro, el abuelo de Orestes y padre de la muerta Clitemnestra, está furioso y sediento de venganza. Esto completa el drama familiar. El pueblo movido por los agitadores, a falta de una defensa adecuada, condena a muerte a Orestes y a Electra. Aparece entonces el fiel Pílates y jura matar a la famosa Helena para vengar a Orestes por la conducta de Menelao. Esto no ocurre, sin embargo, porque los dioses, que simpatizan con la heroína, la raptan y la llevan al cielo. En lugar de ella Orestes y Pílates quieren asesinar a su hija Hermione e incendiar su casa. Lo impide, sin embargo, la aparición de Apolo, como un *deus ex machina*, y la pieza termina felizmente. El intimidado Menelao recibe otra mujer y la doble pareja de Orestes y Hermione, Pílates y Electra, celebra una doble boda. El gusto refinado del tiempo gozaba de un modo particular con la mezcla de los géneros literarios y con las finas transiciones entre ellos. Esta transformación de la tragedia burguesa en la tragicomedia de Orestes recuerda una frase del poeta y político contemporáneo Critias, que decía que los hombres eran más atractivos cuando tenían algo de mujer y las mujeres cuando tenían algo de hombre.

(315) Pero las declamaciones de los héroes no heroicos de Eurípides traspasan involuntariamente, para nosotros, los límites de lo cómico y son para los cómicos de su tiempo una fuente inagotable de risa. Comparado con la figura originaria del mito, este aburguesamiento, con su inteligencia vulgar, calculadora y disputadora, su afán pragmático de explicar, dudar y moralizar y su sentimiento desenfrenado, aparece como algo sorprendente.

La introducción de la retórica en la poesía es un fenómeno de consecuencias no menos graves. Este camino debía conducir a la completa disolución de la poesía en la oratoria. En las teorías retóricas de los últimos tiempos de la Antigüedad la poesía aparece como una subdivisión, una aplicación especial de la retórica. La poesía griega engendra, ya desde muy temprano, los elementos de la retórica. Pero sólo el tiempo de Eurípides halló la teoría de su aplicación a la

nueva prosa artística. Así como en un comienzo la prosa tomó sus procedimientos de la poesía, más tarde la prosa reaccionó sobre la poesía. La aproximación del lenguaje poético de la tragedia al lenguaje de la vida ordinaria se halla en la misma línea que la transformación burguesa de los mitos. Los diálogos y los discursos de la tragedia nos muestran, al mismo tiempo que la formación en la elocuencia jurídica, la nueva aptitud en la aguda argumentación lógica. En ello se revela Eurípides como discípulo de la retórica mucho mejor que en el simple arte de la palabra y en las figuras. En todas partes hallamos la competencia de la tragedia con los torneos oratorios de los tribunales que tanto entusiasmaban a los atenienses. El torneo retórico se convertía, cada vez más, en uno de los atractivos capitales del teatro.

Aunque sabemos poco de los primeros tiempos de la retórica, los pocos restos que nos quedan de ella muestran claramente su conexión con la elocuencia poética de Eurípides. Los discursos de personajes míticos constituyen uno de los ejercicios más constantes de las escuelas retóricas, como lo muestra la defensa de Palamedes por Gorgias y su elogio de Helena. Se han conservado también otros modelos de semejantes declamaciones escolares de otros célebres sofistas. Un torneo retórico entre Áyax y Odiseo ante los jueces ha sido atribuido a Antístenes, y a Alcidas una acusación de Odiseo contra Palamedes. Cuanto más aventurado era el tema, más adecuado era para demostrar el difícil arte que enseñaban los sofistas "de convertir la peor cosa en la mejor". Todas las tretas y sofismas de esta grandeza retórica se hallan también en la autodefensa de Helena,³¹⁶ que es acusada por Hecuba en *Las troyanas* de Eurípides o en el gran discurso de la nodriza en el *Hipólito*,³¹⁷ en el cual demuestra a su señora, Fedra, que no es injusto que una mujer casada conceda su amor a otro hombre si se halla conmovida en su corazón. Éstas son piezas de deliberado alarde abogadesco, cuya verbosidad sin escrúpulos suscita en los contemporáneos (316) al mismo tiempo admiración y repugnancia. No dependían sólo de la virtuosidad formal.

La retórica sofista trata de defender el derecho desde el punto de vista subjetivo del acusado con todos los procedimientos de persuasión. La raíz común de la elocuencia griega y de la de los héroes trágicos de Eurípides es el incesante cambio del antiguo concepto de la culpa y de la responsabilidad, que se realizaba en aquel periodo bajo el influjo de la creciente individualización. El antiguo concepto de la culpa era completamente objetivo. Podía caer sobre un hombre una maldición o una mancha sin que interviniera para nada su conocimiento ni su voluntad. El demonio de la maldición caía sobre él por la voluntad de Dios. Ello no le libraba de las desdichadas consecuencias de su acción. Esquilo y Sófocles se hallan todavía impregnados de esta antigua idea religiosa, pero tratan de atenuarla, otorgando al hombre sobre el cual cae la maldición una participación más activa en la elaboración de su destino, sin modificar, empero, el concepto objetivo de la *até*. Sus personajes son

³¹⁶ 4 EURÍPIDES, *Troyanas*, 895.

³¹⁷ 5 EURÍPIDES, *Hip.*, 433.

"culpables" en el sentido de la maldición que pesa sobre ellos, pero son "inocentes" para nuestra concepción subjetiva. Su tragedia no era para ellos la tragedia del dolor inocente. Esto es cosa de Eurípides y procede de una época cuyo punto de vista es el del sujeto humano. El viejo Sófocles nos presenta a su Edipo en Colona defendiéndose contra el decreto de expulsión de los habitantes de su asilo, alegando su inocencia y afirmando que ha cometido sus crímenes de parricidio e incesto sin conocimiento ni voluntad. En este respecto algo ha aprendido de Eurípides. Pero su profunda concepción de la esencia de la tragedia de Edipo permanece intacta. Para Eurípides, en cambio, este problema tiene una gravedad decisiva, y la apasionada conciencia subjetiva de la inocencia de sus héroes se manifiesta en amargas quejas contra la escandalosa injusticia del destino. Como sabemos, la subjetivación del problema de la responsabilidad jurídica en el derecho penal y en la defensa ante los tribunales en tiempo de Pericles, amenazaba con hacer desaparecer los límites entre la culpabilidad y la inocencia. Así, por ejemplo, las acciones realizadas bajo el influjo de la pasión no eran para muchos acciones libres. Esto penetra profundamente en la esfera de la poesía trágica. Así, la Helena de Eurípides analiza su adulterio considerándolo como realizado bajo la compulsión de la pasión erótica.³¹⁸ Esto pertenece también al capítulo de la invasión del arte por la retórica. Pero es algo completamente distinto de un artificio formal.

Finalmente la filosofía. Todos los poetas griegos eran verdaderos filósofos, en el sentido de la inseparable unidad del pensamiento, el mito y la religión. No es, por tanto, algo inusitado el hecho de que Eurípides haga hablar a sus héroes y a sus coros el lenguaje de los (317) *gnomes*. Pero, en realidad, se trata de algo completamente distinto. La filosofía, que había sido para los poetas primitivos algo en cierto modo subterráneo, emerge a la luz del día mediante la independencia del nou=j . El pensamiento racional penetra en todos los círculos de la existencia. Liberado de la poesía, se vuelve contra ella e intenta dominarla. Este acento agudamente intelectual suena en nuestros oídos en todos los discursos de los personajes de Eurípides. No hay que confundir con él el profundo tono creyente de los graves pensamientos de Esquilo ni aun cuando se halla atormentado por las más terribles dudas. Ésta es la primera impresión que nos producen las obras de Eurípides aun consideradas superficialmente. El éter de la atmósfera espiritual que respiran sus héroes es fino y sutil. Su sensible intelectualidad, que parece débil comparada con el vigor vital profundamente arraigado de Esquilo, se convierte en instrumento espiritual de un arte trágico que necesita cimentar y aguijonear su apasionamiento subjetivo mediante una dialéctica febril. Pero aun prescindiendo de esto, el intelecto racionante es una necesidad vital para los hombres de Eurípides. Frente a esta comprobación, que cambia profundamente la estructura de la tragedia, es secundario el hecho de saber hasta qué punto compartía el poeta las ideas de sus personajes. Ya Platón defiende al poeta contra esta propensión de todos los tiempos y afirma que el poeta es como una fuente de la cual brota el agua que afluye a ella. Imita la

³¹⁸ 6 EURÍPIDES, *Troyanas*, 948.

realidad y sus personajes se contradicen sin que sepa cuál tiene la razón.³¹⁹ Pero aun cuando no sea posible llegar por este camino a la "concepción del mundo" del poeta, estos personajes intelectualizados ostentan una concordancia tan familiar en su fisonomía espiritual que constituyen un testimonio irrecusable de la participación de estas fuerzas espirituales en la idiosincrasia del poeta.

Contribuyeron a la formación de su carácter las más diversas concepciones de la naturaleza y de la vida humana de los pensadores contemporáneos y del pasado, y es de interés secundario saber si en tal o cual siguió a Anaxágoras o a Diógenes de Apolonia o a algún otro. ¿Tuvo alguna vez una firme concepción del mundo y, en caso afirmativo, fue algo más que una vinculación transitoria de su espíritu proteico? Este poeta, que lo conoció todo y al cual no fue ajena ninguna idea piadosa o frívola, que haya brotado jamás en cerebro humano, no pudo adscribirse a un dogma de ilustración y pudo poner en boca de Hécuba,³²⁰ en un momento de desesperación, esta plegaria al éter: "Tú, portador de la tierra, que tienes tu sede sobre la tierra, quienquiera que seas, inaccesible a la pesquisa humana. Zeus, lo mismo si eres la ley del mundo que el espíritu del hombre, a ti dirijo mi súplica, puesto que andando senderos llenos de calma gobiernas (318) el destino de los hombres según la justicia." La mujer que clama así no cree ya en los antiguos dioses. Su corazón angustiado se dirige al fundamento originario y eterno del ser que la sutileza filosófica ha colocado en su lugar. En lo profundo de su sufrimiento, incapaz de renunciar a la exigencia humana de hallar un sentido al caos de la existencia, busca un refugio en la plegaria, como si en alguna parte del espacio universal hubiera un oído capaz de percibirla. ¿Quién sería capaz de concluir de ello que Eurípides tuvo una religión cósmica y creyó en la justicia del curso del mundo? Innumerables discursos de sus personajes testifican lo contrario de un modo tan decisivo y aún más, y nada parece tan claro como que la armonía entre las leyes cósmicas y las leyes morales se halla para él irreparablemente quebrantada. Ello no significa que está decidido a enseñar esta doctrina aunque en ocasiones sus personajes lo dicen sin reservas. Frente a estas estridentes disonancias se hallan las piezas en que, tras violentas quejas contra la divinidad, aparece ésta y lo conduce todo hacia una conclusión tolerable. No es aquí el defensor de las creencias tradicionales ni allí el profeta del apartamiento de Dios. La despiadada crítica que dirigen los hombres contra los dioses es un motivo que acompaña siempre a la acción trágica, pero siempre algo accidental. Eurípides se halla en la línea que de las críticas de Jenófanes sobre los dioses de Homero y de Hesíodo conduce a Platón. La paradoja consiste en el hecho de que, así como estas críticas conducen a ambos filósofos a la negación del mito como algo irreal e inmoral, en Eurípides se mezclan constantemente con la representación del mito en el drama y perturban la ilusión dramática. Niega la existencia y el rango de los dioses, pero los introduce en la tragedia como fuerzas activas. Esto da a la acción de sus dramas una ambigüedad que oscila entre la más profunda seriedad y la frivolidad más

³¹⁹ 7 PLATÓN, *Leyes*, 719 C.

³²⁰ 8 EURÍPIDES, *Troyanas*, 884.

juguetona.

Su crítica no alcanza sólo a los dioses, sino al mito entero en tanto que representa para los griegos un mundo de ejemplaridad ideal. Acaso no esté en la intención del *Heracles* destruir el antiguo ideal dórico de la autarquía humana. Pero es evidente que en *Las troyanas* oscurece todo el esplendor de los conquistadores griegos de Ilión y sus héroes, que eran el orgullo de la nación, son desenmascarados como hombres de brutal ambición y animados de simple furia destructora. Pero el mismo Eurípides ha encarnado en el Etéocles de *Las fenicias* el impulso demoníaco con toda la fuerza trágica que mueve al hombre señorial y en *Andrómaca* y en *Las suplicantes*, como poeta de las fiestas nacionales, se muestra muy otro que un pacifista tendencioso. No sin razón se ha considerado la tragedia de Eurípides como la sala de debates de todos los movimientos de su tiempo. Nada demuestra con mayor fuerza el carácter problemático de todas las cosas, para la conciencia de aquella generación, como esta disolución de la vida y de la tradición entera en discusiones y argumentaciones (319) filosóficas en que participan los hombres de todas las edades y de todas las clases, desde los reyes hasta los criados.

Las reflexiones críticas de Eurípides no son en modo alguno didácticas. Son simplemente la expresión de la actitud subjetiva de los personajes del drama ante la opinión dominante, sobre el orden del mundo. La reforma naturalista, retórica y racionalista del estilo trágico no es más que el reflejo de la enorme revolución subjetivista que alcanza también a la poesía y al pensamiento. Con Eurípides llega a su plenitud la evolución que culmina por primera vez en la lírica jonia y eolia y que se había estacionado por la creación de la tragedia y la inclinación de la vida espiritual hacia la política. Este movimiento desemboca ahora en la tragedia. Eurípides desarrolla el elemento lírico que había sido desde un comienzo esencial al drama, pero lo trasporta del coro a los personajes. Así se convierte en el soporte del *pathos* individual. El aria llega a ser una parte capital del drama y es el síntoma de su creciente lirificación. La comedia, con sus constantes censuras contra la música moderna del arte de Eurípides, demuestra que con ésta hemos perdido algo esencial. En ella se descarga un sentimiento elemental cuyo realce no es menos significativo para el carácter del poeta que las consideraciones reflexivas. Ambas son expresión de la misma íntima emoción y sólo en su constante interacción se revela en toda su plenitud.

Eurípides es uno de los más grandes líricos. Sólo en la canción se resuelven en armonía las disonancias insolubles para el intelecto. Verdad es que las arias se hacen con el tiempo amaneradas y, algunas veces, penosamente vacías. Pero Eurípides es incomparable en la aprehensión de las voces líricas de la realidad, lo mismo en la escena de *Hipólito* donde el alma juvenil de Hipólito se consagra con exaltación y ternura a la diosa Artemisa y la corona de laureles, que en la canción matinal de Ión, que, al tiempo que el sol extiende sus primeros rayos sobre el Parnaso, canta piadosamente su trabajo de todos los días y de todos los años como servidor consagrado al servicio divino en el templo del Apolo deífico. Las delicias y los dolores con que el alma doliente de Fedra se entrega a la soledad de las selvas, parecen traspasar los límites de la sensibilidad del

mundo clásico. En la obra de la vejez, *Las bacantes*, da el poeta la mayor elevación de su fuerza lírica con la irrupción elemental de la borrachera dionisiaca, que constituye la más genuina manifestación de esta extraña locura orgiástica en todo el ámbito de nuestras tradiciones antiguas, y aun en nuestros tiempos nos permite presentir con la mayor vivacidad la fuerza de Dionisos en las almas arrebatadas por aquella furia.

Fluye de esta nueva lírica una profundidad de íntima comprensión que penetra en las más finas emociones del alma ajena y las persigue hasta las regiones de lo anormal, con tierna simpatía por todos los encantos de lo personal e inefable, lo mismo en los hombres que en (320) las cosas o los lugares. Así en la canción coral de *Medea*³²¹ se respira, en pocos versos, el perfume único que exhala la atmósfera espiritual de Atenas: su venerable historia enraizada en recuerdos míticos, la calmada seguridad que rodea su vida, la pureza de la luz, el éter del espíritu alimentando a los hombres, donde las sagradas musas criaron a la rubia Harmonía. Alimentada por las ondas de Cefisos exhala Afrodita suaves aires sobre el país y coronada de rosas envía, protectora, la sabiduría a los Eroles, que cooperan en las más altas realizaciones humanas. No podían faltar aquí estos versos, pues de ellos brota el sentimiento de dignidad y la exaltación espiritual del mundo de la cultura ática, pocas semanas antes del momento fatal en que estalló la guerra del Peloponeso que puso bruscamente fin al seguro reposo de Atenas y dejó de nuevo a la cultura a merced del destino del estado y de la nación.

Eurípides es el primer psicólogo. Es el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas. No se cansa de representarlas en su expresión directa y en su conflicto con las fuerzas espirituales del alma. Es el creador de la patología del alma. Semejante poesía era, por primera vez, posible en una época en que el hombre había aprendido a levantar el velo de estas cosas y a orientarse en el laberinto de la psique, a la luz de una concepción que veía en estas posesiones demoníacas fenómenos necesarios y sometidos a la ley de la naturaleza humana. La psicología de Eurípides nació de la coincidencia del descubrimiento del mundo subjetivo y del conocimiento racional de la realidad que en aquel tiempo conquistaba cada día nuevos territorios. Su poesía sería inconcebible sin la investigación científica. Por primera vez, con despreocupado naturalismo, se introduce en la escena la locura con todos sus síntomas. Eurípides cree que al genio le está todo permitido y abre así nuevas posibilidades a la tragedia mediante la representación de enfermedades del alma humana que tienen su origen en la vida impulsiva y contribuyen, con su fuerza, a la determinación del destino. En *Medea* y en el *Hipólito* descubre los efectos trágicos de la patología erótica y de la erótica deficiente. En *Hécuba*, en cambio, se describe el efecto deformador del dolor excesivo sobre el carácter, la espantosa y bestial degeneración de la noble dama que todo lo perdió.

En este mundo poético, que se disuelve en la reflexión y la sensibilidad

³²¹ 9 EURÍPIDES, *Medea*, 824.

subjetiva, no existe punto alguno absoluto y firme. Dijimos ya que la crítica del orden del universo generalmente aceptado y de las representaciones míticas no se fundaba en una concepción unívoca del mundo. La resignación que en ellas reina sobre la acción y el pensamiento de todos los personajes fluye de un profundo escepticismo. No hallamos en ello ningún intento de una justificación religiosa (321) del curso del universo. El insaciable afán de felicidad y el apasionado sentimiento de la justicia de los personajes de Eurípides no hallaron satisfacción en este mundo. El hombre no quiere ni puede someterse ya a una concepción de la existencia que no le tome a él como última medida en el sentido de Protágoras. Este proceso de evolución conduce a la paradoja de que el hombre, en el instante mismo en que lleva a lo más alto su aspiración a la libertad, se ve obligado a reconocer su carencia absoluta de libertad. "Ningún mortal es libre: o es esclavo del dinero o de su destino, o la masa que gobierna el estado o las limitaciones de la ley, le impiden vivir de acuerdo con su albedrío." Estas palabras de la anciana Hécuba³²² se dirigen al rey de los griegos Agamemnon, conquistador de la ciudad, tras largas victorias, cuando éste desea concederle el favor que le implora, y no se atreve por temor al odio encendido de su propio ejército. Hécuba es la encarnación del dolor. A la exclamación de Agamemnon: "¡Ay! ¿Qué mujer ha sido tan desventurada?" responde ella: "Ninguna, si no mientas a Tyché misma."

El siniestro poder de *tyché* ocupa el lugar de los bienaventurados dioses. Su realidad demoníaca crece, en el sentir de Eurípides, en la misma medida en que se desvanece la realidad de los dioses. Así toma naturalmente los rasgos de una nueva divinidad que domina progresivamente el pensamiento griego y suplanta a la antigua religión. Su ser es múltiple, cambiante y veleidoso. En un día nos da la felicidad o la desventura. Quien siente hoy su acción siniestra puede ser mañana favorecido por ella. Es caprichosa y no se puede contar con ella.³²³ En algunos dramas de Eurípides aparece *tyché* como la fuerza que rige todas las cosas humanas y hace del hombre su juguete. Esta es el complemento necesario de la falta de libertad y de la debilidad del hombre. Su única libertad es considerar sus afanes con irónica serenidad como ocurre en el *Ion*, en *Ifigenia en Áulide* o en *Helena*. No es una casualidad que estas piezas fueran escritas al mismo tiempo. En aquellos años se ha consagrado el poeta a este problema con evidente predilección y ha escogido sus asuntos para ello. Organiza sus acciones mediante complicadas intrigas y nos hace seguir con íntima tensión la lucha de la astucia y la destreza humanas contra el tropel de las flechas de *tyché*. El *Ion* es el ejemplo más puro de este tipo de drama. Nuestra mirada se halla constantemente atraída por el poder de *tyché*. Al final, es invocada como la divinidad eternamente cambiante: el personaje principal le da las gracias por haberlo salvado de cometer involuntariamente un grave crimen, por haberle descubierto el maravilloso secreto de su destino y por haberle reunido de nuevo, felizmente, con su madre. Parece haberse despertado en el poeta un placer

³²² 10 EURÍPIDES, *Hécuba*, 864.

³²³ 11 Cf. *Hermes*, 48 (1913), 442.

especial por lo maravilloso; se destaca agudamente la paradoja de la felicidad y la desventura (322) humanas. La comedia se introduce cada vez más en las escenas trágicas. La comedia de Menandro representa la continuación de esta tendencia.

Las creaciones de Eurípides se caracterizan por su infinita fecundidad, la inquisición y el experimento sin descanso y el constante desarrollo de su dominio. Vuelve finalmente a la tragedia al antiguo estilo. En *Las fenicias* crea un drama del destino, en cuya forma y estructura se revela la fuerza del estilo de Esquilo, todavía recargado, en un cuadro sombrío y gigantesco en que se mueven con grandiosidad los acaecimientos y las figuras. En *Las bacantes*, obra de su última vejez, se ha querido ver un descubrimiento del poeta por sí mismo, una consciente fuga del intelectualismo de la ilustración, hacia la experiencia religiosa y la borrachera mística. Hay en esta interpretación un exceso de confesión personal. Para Eurípides tenía ya de por sí suficiente interés la representación lírica y dramática de los éxtasis dionisiacos. Y el choque de esta sugestión religiosa de masas por las fuerzas y los instintos telúricos con el orden del estado y la sociedad burguesa, suscitaba para el psicólogo Eurípides un problema trágico de una fuerza y un valor imperecederos. Ni aun en su vejez alcanzó un "puerto" protector. Su vida terminó cuando se hallaba todavía luchando con los problemas religiosos. En este sentido, nadie ha penetrado con mayor profundidad que este poeta de la crítica racional en lo irracional del alma humana. Pero, por lo mismo, el mundo en que vivía era un mundo sin fe. ¿No es posible sospechar que precisamente porque llegó a comprenderlo todo con mirada escéptica sobre sí mismo y sobre su mundo, tratara de enseñar y ponderar la felicidad de la humilde fe de los antiguos fundada en una verdad religiosa que traspasaba los límites de la razón y de la cual él mismo carecía? No habían llegado todavía los tiempos en que esta actitud del saber ante la fe había de convertirse en algo fundamental. Pero todos los síntomas aparecen ya proféticamente en *Las bacantes*; el triunfo de lo maravilloso y de la conversión interior contra el intelecto, la alianza del individualismo y la religión contra el estado, que para la Grecia clásica había coincidido con la religión, la experiencia inmediata y libertadora de la divinidad en el alma individual, libertada de los límites de toda ética de la ley.

Eurípides es el creador de un tipo de arte que no se funda ya en la ciudadanía, sino en la vida misma. El rango tradicional del arte dramático en el estado de la Atenas clásica, la función educadora, en el sentido de sus predecesores, no podía ya satisfacerle, o lo ejerció, en todo caso, en un sentido completamente distinto. Verdad es que no le faltaba conciencia de una misión educadora. Pero no la ejercía en el sentido de una construcción espiritual de un cosmos unitario, sino mediante la apasionada participación en especiales problemas de la política y de la vida espiritual. Esta crítica del tiempo actual, cuya fuerza purificadora reside en la negación de lo convencional (323) y en la revelación de lo problemático, hacen de él una figura singular. Tal es la imagen que nos da la comedia de él y así lo comprendieron sus contemporáneos. Esto no contradice su convicción de sentirse conducido por una atmósfera magnífica y única, tal como lo expresa en

el cántico de *Medea* al espíritu de la cultura y de la vida ática. Es simbólico el hecho de que terminara su vida en Macedonia, alejado de su patria. Esto significa algo completamente distinto que la muerte de Esquilo en su viaje a Sicilia. Su mundo *es* su cuarto de estudio. Los atenienses no lo eligieron general como a Sófocles. En el reposo de su cámara, cuidadosamente guardada y tenazmente defendida contra las visitas y las intrusiones del mundo exterior por su colaborador Cefisofonte, piensa en sus libros y profundiza en su trabajo. Pero el cuerpo se hallaba presente mientras que el espíritu volaba por las más apartadas lejanías y cuando volvía a la tierra se dirigía a los visitantes, como dice la comedia, con las palabras "¡Oh!, infortunado". Sus retratos nos muestran su frente negligentemente encuadrada por enmarañados mechones de pelo, tal como era típico de la plástica para caracterizar a las cabezas de los filósofos. Algunas veces se le ha representado en íntima unión a Eros y Sophia. Pero sólo alcanzamos con seguridad su verdadera intimidad cuando tropezamos con una frase como ésta: "Eros enseña al poeta incluso cuando su alma carece de música."³²⁴ Existen poetas desventurados en su vida que aparecen completamente fáciles en su obra. Sófocles ha alcanzado en su vida aquella armonía que irradia su arte. Tras la desarmen la de la poesía de Eurípides debió latir una personalidad inarmónica. También en esto es el poeta el compendio de la individualidad moderna. La encarnó de un modo más completo y más profundo que todos los políticos y los sofistas de su tiempo. Sólo él ha conocido todos sus íntimos y secretos dolores y comprendido el peligroso privilegio de aquella inaudita libertad espiritual. Aunque sintió heridas sus alas por el choque de las relaciones personales y del mundo social en que vivía, el mundo le perteneció y en algún modo revivió en él el vuelo del águila pindárica: "El éter entero es libre para el vuelo del águila."³²⁵ No sólo sintió como Píndaro las alturas en que volaba su espíritu, sino que, con un anhelo completamente nuevo y apasionado, sintió la amplitud sin límites de su camino. ¡Qué necesidad tenía de la tierra con todas sus barreras! Hallamos en su arte un sorprendente presentimiento del futuro. Vimos que las fuerzas que cooperan en la formación de su estilo son las mismas que formarán las centurias siguientes: la sociedad burguesa (mejor en el sentido social que en el político), la retórica y la filosofía. Estas fuerzas penetran el mito con su aliento y son mortales para él. Deja de ser el cuerpo orgánico del espíritu griego, tal como lo había sido desde el origen, la forma inmortal de todo nuevo (324) contenido vivo. Así lo vieron los adversarios de Eurípides y trataron de oponerse a ello. Pero abre con esto un alto destino histórico al proceso vital de la nación. Contra esta comprobación nada importa el pecado contra el mito que le atribuye el sentimiento romántico y que juega un papel tan esencial en la crítica desde la *Historia de la literatura griega* de Karl Otfried Müller. Sobre el terreno del estado y de la poesía clásicos, socavados en lo más profundo, prepara el advenimiento del nuevo hombre del helenismo. El perjuicio causado por Eurípides al teatro ateniense se halla

³²⁴ 12 EURÍPIDES, frag. 663 N.

³²⁵ 13 EURÍPIDES, frag. 1047 N.



compensado por su acción incalculable sobre los siglos posteriores. Para ellos fue el trágico por antonomasia y para él fueron principalmente construidos los magníficos teatros de piedra que todavía admiramos como monumentos de la cultura helenística.



V. LA COMEDIA DE ARISTÓFANES

(325) NINGUNA exposición de la cultura en el último tercio del siglo v puede pasar por alto un fenómeno tan alejado de nosotros como atractivo: la comedia ática. Verdad es que los antiguos la denominaron "espejo de la vida", en la eterna naturaleza humana y en sus debilidades. Pero la comedia es al mismo tiempo la más completa pintura histórica de su tiempo. Ningún género de arte o de literatura puede, en este sentido, serle comparada. Si tratamos de estudiar las actividades y afanes exteriores de los atenienses, no podremos aprender menos de las pinturas de los vasos. Pero las maravillosas representaciones de este género, cuya abigarrada galería de estampas puede considerarse como la epopeya de la existencia burguesa, no alcanza a expresar la vibración de los movimientos espirituales que brotan de las más prominentes creaciones de la antigua comedia que se han conservado hasta nosotros. Uno de sus valores inapreciables consiste en presentarnos conjuntamente el estado, las ideas filosóficas y las creaciones poéticas, en la corriente viva de aquellos movimientos. Así, dejan de aparecer como fenómenos aislados y sin relación entre sí y se ofrecen en la dinámica de su influjo inmediato dentro de la situación de su tiempo. Sólo en el periodo que conocemos mediante la comedia nos hallamos en condiciones de observar la formación de la vida espiritual, considerada como un proceso social. En cualquier otro momento nos aparece sólo como un conjunto de obras completas y acabadas. Aparece aquí claro que el método arqueológico de la historia de la cultura que trata de alcanzar este fin mediante un proceso de reconstrucción, es una empresa fundamentalmente estéril, incluso cuando las tradiciones documentales son mucho más numerosas que en la Antigüedad. Sólo la poesía nos permite aprehender la vida de una época con toda la riqueza de sus formas y coloridos y en la eternidad de su esencia humana. De ahí la paradoja, por otra parte perfectamente natural, de que acaso ningún periodo histórico, ni aun los del pasado más inmediato, pueda sernos representado y comprendido en su intimidad de un modo tan perfecto como el de la comedia ática.

Tratamos de comprender aquí su fuerza artística, que ha inspirado a un número increíble de personalidades de las más diversas tendencias, no sólo como fuente para llegar a la intuición de un mundo desaparecido, sino también como una de las más originales y grandiosas manifestaciones del genio poético de Grecia. La comedia, más que otro arte alguno, se dirige a las realidades de su tiempo. Por mucho que esto la vincule a una realidad temporal e histórica, es preciso no perder de vista que su propósito fundamental es ofrecer, (326) tras lo efímero de sus representaciones, ciertos aspectos eternos del hombre que escapan a la elevación poética de la epopeya y de la tragedia. Ya la filosofía del arte que se desarrolló en el siglo siguiente considera la polaridad fundamental de la comedia y la tragedia como manifestaciones complementarias de la misma tendencia originaria humana a la imitación. Para ella, la tragedia, así como toda

la poesía elevada que se desarrolla a partir de la epopeya, se halla en conexión con la inclinación de las naturalezas nobles a imitar a los grandes hombres y a los hechos y destinos preeminentes. El origen de la comedia se halla en el impulso incoercible de las naturalezas ordinarias,³²⁶ o aun podríamos decir, en la tendencia popular, realista, observadora y crítica, que elige con predilección la imitación de lo malo, reprobable e indigno. La escena de Tersites de la *Iliada*, que expone a la risa pública al repugnante y odioso agitador, es una escena auténticamente popular, una pequeña comedia entre las múltiples tragedias que contiene la epopeya homérica. Y en la farsa divina que representan, contra su voluntad, el par de enamorados Ares y Afrodita, los dioses olímpicos mismos se convierten en objeto de regocijada risa para los espectadores.

El hecho de que hasta los altos dioses sean aptos para ser sujeto y objeto de risa cómica, demuestra que, en el sentir de los griegos, en todos los hombres y en todos los seres de forma humana reside, al lado de la fuerza que conduce al *pathos* heroico y a la grave dignidad, la aptitud y la necesidad de la risa. Algunos filósofos posteriores definieron al hombre como el único animal capaz de reír³²⁷ —aunque la mayoría de las veces se le define como el animal que habla y piensa—; con lo cual colocan a la risa en el mismo plano que el lenguaje y el pensamiento, como expresión de la libertad espiritual. Si ponemos en conexión la risa de los dioses de Homero con esta idea filosófica del hombre, no podemos negar el alto origen de la comedia a pesar de la menor dignidad de este género y de sus motivos espirituales. La cultura ática no puede manifestar de modo más claro la amplitud y la profundidad de su humanidad que con la diferenciación y la integración de lo trágico y de lo cómico que se realiza en el drama ático. Platón fue el primero en expresarlo cuando hace decir a Sócrates, al final del *Simposio*, que el verdadero poeta debe ser, al mismo tiempo, trágico y cómico,³²⁸ una exigencia que el mismo Platón cumple al escribir uno tras otro el *Fedón* y el *Simposio*. En la cultura ática todo se hallaba dispuesto para su realización. No sólo representaba, en el teatro, la tragedia frente a la comedia, sino que enseñaba también, por boca de Platón, que es preciso considerar a la vida humana, al mismo tiempo, como una tragedia y como una comedia.³²⁹

(327) Esta plenitud humana es, precisamente, el signo de su perfección clásica.

El espíritu moderno sólo alcanzará a comprender el encanto único de la comedia aristofánica desde el momento en que se libre del prejuicio histórico según el cual no es más que un primer estadio genial, pero todavía tosco e informe, de la comedia burguesa. Es preciso considerarla más bien en sus orígenes religiosos, como la primera manifestación de la alegría vital contenida en el entusiasmo dionisiaco. Pero es necesario también retornar a sus fuentes espirituales si queremos superar el racionalismo estético que no sabe ver las fuerzas creadoras de la naturaleza que participan en él. Es preciso que vayamos un poco más allá para alcanzar la pura elevación cultural que ennoblece aquellas

³²⁶ 1 ARISTÓTELES, *Poét.*, I, 1448 a 1 y IV, 1448 b 24.

³²⁷ 2 ARISTÓTELES, *Part. an.*, Γ 10, 673 a 8, 28.

³²⁸ 3 PLATÓN, *Simp.* 223 D.

³²⁹ 4 PLATÓN, *Filebo*, 50 B.

fuerzas dionisiacas originarias en la comedia de Aristófanes.

No hay ejemplo alguno tan expresivo del desarrollo de las formas más altas del espíritu a partir de las raíces naturales y terrenas que la historia de la comedia. Sus orígenes eran oscuros, a diferencia del desarrollo de los más antiguos coros y danzas ditirámicas hasta la cumbre del arte de Sófocles, perfectamente conocido por los contemporáneos. Las razones de ello no son puramente técnicas. Esta forma del arte estuvo desde un comienzo en el centro del interés público. Fue desde siempre el órgano de expresión de las ideas más altas. El *komos* y la borrachera de las fiestas dionisiacas rurales, con sus rudas canciones fálicas, no pertenecían a la esfera de la creación espiritual, a la *poiésis* propiamente dicha. Los más diversos elementos originarios de las más antiguas fiestas dionisiacas se funden en la comedia literaria, tal como la conocemos en Aristófanes. Al lado de la alegría festiva del *komos*, del cual tomó el nombre, se halla la parábasis, la procesión del coro que ante el público que originariamente lo rodeaba, da libre curso a mofas mordaces y personales y aun, en su forma más antigua, señala con el dedo a alguno de los espectadores. Los vestidos fálicos de los actores y los disfraces del coro especialmente mediante máscaras animales —ranas, avispas, pájaros—, nacen de una tradición muy antigua, puesto que ya se hallan presentes en viejos autores cómicos, en los cuales esta memoria se mantiene de una manera viva, mientras que su espíritu propio es débil todavía.

La fusión artística de tantos elementos diversos en la comedia ática, tan característica del espíritu de aquel pueblo y tan cercana, en este respecto, a la tragedia, compuesta también de danza, cantos corales y recitaciones orales, le da una enorme superioridad, en la riqueza y en el interés escénico, sobre cualquier manifestación análoga nacida en Grecia independientemente de ella, como la comedia de Epicarmo originaria de la Sicilia dórica y los mimos de Sofrón. El elemento dramático más apto para desarrollarse en la forma de la comedia era (328) el yambo jonio, también de origen dionisiaco y al cual ya dos siglos antes había dado Arquíloco forma poética. El trímetro de la comedia revela, sin embargo, en su libre estructura métrica, que no procede de este yambo literariamente elaborado, sino directamente del ritmo popular, y probablemente improvisado, que utilizó la sátira desde un comienzo. Sólo la segunda generación de poetas cómicos tomó de la sátira de Arquíloco no precisamente la severa estructura de sus versos, sino el elevado arte del ataque personal dirigido incluso a las personas de más alto rango en la jerarquía del estado.

No adquirió verdadera importancia hasta el momento en que la comedia hizo carrera política y el estado consideró como un deber de honor de los ciudadanos ricos el sostenimiento de sus representaciones corales. Desde aquel momento, la representación cómica se convirtió en una institución del estado y le fue posible competir con la tragedia. Aunque el "coro" cómico distaba mucho de poderse comparar con el alto rango de la tragedia, pudieron sus poetas inspirarse en el ejemplo de la más alta poesía dramática. La influencia se muestra no sólo en la adopción de algunas formas particulares, sino también en el esfuerzo de la comedia para llegar a la estructuración de una acción dramática cerrada, aunque la exuberante riqueza de sus intrigas y episodios aislados hiciera difícil

someterla al rigor de la nueva forma. La introducción de un "héroe" se debe también al influjo de la tragedia, así como la adopción de algunas formas líricas. Finalmente, la comedia, en el momento culminante de su evolución adquirió, inspirándose en la tragedia, clara conciencia de su alta misión educadora. La concepción entera de Aristófanes sobre la esencia de su arte se halla impregnada de esta convicción y permite colocar sus creaciones, por dignidad artística y espiritual, al lado de la tragedia de su tiempo.

Esto es lo que explica el rango único y preeminente que ha atribuido la tradición a Aristófanes entre los representantes de la comedia ática y el hecho de que sólo de él haya conservado obras originales en abundancia. Difícilmente puede ser obra de la pura casualidad el hecho de que sólo él haya sobrevivido de la tríada de poetas cómicos, Cratino, Eupolis y Aristófanes, establecida como clásica por los filólogos alejandrinos. Este canon, procedente sin duda del paralelismo con la tríada de los poetas trágicos, era una simple sutileza de la historia literaria y no reflejaba el valor efectivo de aquellos poetas ni aun para los tiempos helenísticos. Esto se desprende, sin discusión, del descubrimiento de los papiros. Tuvo razón Platón al introducir en su *Simposio* a Aristófanes como representante de la comedia, sin más. Incluso en el tiempo en que poetas de importancia como el disoluto genio de Cratino y la rica inventiva dramática de Crates salieron a la escena, no fue la comedia muy allá del servicio de una alta misión cultural. No se proponía otra cosa que provocar la risa de sus oyentes. Cuando con la edad perdían la agudeza y el (329) ingenio que era la fuente elemental de su éxito, incluso los poetas predilectos eran silbados sin compasión. Tal es el destino de todos los payasos. Particularmente Wilamowitz ha protestado enérgicamente contra la concepción según la cual la comedia se propone el mejoramiento moral de los hombres. Nada aparece más alejado de ella que toda aspiración didáctica y nada nos dice que afecte a la moralidad. Pero esta objeción no es suficiente ni puede referirse para nada a la comedia en el periodo de su desarrollo conocido para nosotros.

Parece indudable que aun el viejo beodo Cratino, que Aristófanes en la parábasis de *Los caballeros* propone que sea retirado con urgencia de la escena y mantenido hasta su muerte en el Pritaneo en estado de honorable borrachera,³³⁰ fundaba toda su fuerza y todo su prestigio en su sátira regocijada contra personajes políticos de notoria impopularidad. Éste es el auténtico yambo antiguo, nacido de la sátira política. Aun Eupolis y Aristófanes, los brillantes Dióscuros de la joven generación, que comenzaron como amigos escribiendo sus piezas en colaboración y acabaron en violentos enemigos acusándose mutuamente de plagiarios, son, en sus invectivas personales contra Cleón e Hipérbolo, sucesores de Cratino. Sin embargo, Aristófanes tiene desde un comienzo plena conciencia de representar un nivel más alto del arte. Ya en la primera de sus piezas que se han conservado, *Los acarnienses*, la sátira política es elaborada mediante una fantasía genial, en la cual se reúnen la ruda farsa burlesca tradicional y el ingenioso simbolismo de una ambiciosa utopía política,

³³⁰ 5 Caballeros, 535.

enriqueciendo así la parodia cómica y literaria de Eurípides. Este enlace de la fantasía grotesca y el realismo vigoroso, elementos originarios de las orgías dionisiacas, dio nacimiento a aquella atmósfera de sensualidad y de irrealidad que era la presuposición necesaria para el nacimiento de una alta forma de poesía cómica. Ya en *Los acarnienses* alude irónicamente a las toscas e ingenuas combinaciones mediante las cuales las farsas megáricas suscitan la risa de la multitud y a las cuales recurren todavía los poetas cómicos de entonces. Verdad es que es preciso conceder algo a la masa, y Aristófanes sabía emplear a tiempo los requisitos indispensables de la antigua comedia: la consabida sátira sobre la calva de algunos espectadores, el ritmo ordinario de la danza del córdax, y las regocijadas escenas de los azotes, mediante las cuales el actor disimulaba la necesidad de sus chistes. De este tipo eran —según el insolente e ingenuo juicio de *Los caballeros*³³¹— las agudezas que empleaba Crates, acostumbrado al gusto primitivo y rudo de los antiguos atenienses. En *Las nubes* confiesa claramente hasta qué punto se siente superior a sus predecesores (y no solamente a ellos) y en qué medida confía en el poder de su arte y de su palabra.³³² Se siente orgulloso de introducir todos los años (330) una nueva "idea" poniendo al mismo tiempo la fuerza inventiva de la nueva poesía cómica, no sólo frente a la antigua, sino también frente a la tragedia, que trabaja constantemente sobre un material dado. La originalidad y la novedad pesarán cada vez más en las gigantescas competencias de los anuales agones dramáticos. Su atractivo debió crecer considerablemente con la osadía inaudita de un ataque político de Aristófanes contra el omnipotente Cleón. Con semejante desafío, podía un poeta cómico conmover el interés general, del mismo modo que un joven político podía debutar brillantemente encargándose de la acusación en un gran proceso político de escándalo. Para ello sólo era necesario valor. Y Aristófanes presumía de haber "pateado el vientre" del gran Cleón por una sola vez³³³ mejor que entretenerse año tras año, como sus colegas, en machacar al inofensivo demagogo Hipérbolo y a su madre.

Nada de eso tiene que ver con el mejoramiento de la moral humana. La metamorfosis espiritual de la comedia procede de otra parte. Su origen se halla en el cambio gradual de la concepción de su vocación crítica.

Ya el yambo de Arquíloco, en parte tan personal, tomó muchas veces sobre sí, en medio de la libertad ilimitada de la ciudad jónica, la tarea de la crítica pública. Este concepto penetró en un sentido más propio y más alto en su sucesora, la comedia ática. También ésta nació de la burla más o menos inofensiva contra individuos particulares. Pero sólo alcanzó su verdadera naturaleza con la entrada en la arena pública de la política. Tal como la conocemos en la plenitud de su florecimiento, es el producto más auténtico de la libertad de palabra democrática. Ya los historiadores de la literatura del helenismo reconocieron que el crecimiento y la caída de la comedia política

³³¹ 6 *Caballeros*, 539.

³³² 7 *Nubes*, 537.

³³³ 8 *Nubes*, 549.

coinciden con los del estado ático. No floreció ya más, por lo menos en la Antigüedad, desde que Grecia cayó, según la expresión de Platón, del exceso de libertad al exceso de la falta de libertad.³³⁴ En la comedia halló el exceso de libertad, por decirlo así, su antídoto. Se superó a sí misma y extendió la libertad de palabra, la *parrhesia* aun a las cosas e instancias que incluso en las constituciones más libres son consideradas como *tabú*.

La tarea de la comedia se convirtió cada día más en el punto de convergencia de toda crítica pública. No se limitó a los "asuntos políticos" en el sentido actual y limitado de la palabra, sino que abrazó todo el dominio de lo público en el sentido griego originario, es decir, todos los problemas que en una u otra forma afectan a la comunidad. Censuraba, cuando lo consideraba justo, no sólo a los individuos, no sólo esta o aquella actividad política, sino la orientación general del estado o el carácter del pueblo y sus debilidades. Controlaba el espíritu del pueblo y tendía la mano a la educación, a la filosofía, a la poesía y a la música. Por primera vez eran consideradas (331) estas fuerzas, en su totalidad, como expresión de la formación del pueblo y de su salud interna. Todas ellas eran representadas en el teatro y puestas a la consideración de la comunidad ateniense. La idea de la responsabilidad, inseparable de la libertad, a que servía en la administración del estado la institución de la *euthynia*, es transportada a estas fuerzas sobrepersonales, que se hallan o debieran hallarse al servicio del bien común. Así, con íntima necesidad, precisamente la democracia, que ha promovido la libertad, se halla precisada a establecer los límites de la libertad espiritual.

Por otra parte, era esencial a aquel estado el hecho de que esta limitación no fuera cosa de las instituciones oficiales, sino de las interferencias de la opinión pública. La función censora pertenecía, en Atenas, a la comedia. Esto es lo que otorga al ingenio de Aristófanes la inaudita seriedad que se oculta tras sus alegres máscaras. Platón considera como elemento fundamental de lo cómico la censura maliciosa y regocijada de las debilidades inofensivas y de los errores de nuestros semejantes.³³⁵ Esta definición se compadece acaso mejor con la comedia del tiempo de Platón que con la comedia aristofánica, donde, por ejemplo en *Las ranas*, la alegría se halla muy cerca de lo trágico. Más tarde hablaremos de esto. El hecho de que, a pesar de la agitación de aquellos tiempos de guerra, la educación ocupara en la comedia un lugar tan amplio y aun predominante, al lado de la política, demuestra la enorme importancia que alcanzó en aquellos momentos. Sólo a través de la comedia podemos llegar a conocer el violento apasionamiento a que dio lugar la lucha por la educación y las causas de donde procede. Y el hecho de que la comedia tratara de emplear su fuerza para convertirse en guía de aquel proceso, la convierte, a su vez, en una de las grandes fuerzas educadoras de su tiempo. Es preciso demostrar esto en las tres esferas fundamentales de la vida pública: la política, la educación y el arte. No es éste el lugar de realizar un análisis completo de las piezas de Aristófanes.

³³⁴ 9 PLATÓN, *Rep.*, 563 E.

³³⁵ 10 PLATÓN, *Filebo*, 49 C.

Pero es preciso considerar cada una de aquellas esferas en relación con las obras más características en este respecto.

La sátira política, que todavía predomina en las primeras piezas de Aristófanes, no tiene, como vimos, en los primeros tiempos, finalidad alguna más alta. Con frecuencia era difícil distinguir su libertad de la insolencia. Incluso en la democracia ática entró repetidamente en conflicto con el poder del estado. Repetidamente intentaron las autoridades amparar a personas de prestigio ante las injustas injurias de la comedia. Pero las prohibiciones no eran de larga duración. Eran impopulares y ni aun la moderna conciencia del estado jurídico fue bastante para reprimir esta supervivencia de los sentimientos sociales primitivos. Cuando la caricatura afectaba a los hombres de estado con una despreocupación artística análoga a la imagen de Sócrates (332) que nos ofrecen *Las nubes*, era humano que los afectados emplearan la fuerza para defenderse, mientras que las personas particulares, como Sócrates, se hallaban desamparadas, según el testimonio de Platón, frente a las burlas populares de la comedia. Las burlas de Cratino no se detuvieron ni ante la persona del gran Pericles. En *Las tracias* lo denomina con el honroso título de "Zeus el de la cabeza de cebolla". Aludía con ello a la singular forma de su cabeza, que ordinariamente disimulaba con el casco. Sin embargo, estas inofensivas burlas revelaban el íntimo respeto ante la persona escarnecida, el olímpico tonante y relampagueante que "revolvió toda la Hélade".

La ofensiva política de Aristófanes contra Cleón era de tipo muy distinto. Sus burlas no eran las de la franca sinceridad. No daba a su víctima ningún mote afectuoso. Su lucha era una lucha de principios. Cratino sentía la superioridad de Pericles y es frente a él como un bufón bondadoso. El ingenio ático no confundía torpemente lo grande con lo pequeño ni aludía familiarmente a lo inaccesible. Conservaba siempre un seguro sentido de la distancia. La crítica de Aristófanes a Cleón viene de lo alto. Era preciso descender a él, tras la caída que representó la súbita, prematura y desventurada muerte de Pericles, para sentirlo como un síntoma de la situación general del estado. Acostumbrado al caudillaje, distinguido y preeminente de aquél, se dirigía violentamente contra el ordinario curtidor cuyas maneras plebeyas se extendían a la totalidad del estado.

No era la falta de valor cívico lo que acallaba las voces de crítica en las asambleas populares. Triunfaba allí su indiscutible conocimiento de los negocios y la fuerza emotiva de sus hábitos de orador. Sin embargo, mostraba debilidades vergonzosas no sólo para él, sino para Atenas y para la nación entera. Era una osadía inaudita para el joven poeta atacar, como lo hizo en su segunda pieza — no conservada—, *Los babilonios*, al favorito omnipotente del *demos* y presentar en la escena su brutal actitud relativa a la política de la confederación, en presencia de los representantes de los estados afectados. El mejor comentario a aquella política son los discursos que pone Tucídides en boca de Cleón en tiempo de la revuelta de Mitilene,³³⁶ donde discute el método adecuado en la política de la confederación. Aristófanes representa a los miembros de la alianza

³³⁶ 11 TUCÍDIDES, III, 37 ss.



como esclavos en la noria. Consecuencia de ello fue que Cleón levantara una acusación política contra él. El poeta da su réplica en *Los caballeros*. Se apoya en la oposición política de los pocos, pero muy influyentes caballeros feudales, que después de la guerra de invasión habían obtenido nuevamente importancia y que odiaban a Cleón. El coro de los caballeros representa la alianza de la distinción y el espíritu contra la progresiva proletarización del estado.

(333) Es preciso darse cuenta de que este género de crítica es algo completamente nuevo en la historia de la comedia, completamente distinto de las bufonadas políticas de Cratino, del mismo modo que la "lucha por la cultura" emprendida por Aristófanes contra los sofistas y Eurípides es distinta de las parodias de la *Odisea* del mismo autor. Su novedad procedía del cambio de la situación espiritual. En el mismo momento en que por la aparición de un poeta de la más alta genialidad el espíritu tomaba posesión de la comedia, el espíritu es expulsado del estado. El equilibrio que mantuvo Pericles entre la política y la nueva cultura espiritual, y que se encarnaba en su persona, es ahora destruido. Si este hecho era definitivo, la cultura se apartaba definitivamente del estado. Pero, entretanto, el espíritu se había convertido en una fuerza política. No se hallaba sólo mantenido por hombres de ciencia recluidos en su vida privada, como en la época alejandrina, sino que actuaba con vivacidad en una poesía cuya voz se hacía oír públicamente. De ahí que aceptara la lucha. No era para Aristófanes una lucha contra el estado, sino por el estado contra los que detentaban el poder. La creación de una comedia no constituía acto político organizado alguno, y el poeta no tenía muchos deseos de ayudar a nadie a encaramarse al poder. Pero podía contribuir a despejar la pesadez de la atmósfera y poner límites al poder omnipotente de la brutalidad exenta de espíritu. No se propone en *Los caballeros* actuar en pro o en contra de una opinión política determinada como en *Los babilonios* o en *Los acarnienses*. Se limita a fustigar al pueblo y a su caudillo y a ponerlos en la picota como indignos del estado ateniense y de su ilustre pasado.

Representa las relaciones del pueblo y la demagogia mediante una alegoría grotesca que en nada se parece a la vacía y pálida apariencia usual en el género, sino que trata de incorporar lo invisible en una forma sensible. Para representar las amplias y abstractas dimensiones del estado pone al espectador en presencia de los estrechos límites de una casa burguesa en la cual ocurren cosas intolerables. El propietario de la casa, el señor Demos, eternamente insatisfecho y duro de oído, mantenido por todos en la oscuridad, símbolo del soberano de múltiples cabezas que gobierna a la democracia ática, es conducido por su nuevo esclavo, un paflagonio, bárbaro y brutal, y ninguno de los dos esclavos que fueran sus predecesores en el poder tiene un momento de tranquilidad. Bajo la máscara del paflagonio se oculta el temido Cleón. Los dos desventurados esclavos, que se lamentan de su destino, deben ser los generales Nicias y Demóstenes. El héroe de la comedia no es, sin embargo, Cleón, sino su adversario, el salchichero. Pertenece todavía a una capa más ínfima de la sociedad, y a pesar de su falta de cultura y de freno, su insolencia le permite situarse siempre en lo más alto. En su competencia para ver cuál de los dos es el

más grande bienhechor de su señor, el pueblo, Cleón es vencido por el salchichero, pues éste confecciona un (334) almohadón para sentarse en la asamblea popular, un par de botas y una cálida camisa para el viejo. Cleón se desploma trágicamente. El coro vitorea al vencedor y le pide que le dé gracias por el vigoroso auxilio que le ha prestado para ascender a un empleo más alto. La escena siguiente es de estilo solemne. El primer acto del vencedor consiste en decretar el rejuvenecimiento simbólico del anciano señor Demos. Éste es cocido en una gran olla para salchichas y tras este procedimiento mágico es presentado al regocijado público rejuvenecido y coronado. Aparece Demos de nuevo como en los gloriosos tiempos de Milcíades y de la guerra por la libertad: es la encarnación de la antigua Atenas, coronada de violetas y rodeada de himnos, ataviada a la usanza de los primeros antepasados; y es proclamado rey de los helenos. Se halla también íntimamente renovado y vivificado y confiesa arrepentido la vergüenza de sus antiguos pecados. Su seductor Cleón es condenado a vender, como comerciante callejero, las salchichas de perro mezcladas con estiércol de burro que su sucesor actual ofrecía al público.

Con esto alcanza su culminación la apoteosis de la Atenas renovada y se cumple la obra de la justicia divina. Lo que para la política real era la cuadratura del círculo, castigar los vicios de Cleón con la mayor infamia, no era ningún problema para la fantasía del poeta. Pocos de los espectadores se formularían la pregunta de si el salchichero sería un sucesor más digno de Pericles que el curtidor. Aristófanes dejaba a los políticos determinar cuál era capaz de lograr el renacimiento del estado. Quería sólo poner ante el espejo a ambos: al pueblo y al caudillo. Apenas si tenía la esperanza de modificarlos. Cleón era una figura magnífica para encarnar el heroísmo cómico, este heroísmo de signo inverso, que reúne en sí todas las debilidades y las imperfecciones humanas. Es un ingenioso hallazgo la idea de oponerle como su "ideal" adecuado al vendedor de salchichas, sin que pueda lograr aproximarse a este héroe por mucho que se esfuerce. La desconsideración con que trata a la figura de Cleón contrasta con la indulgente y amable dulzura y aun el mimo que prodiga a la debilidad del señor Demos. Sería un grave error pensar que creía seriamente en la posibilidad de volver a aquellos viejos tiempos cuya imagen describe con tan melancólico humor y tan puro amor patriótico. Las palabras de Goethe en *Poesía y verdad* describen perfectamente los efectos de este género de añoranzas retrospectivas en la poesía. "Produce un placer universal recordar con ingenio la historia de una nación; nos complacemos en las virtudes de nuestros antepasados y sonreímos ante las faltas que creemos haber superado desde largo tiempo." Cuanto menos tratemos de interpretar la magia de la fantasía poética en la cual se compenetra maravillosamente la realidad con la leyenda, desde el punto de vista de una pedantesca y vulgar enseñanza política, mayor será la profundidad con que penetrará en nuestros oídos la voz del poeta.

(335) ¿Cuál es la razón por la cual esta poesía consagrada por entero al instante fugitivo y que pone toda su fuerza en el instante, ha alcanzado la inmortalidad que le han reconocido, cada día con mayor energía, los siglos posteriores? En Alemania se despertó el interés por la comedia política de

Aristófanes con el despertar de la vida política. Pero sólo en los últimos decenios han llegado a alcanzar los problemas políticos la agudeza que tuvieron en Atenas al finalizar el siglo V. Los hechos fundamentales son los mismos: se hallan en juego las fuerzas contrapuestas de la comunidad y el individuo, la masa y el intelecto, los pobres y los ricos, la libertad y la opresión, la tradición y la ilustración. Pero a ellos se añade algo nuevo. A pesar de su íntimo y apasionado interés por la política, la comedia de Aristófanes se sitúa en lo alto y con una libertad de espíritu que le permite considerar como efímeros los acaecimientos de la vida cotidiana. Cuanto el poeta describe pertenece a un capítulo imperecedero: lo humano, demasiado humano. Sin aquella íntima distancia no sería posible semejante descripción. Constantemente lo real se disuelve en una alta realidad intemporal, fantástica o alegórica. Ello alcanza su mayor profundidad donde, como en *Las aves*, se liberta, con despreocupada jovialidad, de las preocupaciones apremiantes de la vida actual y construye, con alegre corazón, un estado ilusorio, una casa de cucos en las nubes, en la cual, desvanecido todo lastre terrestre, todo es alado y libre y sólo quedan las locuras y las debilidades humanas en su plena libertad, para que no falte la belleza de la risa, eterna, sin la cual no podríamos vivir.

Al lado de la política hallamos en Aristófanes la crítica de la cultura, empezando por su primera pieza *Los comilones*. El tema de la comedia, la lucha entre la vieja y la nueva educación, aparece de nuevo en *Las nubes* y reaparece en otras muchas comedias. El punto de vista relativamente externo de la crítica son las maneras perversas e inusitadas de los representantes de la nueva educación. Ésas suscitaban la risa de los atenienses porque sus debilidades enriquecían el inventario de las excentricidades humanas y contribuían a su regocijo. Eupolis, en *Los aduladores*, se burla también del parasitismo de los sofistas que rodean las casas de los ricos. Su conexión con las clases poseedoras se halla también en el centro de *Los asadores* de Aristófanes, donde se burla del sofista Pródico. Este motivo de la comedia reaparece en el *Protágoras* de Platón. Pero en comedia alguna existe la profunda penetración en la esencia de la educación sofística que hallamos en él. En *Los comilones* pinta Aristófanes la acción deformadora de la enseñanza sofística sobre la juventud y penetra con ello ya mucho más hondo. Un campesino ático ha educado a uno de sus hijos en su casa, a la manera antigua, y ha enviado al otro a la ciudad para gozar de las ventajas de la nueva educación. Éste vuelve transformado, moralmente corrompido e inútil para las faenas campesinas. Para esto le ha servido su educación (336) superior. El padre se halla consternado al ver que no puede ya cantar en los festines las antiguas canciones de los poetas Alceo y Ana-creonte. En lugar de las antiguas palabras de Homero comprende sólo las glosas a las leyes de Solón, pues la educación política se halla ahora por encima de todo. El nombre del retórico Trasímaco aparece en un verso en que se trata de una disputa sobre el uso de las palabras. Pero, en conjunto, la pieza no parece haber traspasado los límites de la burla inofensiva.

Sin embargo, pocos años más tarde, se revela en *Las nubes* cuan profunda era la aversión del poeta contra la nueva orientación del espíritu. Pronto aquel

primer ensayo no le pareció ya suficiente. Ahora había descubierto el modelo que parecía estar predestinado a ser el héroe de una comedia sobre la moderna educación filosófica. Era Sócrates de Alopeké, el hijo de un picapedrero y de una comadrona. Tenía la gran ventaja sobre los sofistas, que sólo raramente visitaban Atenas, de ser un original más eficaz en la escena, por ser conocido de toda la ciudad. El capricho de la naturaleza había cuidado incluso de su máscara cómica dándole aquel aspecto de sileno, con la nariz arremangada, los labios protuberantes y los ojos saltones. Sólo había que exagerar lo grotesco de su figura. Aristófanes amontonó sobre su víctima todas las características de la clase a que evidentemente pertenecía: sofistas, retóricos y filósofos de la naturaleza, o, como se decía entonces, meteorólogos. Aunque en realidad se pasaba casi todo el día en el mercado, colocó misteriosamente a su fantástico Sócrates en una estrecha tienda de pensador, donde, suspendido en un columpio en lo alto del patio, "investigaba el sol" con el cuello torcido, mientras sus discípulos, sentados en el suelo, hundían en la arena sus pálidos semblantes para sondear el mundo subterráneo. Se suele considerar a *Las nubes* desde el punto de vista de la historia de la filosofía y, en el mejor de los casos, se le disculpa. *Summum ius, summa iniuria*. Es una iniquidad hacer comparecer al burlesco Sócrates de la comedia ante el tribunal de la estricta justicia histórica. Ni aun Platón, que revela la fatal participación de aquella caricatura en la muerte de su maestro, aplica semejante medida. Reúne en el *Simposio* la luminosa figura del sabio con la del poeta y no cree ultrajar los manes de Sócrates atribuyéndole un papel de tanta importancia en aquel círculo. El Sócrates de la comedia no tiene nada de aquella energía moral que le atribuyeran Platón y otros socráticos. Si Aristófanes lo hubiera conocido en aquel aspecto, no lo hubiera utilizado para sus designios. Su héroe es un ilustrador alejado del pueblo y un hombre de ciencia ateo. En esta figura se personifica lo cómico típico del sabio vanidoso y pagado de sí mismo mediante algunos rasgos tomados de Sócrates.

Para aquel que tenga en la mente la imagen de Sócrates que nos ofrece Platón, esta caricatura carece de gracia. La verdadera gracia reside en el descubrimiento de ocultas semejanzas y aquí no vemos (337) semejanza alguna. Sin embargo, Aristófanes no entraba ni en la forma ni en el contenido de las conversaciones socráticas, y las características diferenciales entre el espíritu socrático y el sofístico, señaladas por Platón, se desvanecían para el poeta cómico ante sus fundamentales semejanzas: para ambos era preciso analizarlo todo y no había nada tan grande y santo que estuviera fuera de toda discusión y no necesitara una fundamentación racional. El afán por los conceptos de Sócrates parecía superar incluso al de los sofistas. No es posible exigir del poeta, para el cual el racionalismo de moda, en cualquier forma que fuese, le parecía igualmente demoledor, finas matizaciones entre uno y otro. Muchos se lamentaban de ciertos efectos perjudiciales derivados de la nueva educación. Por primera vez aquí se ofrece de un modo total la imagen espiritual del gran peligro que es preciso conjurar. Aristófanes ve con mirada clarividente la disolución de toda la herencia espiritual del pasado y no es capaz de mirarlo impassiblemente. Verdad es que se hubiera visto en la mayor perplejidad si alguien le hubiera preguntado

su "íntima convicción" relativa a los antiguos dioses. Pero como poeta cómico encontraba risible que los meteorólogos calificaran el éter de divino y trataba de representarlo de un modo vivaz en la plegaria de Sócrates al Torbellino que, como se decía, había formado la sustancia primera, o a las Nubes, cuyas formas inmateriales suspendidas en el aire ofrecían una semejanza tan evidente con las nebulosas doctrinas de los filósofos. Después de dos siglos de las más atrevidas especulaciones de la filosofía natural, durante los cuales los sistemas se destruían entre sí, la atmósfera se hallaba demasiado llena de escepticismo ante los resultados del pensamiento humano para aceptar, sin más, la seguridad con que se presentaba ante la masa inculta la educación intelectual de los partidarios de la ilustración. El único resultado indudable era el mal uso que los discípulos de la nueva sabiduría hacían de ella en la vida práctica y la falta de escrúpulos con que empleaban el arte de la argumentación verbal. Así, Aristófanes tuvo la idea de traer a la escena, como personajes alegóricos, el *logos* justo e injusto que distinguían los sofistas en cada caso, para ofrecer ante los espectadores el cuadro cómico de la moderna educación con el triunfo del discurso injusto sobre el justo.

Tras una escaramuza en la que ambos oradores se echan recíprocamente en cara las groserías habituales, exige el coro un torneo formal entre la antigua y la nueva educación. Es significativo el hecho de que no se enumeren los diferentes métodos, en virtud de los cuales cada una de ellas cree ser superior a la otra. Por el contrario, la educación antigua representa intuitivamente al *logos* justo en la figura de un tipo humano. Una educación sólo puede recomendarse por el tipo acabado que produce, jamás por consideraciones puramente teóricas. En el tiempo en que florecía el justo *logos* y se exigía una conducta virtuosa, jamás se oía a un niño resollar. Todos (338) andaban ordenadamente en la calle, camino de la escuela y no llevaban capa, aunque cayeran copos de nieve como granos de cebada perlada. Se les enseña con rigor a cantar antiguas canciones, con melodías de los antepasados. Si alguno hubiera cantado con adornos y fiorituras, al estilo de los músicos modernos, hubiera sido azotado. De este modo se educaba una generación como la de los vencedores de Maratón. Hoy se debilita a los niños, envolviéndolos en mantas y uno se ahoga de rabia al ver la manera torpe y desmañada con que los jóvenes tienen los escudos sobre el vientre en las danzas de armas de las Panateneas. El justo *logos* promete a los muchachos que se confían a él y a su educación, enseñarles a odiar el mercado y los baños, a avergonzarse de toda conducta deshonrosa, a indignarse cuando hacen burla de ellos, a levantarse ante los mayores y a cederles el lugar, a honrar a los dioses y a venerar la imagen de la Vergüenza, a no ir con danzarinas y a no contradecir a su padre. Deben ejercitarse en el gimnasio, untando con aceite el vigoroso cuerpo, en lugar de discursar en el mercado o dejarse arrastrar ante los tribunales para discutir sobre bagatelas. Bajo los olivos de la Academia, coronados de carrizos, correrán en las carreras con camaradas bellos y decentes, respirando los aromas de las madre selvas y de los álamos y luego, en delicioso ocio, gozarán de la plenitud de la primavera, bajo el murmullo de los chopos y de los plátanos. El coro ensalza a los hombres dichosos que vivieron en los

bellos tiempos antiguos, donde dominaba esta educación, y goza del dulce aroma de la *sofrosyne* que se desprende de las palabras del justo *logos*.

Contra él se levanta el *logos* injusto, pronto a estallar en cólera y ansioso de confundirlo todo con su dialéctica. Se vanagloria de su ominoso nombre que ha conquistado por ser el primero en haber hallado el arte de contradecir las leyes ante los tribunales. Es una aptitud que no se puede comprar con oro la de defender las peores causas y salir vencedor. Contradice a su adversario en la nueva forma de moda, de la pregunta y la respuesta. Y se sirve, a la manera de la novísima retórica, de los nobles ejemplos de la mitología, como de un medio ilusorio de prueba. Los oradores de la epopeya dieron un sentido ejemplar a las normas ideales y este uso fue seguido por la poesía más antigua. Los sofistas aprovechan esta tradición, coleccionando ejemplos mitológicos, que, para su relativismo naturalista y disolvente, podían servir para todos los objetos. Así como antes la defensa ante los tribunales se dirigía a demostrar que el caso se hallaba de acuerdo con la ley, actualmente ataca las leyes y las costumbres y trata de demostrar que son deficientes. Para combatir la afirmación de que los baños calientes debilitan el cuerpo, el *logos* injusto se refiere al héroe nacional Heracles que, para recrearse, hizo que Atenea hiciera brotar de la tierra fuentes calientes en las Termópilas. Elogia la costumbre de permanecer y discursar en el mercado, que había denostado el *logos* justo, e invoca para ello la (339) elocuencia de Néstor y de otros héroes homéricos. El *logos* justo adopta el mismo procedimiento cuando es cínicamente interrogado sobre si la *sofrosyne* ha servido alguna vez de algo y pone el ejemplo de Peleo. Una vez que se halló en un grave peligro, los dioses, en premio a su virtud, le mandaron una espada de fuerza maravillosa para que pudiera defenderse. Este "gracioso presente" no hace impresión alguna en el *logos* injusto. Para ilustrar cuan lejos puede ir con la ruindad, abandona por un instante la esfera mitológica y pone un ejemplo de la experiencia actual, la del demagogo Hipérbolo que adquirió "más que muchos talentos" sirviéndose de aquella cualidad. Responde el otro diciendo que los dioses otorgaron todavía a Peleo un premio mucho mayor, puesto que le dieron por esposa a Tetis. Replica el injusto que ésta le abandonó pronto porque no le parecía bastante agradable. Y volviéndose al joven, por cuya alma luchan la vieja y la nueva educación, le ruega que considere que si se decide por la *sofrosyne* renuncia a todos los goces de la vida. No sólo esto; si por las "necesidades de la naturaleza" cae alguna vez en falta, es incapaz de defenderse. "Si quieres seguir mi consejo, deja libre curso a la naturaleza, salta y ríe, no te detengas ante lo vergonzoso. Si eres acusado de adulterio, niega tu falta e invoca a Zeus, que no era tampoco bastante fuerte para resistir a Eros y a las mujeres. No es posible que tú, simple mortal, seas más fuerte que un dios." Es la misma demostración de la Helena de Eurípides o de la nodriza de Hipólito. La discusión culmina en el punto en que el elogio que hace el *logos* injusto de su moral laxa provoca la risa del público. Y entonces explica que la práctica seguida por la inmensa mayoría de un pueblo honorable es imposible que sea un vicio.

La refutación de los ideales de la educación antigua pone de relieve, con



suficiente claridad, el tipo de hombre que resulta de la práctica de la nueva educación. No puede ser tenido por un testimonio auténtico de los ideales educativos de los sofistas. Pero para muchos contemporáneos aparecía así o de un modo análogo. Y no faltaban ejemplares aptos para suscitar semejantes generalizaciones. ¿Cuál era la posición del poeta en la lucha entre la vieja y la nueva educación? Sería un error considerarlo como partidario unilateral de una de ambas tendencias. Él mismo fue usufructuario de la educación moderna y no sería posible concebir la comedia en los buenos tiempos antiguos a que pertenecía su corazón y que, sin embargo, lo hubieran silbado. El encanto primaveral de la imagen que evoca con añoranza tiene el mismo tipo de melancolía cómica que la fantasmagoría del Demos rejuvenecido en su antiguo esplendor, que aparece al final de *Los caballeros*. La evocación de la antigua *paideia* no significa una invitación a volver al pasado. Aristófanes no es un reaccionario dogmático y rígido. Pero el sentimiento de hallarse arrastrado por la corriente del tiempo y de ver desaparecer todo lo valioso del pasado, antes de verlo reemplazado por algo nuevo, igualmente (340) valioso, se suscitaba vigorosamente en esta época de transición y llenaba de miedo a los espíritus videntes. No tenía nada que ver con el conocimiento moderno de los caminos históricos, ni mucho menos con la creencia general en la evolución y el "progreso". La experiencia de la realidad histórica sólo podía ser sentida como la demolición del firme edificio de los valores tradicionales en que habían vivido tan seguros.

La imagen ideal de la antigua educación tiene la tarea de mostrar lo que el nuevo ideal no es. En la exposición del último cambia el tono cómico inofensivo y bondadoso, que es característico de la imagen de la antigua educación, y se convierte en una sátira mordaz: es todo lo contrario de lo justo y sano. En esta crítica negativa se halla la seriedad de la pieza, que nadie puede discutir. La falta de escrúpulos morales del nuevo poder intelectual, que no se somete a norma alguna, se destaca vigorosamente en primer término. Para nosotros, resulta paradójico que este aspecto de la nueva educación sea escarnecido en una pieza cuyo héroe es Sócrates. Incluso en la composición de la comedia, por lo menos tal como ha llegado a nosotros, la escena de la disputa entre el *logos* justo y el injusto tiene poco que ver con Sócrates que, por otra parte, no se halla presente. Pero el final de *Los ranas* demuestra que Sócrates es también, para el poeta, el prototipo de un nuevo espíritu que mataba el tiempo con abstrusas, sofisticas y minuciosas sutilezas, desdeñando los valores insustituibles de la música y de la tragedia. Con la segura intuición del hombre que debe a aquellos valores toda la sustancia de su vida y su más alta formación y que los ve en peligro, se vuelve vigorosamente contra una educación cuya mayor fuerza es el intelecto. Y esta hostilidad no es algo meramente personal: tiene una significación histórica y sintomática.

Pero este espíritu había invadido ya incluso la poesía. Cuando Aristófanes defiende la tragedia contra Sócrates y la ilustración racional, tiene a Eurípides, como enemigo, a su espalda. Con Eurípides se ha consumado la entrada de las nuevas corrientes espirituales en la alta poesía. Así la lucha en torno a la

educación culminó en Aristófanes en la lucha en torno a la tragedia. Hallamos aquí la misma obstinación de Aristófanes que en su lucha contra la educación moderna. La crítica de Eurípides se dirige contra toda su creación poética y se convierte finalmente casi en una persecución. Su actitud ante la política era mucho más circunstancial. Incluso la lucha contra Cleón o para la conclusión de la paz, que tenía para Aristófanes una importancia fundamental, duró pocos años. Cada día dirigía más su atención hacia el lado de la crítica de la cultura. En todo caso era el más candente de los problemas que se podían poner a la discusión pública. Acaso se explique el silencio de la comedia política por el hecho de que al finalizar la guerra del Peloponeso la situación era desesperada. La libertad ilimitada en la discusión de las opiniones (341) políticas supone una superabundancia de fuerza, que el estado no poseía ya. El escepticismo político creciente hallaba su expansión en los círculos privados y en los clubes. No mucho antes del desastre de Atenas murieron, uno tras otro, Eurípides y Sófocles. La escena trágica quedó huérfana. Se ha llegado evidentemente a una encrucijada histórica. Los tristes epígonos, el trágico Meleto, el ditirámico Cinesias y el cómico Sanirio aparecen más tarde en la comedia de Aristófanes *Gerytadés*, como enviados al mundo subterráneo para tomar allí consejo de los grandes poetas. Así se ironizaba la época a sí misma. Muy distinto y más trágico es el tono de *Las ranas*, escrita en el breve intervalo entre la muerte de ambos trágicos y la caída de Atenas. Cuanto mayor era la indignancia del estado, más insoportable se hacía la opresión de los espíritus y con mayor anhelo se buscaba un consuelo y un apoyo espiritual. Por primera vez se veía claro lo que había tenido el pueblo ateniense con la tragedia. Sólo la comedia era capaz de expresar esto para todos. Y era apta para ello precisamente por la objetividad que le otorgaba la enorme distancia a que se hallaba la musa cómica de su opuesta contradictoria, la tragedia. Y la comedia sólo tenía un poeta digno de tal nombre. Con los años alcanzó una altura desde la cual podía atreverse a tomar sobre sí la función aleccionadora de la tragedia en el estado y a levantar los corazones. Fue su momento histórico supremo.

En *Las ranas* conjura Aristófanes a las sombras de la tragedia muerta, con Sófocles y Eurípides. Nada como este recuerdo podía unir a los espíritus divididos por las feroces luchas de partido. Renovar este recuerdo era incluso un acto propio de un hombre de estado. Dionisos en persona baja al mundo subterráneo para traer de nuevo a Eurípides. Incluso el mayor adversario del muerto debía reconocer que éste era el deseo más ardiente del público. Su dios Dionisos es la simbólica personificación del público del teatro con todas sus cómicas debilidades, grandes y pequeñas. Pero este anhelo general fue para Aristófanes la ocasión para su último y más comprensivo ataque contra el arte de Eurípides. Abandona sus anteriores burlas, en su mayoría ocasionales, y que hubieran sido inadecuadas para aquel momento, para penetrar en lo más profundo del problema. Eurípides no es considerado en sí mismo, aunque un artista de tal magnitud hubiera podido aspirar a ello, ni mucho menos como medida de su tiempo, sino contrapuesto a Esquilo, como el más alto representante de la dignidad religiosa y moral de la tragedia. En la estructura de

Las ranas, esta simple pero altamente importante contraposición, toma la forma de un agón entre el arte poético antiguo y el moderno, de un modo análogo al que se desenvuelve en *Las nubes* entre la antigua y la nueva educación. Pero así como en *Las nubes* el agón no tiene una importancia decisiva para la marcha de la acción, en *Las ranas* constituye el edificio entero de la comedia. El descenso al mundo subterráneo era un tema predilecto de la comedia. Esta (342) disposición pone en contacto *Las ranas* con los *Demoi* de Eupolis, donde los viejos hombres de estado y estrategas de Atenas son llamados del Hades para ayudar al estado mal aconsejado. Mediante la unión de esta idea con la del agón de los poetas, llega Aristófanes a una sorprendente solución: Dionisos, que ha descendido al Hades para traer a Eurípides, tras el triunfo de Esquilo, trae al fin al viejo poeta en lugar de su adversario, para salvar a la patria.

No es nuestro propósito juzgar la pieza como obra de arte. Hemos de considerarla tan sólo como el testimonio más importante del siglo v sobre la posición de la poesía trágica en la vida de la comunidad política. La parte más importante del agón de *Las ranas* es para nosotros aquella en que Esquilo pregunta a Eurípides, que acaba de ponderar sus propios servicios: "Respóndeme, ¿qué es lo que realmente debemos admirar en un poeta?"³³⁷ El resto, la crítica más bien estética de los detalles de la estructuración de los prólogos, de las canciones y de las demás partes de la tragedia, a pesar de su espíritu y de su agudeza y del color y la riqueza intuitiva que prestan a la totalidad del diálogo, no pueden ser considerados por sí mismos y aun pueden ser dejados aparte. Es de la mayor importancia, para el efecto cómico de la pieza, pues sirve de contrapeso a la disputa anterior sobre el sentido ético de toda verdadera poesía, donde la gravedad trágica que alcanza en ocasiones la discusión exige aquella compensación. Estas revelaciones contemporáneas sobre la esencia y la función de la poesía tienen mayor importancia para nosotros en tanto que carecemos casi en absoluto de manifestaciones directas de las grandes personalidades del tiempo. Incluso si pensamos que las concepciones sobre la esencia de la poesía que pone Aristófanes en boca de Esquilo y de Eurípides procedían de las teorías de los sofistas contemporáneos y que les deben esta o aquella fórmula concreta, conserva el diálogo, para nosotros, el valor inapreciable de ser una corroboración auténtica de la impresión que produce en nosotros la tragedia.

Respóndeme, ¿qué es lo que realmente debemos admirar en un poeta? Eurípides coincide en la respuesta con Esquilo, aunque sus palabras admiten una interpretación peculiar: "Por su propia excelencia y por su aptitud de enseñar a los demás y porque hacemos mejores a los hombres en el estado." ¿Y si no has hecho esto, si has hecho malvados a los justos y nobles, de qué serás realmente digno? "De la muerte —interrumpe Dionisos—, no tienes necesidad de preguntarlo." Y entonces describe Aristófanes, parodiando cómicamente la emoción, cuan nobles y marciales eran los hombres antes de que Eurípides se hubiese hecho cargo de ellos. No tenían otro anhelo que vencer al enemigo. La

³³⁷ 12 *Ranas*, 1008.

sola función que han ejercitado, desde un comienzo, los poetas nobles, ha sido enseñar lo que podía salvar a los hombres. Orfeo nos ha revelado los misterios y nos ha enseñado a (343) preservarnos del homicidio; Museo la curación de las enfermedades y la predicción del futuro; Hesíodo el cultivo del campo y los tiempos de las siembras y de las cosechas; y el divino Homero ha alcanzado honor y gloria porque ha enseñado virtudes tales como el arte de la guerra, la bravura y los armamentos de los héroes. De acuerdo con este modelo ha moldeado Esquilo muchos verdaderos héroes, figuras como Teucro y Patroclo, de corazón de león, con el objeto de enardecer a los ciudadanos, cuando oigan sonar la trompeta:

*No he hecho ramera alguna como Fedra y Estenobea,
y nadie puede decir que haya creado jamás la figura
[de una mujer enamorada.*

La maravillosa objetividad cómica de Aristófanes sabe restablecer el equilibrio amenazado, mediante estos aflojamientos del *pathos*. Eurípides invoca que los asuntos de sus dramas femeninos se hallan ya en el mito. Pero Esquilo exige que el poeta no exhiba en público ni enseñe lo malo encubierto.

*Lo que el maestro es para los muchachos,
al mostrarles el recto camino,
somos nosotros los poetas para los mayores.
Por eso debemos siempre decirles lo más noble.*

Eurípides echa de menos esta nobleza en las altisonantes palabras de Esquilo, pues su lenguaje ha dejado de ser humano. Su adversario replica que aquel que tiene grandes pensamientos y emociones debe expresarlos en un lenguaje elevado y que el lenguaje elevado pertenecía a los semidioses del mismo modo que los vestidos solemnes. "Tú has destruido todo esto. Has disfrazado a los reyes de mendigos andrajosos y enseñando a los ricos atenienses a callejear, quejándose de que no tienen dinero para pertrechar los navíos de guerra tal como el estado exige de ellos. Los has enseñado a disputar y charlar, has despoblado los gimnasios..., has inducido a los marineros a sublevarse contra sus superiores." Estas palabras nos llevan a las miserias de la actualidad política, de las cuales, así como de otros muchos males, se hace responsable a Eurípides.

El extraordinario efecto cómico de este homenaje negativo sólo adquiere toda su fuerza si pensamos que estas palabras no se dirigen a un teatro lleno de filólogos clásicos, que todo lo toman al pie de la letra para indignarse con ello, sino al público ateniense cuyo dios era Eurípides. En un *crescendo* imperceptible pasamos de las críticas más finas a la caricatura deformada, y la caricatura se acrecienta en el espantajo cómico, hasta que el "Dios" se convierte finalmente en la encarnación de todos los males de aquellos desventurados tiempos, de aquellos tiempos calamitosos a los cuales se dirigen en la patriótica parábasis palabras reconfortantes y libertadoras. Tras el juego ingenioso

podemos adivinar, en cada línea, la vigorosa inspiración (344) que las anima: la dolorosa inquietud por el destino de Atenas. A él se refiere siempre que habla de los verdaderos y falsos poetas. Y aunque Aristófanes sabe bien que Eurípides no es un espantajo, sino un artista inmortal al cual su propio arte debe infinitas cosas, y aunque sus sentimientos se hallen, en verdad, mucho más cerca de él que de su ideal Esquilo, no puede desconocer que este nuevo arte no se halla en condiciones de dar a la ciudad lo que dio Esquilo a los ciudadanos de su tiempo, y que ninguna otra cosa podía salvar a su patria en la amarga necesidad del momento. De ahí que Dionisos se vea por fin obligado a escoger a Esquilo, y el rey del mundo subterráneo despide al poeta trágico, cuando sale para la luz del sol, con las siguientes palabras:

*Adiós, Esquilo, sal ya de aquí
y salva a la ciudad con sanos consejos
y educa a los necios que son infinitos.*³³⁸

Hacía mucho tiempo que la tragedia no era ya capaz de tomar la actitud y emplear el lenguaje que osa tomar aquí la comedia. Su ámbito vital es todavía vida pública y lo que se mueve en ella, mientras que la tragedia ha abandonado desde largo tiempo sus profundos problemas y se ha refugiado en la intimidad humana. Pero jamás el destino espiritual de la totalidad había conmovido tan profundamente al público, jamás se había sentido tan vigorosamente su trascendencia política como en el momento del dolor por la pérdida de la tragedia. Cuando la comedia, en aquellos instantes, mostró una vez más la íntima conexión de la *polis* con el destino espiritual y la responsabilidad del espíritu creador frente a la totalidad del pueblo, alcanzó el punto culminante de su misión educadora.

³³⁸ 13 *Ranas*, 1500.

VI. TUCÍDIDES COMO PENSADOR POLÍTICO

(345) TUCÍDIDES no es el primero de los historiadores griegos. Por consiguiente, el primer paso para llegar a su comprensión es darse cuenta del grado de desarrollo que había alcanzado anteriormente la conciencia histórica. Claro es que no hay nada comparable antes de él. Y la historia posterior ha tomado caminos completamente distintos, puesto que tomó su forma y sus puntos de vista de las tendencias espirituales dominantes en su tiempo. Pero existe una conexión entre Tucídides y sus predecesores. La historia más antigua procede de Jonia; la palabra *i(stori/h* muestra su origen jónico y de los tiempos en que se inició la investigación natural: ésta se halla comprendida en ella y aun constituye su primitivo y más propio contenido. Por lo que sabemos, Hecateo, procedente de los primeros grandes físicos de Mileto, es el primero que transfiere la "pesquisa" de la *physis* a la tierra habitada, que hasta entonces había sido considerada sólo como una parte del cosmos y en su estructura más superficial y general. Su ciencia de los países y de los pueblos, una notable mezcla de empirismo y construcción lógica, debe ser considerada conjuntamente con su crítica racionalista de los mitos y con sus genealogías. Entonces aparece en su justa conexión en la historia del espíritu, en la cual debe ser comprendida como un estadio en el proceso de disolución racional y crítica de la antigua epopeya. En este sentido es una presuposición esencial para el nacimiento de la historia, que con la misma conciencia crítica, recoge y reúne las tradiciones relativas a la tierra conocida, hasta donde lo permite la experiencia.

Este segundo paso lo dio Heródoto, que mantiene todavía la unidad de la ciencia de los pueblos y de los países, pero sitúa ya al hombre en el centro. Viajó por todo el mundo civilizado de entonces —el Cercano Oriente, Egipto, Asia Menor y Grecia— estudió y consignó toda suerte de extrañas maneras y costumbres, y la maravillosa sabiduría de los pueblos más antiguos, describió la magnificencia de sus palacios y templos y refirió la historia de sus reyes y de muchos hombres importantes y notables, mostrando cómo en ellos se manifiesta el poder de la divinidad y los ascensos y descensos de la mudable fortuna humana. Esta arcaica y abigarrada multiplicidad de datos recibe unidad por su referencia al gran tema de la lucha entre Oriente y Occidente, desde su primera manifestación en el choque de los griegos con el reino vecino de Lidia bajo Creso, hasta las guerras persas. Con una complacencia y una destreza en el relato análogas a las de Homero, en su prosa sólo en apariencia ingenua y sin pretensiones, que gozan sus contemporáneos como gozan los tiempos anteriores de los versos de la epopeya, refiere para la posteridad (346) la gloria de los hechos de los helenos y de los bárbaros. Como dice en su primera frase, éste es el propósito primordial de su obra. Parece como si la epopeya, herida de muerte por la crítica intelectual de Hecateo, renaciera de nuevo en la época de la ciencia natural y de la sofística y surgiera algo nuevo de las viejas raíces de la epopeya heroica. Combina la sobriedad empírica del investigador con el elogio de la fama de los



rapsodas y subordina cuanto ha visto y oído a la exposición del destino de los hombres y de los pueblos. Es la obra de la rica, antigua y compleja cultura de los griegos del Asia Menor que, muy alejada ya de sus tiempos heroicos y tras unas décadas de sujeción, ve de nuevo confirmado su alto destino y es de nuevo incorporada al vigoroso aliento de la historia, tras los inesperados triunfos de la metrópoli en Salamina y Platea, sin renunciar, sin embargo, a su resignado escepticismo.

Tucídides es el creador de la historia política. Este concepto no es aplicable a Heródoto, a pesar de que la guerra de los persas es el punto culminante de su obra. Escribe la historia política con un espíritu ajeno a la política. Hijo de Halicarnaso, no pudo contemplar en su tranquila patria vida política alguna, y cuando por primera vez fue a Atenas, después de las guerras persas, la contempló asombrado, desde la tranquila orilla. Tucídides se hallaba profundamente enraizado en la vida de la Atenas de Pericles y el pan cotidiano de esta vida era la política. Desde los días en que Solón, en medio de la confusión de las luchas sociales del siglo VI, puso los fundamentos de la sólida conciencia política que admiramos desde un comienzo en los ciudadanos de Atenas a diferencia de sus hermanos jonios, la participación de todos los hombres de importancia en los negocios del estado permitió alcanzar una gran suma de experiencia política y llegar a la madurez de las formas del pensamiento político. Éste aparece, en primer lugar, sólo en las penetrantes intuiciones sociales de los grandes poetas áticos y en la conducta política de la comunidad ateniense, recientemente libertada de los tiranos, durante los tiempos de la invasión persa, mientras que con la política de poderío emprendida por Temístocles a partir de Salamina, se realizó su transformación en el "imperio" ático.

La asombrosa concentración de pensamiento y voluntad políticos que revela Atenas en esta creación, halla en la obra de Tucídides su expresión espiritual más adecuada. Comparado con el amplio horizonte universal de la descripción de pueblos y países de Heródoto, cuya serena contemplación se extiende a todas las cosas divinas y humanas de toda la tierra conocida, el campo visual de Tucídides resulta limitado. No se extiende más allá de la esfera de influencia de la *polis* griega. Pero este objeto tan limitado se halla cargado con los problemas más graves y es experimentado y considerado con la más profunda intensidad. El hecho de que el centro de sus problemas se halle en el estado, es algo perfectamente natural en la Atenas de entonces. (347) Lo que no parece tan evidente es que los problemas políticos hubieran de conducir a una consideración más profunda de los problemas históricos. La historia de los pueblos de Heródoto no hubiera llevado, por sí misma, a la historia política. Pero Atenas, orientada y concentrada en el presente, se vio de pronto sumida en un recodo del destino en que el pensamiento político despierto se vio precisado a completarse con el conocimiento histórico, aunque en un sentido distinto y con otro contenido: era preciso llegar al conocimiento de la necesidad histórica que había conducido la evolución de la ciudad de Atenas a su gran crisis. No es que la historia se haga política, sino que el pensamiento político se hace histórico. Tal es la esencia del fenómeno espiritual que halla su realización en la obra de



Tucídides.

Si esto es así, no es posible que se sostenga la concepción recientemente expuesta sobre el proceso mediante el cual Tucídides llegó a ser historiador. Se da por supuesto, con exceso de confianza, que el concepto y la esencia de lo histórico era para Tucídides y su época algo fijo y estable, como lo es para la ciencia histórica moderna. En algunas digresiones aisladas de su obra se plantean problemas del pasado que le interesan. Pero, en lo fundamental, se preocupa sólo de la guerra del Peloponeso, es decir, de la historia vivida en su propio tiempo. Él mismo dice en el primer párrafo de su libro que ha comenzado su obra con el comienzo de la guerra, porque está convencido de la importancia de aquel acaecimiento. Pero, nos preguntamos, ¿dónde aprendió la técnica histórica y cuál es la fuente de su conocimiento de los tiempos más antiguos? Se suele decir: ocupado previamente en el estudio del pasado, estalló la guerra y vio, de pronto, que éste era el asunto a que había de consagrarse. Y para aprovechar el material de sus investigaciones anteriores lo introduce en las digresiones eruditas de su obra. Esta explicación me parece más propia de un erudito moderno que del creador de la historia política. Político activo y almirante de la flota que participó en la guerra, no conocía interés más alto que los problemas políticos de la actualidad. La guerra lo hizo historiador. Nadie podía enseñarle lo que vio y mucho menos a quien, como Tucídides, afirma que poco es posible conocer con exactitud de un pasado completamente distinto. Era, pues, algo por completo diferente de lo que solemos entender por historiador. Y sus excursiones por la tierra del pasado, por mucho que apreciemos su sentido crítico, son sólo incidentales o escritas para hacer resaltar por el pasado la importancia del presente.

El mejor ejemplo de esto es la denominada arqueología, del comienzo del primer libro. Su fin primordial es demostrar que el pasado no tiene importancia si lo comparamos con el presente narrado por Tucídides, por lo menos en la medida en que podemos sacar conclusiones de él, pues en lo fundamental nos es desconocido. Sin embargo, (348) esta consideración del pasado, por muy sumaria que sea, nos permite conocer con mejor claridad los criterios que aplicaba Tucídides, en general, a la historia y los que le permitían juzgar de la importancia de su tiempo.

El pasado de los pueblos griegos le parece sin importancia, aun en sus empresas más altas y más famosas, porque la vida de aquellos tiempos no era capaz, por su estructura, de una organización estatal ni de una organización del poder digna de tal nombre. No tenía tráfico ni comercio en el sentido moderno de la palabra. Por la incesante ida y venida de los pueblos, que eran expulsados de sus tierras sin alcanzar jamás una verdadera estabilidad, no era posible que se consolidara la seguridad y ésta es, aparte la técnica, la primera condición de toda relación permanente. Las partes más favorables del país eran precisamente las más disputadas y sus moradores cambiaban con la mayor frecuencia. Así no podían desarrollarse una agricultura racional ni la acumulación de capitales, ni había grandes ciudades ni ninguna de las condiciones de la civilización moderna. Es altamente instructivo ver cómo Tucídides descarta aquí todas las tradiciones antiguas, porque no dan respuesta a sus preguntas y pone en su lugar sus propias construcciones hipotéticas, puras inferencias



retrospectivas fundadas en la observación de la conexión legal entre el desarrollo de la cultura y las formas de la economía. El espíritu de esta prehistoria es análogo al de las construcciones de los sofistas sobre el comienzo de la civilización humana. Pero su punto de vista es diferente. Considera el pasado con miras de político moderno, es decir, desde el punto de vista del poder. Incluso la cultura, la técnica y la economía, son consideradas sólo como presuposiciones necesarias para el desarrollo de un poder auténtico. Éste consiste, ante todo, en la formación de grandes capitales y de extensas riquezas territoriales, sostenidas por un gran poderío marítimo. También en esto se reconoce claramente el influjo de las condiciones modernas. El imperialismo de Atenas le da la medida para la valoración de la historia primitiva. Poco queda ya de él.

Lo mismo en la elección del punto de vista que en la aplicación de estos principios, la historia de Tucídides se muestra perfectamente independiente. Homero es considerado, sin prejuicios y sin romanticismo alguno, con la mirada de un político de fuerza. El reino de Agamemnon es considerado por Tucídides como el primer gran poderío helénico del cual tenemos testimonio. De un verso de Homero, interpretado con enorme exageración, concluye con inexorable penetración que su imperio se extendió a través de los mares y que fue sostenido por una gran marina. El catálogo de navíos de la *Iliada* suscita su mayor interés y, a pesar de su escepticismo sobre las tradiciones poéticas, se muestra dispuesto a aceptar sus referencias precisas sobre la fuerza de los contingentes griegos en la guerra contra Troya, porque confirman sus ideas sobre la falta de importancia de (349) los instrumentos de fuerza de aquellos tiempos. De la misma fuente deduce el carácter primitivo de la técnica de la construcción naval de sus flotas. La guerra de Troya fue la primera empresa naval de alto estilo que conoce la historia de Grecia. Antes de ella, sólo tenemos el dominio del mar por Minos en Creta. Con él termina la piratería de las tribus semibárbaras desparramadas por las costas de Grecia. Tucídides imagina que la flota de Minos ejercía una rigurosa policía del mar análoga a la de la marina ática de su tiempo. Y así, aplicando su criterio de acumulación de capitales, la formación de flotas y el poderío naval, sigue la historia entera de Grecia hasta la guerra de los persas, que hace época por sus descubrimientos técnicos relativos a la construcción naval, sin profundizar para nada en los ricos valores espirituales de la tradición. En las guerras persas se manifiesta, por primera vez, este estado como un factor de poderío. Con el ingreso de las islas y de las ciudades del Asia Menor en la liga ática, se crea en el mundo de los estados griegos un poder capaz de contrapesar el poderío, hasta aquel momento predominante, de Esparta. La historia subsiguiente no es más que la competencia de estos dos poderíos, con los incidentes y los conflictos consiguientes, hasta que estalla la lucha final frente a la cual las anteriores aparecen como un juego de niños.

En esta prehistoria, tan admirada, se manifiesta con claridad insuperable la esencia de la historia de Tucídides, aunque no de un modo exhaustivo.³³⁹ La imagen

³³⁹ I Difiero del punto de vista de W. SCHADEWALDT (*Die Geschichtschreibung des Thukydides*, Berlín, 1929), que de acuerdo con E. SCHWARTZ (*Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn, 1919),

concentrada que nos muestra en las grandes líneas de la evolución económica y política del pasado refleja la actitud de Tucídides ante los acaecimientos de su tiempo. Sólo por este motivo he comenzado por la prehistoria, no porque se halle, para Tucídides, al comienzo. En la narración de la guerra, los mismos principios aparecen más circunstanciados y menos compendiados, y ocupan un lugar más amplio. Aquí aparecen, sin embargo, más puros y cargados con un mínimo de material histórico. Las expresiones de la moderna política realista se repiten en la prehistoria con regularidad casi estereotipada y se imprimen de tal modo en la conciencia del lector, que éste entra en la exposición de la guerra con la conciencia de que se trata del mayor despliegue de fuerza y de la crisis más aguda por el poder que jamás se haya dado en la historia de Grecia.

Cuanto más actual es el asunto y más viva su participación en él, de mayor gravedad resulta, para Tucídides, la adopción de un punto de vista. Es preciso interpretar su designio de historiador como (350) el íntimo esfuerzo para llegar a un punto de vista adecuado ante aquel acaecimiento que divide el mundo de su tiempo en dos partes adversas. Si no fuera el político que fue, este esfuerzo de objetividad sería menos sorprendente, pero también menos grandioso. Su propósito, en oposición a las adornadas relaciones de los poetas sobre los tiempos pasados, es ofrecer la verdad de un modo simple e imparcial. Esta idea no nace de la conciencia política, sino de la conciencia científica que alentaba en las investigaciones naturalistas de los jonios. Pero la hazaña liberadora de Tucídides consiste precisamente en la trasposición de esta actitud espiritual de la naturaleza intemporal a la esfera de las luchas políticas actuales, perturbadas por las pasiones y por los apetitos de partido. Todavía su contemporáneo Eurípides separa estas dos esferas mediante un abismo infranqueable.³⁴⁰ La "historia", que profundiza serenamente sobre las cosas que "no envejecen", sólo se da en la naturaleza. Cuando se pasa el umbral de la vida política empiezan los odios y las luchas. Pero cuando Tucídides transfiere la "historia" al mundo político, da un nuevo sentido a la investigación de la verdad. Para comprender el paso que da es preciso ponerlo en conexión con la concepción de la acción propia de los helenos. Para ellos el conocimiento es lo que realmente mueve al hombre. Este designio práctico distingue su afán de la verdad de la "teoría", libre de todo interés, de la filosofía naturalista jonia. Ningún ático era capaz de concebir una ciencia que tuviera otro fin que conducir a la acción justa. Ésta es la gran diferencia que separa a Tucídides y a Platón de la investigación jónica. Tan diferentes eran sus respectivos mundos. No es posible decir de Tucídides que su objetividad proceda de una naturaleza innata, exenta de pasiones, como se ha podido decir de algunos historiadores, que son todo ojos. Tucídides mismo, al exponer el objeto de su obra, nos dice qué es lo que le daba fuerza para libertarse de las pasiones y cuál era la ventaja que pensaba obtener con el conocimiento objetivo. "Acaso mi obra parezca

sostiene que la arqueología es la parte más antigua de Tucídides y trata de interpretar, a partir de ella, el espíritu del Tucídides anterior, "el discípulo de los sofistas". Trataré de fundar más detalladamente mi opinión en otro lugar.

³⁴⁰ 2 EURÍPIDES, frag. 910 N.

poco divertida por falta de bellas historias. Será útil, sin embargo, para todo aquel que quiera formarse un juicio adecuado y examinar de un modo objetivo lo que ha acaecido y lo que, de acuerdo con la naturaleza humana, ocurrirá ciertamente en el futuro, del mismo modo o de un modo análogo. Ha sido concebido como posesión de valor permanente, no como un alarde propio para la satisfacción momentánea."

Tucídides expresa repetidamente la idea de que el destino de los hombres y de los pueblos se repite porque la naturaleza del hombre es siempre la misma. Es exactamente lo contrario de lo que hoy denominamos, ordinariamente, conciencia histórica. Para la conciencia histórica nada se repite en la historia. El acaecer histórico es absolutamente individual. Y en la vida individual no se da la repetición. Sin embargo, el hombre realiza experiencias y la experiencia de lo (351) malo lo hace avisado, dice una sentencia ya recogida por Hesíodo.³⁴¹ El pensamiento griego aspira, desde siempre, a este conocimiento y se dirige a lo general. El axioma de Tucídides según el cual el destino de los hombres y de los pueblos se repite, no significa, así, el nacimiento de la conciencia histórica en el sentido unilateral moderno. Su historia, en lugar de entregarse simplemente al acaecer individual y a lo extraño y diferente, aspira al conocimiento de leyes universales y permanentes. Esta actitud espiritual es precisamente lo que da a la exposición histórica de Tucídides el encanto de su imperecedera actualidad. Ello es esencial para el político, pues sólo es posible una acción previsor y sujeta a plan, si en la vida humana, en determinadas condiciones, las mismas causas producen los mismos efectos. Esto es lo que hace posible una experiencia y con ella una cierta previsión del porvenir, por muy estrechos que sean sus límites.

Con esta comprobación de Solón empieza el pensamiento político de los griegos.³⁴² Se trata allí del conocimiento de fenómenos íntimos del organismo del estado, que ha sufrido ciertas alteraciones morbosas a consecuencia de los excesos antisociales. Solón los considera, desde el punto de vista religioso, como castigos de la justicia divina. Sin embargo, en su sentir, el organismo de la sociedad reacciona inmediatamente contra los efectos perniciosos de las acciones antisociales. Desde entonces se ha añadido a la esfera interior del estado un nuevo y gigantesco campo de experiencia política, desde que Atenas se ha convertido en un gran poder: el de las relaciones entre estado y estado, lo que nosotros denominamos política exterior. Su primer gran representante es Temístocles, que Tucídides, en palabras memorables, ha calificado de un nuevo tipo de hombre.³⁴³ Entre sus características juegan un papel esencial la previsión y la claridad de juicio, que, según propia confesión, son las cualidades que Tucídides quiere enseñar a la posteridad. La repetida insistencia en las mismas ideas fundamentales, a través de la obra entera, demuestra, de un modo evidente, que tomó esta finalidad muy en serio y que, lejos de ser un residuo histórico de la "ilustración" sofista, del cual debemos hacer abstracción para obtener la imagen del puro historiador, la verdadera grandeza de su espíritu consiste en el esfuerzo para

³⁴¹ 3 HESÍODO, *Erga*, 218.

³⁴² 4 Ver p. 161.

³⁴³ 5 TUCÍDIDES, I, 138, 3.

llegar al conocimiento político. La esencia del acaecer histórico no reside para él en una ética cualquiera o en una filosofía de la historia o en una idea religiosa. La política es un mundo regido por leyes inmanentes peculiares, que sólo es posible alcanzar si no consideramos los acaecimientos aisladamente, sino en la conexión de su curso total. En esta profunda intuición de la esencia y las leyes del acaecer político es Tucídides superior a todos los historiadores antiguos. Esto sólo era posible para un ateniense de la gran época, la época que ha producido (352) el arte de Fidias y las ideas platónicas, para citar dos creaciones esencialmente distintas del mismo espíritu. No es posible caracterizar mejor el concepto de Tucídides sobre el conocimiento de la historia política que con unas célebres palabras del *Novum Organon* de Lord Bacon, en las cuales opone a la escolástica su propio ideal científico: *Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur. Et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.* La peculiaridad del pensamiento de Tucídides sobre el estado, en contraposición a la concepción religiosa de Solón y las filosofías del estado de los sofistas o de Platón, es que no hay en él ninguna doctrina abstracta, ninguna *fábula, docet*. La necesidad política es aprendida en el mismo acaecer concreto. Esto sólo era posible por el carácter especial del asunto que trataba; en él se manifiesta con fuerza excepcional la relación entre las manifestaciones de la realidad política y las causas que la han producido. La concepción de Tucídides sería inconcebible independientemente del tiempo en que vivió. Lo mismo ocurriría si quisiéramos abstraer de su tiempo la tragedia ática o la filosofía platónica. La mera exposición fáctica de un acaecimiento histórico, por muy importante que fuese, no hubiese sido bastante para satisfacer los designios del pensador político. Le era necesaria la posibilidad de ascender a lo espiritual y a lo general. Especialmente característicos de su estilo son los numerosos discursos que se intercalan en su exposición y todos ellos son, ante todo, el altavoz del Tucídides político. En la exposición de sus principios históricos aparece como cosa más natural que, lo mismo que los hechos anteriores, los discursos de los políticos eminentes de la época deberían ser incorporados en su obra. No son, sin embargo, transcritos textualmente. De ahí que el lector no pueda atribuirles la misma exactitud que a la exposición de los hechos. Recoge sólo su sentido aproximado. Pero, en lo particular, hace decir a cada personaje lo que le parece que hubiera debido decir en cada caso.³⁴⁴ Ésta es una ficción muy consecuente, que no es posible entender desde el punto de vista del rigor histórico, sino por la necesidad de penetrar hasta las últimas motivaciones de los acaecimientos políticos.

Esta exigencia hubiera sido irrealizable si los hubiera tomado en el sentido literal. No hubiera sido posible penetrar en la verdadera actitud de cada personaje, pues lo que dicen no es con frecuencia más que su máscara, o hubiera sido preciso alumbrar su intimidad, lo cual es imposible. Pero Tucídides creía que era posible conocer y exponer las ideas rectoras de cada partido y así hacía que los personajes expusieran

³⁴⁴ 6 TUCÍDIDES, I, 22, 1.

sus convicciones más profundas en discursos públicos en la asamblea popular o entre cuatro paredes, como en el diálogo de Melos, y hacía hablar a cada partido de acuerdo con sus (353) convicciones políticas y desde su punto de vista. Así Tucídides se dirige a sus lectores ya como espartano, ya como corintio, como ateniense o como siracusano, como Pericles o como Alcibiades. El modelo externo para este arte oratorio podía ser la epopeya y, en una pequeña medida, también Heródoto. Pero Tucídides ha aplicado esta técnica en gran escala y a él debemos que esta guerra, que se desarrolló en la época de la culminación espiritual de Grecia, acompañada de las más profundas discusiones, nos aparezca, en primer término, como una lucha espiritual y sólo en segunda línea como un acaecimiento militar. Buscar en los discursos de Tucídides las huellas de algo realmente pronunciado entonces es una empresa tan estéril como tratar de hallar en los dioses de Fidias determinados modelos humanos. Y aunque Tucídides trataba de informarse de la realidad de los debates, lo cierto es que muchos de los discursos no fueron jamás pronunciados y que la mayoría fueron completamente distintos. Su creencia de que después de considerar las circunstancias de cada caso era posible decir lo adecuado (τα δέοντα) se fundaba en la convicción de que, en estas luchas, cada actitud tiene su lógica inviolable y que el que consideraba las cosas desde la altura era capaz de desarrollarla de un modo correcto. A pesar de su subjetividad, ésta era para Tucídides la verdad objetiva de sus discursos. Sólo es posible comprenderlo si consideramos tras el historiador al pensador político. El lenguaje de estas representaciones ideales tiene un estilo que es el mismo para todos los discursos, más elevado que el de los discursos reales de los griegos de su tiempo y lleno de contraposiciones conceptuales y artificiosas, exagerado para nuestra sensibilidad. La dificultad de su lenguaje, que lucha con el pensamiento y forma un raro contraste con el estilo figurado de la moderna retórica sofisticada, es la expresión más inmediata del pensamiento de Tucídides, que rivaliza en dificultad y en profundidad con el de los grandes filósofos griegos.

Una de las pruebas más evidentes de lo que es el pensamiento político en el sentir de Tucídides, es la exposición que hallamos al comienzo sobre las causas del conflicto. Ya Heródoto había comenzado su obra con la causa de la guerra entre Europa y Asia. Consideraba el problema desde el punto de vista de la culpa de la guerra. Este problema fue naturalmente también suscitado por los partidos durante la guerra del Peloponeso. Desde el comienzo del gran incendio habían sido discutidas cien veces todas las particularidades, sin perspectiva de llegar a un arreglo, pues ambos contendientes se atribuían recíprocamente la culpa. Tucídides plantea el problema desde un punto de vista completamente nuevo.³⁴⁵ Distingue entre las razones de la disputa que encendieron la lucha y la "verdadera causa" de la guerra y llega a la conclusión de que ésta se halla en el inaudito crecimiento del poderío de Atenas que constituía una amenaza para Esparta. El concepto de causa procede del lenguaje de la medicina, (354) como lo muestra la palabra griega πρόφασις, de que se sirve Tucídides. En ella se hizo, por primera vez, la distinción científica entre la

³⁴⁵ 7 TUCÍDIDES, I, 23, 6.

verdadera causa de una enfermedad y su mero síntoma. La traducción de este pensamiento naturalista y biológico al problema del nacimiento de la guerra, no era un acto puramente formal. Significa la completa objetivación de la cuestión, separándola de la esfera política y moral. Con ello la política es delimitada como un campo independiente de causalidad natural. La lucha secreta entre fuerzas opuestas conduce finalmente a la crisis abierta de la vida política de Hélade. El conocimiento de esta causa objetiva tiene algo de liberador, puesto que coloca al que lo posee por encima de las odiosas luchas de los partidos y del enojoso problema de la culpa y la inocencia. Pero tiene también algo de opresivo, pues acontecimientos que habían sido considerados como actos libres del juicio moral, aparecen ahora como el resultado de un largo proceso condicionado por una alta necesidad.

Tucídides describe la primera fase del proceso que precede al estallido de la guerra, la creciente expansión del poderío de Atenas durante los cincuenta años siguientes a la victoria sobre los persas, en una célebre digresión que incluye en la historia del origen de la guerra.³⁴⁶ Esa forma se halla justificada por el hecho de verse obligado a salir del marco temporal de la obra. De otra parte, este breve esbozo de la historia del poderío de Atenas, como él mismo nos dice, tiene valor por sí, puesto que antes de él no existe ninguna exposición adecuada de este importantísimo periodo de su evolución. No sólo esto: se tiene la impresión de que esta digresión y todo lo que Tucídides nos dice sobre la verdadera causa de la guerra, fue incorporado sólo más tarde en la historia de aquel origen y que ésta se limitaba originariamente a los acontecimientos diplomáticos y militares. Esta impresión resulta no sólo de la notable forma de la composición, sino también de la tradición según la cual Tucídides había expuesto ya el comienzo de la guerra en su primer esbozo, mientras que la digresión sobre el desarrollo del poderío de Atenas menciona ya la destrucción de las murallas (404) y no pudo, por lo tanto, ser escrita, por lo menos en su forma actual, hasta el final de la guerra. La doctrina sobre las verdaderas causas de la guerra, que fundamenta la digresión, es evidentemente el resultado de una larga reflexión sobre el problema y pertenece a la madurez de Tucídides. Al principio se ocupó, principalmente, de los simples hechos. Más tarde se desarrolló en el pensador político y abrazó con creciente osadía la totalidad, en sus íntimas conexiones y su necesidad. El efecto que produce la obra, en la forma en que actualmente la poseemos, depende esencialmente del hecho de que ofrece una tesis política de gran alcance que halla ya su clara expresión en la doctrina sobre las verdaderas causas de la guerra.

(355) Sería una *petitio principii* antihistórica sostener que un "verdadero historiador" hubiera debido aprehender, desde un principio, con plena claridad, las verdaderas causas en el sentido de Tucídides de una necesidad largamente preparada. La *Historia de Prusia* de Leopold von Ranke nos ofrece la analogía más notable. En la segunda edición publicada después de 1870 vio con nuevos ojos la importancia de la evolución del estado prusiano. Él mismo dice que sólo entonces aprehendió las ideas generales de amplio alcance, por lo cual cree deber disculparse ante sus

³⁴⁶ 8 I, 89-118.

colaboradores en el prólogo de la segunda edición; no podía tratarse de una simple comprobación de hechos, sino de una interpretación política de la historia. Estas nuevas ideas generales se manifiestan, sobre todo, en la exposición profundamente renovada y de modo notable ampliada de la génesis del estado prusiano. Exactamente del mismo modo renovó Tucídides, al final de la guerra, el comienzo de su obra, que contiene la historia de su origen.

Una vez reconocido el origen de la guerra en el poderío de Atenas, trata de comprender más íntimamente el problema. Es preciso observar que, en la exposición de los antecedentes de la guerra, da la digresión sobre la evolución *exterior* del periodo de Atenas, sólo como un apéndice de la maravillosa descripción de la conferencia de Esparta, en la cual los espartanos, impulsados por el apasionamiento de sus confederados, se deciden por la guerra. Verdad es que la declaración de la guerra sólo tiene realmente lugar tras una conferencia general ulterior de la Liga del Peloponeso. Pero Tucídides se da claramente cuenta de la suprema importancia que para la decisión tuvo aquella primera discusión no oficial, en la cual sólo estaban presentes algunos miembros de la Liga que presentaron quejas contra Atenas. Señala su importancia el hecho de que en ella se pronuncian cuatro discursos, número que no hallamos en otra parte alguna de la obra.³⁴⁷ La decisión de declarar la guerra no fue provocada por las razones de los aliados, cuyas quejas fueron el motivo fundamental de la reunión, sino por el miedo de los espartanos ante el enorme crecimiento del poderío ateniense en Grecia. Esto no podía manifestarse de un modo tan patente en un debate real. Pero Tucídides prescinde con desenfado de los problemas del derecho público que se hallan allí en primer término y pone sólo el acento en el discurso final, pronunciado por el representante de Corinto. Los corintios son los enemigos más enconados de Atenas, porque son la segunda potencia comercial de la Hélade y, por tanto, sus competidores naturales. Ven a los atenienses con la actitud del odio y así les encarga Tucídides de decidir a la vacilante Esparta, mediante un análisis comparativo del vigor y el anhelo de expansión de los atenienses. Vemos aparecer ante nosotros una imagen del carácter del (356) pueblo ático cuya fuerza no ha igualado ningún orador ateniense al hacer el elogio de su patria, ni aun la oración fúnebre de Pericles, compuesta libremente por el propio Tucídides y de la cual ha conservado no pocos rasgos en el discurso de los corintios.³⁴⁸ No es posible dudar seriamente de que no se trata realmente de un discurso mantenido por los corintios en Esparta, sino de una creación esencialmente libre de Tucídides. Este elogio de un enemigo ante los enemigos es una pieza de alto refinamiento retórico,³⁴⁹ y cumple, para el historiador, aparte su finalidad inmediata agitadora, un designio más alto: nos ofrece un análisis incomparable de los fundamentos *psicológicos* del desarrollo del poderío de Atenas. En contraste con el trasfondo de la pesadez y la indolencia, la rigidez y la honorabilidad anticuada espartanas, se destaca la descripción del

³⁴⁷ 9 I, 66-88.

³⁴⁸ 10 No puedo mostrar esto aquí en detalle, pero es importante determinar la fecha del discurso de los corintios.

³⁴⁹ 11 Cf. PLATÓN, *Menexeno*, 235 D.

temperamento ateniense, en la cual se mezcla la envidia, el odio y la admiración de los corintios: energía incansable, vigoroso ímpetu en la concepción y en la realización de los planes, espíritu de aventura, ágil elasticidad, capaz de adaptarse con precisión a todas las situaciones, y que no se descorazona ante los fracasos, antes se siente impulsada a más altas realizaciones. Así el vigor de este pueblo recoge y transforma todo lo que se ofrece a su paso. No se trata, naturalmente, de un elogio moral de Atenas, sino de una descripción del dinamismo espiritual que explica su éxito en los últimos cincuenta años.

Tucídides contrasta esta explicación del poderío de Atenas con la atrevida construcción de otro discurso análogo. La motivación exterior de este discurso, que hace pronunciar a un enviado ateniense mientras se celebraban las deliberaciones secretas en Esparta, con el consiguiente cambio de escena, puesto que se desarrolla ante la asamblea del pueblo, no aparece suficientemente clara para el lector y acaso debe ser así. El orador y su adversario no hablan en el mismo tablado, sino al lector, y los efectos de sus discursos se hallan combinados en un conjunto grandioso. El ateniense añade al análisis psicológico una explicación *histórica* del desarrollo del poderío ateniense, desde su comienzo hasta la actualidad. Pero este análisis no es una simple enumeración de los progresos exteriores de la expansión ateniense, tal como se da compendiada en la digresión, sino el desarrollo íntimo de los motivos que han compelido a Atenas al desenvolvimiento pleno y consecuente de su poderío. Así, vemos cómo Tucídides considera sucesivamente el problema desde tres puntos de vista que conducen al mismo fin. El discurso del ateniense sobre la necesidad histórica del desenvolvimiento del poderío de Atenas se convierte en una justificación de gran estilo, que sólo el espíritu de Tucídides hubiera podido alcanzar. Es la exposición de sus propias ideas que sólo hubiera sido capaz de formular tras la caída de Atenas, (357) cuando hubo alcanzado la amarga plenitud de su experiencia política. Pero las pone en la boca de un ateniense anónimo antes del comienzo de la guerra, como una previsión profética. Las raíces del poderío de Atenas se hallan, para Tucídides, en los servicios inolvidables que prestó a la existencia y la libertad del pueblo griego por su participación decisiva en las victorias de Maratón y de Salamina. Después, por la voluntad de sus aliados, convirtió la preeminencia en hegemonía y se vio obligada, por miedo a la envidia de Esparta, que veía suplantada su tradicional función de guía, a reforzar el poderío alcanzado y a precaverse contra la defección de sus aliados, mediante una rígida centralización del gobierno, que convirtió gradualmente a los estados aliados, originariamente libres, en súbditos de Atenas. Al miedo se añaden, como motivos coadyuvantes, la ambición y el interés.

Éste es el curso que debió tomar el desarrollo del poderío ateniense de acuerdo con las leyes inmutables de la naturaleza humana. Los espartanos creen ahora ser los representantes del derecho contra el poder y la arbitrariedad. Pero si llegaran a aniquilar a Atenas y a ser los herederos de su imperio, cambiaría de pronto la simpatía de Grecia, puesto que la fuerza sólo cambia de dueño, pero no cambian sus manifestaciones políticas, sus métodos y sus efectos. En los primeros días de la guerra, la opinión pública veía en Atenas la encarnación de la tiranía y en Esparta el



asilo de la libertad. A Tucídides esto le parece muy natural en aquellas circunstancias. Pero no ve en estos papeles, que la historia ha atribuido a cada uno de los estados, la manifestación de cualidades morales permanentes, sino funciones que cambiarían de pronto, ante la mirada asombrada de los espectadores, si algún día la fuerza cambiara de dueño. Aquí habla evidentemente la voz de la gran experiencia del dominio tiránico de Esparta sobre Grecia, después de la caída de Atenas.³⁵⁰

El continuador de Tucídides, Jenofonte, demuestra hasta qué punto se hallaban lejos los contemporáneos de comprender la idea de una legalidad inmanente en todo poder político. La caída posterior de la hegemonía espartana, así como la de Atenas, representaba, para su sencilla fe en el derecho, un juicio de Dios sobre la *hybris* humana. Sólo esta comparación nos permite apreciar, en verdad, la superioridad espiritual de Tucídides. Sólo mediante la intelección de la necesidad inmanente de los acontecimientos que condujeron a la guerra, alcanza la plenitud de la objetividad a que aspira. Esto se aplica a su juicio sobre Esparta lo mismo que sobre Atenas. Pues así como era necesario el progreso de Atenas hacia el poderío, es preciso tomar también en todo su valor el acento que pone en sus palabras al afirmar que el miedo al poderío de Atenas es lo que ha *compelido* a (358) Esparta a entrar en la guerra.³⁵¹ Ni aquí ni en parte alguna es posible hablar en Tucídides de una fortuita imprecisión de lenguaje. No parece que haya sido observado que cuando se vuelve a la guerra tras algunos años de paz ficticia, emplea las mismas palabras: tras un periodo de hostilidad latente los adversarios se han visto *compelidos* a reanudar la guerra. Dice esto en el denominado segundo proemio, donde, tras el fin de la guerra, expone su atrevida idea de que es preciso considerar ambas guerras como una sola. Esta idea forma una gran unidad con la concepción de la inevitable necesidad de la guerra, expuesta en la etiología. Ambas pertenecen a la última fase de su concepción política.

Con el problema de la unidad de la guerra pasamos ya de las causas a la guerra misma. Su exposición muestra la misma penetración de los hechos por las ideas políticas. Del mismo modo que la tragedia griega se distingue del drama posterior por el coro, cuyas emociones reflejan constantemente el curso de la acción y acentúan su importancia, se distingue la narración histórica de Tucídides de la historia política de sus sucesores por el hecho de que el asunto se halla constantemente acompañado de una elaboración intelectual, que lo explica pero que no se ofrece en la forma de pesados razonamientos: los convierte en acaecimientos espirituales y los hace ostensibles al lector, mediante discursos. Los discursos son una fuente inagotable de enseñanzas. Pero no podemos intentar aquí dar una idea de la riqueza de sus concepciones políticas. Las expone, en parte, por medio de sentencias, en parte mediante deducciones o finas discusiones. Y se complace en oponer dos o varios oradores sobre la misma cuestión, tal como lo hacen los sofistas en la denominada antilogía. Así pone frente a frente las dos corrientes de la política espartana, antes de la declaración de la guerra, en los discursos del rey Arquidamo y del éforo Estenelao.

³⁵⁰ 12 Cf. I, 77, 6. El pasaje sólo puede haber sido escrito después del fin de la guerra. Su referencia a Pausanias es evidentemente un paralelo con la política de fuerza de Lisandro.

³⁵¹ 13 I,23,6; v, 25,3.

Asimismo, en Atenas, los discursos de Nicias y Alcibíades antes de la empresa de Sicilia, que deben participar en la organización del mando, pero se oponen diametralmente en lo relativo a la política de la guerra. La revuelta de Mitilene da ocasión a Tucídides para desarrollar el punto de vista de la orientación radical y moderada en la política de la Liga ática, mediante el duelo oratorio entre Cleón y Diodoto ante la asamblea popular, y para exponer las enormes dificultades para tratar con justicia a los aliados durante la guerra. En los discursos de los plateos y los tebanos ante la comisión ejecutiva de Esparta, tras la conquista de la desventurada Platea, donde los espartanos, para preservar su prestigio, ofrecen el espectáculo de un debate judicial en el que los aliados de los acusadores son al mismo tiempo los jueces, muestra Tucídides la incompatibilidad de la guerra y la justicia.

La obra de Tucídides es rica en contribuciones a los problemas (359) de las luchas políticas y al de las relaciones entre la ideología y la realidad política. Los espartanos, como representantes de la libertad y del derecho, se hallan obligados a la hipocresía moral, mientras cubren sus intereses con bellas palabras, sin que sea posible decir dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. El papel de los atenienses no es tan fácil y se ven obligados a acudir a la franqueza. Esto puede producir un efecto brutal, pero en ocasiones más agradable que la jerga moral de los "libertadores", los cuales tienen su representante más convencido y más simpático en la figura de Brasidas.

El problema de la neutralidad de los estados más débiles en la guerra de dos grandes potencias es considerado desde puntos de vista distintos, desde el punto de vista del derecho y desde el punto de vista de la política realista, en los discursos de Melos y Camarina. El problema de la unión nacional de estados separados por intereses opuestos, ante la presión del peligro común, se hace patente en los sicilianos que, ante el temor de los enemigos exteriores y la inquietud ante la hegemonía del más grande estado siciliano, se muestran vacilantes y desean, en el fondo, la aniquilación de ambos. El problema de una paz conciliadora o una paz victoriosa es suscitado tras el fracaso de los espartanos en Pilos: éstos se muestran, de pronto, dispuestos a la paz, mientras que los atenienses, a pesar del largo cansancio de la guerra, rechazan todo intento de conciliación. Los problemas psicológicos de la guerra son considerados en su aspecto militar en los discursos de los generales y, en su aspecto político, en los discursos de los grandes caudillos: así, por ejemplo, el cansancio de la guerra y el pesimismo de los atenienses, en los de Pericles. Describe también el enorme efecto político de un acaecimiento elemental como la peste, que destruye toda disciplina y trae consigo daños incalculables y toma ocasión de los horrores de la revolución de Corcira, en íntima conexión con la evocación de la peste, para explicar ampliamente la descomposición moral de la sociedad y la trasmutación de todos los valores que lleva consigo una larga guerra y las luchas sin freno de los partidos. Precisamente el paralelo con la peste subraya la actitud de Tucídides en estos asuntos. No es una actitud moralizadora. Como en el problema de las causas de la guerra, su solución es análoga a un diagnóstico médico sagaz. Su descripción de la decadencia de la moral política es una contribución a la patología de la guerra. Este breve esbozo es suficiente para mostrar que el autor comprende toda la esfera de



problemas políticos que se promueven durante la guerra. Las ocasiones que le sirven para suscitar estos problemas son cuidadosamente escogidos y no son en modo alguno impuestas por los acaecimientos mismos. Acaecimientos del mismo tipo son considerados de modo completamente distinto. A veces pone deliberadamente en primer término los sacrificios sangrientos y los horrores de la guerra, otras veces, otras cosas peores son fríamente (360) narradas de paso, porque basta con unos pocos ejemplos para ilustrar este aspecto de la guerra.

Lo mismo en la doctrina sobre el origen de la guerra que en la exposición propiamente dicha, se halla en el centro el problema de la fuerza; la mayoría de los problemas particulares antes mencionados se halla en íntima conexión con él. Es evidente que un pensador político de la profundidad de Tucídides no podía considerarlo desde el punto de vista del simple hombre de poder. Lo articula expresamente en la totalidad de la vida humana, que no se reduce íntegramente a la aspiración al poder. Y es de notar que, precisamente los atenienses, los más francos y resueltos entusiastas del punto de vista del poder, en el interior de su imperio reconocen el derecho como la norma más alta y se muestran orgullosos de ser un estado jurídico moderno y de rechazar todo despotismo en el sentido oriental. Esto se manifiesta en el mismo discurso en que el ateniense defiende, ante los espartanos, la política exterior del imperialismo ático. Tucídides considera como una grave enfermedad política la degeneración de las luchas de partido en el interior del estado en una guerra de todos contra todos. No ocurre lo mismo en las relaciones entre estado y estado. Porque, aunque también aquí hay convenios, en último término decide la fuerza y no el derecho. Si los adversarios tienen un poder equivalente, se denomina guerra; si uno de ellos es incomparablemente superior, se llama dominio. Éste es el caso de la pequeña isla neutral de Melos, dominada por el poderío naval de Atenas. Este acaecimiento, en sí mismo insignificante, era todavía recordado por la opinión pública de Grecia decenios más tarde y, esgrimido durante la guerra contra Atenas, acabó por restarle las pocas simpatías que le quedaban.³⁵²

Tenemos aquí un ejemplo clásico del modo en que Tucídides, independientemente de la importancia del acaecimiento, destaca en él el problema general y elabora una obra maestra del espíritu político. Emplea aquí, por única vez en su obra, la forma dialogada de las disputas sofisticas, en la cual los adversarios oponen argumento contra argumento, en una lucha espiritual de preguntas y respuestas, para eternizar el doloroso conflicto entre la fuerza y el derecho en su perenne necesidad. No es posible dudar que Tucídides ha fingido este coloquio, que se desarrolla dentro de las paredes de la casa ayuntamiento de Melos, con la mayor libertad, con el fin de mostrar el conflicto ideal entre dos principios. Los bravos melios se dan inmediatamente cuenta de que no pueden invocar la justicia, puesto que los atenienses no reconocen otra norma que su provecho político. Tratan, sin embargo, de explicarles que es ventajoso para Atenas poner límites en el uso de su superioridad, ya que puede venir un día en que también un poder tan alto tenga que acudir a su vez a la (361) equidad humana.

³⁵² 14 v, 85-115.

Pero los atenienses no se dejan intimidar y afirman que su interés les obliga a anexionar la pequeña isla, porque el mundo podría interpretar su persistente neutralidad como un signo de la debilidad de Atenas. No tienen, sin embargo, ningún interés en aniquilarla. Advierten a los melios que no se pongan en una actitud inadecuada de héroes. La ética caballerescas ha perdido sus derechos ante la razón de la fuerza de una potencia moderna. Les aconsejan también que no tengan una confianza ciega en Dios y en los espartanos. Dios se halla siempre con la parte más fuerte, como lo muestra constantemente la naturaleza, y aun los espartanos sólo evitan lo que los hombres denominan "deshonroso" cuando ello se halla de acuerdo con sus intereses.

La fundamentación del derecho del más fuerte en las leyes de la naturaleza y la transformación del concepto de la divinidad de guardadora de la justicia en el modelo de toda autoridad y poderío terrestre da al naturalismo de la fuerza, mantenido por los atenienses, la profundidad de una concepción del mundo fundada en principios. Los atenienses tratan de suprimir el conflicto de su política con la religión y la moral, apelando al cual intentan vencer sus adversarios más débiles. Tucídides muestra aquí la política de fuerza de los atenienses en sus últimas consecuencias y en la plenitud de su conciencia. La misma naturaleza de la forma que escoge para exponer el conflicto demuestra que ni quiere ni puede hallarle una solución decisiva, pues los diálogos sofisticos hallan su fuerza no en la solución de un problema, sino en el hecho de poner de relieve, con la mayor claridad posible, los dos aspectos de la cuestión. Pero lo que le impide, ante todo, presentarse como juez disfrazado de los herejes, es la actitud general mantenida a través de toda la obra. Lo verdaderamente nuevo se halla con facilidad en la franca exposición de la pura razón de la fuerza, completamente ajena a los antiguos pensadores griegos y que por primera vez se realiza en la experiencia política de su tiempo. El hecho de que se contraponga a la moral corriente, al *nomos* o *di/kaion*, como una especie de ley natural o derecho de los fuertes, significa que se destaca el principio de la fuerza como un rema aparte, regido por una legalidad completamente distinta, sin que por ello suprima ni se subordine al *nomos* tradicional. No hemos de considerar el descubrimiento de este problema en el concepto del estado de su tiempo desde el punto de vista filosófico de Platón, ni pensar que Tucídides hubiera debido estimar el afán de poderío del estado con la norma de "idea del Bien". En las más altas elaboraciones ideales de su obra, así como en el diálogo de los melios, se revela Tucídides como discípulo de los sofistas. Pero al aplicar sus antinomias teóricas a la exposición de la realidad histórica, aparece la realidad tan llena de contradicciones y de conflictos que parece implicar ya las aporías de un Platón.

Volvamos ahora al desenvolvimiento real de la política de fuerza (362) de los atenienses en la guerra. No conduciría a nada seguirla en todas sus fluctuaciones. Basta considerarla en el momento crítico en que alcanza su punto culminante, es decir, en la expedición contra Sicilia del año 415. En ella hallamos indiscutiblemente no sólo la culminación del arte expositivo de Tucídides, sino también el centro de su concepción política. Tucídides prepara la empresa siciliana desde el primer libro. Se



recomienda a los atenienses procurarse la ayuda de la poderosa flota de Corcira antes del comienzo de la guerra, porque quien tenga Corcira domina en la ruta de Sicilia.³⁵³ La primera intervención de los atenienses en Sicilia, con unos pocos navíos, parece carecer de importancia. Sin embargo, poco después de ella (424) hace Tucídides que Hermócrates, el gran estadista siracusano, convoque una conferencia en Gela, para reconciliar a las ciudades sicilianas y unir las bajo la dirección de Siracusa, en previsión de una futura invasión por Atenas. Las razones en que apoya su proposición son las mismas que dará más tarde en Camarina o durante la guerra siciliana.³⁵⁴ No cabe duda que Tucídides añadió estos preliminares a su obra, cuando escribió la campaña de Sicilia, al fin de la guerra. Hermócrates es para Tucídides el único político previsor de Sicilia. Prevé el peligro desde lejos porque es forzoso que venga. Los atenienses no pueden hacer otra cosa que extender su dominio a Sicilia y nadie puede culparles si algún estado siciliano los invita a intervenir. Este razonamiento de Hermócrates demuestra que, aun fuera de Atenas, se ha aprendido a pensar de acuerdo con la política realista. Pero aunque los siracusanos vieran, con razón, la seducción que había de representar para los atenienses la aventura siciliana, muchas cosas habían de ocurrir antes que los atenienses llegaran a considerarla como un fin inmediato.

Se suscita realmente y es tomada seriamente en consideración en los años posteriores a la paz de Nicias, inesperadamente favorable para Atenas. Apenas rehecha de la guerra, recibe el ruego de Segesta de intervenir en Sicilia para ayudarla en su guerra contra Selinonte. Es el momento más dramático de toda la obra de Tucídides. Alcibíades, contra todas las razonables y reflexivas advertencias del político Nicias, que defiende la paz, desarrolla su emocionante y ambicioso plan de conquista de Sicilia y dominio de la Grecia entera y explica que la expansión de un poderío como el ateniense no se puede "razonar". Quien lo posee, sólo puede mantenerlo extendiéndolo cada vez más, puesto que cualquier pausa representaría un peligro de ruina.³⁵⁵ Es preciso recordar ahora todo cuanto había sido dicho antes de la guerra sobre la irresistible expansión del poderío ateniense, así como el carácter del pueblo ateniense y su incansable y atrevido espíritu de empresa. En Alcibíades se encarnan de un modo (363) genial estas cualidades de la raza entera. Esto explica su poder de sugestión sobre la masa, a pesar de que fuera odiado por su conducta rastrera y dominante en la vida privada. Tucídides ve en este encadenamiento de circunstancias, en el hecho de que el único caudillo capaz de conducir con mano segura al estado en semejante empresa fuera odiado y envidiado por el pueblo, una de las causas fundamentales de la decadencia de Atenas. No era posible llevar a buen término el plan de Alcibíades cuando aquel que lo inspiraba y lo dirigía era desterrado desde el comienzo de la campaña. El lector tiene la impresión de que este gran esfuerzo del poderío de Atenas, que con la caída de la flota, del ejército y de los generales, conmovió al estado en sus mismos fundamentos, es una peripecia

³⁵³ 15 I, 36, 2.

³⁵⁴ 16 IV, 59; VI, 76.

³⁵⁵ 17 VI, 18, 3.



amenazadora del destino, aunque no determina todavía la catástrofe final.

La descripción de la campaña de Sicilia ha sido considerada como una tragedia. Sin embargo, no puede considerarse, en el sentido estético, como una historia análoga a las que se escribieron en los tiempos helenísticos que, en deliberada competencia con los efectos de la poesía, tratan de ocupar el lugar de la tragedia y mover al lector a piedad y terror. Con mayor razón podría sostenerse que, cuando Tucídides habla una vez de la *hybris* que inspira el optimista espíritu de empresa de las grandes masas, piensa evidentemente en aventuras como la de Sicilia.³⁵⁶ Pero incluso en este caso, le interesan menos los aspectos morales y religiosos de la cuestión que el problema político. En ningún caso es posible pensar que la desventura siciliana es algo así como un castigo divino por el poderío político de Atenas, pues Tucídides se hallaba lo más lejos posible de pensar que la fuerza, en sí misma, sea un mal. Desde su punto de vista, la empresa siciliana es peor que un crimen; es un error político o, mejor, una cadena de errores políticos. Como pensador político creía que la *hybris*, es decir, la inclinación a confeccionar planes ilusorios sin fundamento en la realidad, es algo permanente y esencial a la psique de la masa. Orientarla adecuadamente es cosa de los caudillos. No reconoce una oscura necesidad histórica ni en el resultado de la campaña siciliana ni en el resultado final de la guerra. Podemos imaginar un tipo de pensamiento histórico absoluto que halle intolerable no ver en ello el efecto de una necesidad, sino el resultado de un falso cálculo o el simple juego del puro azar. Hegel ha censurado con palabras mordaces la crítica de un tipo de historiadores que cree saber, después de los sucesos, dónde estuvo la falta y piensa, naturalmente, que él lo hubiera hecho mejor. Hubiera acaso dicho que el infeliz resultado de la guerra del Peloponeso no se debió a faltas aisladas, sino a una profunda necesidad histórica, porque la generación de Alcibíades, en la cual, lo mismo los caudillos que la masa, se hallaban dominados por un individualismo que los sobrepasa, no (364) se encontraba en condiciones espirituales ni materiales de dominar las dificultades de la guerra. Tucídides es de otra opinión. En su calidad de político, la guerra significa para él un problema determinado que se plantea a su pensamiento. Para resolverlo se han cometido una serie de faltas irreparables que considera sagazmente desde su alto observatorio crítico. Existe, para él, una prognosis posterior a los hechos y cuya negación equivaldría a la negación de toda política. Su tarea se hallaba facilitada por el hecho de que no tomaba como medida el sentimiento de su mejor saber, sino que adoptaba el del gran hombre de estado que tomó sobre sí la responsabilidad de la declaración de la guerra y que Tucídides estaba firmemente convencido de que hubiera sido capaz de conducirla a la victoria final, es decir, de Pericles.

Para Tucídides, el resultado de la guerra dependía, sobre todo, de la dirección política y sólo en segundo término de los jefes militares. Esto se muestra en el pasaje en que, después del discurso en que Pericles consuela al pueblo desalentado por la guerra y la peste y lo anima para una más amplia resistencia, contrapone este gran caudillo previsor a todos los políticos posteriores de Atenas.³⁵⁷ En la paz y en la

³⁵⁶ 18 II, 65, 9.

³⁵⁷ 19 II, 65.

guerra mantuvo la seguridad del estado y lo condujo, por una estrecha línea de moderación, entre los radicalismos extremos. Sólo él comprendió rectamente el problema que se planteaba a Atenas en la guerra contra el Peloponeso. Su política consistía en no empeñarse en ninguna gran empresa, restaurar la flota, no tratar de extender el imperio durante la guerra y no sobrecargar al estado de un riesgo innecesario. Sus sucesores, dice con acritud Tucídides, hicieron exactamente lo contrario. Por ambición personal y afán de riquezas hicieron grandes proyectos que nada tenían que ver con la guerra y que si salían bien les hubieran reportado gloria, pero si fracasaban, debilitaban al estado frente al adversario. ¡Quién no pensará en Alcibíades, tan bien caracterizado en el debate sobre la campaña siciliana con su circunspecto e incorruptible adversario Nicias! Precisamente este debate debe mostrar al lector que no bastan una visión justa y un carácter honorable; de lo contrario, Nicias, que Tucídides describe con cálida simpatía personal, hubiera sido el caudillo innato. En realidad, Alcibíades lo superaba ampliamente en las cualidades inherentes a un caudillo propiamente dicho, a pesar de que llevaba al pueblo por caminos peligrosos y de que no hacía nada sin pensar en sí mismo. Pero es el hombre capaz de "tener el pueblo en la mano", como dice Tucídides en una ocasión posterior, al hacer el mayor elogio de Alcibíades, en el momento en que amenaza la guerra civil.³⁵⁸

También al caracterizar a Pericles se pone precisamente de relieve (365) su aptitud para mantener su influencia sobre el pueblo y de "no dejarse conducir".³⁵⁹ Lo que le hacía superior a Alcibíades y a todos los demás era su carácter incorruptible por el dinero. Esto le daba la autoridad para decir la verdad al pueblo y no hablarle nunca con palabras engañosas. Tenía siempre las riendas en la mano: cuando la masa quería tirar de la cuerda sabía espantarla e intimidarla, y cuando se deprimía o desesperaba sabía alentarla. Así Atenas, bajo su mando, "sólo era una democracia de nombre; en realidad era el dominio del hombre preeminente", la monarquía de la superior habilidad política. Después de la muerte de Pericles no volvió ya Atenas a poseer semejante caudillo. Todos sus sucesores trataron de ser, como él, el primero. Pero nadie alcanzó aquel influjo predominante sin adular a la masa y entregarse a sus pasiones. A falta de un hombre de este tipo, que, a pesar de la forma democrática del estado, supiera eliminar el influjo del pueblo y de sus instintos y gobernar regimiento, fracasó, según Tucídides, la guerra de Sicilia. Aparte el hecho de que Pericles no la hubiera jamás emprendido, porque se oponía directamente a su política defensiva. Porque la fuerza de Atenas era suficiente —y en esto Alcibíades no se equivocaba— para destruir el poderío de Siracusa, si las pasiones de partido, en el interior del estado, no hubieran llevado consigo la caída del genial caudillo. A pesar de la pérdida de la guerra de Sicilia, Atenas se mantuvo todavía durante diez años, hasta que, debilitada por las continuas disensiones interiores, no pudo, al fin, resistir más. Bajo la dirección de Pericles —ésta es textualmente la quintaesencia de la exposición de Tucídides— Atenas hubiera vencido fácilmente en la guerra.

³⁵⁸ 20 VIII, 86, 5. La *kate/xein dh~mon* es la antigua idea de Solón del caudillo, en el sentido de la política interior. Cf. SOLÓN, frags. 24, 22 y 25, 6.

³⁵⁹ 21 II, 65, 8.

La imagen de Pericles, que con tanta claridad aparece en su comparación con los políticos posteriores, es algo más que el retrato de una personalidad admirada. Todos los demás se enfrentaron con la misma tarea de conducir el estado en la dura lucha por la existencia. Sólo Pericles estaba a la altura de ella. Nada más alejado de la intención de Tucídides que ofrecernos su individualidad humana contingente, tal como lo hizo la comedia, por lo menos en caricatura. Su Pericles es la figura ejemplar del caudillo y del verdadero hombre de estado, con los rasgos estrictamente limitados a lo que constituye la esencia del político. El hecho de que esto aparezca especialmente claro para nosotros en los últimos estadios de la guerra, en la estimación resumida que hace Tucídides la última vez que aparece Pericles en su obra, muestra de modo suficiente que es también el camino a través del cual el historiador ha llegado a su propia interpretación. El Pericles de Tucídides es visto desde la distancia que permite apreciar su grandeza. No es fácil determinar si el programa político que le atribuye fue formulado en todos sus puntos por Pericles o si, por ejemplo, la limitación de la expansión territorial durante la guerra es una fórmula que ha establecido Tucídides mediante la comparación (366) de la política opuesta de sus sucesores con la conducta efectiva de Pericles. Parece, sin embargo, que sólo la consideración retrospectiva de Tucídides al fin de la guerra podía permitirle darnos las características definitivas de la sabiduría política de Pericles mediante la comprobación de lo que, en oposición a sus sucesores, no hizo jamás. Lo mismo puede decirse del notable elogio que hace de Pericles porque no acepta dinero ni hace cosa alguna en provecho propio. Verdad es que Tucídides ya en el discurso pronunciado en la declaración de la guerra pone en boca de Pericles estas palabras: "Ninguna anexión. ¡Ningún riesgo innecesario!" Pero precisamente en este lugar resuena la voz del historiador que ha visto ya el resultado de la guerra, al pronunciar estas palabras: "Temo más nuestras propias faltas que los golpes de nuestros enemigos." Cuando afirma que la seguridad de la política de Pericles se funda en la seguridad de su posición interior, piensa, sin duda, en la insegura posición de Alcibiades. El defecto de su autoridad en el momento decisivo en que iba a abrir el camino para grandes éxitos en la política exterior llevó a Tucídides, que consideraba ya la política exterior como más importante que la interior, a reconocer la enorme importancia de un gobierno interno del antiguo tipo sólido propugnado por Solón, aun para dirigir con éxito una guerra.

A esta pintura de Pericles, como el verdadero hombre de estado, que hemos sacado de su caracterización final, pertenecen también sus discursos. El primero desarrolla el programa político de la guerra. El último muestra cómo el caudillo, aun en las circunstancias más difíciles, mantiene al pueblo en sus manos.³⁶⁰ La estrecha conexión de ambos discursos con el resumen final nos permite llegar a la conclusión de que la imagen de Pericles en su totalidad, incluso la de los discursos, es una creación unitaria de los últimos tiempos de Tucídides. Ello es reconocido generalmente por lo que se refiere al tercero y gran discurso, la oración fúnebre a los

³⁶⁰ 22 II, 60-64.

atenienses caídos en el primer año de guerra.³⁶¹ Esta oración fúnebre es, más que cualquier otra de Tucídides, una libre creación del historiador. Ha sido interpretada como la oración fúnebre de Tucídides a la gloriosa Atenas antigua. Ello es perfectamente justo porque precisamente la muerte tiene el poder de manifestar en su pura apariencia la idea de lo desaparecido. En las oraciones fúnebres tradicionales de Atenas a los héroes caídos, era costumbre ofrecer una brillante semblanza de su valor. Tucídides prescinde de esto y traza un cuadro ideal del estado ateniense en su totalidad. Sólo podía ponerlo en boca de Pericles, puesto que éste era el único hombre de estado de altura suficiente para alcanzar a conocer el espíritu y el genio de aquel estado. En tiempo de Pericles, la política está en camino de convertirse en un dominio de los arribistas y los virtuosos, seducidos por la caza de (367) la fuerza y del éxito. En esto consiste precisamente, para Tucídides, la grandeza de Pericles y lo que lo pone por encima de Cleón y aun de Alcibíades: llevaba en sí un ideal del estado y del hombre, cuya realización daba un sentido a su lucha. Ninguna reproducción puede rivalizar con la maestría con que Tucídides resuelve la difícil tarea. Prescinde de todas las trivialidades de la elocuencia habitual y nos ofrece, en su grandiosa sobriedad, la imagen del estado ateniense con toda la energía de su política imperial y con la indescriptible plenitud de su espiritualidad y de su vida.

Para Tucídides, que conocía perfectamente el desarrollo del estado moderno, debieron aparecer claramente las complicaciones de la estructura social que no podía presentir el ideal político de los mayores, la *eunomía* de Solón y la *isonomía* de Clístenes, creado en tiempos más sencillos y todavía venerado en los días actuales. Hasta entonces no había un lenguaje adecuado para expresar la esencia del nuevo estado. Pero Tucídides, acostumbrado a ver la dinámica de las relaciones de estado a estado como una lucha de oposiciones naturales y necesarias, descubre con la misma agudeza que la estructura interna de la vida de Atenas se rige por el mismo principio. Basta para probarlo su intelección de la esencia de la *politeia* ateniense, que considera algo original, no copiado de modelo alguno, pero que acaso deba ser imitada por otros estados. Aquí se halla ya esbozada la teoría filosófica posterior de la constitución mixta, como la mejor entre todas las formas del estado. La "democracia" ateniense no es, para él, la realización de aquella igualdad exterior y mecánica que algunos alaban como la culminación de la justicia y otros condenan como la mayor de las injusticias. Esto se ha manifestado ya en la definición de la posición de Pericles como el "hombre preeminente" que gobierna realmente el estado. La frase suelta según la cual bajo su gobierno era Atenas "una democracia sólo de nombre" toma, en la oración fúnebre y en boca del "hombre preeminente", la forma de una doctrina general. Aunque en Atenas todos sean iguales ante la ley, en la vida política gobierna la aristocracia de la destreza. Esto implica que el individuo preeminente debe ser reconocido como el primero y, por tanto, como gobernante libre. Esta concepción supone que la actividad de cada individuo tiene un valor para la totalidad. Pero — como reconoce incluso en la obra de Tucídides el demagogo radical Cleón—, el

³⁶¹ 23 II, 35-46.

pueblo como tal no puede ejercer el gobierno de un imperio tan grande y tan difícil de dirigir. Así, en la Atenas de Pericles, se halla satisfactoriamente resuelto el problema de las relaciones entre la individualidad preeminente con la sociedad política, tan difícil en un estado de libertad y de igualdad, es decir, donde gobierna la masa.

La historia ha enseñado que esta solución depende de la existencia de un individuo genial, lo cual ocurre tan raramente en la democracia como en cualquier otra forma de gobierno, y que ni aun la democracia (368) tiene seguridad alguna contra el peligro de carecer de caudillos. A un conductor como Pericles la democracia de Atenas ofrecía infinitas posibilidades de aprovechar las iniciativas de los ciudadanos, que en tanto estima, y de ponerlas en juego como fuerzas políticas activas. La tiranía de los siglos siguientes ha fracasado por no haber acertado a hallar nuevos procedimientos para resolver este problema fuera de los que el estado democrático ofrecía a Pericles. La tiranía de Dionisio de Siracusa no acertó a incorporar a los ciudadanos a la vida del estado, de tal modo que, como lo reclamaba Pericles, pudieran dividir su vida entre las dos esferas de su profesión y sus deberes políticos. Ello no era posible sin una cierta medida de activo interés y una verdadera comprensión de la vida del estado.

La *politeia* en el sentido griego no significa sólo, como en el moderno, la constitución del estado, sino la vida entera de la *polis*, en tanto que se halla determinada por ella. Y aun cuando en Atenas no existía, como en Esparta, una disciplina que regulara el curso entero de la vida cotidiana de los ciudadanos, el influjo de la *polis*, como espíritu universal, penetra profundamente en la orientación entera de la vida humana. El hecho de que en el griego moderno *politeuma* equivalga a educación o cultura, es un último efecto de esta antigua unidad de vida. De ahí que la imagen de Pericles de la *politeia* ateniense comprenda el contenido entero de la vida privada y pública: economía, moralidad, cultura, educación. Sólo en esta plenitud concreta alcanza color y forma la idea del estado como poder. Su raíz se halla en la imagen de la *politeia* tal como Pericles la concibió. Sería incompleta sin este contenido viviente. La fuerza, tal como la concibe Tucídides, no es en modo alguno la simple *pleonexia* mecánica y sin espíritu. El carácter sintético del espíritu ático, que informa todas sus manifestaciones literarias, artísticas, filosóficas y morales, reaparece en su forma constructiva en la creación del estado de Pericles. Es un puente entre la rígida estructura del campamento espartano y el principio jónico de la libre actividad económica y espiritual de los individuos. Tucídides no concibe la nueva estructura del estado como algo estático y en reposo, como la estructura legal de la antigua *eunomia*. Lo mismo en el aspecto constitucional y político que en el económico y espiritual, es el estado una especie de armonía de oposiciones naturales y necesarias, análoga a la de Heráclito, y su existencia se funda en la tensión y el equilibrio. En la imagen del estado que nos ofrece Pericles aparecen idealmente, en el juego de su equilibrio conjunto, la producción nacional y la participación en los productos del mundo entero, el trabajo y el recreo, las labores y las fiestas, el espíritu y el *ethos*, la reflexión y la energía.

Este carácter de las normas, que expone el gran caudillo con la más alta majestad



del lenguaje, no ha de servir sólo para otorgar a los atenienses, en aquel momento de su destino, plena conciencia de los altos valores por que luchan y convertirlos en ardientes "amantes" (369) de su patria. Tucídides concibe el estado, lo mismo en el aspecto espiritual que en el de la política exterior, como un centro de amplia influencia histórica. No lo considera sólo en si mismo, sino en fecunda relación espiritual con el mundo en torno. "Para resumir todo lo dicho, denomino a nuestra ciudad la alta escuela de la cultura de Hélade", $\tau\eta\ \eta\mu\epsilon\lambda\lambda\alpha\delta\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ (Ella/doj pai/deusin.³⁶² Con este reconocimiento de la hegemonía espiritual de Atenas, digna del gran historiador, aparece, por primera vez en su visión dinámica, el hecho y el problema de la amplia influencia histórica de la cultura ática que adquiere, precisamente en la época de Pericles, su mayor altura y aptitud, se impregna de la más alta vitalidad y significación histórica. Llega a ser el compendio del vigor más sublime que irradiara el espíritu de un pueblo y de un estado sobre los demás pueblos, trazándoles el camino de su propia vida. No hay justificación más alta de la ambición política de Atenas sobre el mundo griego, sobre todo después de su fracaso, que la idea de la *paideia*. En ella halla el espíritu griego su compensación más alta: la conciencia de su propia eternidad.

³⁶² 24 II, 41, 1.



WERNER JAEGER

Paideia:

LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA
ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO TERCERO

EN BUSCA DEL CENTRO DIVINO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO

Libera los Libros



created using
BCL easyPDF
Printer Driver

Traducción de JOAQUÍN XIRAL

Decimoquinta reimpresión, 2001

Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*

NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, conservándose también el número de cita original en los pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.



Indice

PROLOGO.....	345
I. EL SIGLO IV	351
II. LA HERENCIA DE SÓCRATES.....	360
EL PROBLEMA SOCRÁTICO	364
SÓCRATES, EDUCADOR	376
III. PLATÓN Y LA POSTERIDAD.....	436
IV. DIÁLOGOS SOCRÁTICOS MENORES DE PLATÓN. EL PROBLEMA DE LA areté.	446
V. EL PROTAGORAS ¿PAIDEIA SOFÍSTICA O PAIDEIA SOCRÁTICA?	470
VI. EL GORGIAS EL EDUCADOR COMO ESTADISTA.....	495
VII EL MENÓN - EL NUEVO CONCEPTO DEL SABER.....	537
VIII. EL SIMPOSIO - EROS.....	555
IX. LA REPÚBLICA	583
INTRODUCCIÓN	583
CÓMO LA IDEA DEL ESTADO PERFECTO SURGE DEL PROBLEMA DE LA JUSTICIA	586
LA REFORMA DE LA ANTIGUA "PAIDEIA"	595
LA CRÍTICA DE LA CULTURA "MÚSICA"	600
CRÍTICA DE LA GIMNASIA Y LA MEDICINA	623
POSICIÓN QUE OCUPA LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO	629
LA EDUCACIÓN DE LA MUJER Y DEL NIÑO	639
SELECCIÓN RACIAL Y EDUCACIÓN DE LOS MEJORES	645
LA EDUCACIÓN DE LOS GUERREROS Y LA REFORMA DEL DERECHO	652
DE GUERRA	652
EL ESTADO IDEAL DE PLATON, VERDADERA PATRIA DEL HOMBRE FILOSÓFICO	662
LA REPÚBLICA II - LA "PAIDEIA" DE LOS "REGENTES". EL MODELO DIVINO.....	688
LA CAVERNA. UNA IMAGEN DE LA "PAIDEIA"	706
"PAIDEIA" COMO CONVERSIÓN	710
LAS MATEMÁTICAS COMO "PROPAIDEIA"	719
LA CULTURA DIALÉCTICA	731
EL "CURRICULUM" DEL FILÓSOFO	735



TIPOS DE CONSTITUCIÓN Y TIPOS DE CARÁCTER	746
EL ESTADO EN NOSOTROS	784
LA REPÚBLICA III - EL VALOR EDUCATIVO DE LA POESÍA.....	796
"PAIDEIA" Y ESCATOLOGÍA	806

PRÓLOGO

373

Aparece el segundo tomo de esta obra diez años después de ver la luz el primero.³⁶³ El tercero lo seguirá inmediatamente. Este prólogo es común a ambos volúmenes, sobre todo teniendo en cuenta que los tomos segundo y tercero forman una unidad dentro de la obra en conjunto, pues ambos tratan de la historia intelectual de la Grecia antigua en el siglo iv a. c., o sea en la época de Platón, razón por la cual se complementan mutuamente. Estos dos volúmenes dan cima a la historia del periodo clásico de la Hélade. Sería tentador poder pensar en la continuación de la obra a lo largo de los últimos siglos de la Antigüedad, ya que los ideales de la paideia plasmados en el periodo clásico tuvieron un papel tan descollante en el desarrollo y expansión ulteriores de la civilización grecorromana. Más abajo trazaré un breve esbozo de este plan ampliado. Pero, llegue o no a realizar este ideal, debo dar gracias a la suerte, que me ha permitido completar mi obra sobre el periodo más grande de la vida de Grecia, la cual, después de haber perdido todos los bienes de este mundo —el estado, el poder, la libertad y la vida cívica en el sentido clásico de esta palabra—, pudo todavía decir con su último gran poeta, Menandro: "Hay un bien que nadie puede arrebatarse al hombre, y es la paideia." Fue el mismo poeta que escribió las palabras que figuran como lema al frente de este volumen: "La paideia es un puerto de refugio de toda la humanidad" (Monost., 2 y 312).

Quien crea que la esencia de la historia consiste en la vida orgánica de las naciones individuales, deberá considerar el siglo iv como una fase más avanzada en el declinar no sólo del poder político de Grecia, sino también de la estructura interna de la sociedad griega. Desde este punto de vista, no alcanzaríamos a comprender por qué este periodo es tan importante como para justificar un estudio de la extensión de él. Este periodo es una era de importancia única en la historia de la cultura. A través de las tinieblas cada vez más espesas del desastre político, se revelan en su ámbito, como conjurados por las exigencias de la época, los grandes genios de la educación, con sus sistemas clásicos de filosofía y de retórica política. Sus ideales de cultura, que sobrevivieron a la existencia política independiente de su nación, fueron transmitidos a otros pueblos de la Antigüedad y a sus sucesores como la más alta expresión posible de la humanidad. Es corriente estudiarlos bajo esta luz supratemporal, sustrayéndolos a las luchas tenaces y amargas de su tiempo para asegurar la propia preservación política y espiritual; luchas que los griegos 374 interpretaban de un modo característico como el esfuerzo para determinar el carácter de la verdadera educación

³⁶³ * Se refiere a la edición alemana. [E.]

y la verdadera cultura. Sin embargo, mi propósito ha sido desde el comienzo mismo de esta obra hacer algo completamente distinto: explicar la estructura y la función social de los ideales griegos de la cultura proyectándolos sobre su fondo histórico. Éste es el espíritu que me ha guiado al tratar del periodo de Platón, en estos dos volúmenes; si de algo sirven será, especialmente, para ayudar a comprender la filosofía platónica. El propio Platón sabía tan bien que su filosofía nacía de un clima especial de pensamiento y mantenía una posición histórica especial en el desarrollo de conjunto del espíritu griego, que daba siempre a su dialéctica la forma dramática de un diálogo, tomando como punto de partida una discusión entre representantes de los diversos tipos de la opinión de su tiempo. De otra parte, ningún otro gran escritor revela más claramente que éste la verdad de que el único elemento permanente de la historia es el espíritu, no sólo porque su propio pensamiento sobrevive a lo largo de miles de años, sino porque el espíritu de la Grecia primitiva perdura en él. Su filosofía es una reintegración de los periodos anteriores de la cultura helénica. En efecto, Platón recoge, deliberada y sistemáticamente, los diversos problemas del periodo preplatónico y los lleva a un plano filosófico más elevado. En este sentido, todo el primer volumen (y no sólo los capítulos que tratan de los pensadores presocráticos, sino, aún más, los que versan sobre los legisladores y los poetas) debe considerarse como una introducción al estudio de Platón. En el presente volumen y en el que le sigue se da por supuesto que el tomo primero ha sido leído ya.

Otro punto de vista que indirectamente nos ayuda a comprender a Platón (que debe ser considerado como la culminación de toda historia de la paideia griega) es el contraste entre su obra y su carácter y de los de otras grandes figuras de la misma era, que suelen ser estudiados como si no guardasen la menor relación con la filosofía. Yo he intentado interpretar el duelo entre las fuerzas filosóficas y las antifilosóficas en torno a la primacía de la cultura en el siglo iv, como un drama histórico propio que no es posible tergiversar sin oscurecer nuestra comprensión del conjunto del problema y confundir los términos de esta antítesis, fundamental en la historia del humanismo hasta nuestros días.

*Cuando hablo del "siglo iv", no interpreto este periodo en un sentido cronológico estricto. Históricamente, Sócrates pertenece al siglo anterior, pero aquí se le considera como la figura que marca el viraje intelectual de comienzos del periodo de Platón. La influencia real de Sócrates empezó a revelarse de un modo postumo cuando los hombres del siglo iv comenzaron a discutir en torno a su carácter e importancia; todo lo que conocemos acerca de él (fuera de la caricatura de Aristófanes), es un reflejo literario de esta influencia que **375** ejerció sobre sus contemporáneos más jóvenes y que se convirtió en fama después de su muerte. Me sentía movido a estudiar la medicina, como teoría de la naturaleza del hombre, en el volumen III, teniendo en cuenta la gran influencia que llegó a ejercer sobre la estructura de la paideia de*



Sócrates y Platón. Y abrigaba en un principio el propósito de llevar el segundo volumen hasta el periodo en que la cultura griega logró la dominación del mundo (véase prólogo al volumen 1). Este plan ha sido desechado ahora para sustituirlo por un análisis más completo de las dos manifestaciones fundamentales de la paideia en el siglo IV: la filosofía y la retórica, de las que habrían de derivarse siglos más tarde las dos formas principales del humanismo. La era helenística será tratada, pues, en un libro aparte. Aristóteles deberá ser estudiado, con Teofrasto, Menandro y Epicuro, a comienzos del periodo helenístico, cuyas raíces de vida se remontan hasta el siglo IV. Aristóteles es, como Sócrates, una figura que marca la transición entre dos épocas. Sin embargo, en Aristóteles, maestro de los entendidos, la concepción de la paideia sufre un notable decrecimiento de intensidad que hace difícil situar esta figura al lado de la de Platón, el verdadero filósofo de la paideia. Los problemas que envuelve la relación entre cultura y ciencia, problemas característicos de la Alejandría helenística, se perfilan claramente por vez primera en la escuela de Aristóteles.

A la par con las discusiones culturales del siglo IV que se describen en estos dos volúmenes y con el impacto de la civilización humana sobre Roma, el tema histórico más importante de esta obra es la transformación de la paideia griega helenística en la paideia cristiana. Si dependiese enteramente de la voluntad del autor, sus estudios acabarían con una descripción del vasto proceso histórico a través del cual fue helenizada la cristiandad y cristianizada la civilización helénica. Fue la paideia griega la que puso los cimientos de aquel fogoso y secular pugilato reñido entre el espíritu griego y la religión cristiana, cada uno de los cuales se esforzaba en señorear o asimilar al otro, y de su síntesis final. Al mismo tiempo que tratan de un periodo histórico propio y separado, el segundo y tercer volumen de esta obra pretenden tender un puente sobre la sima que se abre entre la civilización griega clásica y la cultura cristiana de la baja Antigüedad.

*El método con que había de tratarse la materia tenía que obedecer lógicamente a la naturaleza de los materiales estudiados, los cuales no pueden entenderse plenamente a menos que se diferencien, describan y analicen cuidadosamente todas las múltiples formas, contrastes, planos y estratos en que se presenta la paideia griega, tanto en sus aspectos individuales como en sus aspectos típicos. Lo que se necesita es una morfología de la cultura, en el verdadero sentido histórico. Los "ideales de la cultura griega" no pueden moverse por separado en el vacío de la abstracción sociológica ni tratarse como tipos **376** universales. Cada forma de areté, cada nuevo arquetipo moral creado por el espíritu griego deben estudiarse en el tiempo y en el sitio en que surgieron, rodeados de las fuerzas históricas que les dieron vida y chocaron con ellos, y plasmados en la obra del gran escritor creador que les infundió una forma artística representativa. Con no menor objetividad que la del escritor al relatar las acciones externas y retratar los caracteres, el artista, cuando trate de los aspectos intelectuales*



de la realidad, debe registrar todos los fenómenos de alguna importancia que caigan dentro de su campo visual, ya se trate del ideal de carácter expresado en los príncipes de Homero o de la sociedad aristocrática reflejada en los heroicos atletas juveniles de la poesía de Píndaro, o de la democracia de la era de Pericles, con su ideal del ciudadano libre. Cada una de las fases contribuyó a su modo al desarrollo de la civilización griega, antes de ser suplantadas, cada una de ellas y todas en conjunto, por el ideal del ciudadano filosófico del mundo y por la nueva nobleza del hombre "espiritual" que caracteriza la era de los imperios helenísticos en su apogeo, y forma una transición hacia la concepción cristiana de la vida. En cada uno de estos periodos hubo elementos esenciales que sobrevivieron y pasaron a otros periodos posteriores. Este libro subraya frecuentemente que la cultura griega se desarrolló no destruyendo sus bases previas, sino siempre transformándolas. El cuño que había venido empleándose hasta entonces no era arrojado como inservible, sino remozado. La regla de Filón metaxa/ratte to\ qei=on no/misma dominó la cultura griega desde Homero hasta el neoplatonismo y los Padres Cristianos de la baja Antigüedad. El espíritu griego labora remontando las cumbres previamente alcanzadas, pero la forma en que trabaja se rige siempre por la ley de la estricta continuidad.

Cada una de las partes de este proceso histórico constituye una fase, pero no hay en él ninguna parte que sea simplemente una fase y nada más. Porque, como ha dicho un gran historiador, cada periodo se halla "directamente en contacto con Dios". Cada edad tiene derecho a ser valorada por sí misma; su valor no reside simplemente en el hecho de ser un instrumento en función de cualquier otro periodo. La posición que en definitiva ocupe dentro del panorama general de la historia dependerá de su capacidad para infundir forma espiritual e intelectual a su propia y suprema obra. Pues es a través de esta forma como influirá de un modo más o menos fuerte y permanente en las futuras generaciones. La función del historiador consiste en emplear su imaginación para sumergirse profundamente en la vida, en las emociones, en el color de otro mundo más vivido, olvidándose enteramente de sí mismo y de su propia cultura y sociedad y pensando de este modo en función de vidas ajenas y de sentimientos que no le son familiares, a la manera como el poeta infunde a sus personajes el hábito de la vida. Y esto no se refiere solamente a los hombres y a las mujeres, sino también a los ideales 377 del pasado. Platón nos ha prevenido contra la tendencia a confundir al poeta con sus héroes y los ideales de aquél con los de éstos o de servirse de sus ideas contradictorias para construir un sistema que luego asignamos al poeta mismo. Del mismo modo, el historiador no debe intentar reconciliar las ideas pugnantas que se abren paso en la batalla entre los grandes espíritus ni erigirse en juez sobre ellas. Su misión no consiste en mejorar el mundo, sino en comprenderlo. Que los personajes de quienes se ocupa pugnen entre sí, delimitándose así los unos a los otros. El historiador debe dejar que el filósofo resuelva sus antinomias. Esto no quiere decir, sin embargo, que la historia del espíritu sea



puro relativismo. Pero el historiador no debe, indudablemente, aventurarse a decidir quién se halla en posesión de la verdad absoluta. Mas sí está en condiciones de emplear el criterio de la objetividad tucidideana en una escala amplia para poner de relieve las líneas generales de un arquetipo histórico, una verdadera cosmogonía de valores, un mundo ideal llamado a sobrevivir al nacimiento y a la muerte de estados y de naciones. Y eso convierte su obra en un drama filosófico nacido del espíritu de la contemplación histórica.

Al ponerse a escribir una historia de la paideia en el siglo IV, la selección de los materiales por el historiador se halla determinada en una gran medida por el tipo de testimonios que han llegado a nosotros. En la baja Antigüedad, los documentos elegidos para ser preservados lo eran enteramente a causa de su importancia para el ideal de la paideia, y prácticamente se dejaba perecer todo libro que se consideraba carente de valor representativo desde este punto de vista. La historia de la paideia griega se funde completamente con la historia de la transmisión y la conservación de los textos clásicos por medio de manuscritos. Por eso son tan importantes para nuestros fines el carácter y la cantidad de la literatura del siglo IV que ha llegado a nuestros días. En esta obra se discute cada uno de los libros de aquella era que se han conservado con el fin de demostrar cómo vive conscientemente en todos ellos y preside su forma la idea de la paideia. La única excepción a esta regla es la oratoria forense. Aunque ha llegado a nosotros una gran cantidad de este tipo de literatura, no lo estudiamos aquí por separado. Y no porque no guarde relación alguna con la paideia: Isócrates y Platón dicen repetidas veces que Lisias y sus colegas pretendían ser representantes de un tipo de educación superior. La razón de que prescindamos de ella es que la oratoria política no tardó en hacer pasar a segundo plano la obra realizada por los maestros de la retórica procesal. Sería irrealizable e indeseable, ante materiales tan copiosos, tratar por extenso de las dos ramas de la oratoria. Y realmente hay que reconocer que Isócrates y Demóstenes son figuras de oradores mucho más importantes que los que se dedicaban a escribir discursos breves.

*El estudio de Platón forma de por sí un libro aparte dentro de **378** estos dos volúmenes. Esta figura ocupó durante muchos años el centro de mi interés y, naturalmente, mi trabajo en torno a ella desempeñó un papel decisivo en la concepción de la obra. Cuando, hace aproximadamente veinte años, intenté llamar la atención de los estudiosos hacia el aspecto de la historia helénica que los griegos llamaban paideia, pensaba principalmente en Platón. El punto de vista desde el cual he estudiado aquí esta figura fue desarrollado por mí en una serie de conferencias titulada *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (Berlín, 1928), y ya antes, en mi ensayo *Platos Staatsethik* (Berlín 1924), al que se hacen referencias en el texto. Mis ideas han sido expuestas en gran número de artículos, monografías y disertaciones sobre Platón, publicados por mis discípulos, y han llegado a alcanzar*



cierta influencia en círculos más amplios, pero hasta ahora no había tenido ocasión de presentarlas como un todo coherente. Al revisar el libro, ahora que está terminado, echo de menos en él un capítulo sobre el Timeo de Platón, dedicado a examinar las relaciones entre su concepción del cosmos y la tendencia paidéutica fundamental de su filosofía. En vez de trazar por segunda vez una descripción de la Academia, bastará con que remita a los lectores al capítulo correspondiente de mi Aristóteles. En cuanto a la teología filosófica griega, me he aventurado a remitirme a una obra que vera la luz en un próximo futuro. Mis estudios preliminares para el capítulo sobre la medicina griega rebasaron los límites de esta obra y fueron publicados como libro aparte (Diokles von Karystos). Mis estudios sobre Isócrates y Demóstenes se basan también en monografías anteriormente publicadas por mí.

Aprovecho la oportunidad que me brinda este prólogo para expresar mi sincera gratitud al traductor de los volúmenes segundo y tercero de mi obra, señor Wenceslao Roces, catedrático que fue de Derecho Romano en Salamanca y residente en la actualidad en México. Su gran experiencia como traductor y su conocimiento de la historia del mundo antiguo le permitieron realizar la enorme tarea de verter al español los dos nuevos volúmenes de la paideia con una rapidez casi increíble, lo que permite que el libro impreso salga a la luz solamente un año después de haber comenzado la traducción. La fidelidad con que ha interpretado mi pensamiento y la facilidad y soltura con que ha traducido a su idioma la forma del texto original me ha llenado de admiración al examinar la versión española, primero en el manuscrito y luego en las pruebas de imprenta.

Debo expresar también mi gran reconocimiento al señor Francisco Giner de los Ríos, escritor español residente en México, que trabajó infatigablemente en la corrección de las pruebas de imprenta de esta versión y la enriqueció con su valioso índice analítico. Doy las gracias, finalmente, al Fondo de Cultura Económica y a su director, Lic. Daniel Cosío Villegas, por haber acometido la empresa de publicar esta obra tan voluminosa y haberle dado cima con tanto éxito, 379 bajo las difíciles condiciones de la guerra. A ello se debe que la edición latinoamericana de la obra vea la luz a una distancia de muy pocos meses de la publicación por la Oxford University Press, de Nueva York, de los volúmenes II y III.

La versión española, al igual que la traducción inglesa paralela a ella, ha sido hecha del texto original alemán, todavía inédito.

Cambridge, Mass., julio de 1944.

WERNER JAEGER



I. EL SIGLO IV

381

LA CAÍDA de Atenas (404 a. c.) al cabo de una guerra sostenida durante cerca de treinta años por los estados griegos, cerró el siglo de mayor florecimiento con aquel desenlace tan trágico que la historia conoce. La fundación del imperio de Pericles fue la creación más grandiosa de estado erigida sobre el suelo helénico. Durante algún tiempo pareció que iba a estar destinado a ser la morada terrenal permanente de la cultura griega. El juicio que Tucídides emite sobre Atenas en su oración fúnebre de Pericles, escrita a raíz de terminar la guerra, parece transfigurada todavía por el recuerdo que aún palpita en ella del sueño fugaz, pero digno del genio ático, de llegar a mantener en perfecto equilibrio el espíritu y el poder en el edificio armonioso de este estado. Cuando el historiador escribió estas páginas había llegado ya a la conciencia histórica paradójica a que estaba destinada su generación: a la conciencia de que toda armazón de poder terrenal, por sólida que sea, es siempre precaria, y de que sólo las flores frágiles del espíritu son perdurables e imperecederas. De pronto, pareció como si el progreso hubiese dado un salto atrás de un siglo hasta la época de los estados-ciudades aislados de la antigua Grecia antes de la victoria sobre los persas, que otorgara a Atenas, a la par que su papel histórico de campeón, la expectativa de la hegemonía futura sobre Grecia. Al llegar aquí, ya a un paso de la meta, daba un traspié y caía por tierra.

La brusca caída de Atenas desde su altura conmovió al mundo helénico porque dejaba en el ámbito del estado griego un vacío imposible de llenar. Sin embargo, la suerte política de Atenas fue objeto de disquisiciones espirituales mientras el estado tuvo para los griegos alguna existencia real. La cultura griega había sido desde el primer momento inseparable de la vida de la *polis*. Y este entronque no había sido nunca tan estrecho como en Atenas. Por eso las consecuencias de aquella catástrofe no podían ser meramente políticas. Tenían que repercutir necesariamente sobre el nervio moral y religioso de la existencia humana. De este nervio, y sólo de él, era de donde tenía que partir la convalecencia, suponiendo que tal fuese posible. Esta conciencia se abrió paso tanto en la filosofía como en la vida práctica y cotidiana. De este modo, el siglo IV se convirtió en periodo de reconstrucción interior y exterior. Es cierto que el mal calaba tan hondo que, vista la cosa desde lejos, parecía dudoso desde el primer momento que aquella innata



confianza universal de los griegos que esperaba realizar siempre aquí y hoy "el mejor de los estados", "la mejor de las vidas", pudiese llegar a reponerse nunca de aquel golpe y recobrar su primitiva y natural espontaneidad. El viraje hacia el 382 interior que el espíritu griego da en los siglos siguientes arranca de estos tiempos dolorosos. Para la conciencia de las gentes de la época, incluso para un Platón, la misión planteada sigue siendo absolutamente real, y ésta es sobre todo, aunque en otro sentido, la concepción de los estadistas prácticos.

Es asombrosa la rapidez con que el estado ateniense se repuso de su derrota y supo encontrar nuevas fuentes de energía material y espiritual. En ninguna otra época se vio tan claro como en aquella gran catástrofe que la verdadera fuerza de Atenas, incluyendo la del estado, residía en su cultura espiritual. Fue ésta la que le alumbró el camino en su nuevo ascenso, la que en el periodo de mayor desamparo le reconquistó con su encanto las almas de los hombres que se habían apartado de ella y la que legitimó su derecho reconocido a subsistir, en un momento en que carecía aún del poder necesario para imponerse por su cuenta. De este modo, el proceso espiritual que se desarrolla en la Atenas de los primeros decenios del nuevo siglo ocupa el primer plano del interés, incluso desde el punto de vista político. Cuando Tucídides, al contemplar retrospectivamente la época de apogeo del poder de Atenas bajo Pericles, veía en el espíritu la verdadera fuerza cardinal de aquel estado, no se equivocaba. También ahora seguía siendo Atenas —mejor dicho, fue ahora precisamente cuando empezó a serlo de verdad— la *paideusis* de la Hélade. Todos los esfuerzos se concentraron en la misión que a la nueva generación le planteaba la historia: reconstruir el estado y la vida toda sobre sólidos cimientos.

Esta orientación consciente de todas las fuerzas espirituales superiores hacia el estado se había abierto paso ya bajo las nuevas condiciones de vida creadas por la guerra y poco antes de que estallase ésta. No eran sólo las nuevas teorías y los nuevos intentos pedagógicos de los sofistas los que impulsaban las cosas en esta dirección. Esta corriente general arrastraba también cada vez con más fuerza a los poetas, a los oradores y los historiadores. El desenlace de esta gran pugna se encontró con una juventud templada ya por las espantosas pruebas del último decenio de la guerra y dispuesta a ponerse con todas sus fuerzas al servicio de la penuria de los tiempos presentes. El hecho de que el estado real no les brindase cometidos que mereciesen la pena de afrontarse hacía que sus esfuerzos se sintiesen necesariamente espoleados por el deseo de encontrar una salida espiritual. Ya hemos visto la tendencia



pedagógica que, en progresión constante, penetra todo el desarrollo artístico y espiritual de Grecia en el siglo v hasta llegar a la obra de Tucídides, en la que se sacan las enseñanzas del proceso político de todo el siglo anterior. Pues bien, este torrente se trasvasa ahora a la época de la reconstrucción. El problema del presente hace que el impulso pedagógico se fortalezca en enormes proporciones, se haga apremiante y adquiera, por los sufrimientos generales de los hombres, una profundidad 383 insospechada. La idea de la *paideia* no tarda en convertirse en expresión auténtica de los afanes espirituales de la siguiente generación. El siglo IV es la era clásica en la historia de la *paideia*, entendiendo por ésta el despertar a un ideal consciente de educación y de cultura. Con razón coincide con un siglo tan problemático. Este alertamiento es precisamente lo que más distingue al espíritu griego del de otros pueblos, y la conciencia plenamente despierta con que los griegos viven la bancarrota general, espiritual y moral, del brillante siglo v es la que les permite captar la esencia de su educación y de su cultura con esa claridad interior que llevará siempre a la posteridad a sentirse, en esto, como un discípulo suyo.

Pero aunque en este plano, y desde el punto de vista espiritual, el siglo IV deba considerarse como la consumación del proceso que había comenzado ya a desarrollarse en el siglo v, o con anterioridad, en otros aspectos representa un viraje extraordinario. El siglo anterior había discurrido bajo el signo de la realización plena de la democracia. Cualesquiera que sean las objeciones alegadas en contra de la viabilidad política de este ideal, jamás realizado, de una autonomía hecha extensiva a todos los ciudadanos libres, es indudable que el mundo le debe la creación de la personalidad humana responsable ante sí misma. La Atenas renovada del siglo IV no podía levantarse tampoco sobre ningún otro fundamento más que el de la ya clásica *isonomía*, aunque no tuviese ya aquella distinción interior de la época de Esquilo, para la que no eran demasiado audaces estas pretensiones de nobleza de la colectividad. El estado ateniense no parece reconocer el hecho de que su ideal, pese a su gran superioridad material, había sucumbido en la lucha. La verdadera huella de la victoria espartana no debe buscarse en el terreno constitucional, sino en la órbita de la filosofía y de la *paideia*. El forcejeo espiritual con Esparta llena todo el siglo IV y llega hasta fines del estado-ciudad soberano y democrático. El problema no estriba precisamente en saber si se debería capitular ante el hecho de la victoria espartana y reformar exteriormente las instituciones libres del estado ateniense. Indudablemente ésta fue la primera reacción ante la derrota, pero no tardó en ser contrarrestada, un año después de terminada la guerra, por el fracaso del golpe de estado de los "Treinta". Sin



embargo, el problema como tal no se solucionó ni se olvidó con la llamada restauración de la constitución democrática y la amnistía general que la siguió. Lo que se hizo fue desplazarlo a otro campo. Se desplazó de la órbita de la actuación política práctica a la de la pugna espiritual por la regeneración interior. Se abría paso la convicción de que Esparta no era tanto una determinada constitución como un sistema educativo aplicado hasta sus últimas consecuencias. Su rigurosa disciplina era lo que le daba su fuerza. También la democracia, con su apreciación optimista de la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo, suponía un alto nivel de cultura. Esto **384** sugería la idea de hacer de la educación el punto de Arquímedes en que era necesario apoyarse para mover el mundo político. Aunque ésta no era receta útil para la gran masa del pueblo, la idea ahondaba con tanta mayor razón en la fantasía de las individualidades dirigentes en el campo del espíritu. En la literatura del siglo IV encontramos todos los matices de la realización de esta idea, desde la actitud de admiración simplista y superficial del principio espartano de la educación colectiva hasta su repulsa absoluta y su sustitución por un nuevo y más alto ideal de formación humana y de conexión entre el individuo y la colectividad. Otros, en cambio, no buscan el modelo de la propia conducta ni en las ideas políticas exóticas del adversario vencedor ni en un ideal filosófico de propia construcción. Lo que hacen es volver la vista al pasado de su propio estado, es decir, de Atenas, y empiezan a pensar y aspirar retrospectivamente, de tal modo que no pocas veces su voluntad política actual reviste la forma de su antecedente histórico. Una gran parte de estas ideas restauradoras tiene carácter romántico, pero no puede negarse que con este romanticismo se mezcla una nota realista, que da la crítica, generalmente muy certera, del presente y de sus perspectivas, crítica que sirve de punto de partida, a todos estos sueños. Éstos se visten siempre con el ropaje de una tendencia educativa, con el ropaje de la *paideia*. Sin embargo, si las relaciones entre el estado y el individuo se enfocan en este siglo de un modo tan consciente, no es sólo porque se pretenda fundamentar de nuevo el estado partiendo del individuo moral. Impera también, con no menor claridad, la conciencia de que la existencia humana individual se halla condicionada asimismo por lo social y lo político, idea ésta muy natural en un pueblo que tenía el pasado de Grecia. La educación por medio de la cual se pretendía mejorar y fortalecer el estado constituía un problema más adecuado que ningún otro para llevar a la conciencia la condicionalidad mutua entre el individuo y la comunidad. Desde este punto de vista, el carácter privado de toda la educación anterior de Atenas aparecía como un sistema fundamentalmente falso e ineficaz, que debía dejar paso al ideal de la educación pública, aunque el propio estado no supiese hacer el menor uso de



esta idea. Pero la misma idea se abrió paso plenamente a través de la filosofía, que se la asimiló, y el hundimiento de la independencia política del estado-ciudad griego vino a iluminar con mayor fuerza todavía la importancia de aquella idea. Ocurrió como ocurre con tanta frecuencia en la historia: la conciencia salvadora llegó tarde. Sólo después de la hecatombe de Queronea observamos cómo va abriéndose paso la convicción de que el estado ateniense tendrá que salir adelante merced a la idea de una *paideia* consecuente con su espíritu. El orador y legislador Licurgo, cuyo *Discurso contra Leócrates*, único que de él se ha conservado, es un monumento de esta forma interior, quiso desplazar con ella la actuación educativa pública de Demóstenes del campo de la mera 385 improvisación al campo de la legislación. Pero esto no modifica sustancialmente el hecho de que los grandes sistemas de la *paideia* creados en el siglo IV surgieran al amparo de la libertad de pensamiento, aunque no brotaran del terreno espiritual de la democracia ateniense de su época. La dura prueba de una guerra perdida y la problemática interior de la democracia fueron, indudablemente, las que espolearon el pensamiento, pero una vez puesto en marcha, éste no se dejó encuadrar dentro de las formas tradicionales ni se limitó a justificar su existencia. Marchó por sus caminos propios y se volcó libremente sobre sus postulados ideales. En sus proyecciones políticas y pedagógicas, lo mismo que en el terreno religioso y ético, el espíritu de los griegos, al desarrollarse libremente, se emancipó de lo existente y de sus trabas y se creó su propio mundo interior e independiente. Su ruta hacia una nueva *paideia* arrancó de su convencimiento de que era necesario un ideal nuevo y más alto de estado y de sociedad, y terminó en la búsqueda de un nuevo Dios. El humanismo del siglo IV, después de ver cómo caía por los suelos el reino de la tierra, estableció su morada en el reino de los cielos.

La misma imagen exterior de la literatura revela ya, claramente visible, el fin. Aunque las grandes formas de la poesía, la tragedia y la comedia, que habían impreso su sello al siglo v, siguen cultivándose con arreglo a la tradición y encuentran sus representantes en un número asombroso de poetas estimables, el aliento poderoso de la tragedia se apaga. La poesía pierde su poder de dirección de la vida espiritual. El público reclama en proporción cada vez mayor, y la ley acaba ordenándola, la representación regular de las obras procedentes de los viejos maestros del siglo anterior. Estas obras se convierten ahora, en parte, en patrimonio cultural clásico, pues los muchachos las aprenden en la escuela como a Homero y los poetas antiguos, y los oradores y los filósofos las citan en sus discursos y en sus ensayos, y en parte el arte dramático moderno, que tiende cada vez más a dominar con



carácter exclusivo la escena, las utiliza para sus experimentos, en los que lo que interesa no es ya su forma ni su contenido. La comedia languidece y la política no ocupa ya el centro de ella. Tendemos con demasiada facilidad a olvidar que la producción poética de esta época, sobre todo en materia de comedias, fue todavía enormemente grande, pues la tradición enterró todos estos miles de obras. Sólo se han conservado las de los prosistas Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Aristóteles, aparte de las de no pocos autores secundarios. En conjunto, puede decirse, sin embargo, que esta selección es bastante justa, ya que la actividad realmente creadora del nuevo siglo se manifiesta principalmente en la prosa. La supremacía espiritual de ésta sobre la poesía es tan arrolladora, que acaba extinguiendo totalmente su recuerdo a través de los siglos. Entre los contemporáneos y en la posteridad sólo adquieren gran relieve la figura de Menandro y la influencia del nuevo tipo 386 de comedia de este autor y de sus colegas de la segunda mitad del siglo IV. Era la última manifestación de la poesía griega dirigida realmente al gran público: no ciertamente a la *polis*, como su predecesora, la antigua comedia y la tragedia de los grandes tiempos, sino a la sociedad culta, cuya vida e ideas refleja. Sin embargo, la verdadera lucha de la época no se desarrolla en los discursos y en las charlas humanas de este arte docente, sino en los diálogos de la nueva prosa poemática filosófica, que giran en torno a la lucha por la verdad y en los que Platón y sus camaradas inician al mundo en el íntimo sentido de las investigaciones socráticas sobre el fin de la vida. Los discursos de Isócrates y Demóstenes nos permiten asistir a la historia de los sufrimientos y a la problemática del estado griego, en ésta su fase final de vida. Con los escritos docentes de Aristóteles la ciencia y la filosofía griegas abren por vez primera ante la posteridad el interior del taller en que laboran sus investigaciones.

Estas nuevas formas de la literatura en prosa no acusan solamente la personalidad de sus autores. Son la expresión de grandes e influyentes escuelas de filosofía y de ciencia o de retórica, o de fuertes movimientos políticos y éticos en los que se concentran las aspiraciones de la minoría consciente. Incluso bajo esta forma de organización, las características de la vida intelectual del siglo IV se distinguen de las de la época anterior. Es una vida intelectual que se desarrolla con arreglo a un programa y persiguiendo una meta. La literatura de esta época encarna los antagonismos existentes entre todas las escuelas y tendencias. Todas ellas se hallan aún en la fase de su primera vitalidad pasional y encierran para la colectividad un interés tanto mayor cuanto que sus problemas brotan directamente de la vida de su tiempo. El tema común de esta gran pugna es la *paideia*. En él encuentran su



unidad superior las múltiples manifestaciones del espíritu de esta época, la filosofía, la retórica y la ciencia. Pero a esta lucha se suman también, contribuyendo con su parte al problema que a todos preocupa, los representantes de las actividades prácticas tales como la economía, la guerra, la caza, las ciencias especiales, por ejemplo, la matemática y la medicina y, finalmente, las artes. Todas ellas aparecen como potencias que aspiran a formar y cultivar al hombre, razonando esta pretensión sobre el plano de los principios. Una historia de la literatura que arrancase de la simple forma del *eidos* estilístico, no podría captar esta unidad vital interior de la época. Esta lucha por la verdadera *paideia*, librada con una furia tan grande y con tan gran entusiasmo, es precisamente lo que da su fisonomía característica al proceso real de vida de esta época, y la literatura coetánea participa de la realidad viva en la medida en que toma parte en esta lucha. El triunfo de la prosa sobre la poesía se logró gracias a la alianza entre las vigorosas fuerzas pedagógicas, que ya en la poesía griega actuaban en un grado cada vez mayor, y el pensamiento racional de la época, que ahora penetraba cada vez más profundamente ³⁸⁷ en los verdaderos problemas vitales del hombre. Por último, el contenido filosófico, imperativo de la poesía, se despoja de su forma poética y se crea en el discurso libre una nueva forma que responde más de lleno a sus necesidades, o llega incluso a ver en ella un tipo nuevo y más alto de poesía.

La concentración cada vez mayor de la vida espiritual en escuelas cerradas o en determinados círculos sociales representa para éstos un incremento de fuerza modeladora y de intensidad de vida. Pero si comparamos esto con la situación anterior, en que la tal cultura corría aún a cargo de capas enteras de la sociedad, como la nobleza, o se difundía con carácter general entre el pueblo bajo la forma de la gran poesía o a través de la música, la danza y la mímica, vemos que la nueva orientación encierra un aislamiento peligroso del espíritu y un fatal menoscabo de su función de cultura colectiva. Éste se produce allí donde la poesía deja de ser la verdadera forma de creación espiritual y de expresión pública decisiva de la vida, para dejar paso a formas más racionales. Pero si es fácil comprobar esto *a posteriori*, trátase al parecer de una evolución sujeta a leyes fijas y que no es posible revocar voluntariamente, una vez realizada.

De aquí se deduce que la fuerza de modelar al pueblo en conjunto, fuerza inherente en el más alto grado a la cultura poética anterior, no aumentaba necesariamente, ni mucho menos, al aumentar la conciencia del problema educativo ni los esfuerzos pedagógicos. Por el contrario, tenemos la

impresión de que conforme iban cediendo en fuerza las potencias que primeramente imperaban sobre la vida, tales como la religión, los usos sociales y la "música", de que en Grecia formó siempre parte la poesía, la gran masa iba hurtándose cada vez más a la acción modeladora del espíritu, y en vez de beber en las fuentes más puras buscaba su expansión con sustitutivos de baja calidad. Es cierto que siguen proclamándose, e incluso con un alarde retórico mayor, los mismos ideales que antes arrastraban a todas las capas sociales del pueblo, pero ahora estos ideales tienden cada vez más a flotar sobre las cabezas sin penetrar en ellas. Se les presta oídos de buena gana y la gente se deja incluso entusiasmar momentáneamente por ellos. Pero son pocos los que los llevan en la masa de la sangre; y fallan al llegar al momento decisivo. Es fácil decir que las gentes cultas habrían podido salvar por sí mismas este abismo. La figura más importante de la época, que vio más claro que ninguna otra el problema de la estructura de la comunidad y del estado en conjunto, Platón, tomó la palabra sobre este tema en su vejez y explicó por qué no había podido traer un mensaje para todos. Entre él y su gran adversario, Isócrates, no media en este respecto diferencia alguna, a pesar de todos los antagonismos existentes entre la formación filosófica representada por el primero y la idea de educación política preconizada por el segundo. Y, sin embargo, jamás fue tan seria y tan consciente como entonces la voluntad de poner la 388 mayor energía espiritual en la construcción de una nueva colectividad. Lo que ocurre es que los esfuerzos se encaminaban en primer término al problema de cómo podían formarse los gobernantes y guías del pueblo, y sólo en segundo lugar a los medios con ayuda de los cuales estos hombres dirigentes podían formar al pueblo en su conjunto.

Este desplazamiento del punto de enfoque, que en el fondo arranca ya de los sofistas, distingue al nuevo siglo del anterior. Y señala también el comienzo de una época histórica. De este nuevo objetivo surgen precisamente las academias y las escuelas superiores. Su relativo aislamiento sólo puede comprenderse partiendo de aquí y, así enfocado el problema, parece casi inevitable. Es difícil, naturalmente, decir qué influencia habrían podido ejercer en este sentido las escuelas superiores del siglo IV, si la historia les hubiese concedido un plazo mayor para su experimento. Su verdadera acción llegó a ser, sin duda, muy distinta de las que ellas originariamente se habían propuesto, pues acabaron siendo las creadoras de la ciencia y la filosofía occidentales y las adelantadas de la religión universal del cristianismo. Tal es la verdadera significación del siglo IV para el mundo. La filosofía, la ciencia y, en lucha constante con ellas, el poder formal de la retórica, son los vehículos a través de los cuales llega la herencia espiritual de los griegos a los



demás pueblos del mundo en aquella época y en la posteridad, y a los que debemos primordialmente la conservación de aquel patrimonio de cultura. Gracias a ellos esta herencia se transmitió bajo la forma y sobre los fundamentos que le había dado la lucha en torno a la *paideia* en el siglo IV, es ir, como la suma y compendio de la cultura griega, y ésta fue la divisa bajo la que Grecia conquistó espiritualmente el mundo. Y si desde el punto de vista nacional helénico puede parecer que el precio abonado por conferir al pueblo griego este título de gloria ante la historia universal fue demasiado caro, debemos recordar que no fue precisamente la cultura la que determinó la muerte del estado helénico, sino que la filosofía, la ciencia y la retórica eran, por el contrario, las formas en que podía perdurar lo que había de verdaderamente inmortal en la creación de los griegos. Por donde llegamos a la conclusión de que el desarrollo del siglo IV aparece envuelto en las sombras profundamente trágicas de un proceso de disolución y al mismo tiempo iluminado por el resplandor de una sabiduría providencial, a la luz del cual tampoco el destino terrenal de aquel pueblo procer representa más que un día dentro de la gran obra de conjunto de su creación histórica.



II. LA HERENCIA DE SÓCRATES

o(a)nece/tastoj bi/oj ou) biwto\j a)nqrw/pwl

389

SÓCRATES es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos. Del hombre de carne y hueso y del ciudadano ateniense nacido en el año 469 a. c. y condenado a muerte y ejecutado en el año 399 han quedado grabados pocos rasgos en la historia de la humanidad, al ser elevado por ésta al rango de uno de sus pocos "representantes". A formar esta imagen no contribuyó tanto su vida ni su doctrina, en la medida en que realmente profesaba alguna, como la muerte sufrida por él en virtud de sus convicciones. La posteridad cristiana le discernió la corona de mártir precristiano y el gran humanista de la época de la Reforma, Erasmo de Rotterdam, le incluía audazmente entre sus santos y le rezaba: *Sancte Socrates, ora pro nobis* ³⁶⁴! En esta oración se revela ya, sin embargo, aunque vestido aún con un ropaje eclesiástico-medieval, el espíritu de los nuevos tiempos, que había empezado a alborear con el Renacimiento. En la Edad Media Sócrates no había pasado de ser un nombre famoso transmitido a la posteridad por Aristóteles y Cicerón. A partir de ahora su estrella empieza a subir, al paso que la de Aristóteles, el príncipe del escolasticismo, comienza a declinar. Sócrates se convierte en guía de toda la Ilustración y la filosofía modernas; en el apóstol de la libertad moral, sustraído a todo dogma y a toda tradición, sin más gobierno que el de su propia persona y obediente sólo a los dictados de la voz interior de su conciencia; es el evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser. No es posible, sin embargo, reducir a estas fórmulas todo lo que Sócrates significó para los siglos que siguieron al fin de la Edad Media. Todas las nuevas ideas éticas o religiosas que surgían, todos los movimientos espirituales que se desarrollaban, invocaban su nombre. Y este resurgimiento de Sócrates no respondía a un interés puramente erudito; nacía de un entusiasmo directo por la personalidad espiritual de aquel hombre, revelada a través de las fuentes griegas recién descubiertas y principalmente a través de las obras de

³⁶⁴ San Sócrates, Ora por nosotoros! (nota versión digital)

Jenofonte.³⁶⁵

390 Sería de todo punto falso, sin embargo, creer que todos estos empeños por erigir bajo la égida de Sócrates una nueva "humanidad" terrenal fueran dirigidos contra el cristianismo, a la inversa de lo que se había hecho durante la Edad Media, al convertir a Aristóteles en fundamento de toda la filosofía cristiana. Por el contrario, al filósofo pagano se le encomendaba ahora la misión de contribuir a crear una religión moderna en la que el contenido imperecedero de la religión de Jesús se fundiese con ciertos rasgos esenciales del ideal helénico del hombre. Así lo reclamaban las fuerzas de una concepción radicalmente nueva de la vida que pugnaban por imponerse, la confianza cada vez mayor en la razón humana y el respeto a las leyes naturales recién descubiertas. Los principios normativos del helenismo habían sido la razón y la naturaleza. En su empeño por impregnarse de aquellos principios, la fe cristiana no hizo otra cosa que lo que había hecho desde los primeros siglos de su difusión. Toda nueva época cristiana se debate a su modo con la idea clásica del hombre y de Dios. En este proceso interminable correspondió a la filosofía griega la misión de defender en un plano espiritual, con su mente esclarecida por la agudeza conceptual, el punto de vista de la "razón" y de la "naturaleza" y sus derechos, actuando por tanto como una "teología racional" o "natural". Y cuando vino la Reforma y se esforzó en tomar en serio por vez primera el retorno a la forma "pura" del Evangelio, surgió como reacción y contrapartida el culto socrático de la época "ilustrada". Pero este culto no pretendía desplazar al cristianismo, sino que infundía a éste fuerzas que en aquella época se reputaban indispensables. Hasta el pietismo, producto del sentimiento cristiano puro reaccionando contra una religión cerebral y teológica ya estancada, se acogía a Sócrates y creía encontrar en él cierta afinidad espiritual. Las figuras de Sócrates y de Cristo se han comparado frecuentemente. Hoy podemos apreciar lo que significaba aquella posibilidad de llegar a una conciliación entre la religión cristiana y el "hombre natural" a través de la filosofía antigua y vemos claro cuánto ha podido contribuir precisamente a ella una imagen de la Antigüedad construida en torno de Sócrates.

El poder ilimitado que el sabio ático llegó a ejercer desde el comienzo de la

³⁶⁵ 1 Escribir la historia de la repercusión de Sócrates sería una empresa gigantesca. Lo más eficaz es hacerlo con vistas a determinados periodos. Un intento así es el que representa, por ejemplo, la obra de Benno BOEHM, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zum Werdegang des modernen Persönlich-keitsbewusstse'ins, Leipzig, 1929.

Época Moderna como prototipo del *anima naturaliter christiana*³⁶⁶ hubo de expiarlo en nuestros días a partir del momento en que Friedrich Nietzsche se desligó del cristianismo y proclamó el advenimiento del superhombre. Sócrates se hallaba tan indisolublemente unido, al parecer, a fuerza de aparecer vinculado a él a lo largo de los siglos, a aquel ideal cristiano de vida dualista, desdoblado en cuerpo y alma, que parecía obligado que sucumbiese con él. En la tendencia antisocrática de Nietzsche revivía al mismo tiempo, bajo una forma nueva, el viejo odio del humanismo erasmista contra el humanismo conceptual de los escolásticos. Para él no era Aristóteles precisamente, sino Sócrates, la personificación verdadera de aquella **391** petrificación intelectualista de la filosofía escolástica que había tenido encadenado por medio milenio al espíritu europeo y cuyos últimos brotes creía descubrir el discípulo de Schopenhauer en los sistemas teologizantes del llamado idealismo alemán.³⁶⁷

Este juicio obedecía sustancialmente a la imagen que Eduard Zeller trazaba de Sócrates en su *Historia de la filosofía griega*, obra que precisamente por aquel entonces acababa de abrir una época y que descansaba a su vez sobre la construcción dialéctica hegeliana de la evolución clasico-cristiana del espíritu en el Occidente. El nuevo humanismo, para enfrentarse a este poder formidable de la tradición, apeló al helenismo "presocrático", que debe en realidad su verdadero descubrimiento a este viraje espiritual. Presocrático, que valía tanto como decir prefilosófico, pues los pensadores del mundo arcaico se fundían ahora con la gran poesía y la gran música de su época para formar el cuadro de la "era trágica" de los griegos.³⁶⁸ Las fuerzas de lo

³⁶⁶ Alma cristiana por naturaleza (nota versión digital)

³⁶⁷ 2 Ya en la obra primera de NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, se manifiesta el odio contra Sócrates, convertido por el autor pura y simplemente en símbolo de toda "razón y ciencia". La versión primitiva del original de la *Geburt der Tragödie* (editada recientemente por H. J. Mette, Munich, 1933), en la que faltan todavía las partes referentes a Wagner y a la ópera moderna, delata ya por su título: *Sokrates und die griechische Tragödie*, que en esta obra Nietzsche trataba de tomar una decisión interior entre el espíritu racional de la socrática y la concepción trágica del mundo de los griegos. Este mismo planteamiento del problema sólo puede comprenderse situándolo dentro de los estudios sobre el helenismo que llenan toda la vida de Nietzsche. Cf. ahora E. SPRANGER, "Nietzsche über Sokrates", en *40 Jahrfeier Theophil Bóreas* (Atenas, 1939).

³⁶⁸ 3 En cuanto a esta nueva valoración de los antiguos pensadores griegos es sintomático el juvenil estudio de NIETZSCHE, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. El antecedente de esto no debe buscarse tanto en la exposición histórico-erudita que ZELLER hace de los presocráticos en el primer tomo de su *Philosophie der Griechen* como en la filosofía de Hegel y Schopenhauer. La teoría hegeliana de la contradicción tiene su punto de partida en Heráclito, y la teoría de Schopenhauer sobre la voluntad en la naturaleza presenta alguna semejanza con otro tipo

"apolíneo" y de lo "dionisiaco", que Nietzsche pugnaba por unificar, aparecían todavía maravillosamente equilibradas en aquella era y sus creaciones. El alma y el cuerpo eran todavía entonces uno y lo mismo. La famosísima armonía helénica, que los epígonos interpretaban, sin embargo, en un sentido demasiado vulgar, era todavía, en aquella época temprana, el espejo sereno de las aguas bajo el que acecha la hondura inescrutable y peligrosa. Sócrates, al otorgar la hegemonía al elemento apolíneo-racional, destruyó la tensión entre este elemento y el dionisiaco-irracional, rompiendo así la armonía misma. Lo que hizo con ello fue moralizar, escolastizar, intelectualizar la concepción trágica del mundo de la antigua Grecia.³⁶⁹ Es a él **392** a quien hay que imputar todo el idealismo, el moralismo, el espiritualismo en que va a refugiarse espiritualmente la Grecia de tiempos posteriores. Según el nuevo punto de vista de Nietzsche, aunque Sócrates representaba la mayor cantidad de "naturaleza" compatible con el cristianismo, con él la naturaleza quedaba eliminada en realidad de la vida helénica, suplantada por lo contrario de ella. Por donde Sócrates descendía del pedestal seguro, aunque no de primer rango, en que le había colocado la filosofía idealista del siglo XIX, dentro de su imagen propia de la historia, para verse arrastrado de nuevo al torbellino de las luchas de los tiempos presentes. Convertíase una vez más en símbolo, como tantas veces lo fuera en los siglos XVII y XVIII, pero ahora en un símbolo negativo, como signo y medida de decadencia.

El honor de esta gran hostilidad conferido a Sócrates hizo que creciese enormemente en intensidad la pugna en torno a su verdadera significación. Prescindiendo del problema de la solidez de estos juicios apasionados y rebeldes, la lucha reñida por Nietzsche es, al cabo de mucho tiempo, el primer indicio de que la antigua fuerza atlética de Sócrates permanece indemne y de que por ninguna otra se siente tan amenazado en su seguridad interior el superhombre moderno. Por lo demás, apenas si puede decirse que nos encontramos ante una nueva imagen de Sócrates, ya que por tal entendemos, en esta época de conciencia histórica, lo contrario precisamente de esta tendencia simplista a desenmarcar una gran figura del medio y del tiempo concretos en que vivió. Nadie tendría más derecho a ser comprendido a base de su propia "situación" que el propio Sócrates, un hombre que no quiso dejar a la posteridad ni una sola palabra escrita de su mano porque

de pensamiento presocrático, el de Empédocles, que hacía de "Amor" y "Discordia" las fuerzas dominantes de la naturaleza.

³⁶⁹ 4 Desde este punto de vista, Nietzsche guarda cierta relación positiva con la crítica que en la comedia de Aristófanes se hace de Sócrates, el "sofista". Cf. supra, pp. 336 ss. y 340.



vivió entregado por entero a la misión que su presente le planteaba. Esta situación de su época, que Nietzsche, en su lucha implacable contra los excesos de la extrema racionalización de la vida moderna, no tenía interés ni paciencia para comprender minuciosamente, ha sido expuesta con todo rigor por nosotros como la "crisis del espíritu ático" (ver *supra*, pp. 223 ss.). La historia colocó a Sócrates ante este fondo, en esta encrucijada del tiempo. Sin embargo, el hecho de adoptar una actitud histórica de principio no excluye, ni mucho menos, el equívoco, como lo demuestra el gran número de imágenes de Sócrates que sobre este terreno han brotado en los tiempos modernos. No hay ningún sector de la historia del espíritu en la Antigüedad en que se adviertan tantas vacilaciones. Por eso es imprescindible que comencemos por los hechos y los sucesos más elementales.

EL PROBLEMA SOCRÁTICO

393

Y lo más elemental a que podemos remontarnos no es el propio Sócrates, que no dejó nada escrito, sino una serie de obras acerca de él, procedentes todas de la misma época y que tienen como autores a discípulos inmediatos suyos. No es posible saber si estas obras o una parte de ellas fueron escritas ya en vida del mismo Sócrates, aunque lo más probable es que no.³⁷⁰ La semejanza que presentan las condiciones en que nace la literatura socrática con aquellas de que datan los relatos cristianos más antiguos sobre la vida y la doctrina de Jesús ha sido puesta de relieve con frecuencia y salta a la vista, ciertamente. Tampoco la influencia directa de Sócrates empezó a plasmarse en una imagen armónica en sus discípulos hasta después de muerto el maestro, evidentemente. La conmoción de este acontecimiento dejó en la vida de aquéllos una huella profunda y poderosa. Y todo parece indicar que fue precisamente esta catástrofe la que les movió a representar por escrito a su maestro.³⁷¹ Con esto empieza a encauzarse entre los contemporáneos suyos el

³⁷⁰ 5 Entre los especialistas modernos que sitúan el nacimiento de los diálogos socráticos como forma literaria ya en vida del propio Sócrates, citaremos solamente a Constantin RITTER, *Platón* (Munich, 1910), t. I, p. 202 y a WILAMOWITZ, *Platón* (Berlín, 1919), t. I, p. 150. Esta hipótesis cronológica sobre los primeros diálogos platónicos se halla relacionada con la concepción que los citados autores tienen de la esencia y el contenido filosófico de estas obras. Cf. acerca de esto *infra*, pp. 468 ss.

³⁷¹ 6 Esta opinión ha sido razonada en detalle contra Ritter por Heinrich MAIER, *Sokrates* (Tubinga,

proceso de cristalización histórica de la imagen de Sócrates, que hasta entonces flotaba en el aire. Platón le hace predecir ya en su discurso de defensa ante los jueces que sus partidarios y amigos no dejarían en paz a los atenienses después de morir él, sino que proseguirían la acción desplegada por Sócrates, preguntando y exhortando sin dejarles un punto de reposo.³⁷² En estas palabras se encierra el programa del movimiento socrático,³⁷³ dentro del cual se halla encuadrada también la literatura socrática, que empieza a florecer rápidamente a partir de ahora. Este movimiento respondía al propósito de sus discípulos de perpetuar en su imperecedera peculiaridad al hombre al que la justicia terrenal había matado para que su figura y su palabra se borrasen de la memoria del pueblo ateniense, de tal modo que el eco de su voz exhortadora no se extinga jamás en los oídos de los hombres ni en el presente ni en el porvenir. La inquietud moral, que hasta entonces se hallaba circunscrita al pequeño círculo de los secuaces de Sócrates, se difunde así y trasciende a la más amplia publicidad. La socrática se convierte en eje literario y espiritual del nuevo siglo y el movimiento que brota de ella pasa a ser, después de la caída de 394 poder secular de Atenas, la fuente más importante de su poder espiritual ante el universo.

Los restos que se han conservado de aquellas obras – los diálogos de Platón y Jenofonte, los recuerdos sobre Sócrates de este último y finalmente, los diálogos de Antístenes y de Esquines de Esfeto – revelan con absoluta claridad una cosa por lo menos, a pesar de lo mucho que difieren entre sí, y es que lo que sobre todo preocupaba a los discípulos era exponer la personalidad imperecedera del maestro cuyo profundo influjo habían advertido en sus propias personas. El diálogo y los recuerdos son las formas literarias que brotan en los medios socráticos para satisfacer esta necesidad.³⁷⁴ Ambas responden a la conciencia de que la herencia espiritual del maestro es inseparable de la personalidad humana de Sócrates. Por muy difícil que fuese transmitir a quienes no le habían conocido una impresión de lo que había sido aquel hombre, era necesario intentarlo a todo trance. Este empeño representaba para la sensibilidad griega algo extraordinario, cuya importancia no es posible exagerar. La mirada enfocada sobre los hombres y las cualidades humanas, al igual que la vida misma, se hallaba sometida

1913), pp. 106ss. También A. E. TAYLOR, Sócrates (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961), p. 10, se adhiere a su punto de vista.

³⁷² 7 PLATÓN, Apol., 39 C.

³⁷³ 8 Así lo interpreta acertadamente H. MAIER, ob. cit., p. 106.

³⁷⁴ 9 Cf. I. BRUNS, Das literarische Porträt der Griechen (Berlín, 1896), páginas 231 ss.; R. HIRZEL, Der Dialog, I (Leipzig, 1895), p. 86.



enteramente al imperio de lo típico. Una creación literaria paralela de la primera mitad del siglo iv, el *enkomion*, nos indica cómo se habrían escrito los panegíricos de Sócrates con arreglo a la concepción del hombre predominante en la primera mitad del siglo iv. Este género literario debe también su origen a la valoración exaltada del individuo descolante; pero sólo alcanza a comprender su valor presentando a la personalidad ensalzada como encarnación de todas las virtudes que forman el ideal típico del ciudadano o del caudillo. No era así, ciertamente, como podía captarse la personalidad de Sócrates. El estudio de la personalidad humana de Sócrates condujo por vez primera en la Antigüedad a la psicología individual, que tiene su maestro más eminente en Platón. El retrato literario de Sócrates es la única pintura fiel, trazada sobre la realidad de una individualidad grande y original, que nos ha trasmitido la época griega clásica. Y el móvil a que respondía este esfuerzo no era la fría curiosidad psicológica ni el afán de proceder a una disección moral, sino el deseo de vivir lo que llamamos la personalidad, aun cuando faltasen al lenguaje la idea y la expresión necesarias para este valor. Es el cambio, provocado por el ejemplo de Sócrates, del concepto de *areté*, cuya conciencia se expresa en el interés inagotable consagrado a su persona.

En cambio, la personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros. Su órgano era la palabra hablada. Nunca plasmó por sí mismo esta palabra mediante la escritura, lo cual indica cuan importante, fundamental, era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel (395) momento dado se dirigía. Esto representaba un obstáculo casi insuperable para un intento de exposición, sobre todo si se tiene en cuenta que su forma de charla por medio de preguntas y respuestas no encajaba en ninguno de los géneros literarios tradicionales, aun suponiendo que existiesen versiones por escrito de aquellas conversaciones y que, por tanto, el contenido de éstas pudiera reconstruirse en parte con cierta libertad, como nos lo revela el ejemplo del *Fedón* platónico. Esta dificultad sirvió de estímulo a la creación del diálogo platónico, imitado después por los diálogos de los demás socráticos.³⁷⁵ Sin embargo, aunque en las obras de Platón la personalidad de Sócrates se nos aparezca tan próxima y tan tangible, cuando se trata de exponer el contenido de sus charlas se manifiesta entre sus discípulos una discrepancia tan radical de concepción que pronto se traduce en un conflicto abierto y en un distanciamiento constante. Sócrates revela en sus primeros escritos cuan grato se hacía este

³⁷⁵ 10 Cf. R. HIRZEL, ob. cit., pp. 2 ss., sobre el desarrollo más temprano del diálogo, y pp. 83 ss. sobre las formas de los diálogos socráticos y sus representantes literarios.

espectáculo a la mirada maliciosa del mundo exterior y cómo facilitaba la labor de la "competencia" a los ojos de los incapaces de discernir. Pocos años después se había deshecho el círculo socrático. Cada uno de los discípulos se aferraba apasionadamente a su concepción y hasta surgieron distintas escuelas socráticas. Por donde nos encontramos ante la situación paradójica de que, a pesar de ser ésta la personalidad de pensador de la Antigüedad que ha llegado a nosotros con una tradición más rica, no hemos sido capaces hasta hoy de ponernos de acuerdo acerca de la verdadera significación de su figura. Es cierto que la mayor capacidad de comprensión histórica y de interpretación psicológica que hoy tenemos parece dar a nuestros esfuerzos una base más segura. Sin embargo, los discípulos de Sócrates cuyos testimonios han llegado a nosotros transfunden hasta tal punto su propio ser al del maestro, porque ya no acertaban a separarlo de la influencia de éste, que cabe preguntarse si al cabo de los milenios seremos ya capaces de eliminar este elemento de la médula genuinamente socrática.

El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros. Y éste era el fin práctico que perseguía. Platón, dramaturgo innato, había escrito ya tragedias antes de entrar en contacto con Sócrates. La tradición asegura que las había quemado todas cuando, bajo la impresión de las enseñanzas de este maestro, se entregó a la investigación filosófica de la verdad. Pero cuando, después de morir Sócrates, se decidió a mantener viva a su modo la imagen del 396 maestro, descubrió en la imitación artística del diálogo socrático la misión que le permitiría poner al servicio de la filosofía su genio dramático. Sin embargo, no sólo es el diálogo lo que hay de socrático en esta obra. La reiteración estereotipada de ciertas tesis paradójicas características en los diálogos del Sócrates platónico y su coincidencia con los informes de Jenofonte evidencian que los diálogos platónicos tienen también sus raíces, por lo que al contenido se refiere, en el pensamiento socrático. ¿Hasta dónde llega lo socrático en estos diálogos? He aquí el problema. El informe de Jenofonte sólo coincide con el de Platón en un corto trecho, tras el cual nos deja en la estacada, con la sensación de que Jenofonte se queda corto y de que Platón peca, en cambio, por exceso. Ya Aristóteles se inclinaba a pensar que la mayor parte de los pensamientos filosóficos del Sócrates de Platón deben ser considerados como doctrinas de éste y no de aquél. Aristóteles hace a este propósito algunas observaciones cuyo valor habremos de examinar. El diálogo de Platón



representa, según él, un nuevo género artístico, una manifestación intermedia entre la poesía y la prosa.³⁷⁶ Esto se refiere, en primer lugar, indudablemente, a la forma, que es la de un drama espiritual en lenguaje libre. Pero según la opinión de Aristóteles acerca de las libertades que Platón se toma en el modo de tratar al Sócrates histórico debemos suponer que Aristóteles consideraba también el diálogo platónico, en lo referente al contenido, como una mezcla de poesía y prosa, de ficción y realidad.³⁷⁷

El diálogo socrático de Jenofonte y los de los otros discípulos de Sócrates se hallan expuestos, naturalmente, a los mismos reparos si se los considera como fuentes históricas. La *Apología* de Jenofonte, cuya autenticidad se ha discutido mucho, aunque recientemente se vuelva a reconocer por algunos autores, presenta de antemano el sello de su tendencia a la justificación.³⁷⁸ En cambio, las *Memorables* sobre Sócrates se consideraron durante mucho tiempo como una obra histórica. Y de serlo, nos librarían de golpe de esa inseguridad que entorpece continuamente nuestros pasos en cuanto a la utilización de los diálogos como fuente. Sin embargo, las investigaciones más recientes han revelado que también esta fuente se halla teñida por un fuerte matiz subjetivo.³⁷⁹ Jenofonte conoció y veneró a Sócrates en su juventud, pero sin haber llegado a contarse nunca entre sus verdaderos discípulos. Y no tardó en abandonarle para enrolarse como aventurero en la campaña emprendida por el príncipe y pretendiente persa Ciro contra su hermano Artajerjes. Jenofonte no volvió a ver **397** a Sócrates. Sus obras socráticas fueron escritas algunos decenios más tarde. La única que parece anterior es la que ahora se conoce con el nombre de "Defensa".³⁸⁰ Trátase de un alegato en defensa de Sócrates contra una "acusación", puramente literaria y ficticia según todas las apariencias, en la que se ha creído descubrir un folleto del sofista Polícrates, publicado durante la década del noventa del siglo iv.³⁸¹ Este folleto fue

³⁷⁶ 11 Aristóteles, en DIÓGENES LAERCIO, III, 37 (ROSE, Aríst., frag. 73).

³⁷⁷ 12 Tal era ya la opinión de los filósofos helenistas, a los que sigue CICERÓN, De rep., i, 10, 105.

³⁷⁸ 13 Creo que K. VON FRITZ (Rheinisches Museum, t. 80, pp. 36-38) aduce razones nuevas y concluyentes en contra de la autenticidad de la Apología de Jenofonte.

³⁷⁹ 14 H. MAIER, ob. cit., pp. 20-77.

³⁸⁰ 15 Siguiendo a H. MAIER (Ob. cit., pp. 22 ss.) y otros, aplicamos este nombre a los dos primeros capítulos de las Memorables de JENOFONTE (i, 1-2).

³⁸¹ 16 JENOFONTE, en sus Memorables (i, 1-2), habla siempre del "acusador" (ὁ κατήγορος) en singular, mientras que PLATÓN, en su Apología, se refiere siempre a los "acusadores" en plural, como correspondía realmente a la situación creada durante el proceso. Es cierto que al principio Jenofonte se refiere también a la acusación judicial, pero después se dedica principalmente a refutar los reproches hechos posteriormente a Sócrates, según nos informan otras fuentes, en el panfleto de Polícrates.



contestado principalmente por Lisias e Isócrates, y por las *Memorables* de Jenofonte llegamos a la conclusión de que también él tomó la palabra con aquel motivo. Fue, evidentemente, la obra con que este hombre ya medio olvidado en el círculo de los discípulos de Sócrates se abrió paso en la literatura socrática, para luego volver a enmudecer durante largos años. Esta obra, que se destaca claramente como un todo, entre cuantas hoy la rodean, por su unidad y armonía de composición y por el motivo de actualidad a que responde, fue colocada más tarde por Jenofonte a la cabeza de sus *Memorables*.³⁸²

La intención perseguida por esta obra, al igual que por las *Memorables* en su conjunto, es, según confiesa el propio autor, probar que Sócrates fue un ciudadano altamente patriótico, piadoso y justo del estado ateniense, que tributaba sus sacrificios a los dioses, consultaba a los adivinos, era amigo leal de sus amigos y cumplía puntualmente sus deberes de ciudadano. Lo único que cabe objetar contra la imagen que de él traza Jenofonte es que "un hombre honorable" y cumplidor de sus deberes como éste difícilmente podía haber inspirado sospechas a sus conciudadanos, ni mucho menos ser condenado a muerte como hombre peligroso para el estado. Últimamente, los juicios de Jenofonte resultan dudosos todavía ante los esfuerzos de algunos autores modernos por demostrar que el largo espacio de tiempo que le separaba de los acontecimientos sobre los que escribe y su escasa capacitación filosófica le obligaban necesariamente a recurrir a ciertas fuentes escritas, habiendo utilizado como tales, especialmente, las obras de Antístenes. Esto, que sería interesante para la 398 reconstrucción de la obra, sustancialmente perdida, de este discípulo de Sócrates y adversario de Platón, convertiría el Sócrates de Jenofonte en un simple reflejo de la filosofía moral de Antístenes. Y aunque la hipótesis se ha llevado indudablemente hasta la exageración, lo cierto es que estas investigaciones han venido a llamar la atención hacia el hecho de que Jenofonte, pese a su simplismo filosófico, o precisamente a causa de él, no hizo más que plegarse en ciertos aspectos a una concepción ya existente de Sócrates en la que esta figura se interpreta en un sentido propio, ni más ni menos que como se le ha achacado a Platón.³⁸³

³⁸² 17 Cf. los convincentes argumentos de H. MAIER, ob. cit., pp. 22 ss., quien entra también a examinar la relación entre la "Defensa" de Jenofonte y su Apología. Un ejemplo de cómo Jenofonte incorporó más tarde a una unidad más amplia un escrito concebido en sus orígenes como independiente, lo tenemos en el comienzo de la Helénica (i, 1-ii, 2). Esta parte proponíase originariamente llevar a término la obra histórica de Tucídides. Termina, naturalmente, con el final de la guerra del Peloponeso. Más tarde, Jenofonte empalmó a este escrito su relato de la historia de Grecia de 404 a 362.

³⁸³ 18 La relación existente entre el relato de Jenofonte y Antístenes ha sido estudiada, sobre todo,

¿Cabe sustraerse al dilema que nos plantea este carácter de nuestras fuentes? Schleiermacher fue el primero que formuló ingeniosamente la complejidad de este problema histórico. Había llegado también a la conclusión de que no debemos confiarnos de modo exclusivo a Jenofonte ni a Platón, sino movernos diplomáticamente, por decirlo así, entre estos dos personajes principales. Schleiermacher expresa el problema así: "¿Qué *puede* haber sido Sócrates además de lo que Jenofonte nos dice de él, aunque sin contradecir los rasgos de carácter y las máximas de vida que Jenofonte proclama terminantemente como socráticos, y qué *debió* haber sido para permitir y autorizar a Platón a presentarlo como lo presenta en sus diálogos?"³⁸⁴ Estas palabras no encierran, ciertamente, ninguna fórmula mágica para el historiador; se limitan a deslindar con la mayor precisión posible el campo dentro del cual debemos movernos con cierto tacto crítico. Claro está que si no existiese además algún criterio que nos indicase hasta dónde podemos atenernos a cada una de nuestras fuentes, esas palabras nos entregarían a nuestros sentimientos puramente subjetivos y nos dejarían en el más completo desamparo. Aquel criterio creyó tenerse durante mucho tiempo en los informes de Aristóteles. Veíase en él al sabio e investigador objetivo que sin hallarse tan apasionadamente interesado como los discípulos inmediatos de Sócrates en el problema de quién era éste y cuáles habían sido sus aspiraciones; se hallaba, sin embargo, lo suficientemente cerca de él en el tiempo para poder averiguar acerca de su personalidad más de lo que nos es posible averiguar hoy.³⁸⁵

Los datos históricos de Aristóteles acerca de Sócrates son tanto más valiosos para nosotros cuanto que se refieren todos ellos a la 399 llamada teoría de las ideas de Platón y a su relación con Sócrates. Era éste un problema central, muy discutido en la academia platónica, y durante los dos decenios que Aristóteles pasó en la escuela de Platón tuvo que haberse debatido también frecuentemente el problema de los orígenes de aquella teoría. En los diálogos de Platón, Sócrates aparece como el filósofo que expone la teoría de las ideas,

siguiendo las huellas de F. DÜMMLER en su *Antisthenica* y en su *Académica*, y después por Karl JOËL en su erudita obra en tres tomos titulada *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Berlín, 1893-1901). El resultado a que llega está plagado de demasiadas hipótesis para poder convencer en su totalidad. H. MAIER (ob. cit., pp. 62-68) procura apartar lo que hay de sostenible en la investigación de Joël de lo que es exagerado.

³⁸⁴ 19 Friedrich SCHLEIERMACHER. "Ueber den Wert des Sokrates als Philosoph" (1815), en *Sämtliche Werke*, t. iii 2, pp. 297-298.

³⁸⁵ 20 Tal era el punto de vista crítico de ZELLER en su modo de tratar el problema de Sócrates, en *Die Philosophie der Griechen*, t. II, 1 5, pp. 107 y 126.

dándola expresamente por supuesta, como algo familiar para el círculo de sus discípulos. El problema de la historicidad de la exposición platónica de Sócrates en este punto tiene una importancia decisiva para la reconstrucción del proceso espiritual que hizo brotar de la socrática la filosofía platónica. Aristóteles, que no atribuye a los conceptos generales, como Platón en su teoría de las ideas, una existencia objetiva aparte de la existencia de los fenómenos concretos percibidos por los sentidos, hace tres indicaciones importantes acerca de la relación que en este punto existe entre Platón y Sócrates:

1) Platón había seguido en la primera época de sus estudios las enseñanzas del discípulo de Heráclito, Cratilo, quien profesaba el principio de que en la naturaleza todo fluye y nada tiene una consistencia firme y estable. Al conocer a Sócrates, se abrió ante Platón otro mundo. Sócrates se circunscribía por entero a los problemas éticos y procuraba investigar conceptualmente la esencia permanente de lo justo, lo bueno, lo bello, etcétera. La idea del fluir eterno de todas las cosas y el supuesto de una verdad permanente parecen contradecirse a primera vista. Sin embargo, Platón se hallaba tan convencido a través de Cratilo del fluir de las cosas, que esta convicción no salió quebrantada en lo más mínimo por la impresión tan profunda que hubo de causarle aquella búsqueda tenaz de Sócrates para encontrar el punto firme y estable en el mundo moral del hombre. Por donde Platón llegó a persuadirse de que ambos, Cratilo y Sócrates, tenían razón, puesto que se referían a dos mundos completamente distintos. El principio de Cratilo según el cual todo fluye referíase a la única realidad que conocía aquel filósofo, a la realidad de los fenómenos sensibles, y Platón siguió convencido durante toda su vida de que la teoría cratiliana del fluir era acertada en lo referente al mundo material. Sócrates, en cambio, apuntaba con su problema a la esencia conceptual de aquellos predicados tales como lo bueno, lo bello, lo justo, etcétera, sobre los que descansa nuestra existencia de seres mortales, a otra realidad que no fluye, sino que verdaderamente "es", es decir, que permanece invariable.

2) Platón veía desde ahora en estos conceptos generales aprendidos de Sócrates el verdadero ser, arrancado al mundo del eterno fluir. Estas esencias que sólo captamos en nuestro pensamiento y sobre las que descansa el mundo del verdadero ser, son las que Platón llama "ideas". Con esto Platón se remontaba, indudablemente, según Aristóteles, por encima de Sócrates, el cual no hablaba de las ideas ni establecía una separación entre éstas y las cosas materiales.



3) Dos cosas son, según Aristóteles, las que deben atribuirse en justicia a Sócrates y las que en modo alguno se le pueden negar: la determinación de los conceptos generales y el método inductivo de investigación.³⁸⁶

Suponiendo que este punto de vista fuese exacto, nos permitiría deslindar en una medida muy considerable lo socrático y lo platónico en la figura de Sócrates tal como aparece en los diálogos de Platón. En este caso, la fórmula metódica de Schleiermacher sería algo más que un postulado puramente ideal. En aquellos de sus diálogos que, según las investigaciones del siglo pasado, deben ser considerados como las primeras obras de Platón, las investigaciones de Sócrates revisten todas ellas en realidad la forma de preguntas en torno a conceptos generales: ¿Qué es la valentía? ¿Qué es la piedad? ¿Qué es el dominio de sí mismo? Y hasta el mismo Jenofonte hace notar expresamente, aunque sólo de pasada, que Sócrates desarrollaba incesantemente investigaciones de esta clase, esforzándose por llegar a una determinación de los conceptos.³⁸⁷ Esto abriría una salida a nuestro dilema, Platón o Jenofonte, y nos permitiría reconocer a Sócrates como el fundador de la filosofía conceptual. Es lo que hace, en efecto, Eduard Zeller, en su historia de la filosofía griega, aplicando el plan de investigación trazado por Schleiermacher.³⁸⁸ Según esta concepción, Sócrates sería algo así como el umbral más sobrio de la filosofía de Platón, en el cual se evitan las audacias metafísicas de éste, y rehuyendo la naturaleza para limitarse al campo de lo moral, se intenta en cierto modo fundamentar teóricamente una nueva sabiduría de la vida orientada hacia lo práctico.

Esta solución fue tenida durante mucho tiempo por definitiva., respaldada por la gran autoridad de Aristóteles y basada sobre el firme fundamento

³⁸⁶ 21 Cf. los informes, que en parte coinciden y en parte se completan, de ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 a 32-b 10; M 4, 1078 b 17-32; M 9, 1086 b 2-7 y *De part. an.*, i, 1, 642 a 28. A. E. Taylor ha intentado quitar fuerza a la diferencia entre Platón y Sócrates señalada por Aristóteles, tal como juzga que debe hacerse según el modo como él concibe su relación. Cf. en contra de esto la renovada y cuidadosa ponderación del sentido y la confirmación del valor de los testimonios aristotélicos en W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford, 1924), vol. i, pp. xxxiii ss., y "The Problem of Sócrates" (Presidential Address delivered to the Classical Association, Londres, 1933).

³⁸⁷ 22 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 6.

³⁸⁸ 23 ZELLER, *Op. cit.*, t. ii, 1 5, pp. 107, 126. La confianza de Zeller en los testimonios de Aristóteles la comparten también, en principio, K. JOËL, *ob. cit.*, t. i, p. 203 y T. GOMPERZ, *Griechische Denker*; 4a ed., t. ii, pp. 42 ss.

metódico en que se apoya. Pero a la larga no podía satisfacer, porque el Sócrates que nos presenta parece ser una medianía y su filosofía conceptual una trivialidad. Contra este pedantesco hombre conceptual era precisamente contra el que se dirigían los ataques de Nietzsche. Por tanto estos ataques, a quienes no sintieron vacilar por ellos su fe en la grandeza de Sócrates y en su fuerza revolucionadora universal, sólo les mermó su confianza en **401** Aristóteles como testimonio histórico. ¿Se hallaba éste realmente tan desinteresado ante el problema de los orígenes de la teoría platónica de las ideas, que él mismo combate tan violentamente? ¿Acaso no se había equivocado también en su modo de concebir otros hechos históricos? Y, sobre todo, ¿no se dejaba arrastrar por completo en sus opiniones sobre la historia de la filosofía por sus propios puntos de vista filosóficos? Era comprensible que frente a Platón se remontase a Sócrates y se representase a este pensador de un modo más sobrio, es decir, más aristotélico. Pero ¿acaso sabía más de él realmente de lo que creía poder deducir de los diálogos de Platón? Tales son las dudas de que partían las modernas investigaciones sobre Sócrates.³⁸⁹ Con ellas se abandonaba, indudablemente, el terreno firme que antes se creía pisar, y la antítesis diametral de las concepciones sobre Sócrates que se han manifestado desde entonces es la mejor ilustración de la situación vacilante en que nos encontramos cuando partimos de esta premisa. Esta situación vacilante aparece claramente caracterizada por los dos intentos más impresionantes y más científicamente sistematizados que se han hecho en estos últimos años para penetrar en el Sócrates histórico: la gran obra sobre Sócrates del filósofo berlinés H. Maier y los trabajos de la escuela escocesa, representada por el filólogo J. Burnet y el filósofo A. E. Taylor.³⁹⁰

Ambas opiniones coinciden en cuanto al punto de partida: la eliminación de Aristóteles como testimonio histórico. Están de acuerdo en considerar a Sócrates como una de las figuras más grandes que han existido. La polémica entre ellas se agudiza hasta desembocar en el problema de si Sócrates era en realidad un filósofo. Ambas corrientes coinciden en que no merece tal nombre, siempre y cuando sea exacta la imagen que de él se trazaba anteriormente y que lo convertía en una figura puramente secundaria del

³⁸⁹ 24 Cf. sobre todo la crítica de MAIER, ob. cit., pp. 77-102 y TAYLOR, *Varia Socrática* (Oxford, 1911), p. 40.

³⁹⁰ 25 Cf. la obra de H. MAIER varias veces citada y, en sentido diametralmente opuesto, A. E. TAYLOR, *Varia Socrática y Sócrates* (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961). Taylor coincide con los puntos de vista de Burnet que ha desarrollado y elaborado. Cf. J. BURNET, *Greek Philosophy* (Londres, 1924) y "Sócrates", en *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI. Entre los que niegan el valor de los testimonios aristotélicos se cuenta también C. RITTER, *Sokrates* (Tubinga, 1931).

pórtico de la filosofía platónica. Pero, en cuanto a sus resultados, existe una discrepancia completa entre estas dos corrientes. Según Heinrich Maier, la grandeza peculiar de un Sócrates no puede medirse con la pauta de un pensador teórico. Hay que considerarlo como el creador de una actitud humana que señala el apogeo de una larga y laboriosa trayectoria de liberación moral del hombre por sí mismo y que nada podría superar: Sócrates proclama el evangelio del dominio del hombre sobre sí mismo y de la "autarquía" de la personalidad moral. Esto le convierte en la contrafigura occidental de Cristo y de la religión oriental de la redención. La lucha entre ambos principios **402** comienza apenas. Platón es el fundador del idealismo filosófico y creador de la lógica y del concepto. Era una figura de talla propia, un genio inconmensurable con la esencia peculiar de un Sócrates, el pensador que forja teorías. Teorías que en sus diálogos transfiere a Sócrates con libertad de artista.

Sus escritos de la primera época son los únicos que trazan una imagen real del verdadero Sócrates.³⁹¹

Los eruditos de la escuela escocesa ven también en Platón, pero en *todos* sus diálogos socráticos, el único expositor congenial de su maestro. Jenofonte es la encarnación del filisteo incapaz de comprender nada de la importancia de un Sócrates. En el fondo, no aspira tampoco más que a complementar, tal como él lo interpreta, lo que los demás han dicho acerca del maestro. Allí donde roza el verdadero problema filosófico, se limita a unas cuantas alusiones breves destinadas a hacer comprender al lector que Sócrates era en realidad más que aquello que Jenofonte dice de él. Según esta corriente, el mayor error de la concepción imperante consiste en creer que Platón no quiere pintar a Sócrates tal y como éste realmente era, sino que pretende presentarlo como el creador de sus propias ideas, extrañas al Sócrates histórico. Nada más lejos del ánimo de Platón, se nos dice, que el deseo de mixtificar así a sus lectores. Carece de toda verosimilitud interna la pretensión de distinguir artificiosamente entre el Platón de la primera y de la última época, para llegar a la conclusión de que sólo el primero se propone ofrecer un retrato de Sócrates, mientras que el segundo lo toma simplemente como máscara para exponer su propia filosofía tal y como se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Además, los primeros diálogos de Platón adelantan ya la doctrina contenida en los posteriores, de carácter más constructivo (el

³⁹¹ 26 Como fuentes históricas sobre el Sócrates real, H. MAIER, ob. cit., páginas 104ss., considera sobre todo los escritos "personales" de Platón: la Apología y el Critón; al lado de éstos, reconoce como relatos de libre creación, pero fieles en el fondo a la verdad, una serie de los diálogos menores de Platón, tales como el Laques, el Cármides, el Lisis, el Ión, el Eutifrón y los dos Hippias.

Fedón, la República). En realidad, desde el momento en que ya no se propone exponer la doctrina de Sócrates, sino sus propios pensamientos, Platón deja a un lado la figura de Sócrates como figura capital de sus diálogos y la sustituye por otros personajes extraños o anónimos. Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las ideas, de la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma de su preexistencia y de la teoría de la inmortalidad y del estado ideal. Era, en una palabra, el padre de la metafísica occidental.³⁹²

Llegamos así a los dos puntos extremos de la concepción moderna de Sócrates. De un lado aparece como lo opuesto a un pensador filosófico, como un animador y héroe moral, mientras que de otro **403** lado se presenta como el fundador de la filosofía especulativa, como la encarnación de ésta, según Platón. Esto quiere decir, a su vez, que los antiguos móviles que ya a raíz de la muerte de Sócrates habían conducido a la escisión del movimiento socrático en dos escuelas contrapuestas han revivido y laboran cada cual por su parte, empeñados en la obra de crear cada cual su propio Sócrates. El ideal de Antístenes, que negaba el saber y veía en la "fuerza socrática", en la voluntad moral inquebrantable, lo esencial, y la doctrina de Platón, para quien el "no saber" de Sócrates no es sino una simple fase de transición hacia el descubrimiento de un saber más profundo e incommovible, latente en el propio espíritu: ambos tienen la pretensión de ser el verdadero Sócrates, es decir, el Sócrates captado hasta su última raíz. Este antagonismo primitivo de las interpretaciones con el que volvemos a encontrarnos en nuestros días, no puede responder a un simple azar. No es posible explicar su reiteración diciendo que nuestras fuentes siguen estas dos direcciones contrapuestas. No; la anfibología tiene que residir necesariamente en la propia personalidad de Sócrates, que le hace susceptible de esta doble interpretación. Y, partiendo de aquí, es necesario esforzarse en superar el carácter unilateral de las dos concepciones, aunque ambas sean en cierto sentido legítimas, tanto lógica como históricamente. Además, una actitud fundamentalmente histórica se halla también teñida por la posición personal del observador ante los problemas y por su propia concepción de los hechos. Al parecer, los representantes de ambas interpretaciones han considerado imposible contentarse con un Sócrates de actitud indecisa ante el problema que ellos reputan decisivo. La conclusión a que tiene que llegar el historiador es la de que Sócrates albergaba todavía dentro de sí contradicciones que por aquel entonces pugnaban, o que habrían de pugnar poco después de su época, por

³⁹² 27 Cf. las obras de Taylor y Burnet citadas antes, en la nota 25.

desdoblarse. Esto hace que sea más interesante y más complejo para nosotros, pero también es más difícil de comprender. ¿Acaso su grandeza, sentida por los hombres espiritualmente más descollantes de su época, tendría algo que ver precisamente con esta sensación de lo que podríamos llamar "todavía no"? ¿Acaso se encarnaría en él por última vez una armonía expuesta ya en su tiempo a las corrientes de la descomposición? Es desde luego una figura que parece estar situada de un modo u otro en la línea divisoria entre la antigua forma griega de la existencia y un reino desconocido que no había de pisar, a pesar de haber dado el paso más importante hacia él.

SÓCRATES, EDUCADOR

Toda la exposición anterior nos da el marco dentro del cual estudiaremos a Sócrates en las páginas siguientes: su figura se convierte en eje de la historia de la formación del hombre griego por su propio esfuerzo. Sócrates es el fenómeno pedagógico más **404** formidable en la historia del Occidente. Quien pretenda descubrir su grandeza en el campo de la teoría y del pensamiento sistemático tendrá que atribuirle demasiado a costa de Platón, o dudar radicalmente de su importancia propia. Aristóteles tiene razón cuando considera sus-tancialmente obra de Platón, en su estructura teórica, la filosofía que éste pone en boca de su Sócrates. Pero Sócrates es algo más que lo que queda en pie como "tesis" filosófica después de descontar de la imagen de Sócrates trazada por Platón la teoría de las ideas y el resto del contenido dogmático. La importancia de esta figura estriba en una dimensión completamente distinta. No viene a continuar ninguna tradición científica ni puede derivarse de ninguna constelación sistemática en la historia de la filosofía. Sócrates es el hombre de la hora, en un sentido absolutamente elemental. En torno a él sopla un aire auténticamente histórico. Ascende a las cumbres de la formación espiritual desde las capas medias de la burguesía ática, de aquella capa del pueblo inmutable en lo más íntimo de su ser, de conciencia vigorosa y animada por el temor de Dios, a cuyo recio sentir habían apelado en otro tiempo sus aristocráticos caudillos, Solón y Esquilo. Pero ahora esta capa social habla por boca de uno de sus propios hijos, del vastago del cantero y la comadrona del *demos* de Alopeké. Solón y Esquilo habían aparecido en el momento oportuno para asimilarse los gérmenes del pensamiento de acción disolvente importado del extranjero, y llegaron a dominarlo en toda su profundidad interior, de tal modo que, en vez de descomponerlas, contribuyó a robustecer las fuerzas más vigorosas del carácter ático. La situación espiritual en que aparece Sócrates presenta cierta



analogía con ésta. La Atenas de Péneles, que, como dominadora de un poderoso imperio, se ve inundada por influencias de toda clase y procedencia, se halla, a pesar de su brillante dominio en todos los campos del arte y de la vida, en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una superafañosa locuacidad. Es entonces cuando aparece Sócrates, como el Solón del mundo moral. Pues es en el campo de la moral donde se ven socavados en estos instantes el estado y la sociedad. Por segunda vez en la historia de Grecia, el espíritu ático invoca las fuerzas centrípetas del alma helénica contra las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden de los valores humanos. Solón había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral.

La juventud de Sócrates coincidió con el periodo de rápido auge después de la gran victoria sobre los persas, que condujo en el exterior a la instauración del imperio de Pericles y en el interior a la estructuración de la más completa democracia. Las palabras pronunciadas por Pericles en la oración fúnebre ante los caídos en la guerra, y según 405 las cuales en el estado ateniense ningún mérito auténtico, ningún talento personal tenía cerrado el camino a la actuación pública,³⁹³ encuentran en Sócrates su confirmación. Ni su linaje ni su clase social ni su aspecto exterior predestinaban a este hombre para congregarse en torno suyo a los hijos de la aristocracia ateniense que aspiraban a seguir la carrera de gobernantes o a formar en las filas selectas de los *kaloi kagathói* áticos. Nuestras primeras noticias lo presentan en el círculo de aquel Arquelao, discípulo de Anaxágoras, como cuyo acompañante figura Sócrates a los treinta años, en la isla de Samos, según contaba en su libro de viajes el poeta trágico Ión de Quío.³⁹⁴ Ión conocía bien Atenas y era amigo de Sófocles y Cimón. También Plutarco presenta a Arquelao en íntimas relaciones con el círculo de Cimón. Es probable que fuese también Arquelao quien introdujo a Sócrates, en edad temprana, en la casa principesca del vencedor de los persas y caudillo de la nobleza ática partidaria de Esparta.³⁹⁵ No sabemos si sus ideas políticas fueron determinadas o no por semejantes impresiones. Sócrates vivió en su edad madura el apogeo del poder ateniense y el florecimiento clásico de la poesía y el arte de Atenas, y visitaba la casa de

³⁹³ 28 TUCÍDIDES, II, 37, 1.

³⁹⁴ 29 diógenes laercio, ii, 23.

³⁹⁵ 30 PLUTARCO, Cimón, cap. 4, al principio y al final, menciona algunas poesías de Arquelao a Cimón, entre ellas una elegía a la muerte de Isódica, una de las amadas del caudillo ateniense.

Pericles y Aspasia.³⁹⁶ Fueron discípulos suyos gobernantes tan discutidos como Alcibíades y Critias.

El estado ateniense que por aquel entonces hubo de poner en la más extrema tensión su poder para afirmar en Grecia la posición dominante que acababa de conquistar, exigía de sus ciudadanos grandes sacrificios. Sócrates luchó repetidas veces y se distinguió en el campo de batalla. En el proceso que se le formó se destacó en primer plano su ejemplar conducta militar para compensar los defectos de su carrera política.³⁹⁷ Sócrates era un gran amigo del pueblo,³⁹⁸ pero se le tenía por un mal demócrata. No le agradaba la intervención política activa de los atenienses en las asambleas populares o como jurados en los tribunales de justicia.³⁹⁹ Sólo una vez actuó en público como miembro del senado y presidente de la asamblea popular en que la **406** multitud condenó a muerte en bloque, sin fallo previo, a los jefes de la batalla victoriosa de las Arginusas, por no haber salvado, a causa de la tempestad, a los náufragos que luchaban contra las olas. Sócrates fue el único de los pritanos que se negó a autorizar la votación puesto que era ilegal.⁴⁰⁰ Este acto podría invocarse más tarde incluso como una hazaña patriótica, pero era indudable que había declarado defectuoso como norma fundamental el principio democrático dominante en Atenas por el que el gobierno incumbía a la mayoría del pueblo mismo, proclamando en vez de esto como norma para la dirección del estado la del conocimiento superior de las cosas.⁴⁰¹ Cabe pensar que este punto de vista se había ido formando en él ante la creciente degeneración de la democracia ática durante la guerra del Peloponeso. Para quien, como él, se había educado bajo el espíritu imperante en la época de la guerra de los persas y había asistido al auge del estado, era aquél un contraste demasiado fuerte para no provocar toda una serie de dudas críticas.⁴⁰² Estos puntos de vista le valieron a Sócrates la simpatía de

³⁹⁶ 30a La literatura sobre Aspasia, que surge a comienzos del siglo IV, procede del círculo de los socráticos.

³⁹⁷ 31 PLATÓN, Apol., 28 E.

³⁹⁸ 31a Sobre la simpatía de Sócrates por el pueblo Cf. JENOFONTE, Mem., i, 2, 60.

³⁹⁹ 32 Cf. las propias palabras de Sócrates en PLATÓN, Apol., 31 E: "Ningún hombre puede permanecer vivo que se enfrente con plenitud de carácter a vosotros o a cualquier otra masa o intente impedir que en el estado se produzcan muchos actos injustos o ilegales. No. Quien realmente quiera luchar por la justicia tiene, si quiere vivir aunque sólo sea por poco tiempo, que hacer una vida puramente privada y no mezclarse en la política." El pathos de estas palabras lo pone el propio Platón, y proviene de dar ya por supuesta la muerte de Sócrates. Sin embargo, con ellas trata, naturalmente, de justificar la conducta real de éste.

⁴⁰⁰ 33 PLATÓN, Apol., 32 A; JENOFONTE, Mem., i, 1, 18.

⁴⁰¹ 34 PLATÓN, Gorg., 454 E SS.; 459 C ss., y passim.

⁴⁰² 35 Cf. JENOFONTE, Mem., iii, 5, 7 y 14, donde Sócrates habla acerca de la decadencia de la



muchos conciudadanos de ideas oligárquicas, cuya amistad habría de reprochársele más tarde al verse procesado. La muchedumbre no comprendía que la actitud personal de un Sócrates era radicalmente distinta de la ambición de poder de conspiradores como Alcibíades y Critias, y que tenía sus raíces en razones espirituales superiores a las causas puramente políticas. Sin embargo, es importante comprender que en la Atenas de aquellos tiempos se consideraba también como una actuación política el hecho de permanecer al margen de los manejos políticos del momento y que los problemas del estado determinaban de un modo decisivo los pensamientos y la conducta de todo hombre sin excepción.

Sócrates se desarrolló en una época en que Atenas veía por vez primera filósofos y estudios filosóficos. Aunque no hubiese llegado a nosotros la noticia referente a sus relaciones con Arquelaos, tendríamos que dar por supuesto que, como contemporáneo de Eurípides y Pericles, estableció contacto desde muy pronto con la filosofía natural de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. No hay razones para dudar de que los datos que acerca de su desarrollo apunta Sócrates en el *Fedón* de Platón⁴⁰³ tenían un carácter histórico, por lo menos en la parte en que habla de sus antiguos contactos con las teorías de los físicos. Es cierto que en la *Apología* platónica Sócrates rechaza resueltamente⁴⁰⁴ la pretensión de poseer conocimientos especiales en esta materia, pero sin duda habría leído, como todos los atenienses cultos, el libro de Anaxágoras, el cual, como él mismo nos dice en este 407 pasaje, podía adquirirse por una dracma en las librerías ambulantes del teatro.⁴⁰⁵ Jenofonte nos dice que aún más tarde Sócrates repasaba en su casa, reunido con sus jóvenes amigos, las obras de los "antiguos sabios", es decir, de los poetas y los pensadores, para sacar de ellas algunas tesis importantes.⁴⁰⁶ La escena de la comedia aristofánica en que Sócrates aparece exponiendo las doctrinas físicas de Diógenes sobre el aire como el principio primario y sobre el torbellino cosmogónico, no se halla acaso tan alejada de la realidad como

antigua disciplina (*αρχαία ἀρετή*) de los atenienses. Véase también PLATÓN, *Gorg.*, 517 B ss.

⁴⁰³ 36 PLATÓN, *Fedón*, 96 A-99 D.

⁴⁰⁴ 37 PLATÓN, *Apol.*, 19 C.

⁴⁰⁵ 38 PLATÓN, *Apol.*, 26 D.

⁴⁰⁶ 39 JENOFONTE, *Mem.*, i, 6, 14. Qué se quiere indicar al hablar de los libros de los antiguos sabios, lo explican tal vez las palabras que figuran en IV, 2, 8 ss., en las que se entienden por tales las obras de los médicos, los matemáticos, los físicos y los poetas. A juzgar por el último pasaje, podría pensarse que Sócrates menospreciaba todo estudio libresco, pero esta interpretación queda refutada con las manifestaciones de *Mem.*, I, 6, 14. Sócrates, en IV, 2, 11, sólo censura el que el lector, por dejarse llevar de lecturas múltiples y enciclopédicas, olvide la más importante de todas las artes: la política, que es la que aglutina a todas las demás.



suele pensar hoy la mayoría de los autores. Pero ¿hasta qué punto se había asimilado Sócrates estas enseñanzas de los filósofos de la naturaleza?

Según los datos del *Fedón*, se entregó con grandes esperanzas a la lectura del libro de Anaxágoras.⁴⁰⁷ Alguien se lo había facilitado, dándole a entender seguramente que encontraría en él lo que buscaba. Ya antes se había mantenido escéptico frente a la explicación de la naturaleza por los físicos. Anaxágoras le decepcionó igualmente a pesar de que el comienzo de su obra suscitó en él ciertas esperanzas. Después de hablar del espíritu como el principio sobre el que descansa la formación del mundo, Anaxágoras no recurre para nada en el transcurso del libro a este método de explicación, sino que lo reduce todo a causas materiales, lo mismo que los demás físicos. Sócrates esperaba una explicación de los fenómenos y de su estructura a base de la razón de que "era mejor así". Consideraba lo saludable y lo conveniente como lo característico en la acción de la naturaleza. En el informe del *Fedón*, Sócrates llega, a través de esta crítica de la filosofía de la naturaleza, a la teoría de las ideas, la cual, sin embargo, no puede atribuirse aún al Sócrates histórico, según los datos convincentes de Aristóteles.⁴⁰⁸

Platón se creería seguramente tanto más autorizado a poner en labios de su Sócrates la teoría de las ideas como causa final cuanto que para él esta teoría se derivaba en línea recta de la investigación socrática sobre lo bueno (*αγαθόν*) en todas las cosas.

Indudablemente, Sócrates abordaba también la naturaleza con este punto de vista, como lo demuestra su diálogo sobre la conveniencia de la institución del cosmos en las *Memorables* de Jenofonte, en el que sigue el rastro de lo bueno y de lo conveniente en la naturaleza con la mira de demostrar la existencia de un principio espiritual **408** constructivo en el universo.⁴⁰⁹ Al parecer, las disquisiciones acerca de la estructura técnicamente perfecta de los órganos del cuerpo humano en estos diálogos están tomadas de la obra de filosofía de la naturaleza de Diógenes de Apolonia.⁴¹⁰ Sócrates difícilmente podría jactarse de la originalidad de las observaciones concretas empleadas por él a título de prueba; sin embargo, no hay razón para no considerar este

⁴⁰⁷ 40 PLATÓN, *Fedón*, 97 B ss.

⁴⁰⁸ 40a Cf. *supra*, pp. 389 ss.

⁴⁰⁹ 41 JENOFONTE, *Mem.*, i, 4 y iv, 3.

⁴¹⁰ 42 JENOFONTE, *Mem.*, i, 4, 5 ss. Sobre los orígenes de esta teoría, Cf. ahora el análisis profundo, en que se utilizan los estudios anteriores, de W. THEILER, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles* (Zurich, 1925).



diálogo, en lo sustancial, como histórico. Y si hay en él cosas tomadas de otros, serán todas ellas cosas que encajan especialmente dentro de los puntos de vista de Sócrates. En el libro de Diógenes encontró aplicado el principio de Anaxágoras a los detalles de la naturaleza, como él exige en el *Fedón* platónico.⁴¹¹ Pero este diálogo no convierte a Sócrates, por ese solo hecho, en un filósofo de la naturaleza. No hace más que indicar desde qué punto de vista aborda nuestro pensador la cosmología. Para los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo también en el cosmos y derivarlo de él. Ya hemos comprobado repetidas veces esto y lo encontramos confirmado una vez más en el caso de Sócrates.⁴¹² La crítica de los filósofos de la naturaleza viene a demostrar, pues, indirectamente que la mirada de Sócrates se proyectaba desde el primer momento sobre el problema moral y religioso. En su vida no nos encontramos con ningún periodo que podamos considerar como específico de un filósofo de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza no daba respuesta al problema que Sócrates llevaba dentro y del que, según él, dependía todo. Por eso podía dejarla a un lado. Ya la seguridad inquebrantable con que sigue su camino desde el primer momento es el signo de su grandeza.

⁴¹¹ 43 PLATÓN, *Fedón*, 98 B.

⁴¹² 44 La coordinación del orden ético-social con el orden cósmico, característica del pensamiento griego, ha sido puesta de relieve por nosotros en cada una de las nuevas etapas del desarrollo histórico. Cf. *supra*, pp. 61 s., 63, 77 s., 80, 106, 141 ss., 159, 179 s., 247, 295 s., 297, 360-361.



No obstante, la actitud negativa de Sócrates ante la naturaleza — aspecto que se destaca constantemente desde Platón y Aristóteles — nos lleva fácilmente a perder de vista otra cosa. Ya en la prueba acerca de la adecuación del cosmos a un fin, expuesta por Jenofonte, se revela que Sócrates, al revés de la antigua filosofía de la naturaleza, adopta en la consideración de ésta un punto de vista antro-po-céntrico: el punto de partida de sus conclusiones es el hombre y la estructura del cuerpo humano. Y si las observaciones que pone a contribución para ello fueron tomadas de la obra de Diógenes, tienen el interés de que este filósofo de la naturaleza era precisamente, además, un médico famoso. Por eso, al igual que en algunos otros 409 jóvenes filósofos de la naturaleza —baste recordar el nombre de Empédocles—, la fisiología humana ocupa en él un lugar mayor que en ninguna de las antiguas teorías presocráticas de la naturaleza. Esto respondía, naturalmente, al interés de Sócrates y a su modo de plantear el problema. Aquí nos encontramos con el lado positivo que hay en su actitud ante la "ciencia natural" de su tiempo y que frecuentemente se desconoce. No debe olvidarse que esta ciencia no incluye solamente la cosmología y la meteorología, las únicas en que suele pensarse, sino también el arte de la medicina, que precisamente tomaba por aquel entonces, tanto teórica como prácticamente, el auge que describiremos en el libro siguiente. Para un médico como aquel famoso autor contemporáneo del *Corpus Hippocraticum*, que escribió sobre la medicina antigua, el arte médico era hasta entonces la única parte de la ciencia de la naturaleza basada en una experiencia real y en la observación exacta. Su punto de vista es que los filósofos de la naturaleza, con sus hipótesis, no pueden enseñarle nada a él, sino que es él, por el contrario, quien puede enseñarles a ellos.⁴¹³ Este giro antropocéntrico es muy característico, en términos generales, de la época de la última etapa de la tragedia ática y de los sofistas; se halla asociado a él, como revelan también Heródoto y Tucídides, el mismo rasgo empírico que se manifiesta en la emancipación de la medicina con respecto a las hipótesis universales de los filósofos de la naturaleza.

Tenemos aquí el paralelo más palmario con la repudiación por el pensamiento de Sócrates de las altas especulaciones de la cosmología, la misma sobria preocupación por los hechos de la vida humana.⁴¹⁴ Al igual que la medicina de su tiempo, encuentra en la naturaleza del hombre, como la parte del mundo mejor conocida de nosotros, la base firme para su análisis de la realidad y la clave para la comprensión de ésta. Como dice Cicerón,

⁴¹³ 45 HIPÓCRATES, *De vet. med.*, c. 12 y 20.

⁴¹⁴ 46 Señalado por JENOFONTE, *Mem.*, ii, 1, 12 y 16, como también por ARISTÓTELES (Cf. supra, nota 21). Cf. CICERÓN, *De rep.*, i, 10, 15-16.

Sócrates baja la filosofía del cielo y la instala en las ciudades y moradas de los hombres.⁴¹⁵ Lo cual no representa solamente un cambio de temas y de interés, como ahora se ve, sino que envuelve también un concepto más riguroso del saber, suponiendo que éste exista. Lo que los antiguos físicos llamaban conocimiento era una concepción del mundo, es decir, a los ojos de Sócrates, una grandiosa fantasmagoría, una sublime charlatanería.⁴¹⁶ Las reverencias que de vez en cuando hace a aquella sabiduría inasequible para él son completamente irónicas.⁴¹⁷ El procede, como acertadamente observa Aristóteles, de un modo exclusivamente inductivo.⁴¹⁸ Su método tiene algo de la sobriedad del método 410 empírico de los médicos. Su ideal del saber es la τέχνη, tal como la encarna prototípicamente la medicina, aun en su supeditación del saber a un fin práctico.⁴¹⁹ Aún no existía por aquel entonces una ciencia natural exacta. La filosofía de la naturaleza de aquel periodo era la suma y compendio de lo inexacto. Ni existía tampoco un empirismo filosófico. Toda referencia de principio a la experiencia, como base de toda ciencia exacta de la realidad, iba asociada siempre en la Antigüedad a la medicina, la cual ocupaba por tanto una posición más filosófica dentro del conjunto de la vida espiritual. Fue también ella la que transmitió estas ideas a la moderna filosofía. El empirismo filosófico de los tiempos modernos es hijo de la medicina griega, no de la filosofía griega.

Para conocer la posición que Sócrates ocupaba en la filosofía antigua y su giro antropocéntrico, es importante que no perdamos de vista su relación con aquel gran poder espiritual de sus días. Las referencias al ejemplo de la medicina abundan sorprendentemente en él. Y no son casuales, sino que guardan relación con la estructura esencial de su pensamiento, más aún, con la conciencia de sí mismo y el *ethos* de toda su actuación. Sócrates es un verdadero médico. Hasta el punto de que, según Jenofonte, no se preocupaba menos de la salud física de sus amigos que de su bienestar espiritual.⁴²⁰ Pero es sobre todo el médico del hombre interior. La prueba de la adecuación del cosmos a un fin da entender claramente, por el modo como Sócrates enfoca aquí la naturaleza física del hombre, que el giro te-leológico coincide también en él, íntimamente, con aquella actitud empírico-médica. Actitud explicable a la vista de la concepción teo-lógica de la naturaleza y del hombre que por

⁴¹⁵ 47 CICERÓN, Tusc, disp., v, 4, 10.

⁴¹⁶ 48 PLATÓN, ApoL, 18 B, 23 D.

⁴¹⁷ 49 PLATÓN, Apol, 19 C.

⁴¹⁸ 50 Cf. supra, nota 21.

⁴¹⁹ 51 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11. PLATÓN, Gorg., 465 A y otros pasajes.

⁴²⁰ 52 JENOFONTE, Mem., i, 2, 4, y iv, 7, 9.

primera vez se abría paso conscientemente en la medicina de la época, ganando cada vez mayor precisión a partir de entonces, hasta que encuentra su expresión filosófica definitiva en la concepción biológica del mundo de Aristóteles. Es cierto que la búsqueda socrática de la esencia de lo bueno nace de un planteamiento del problema absolutamente peculiar suyo, no aprendido en parte alguna y, desde el punto de vista de la filosofía profesional de la naturaleza de su tiempo, deberíamos decir que es un problema de diletante, que el escepticismo heroico del investigador físico no sabe contestar. Sin embargo, este diletantismo encierra una indagación creadora y no deja de ser importante el llegar, partiendo del ejemplo de la medicina de un Hipócrates y un Diógenes, a la conclusión de que en su problema encontraba su formulación oportuna la más profunda búsqueda de todo su tiempo.

No se sabe a qué edad comenzó Sócrates en su ciudad natal la actividad con que nos lo presentan plásticamente los diálogos de sus discípulos. Platón sitúa el escenario de sus charlas, en parte, hasta en la época de los comienzos de la guerra del Peloponeso, como ocurre, **411** por ejemplo, en el *Cármides*, en el que Sócrates aparece como si acabase de regresar de las duras batallas libradas delante de Potidea. Por aquel entonces, tenía ya cerca de treinta y ocho años; sin embargo, los comienzos de su actuación eran seguramente muy anteriores. Platón consideraba tan esencial el fondo vivo de sus diálogos, que hubo de pintarlo repetidas veces con las tintas más amables. Su medio no es el vacío abstracto y sustraído al tiempo de los locales escolásticos. Sócrates se mueve entre el trajín afanoso de la escuela atlética ateniense, del gimnasio, donde pronto se convierte en una figura nueva e indispensable, al lado del gimnasta y del médico.⁴²¹ Lo cual no quiere decir que los copartícipes se enfrentasen en aquellos diálogos famosos en la ciudad con una desnudez espartana, usual, por lo demás, en los ejercicios atléticos (aunque también sucedería con frecuencia así). Sin embargo, no era el gimnasio la única escena indiferente de aquellos torneos dramáticos del pensamiento que llenaron la vida de Sócrates. Existe cierta analogía interna entre el diálogo socrático y el acto de desnudarse para ser examinado por el médico o el gimnasta antes de lanzarse a la arena para el combate. Platón pone esta comparación en boca del mismo Sócrates.⁴²² El ateniense de aquellos tiempos sentía más en su medio en el gimnasio que entre las cuatro paredes de su casa, donde dormía y comía. Allí, bajo la luz diáfana del cielo griego, se

⁴²¹ 52a Cf. también JENOFONTE, Mem., I, 1, 10 sobre la distribución normal del día de Sócrates.

⁴²² 53 PLATÓN, Carm., 154 D-E; Gorg., 523 E.

reunían diariamente jóvenes y viejos para dedicarse al cultivo de su cuerpo.⁴²³ Los ratos de ocio en los descansos se dedicaban a la conversación. No sabemos si el nivel medio de aquellas conversaciones sería trivial o elevado; lo cierto es que las más famosas escuelas filosóficas del mundo, Academia y Liceo, llevan los nombres de dos famosos gimnasios de Atenas. Quien tenía algo que decir o algo que preguntar que consideraba de alcance general, y para lo que ni la asamblea popular ni el tribunal eran lugares adecuados, acudía a decírselo o a preguntárselo a sus amigos y conocidos en el gimnasio. La tensión de espíritu que se estaba seguro de encontrar allí era un encanto constante. El hecho de frecuentar diversos establecimientos de esta clase procuraba la variación, y en Atenas había muchos gimnasios grandes y pequeños, públicos y privados.⁴²⁴ Un visitante asiduo de ellos como Sócrates, para quien lo interesante era el hombre en cuanto tal, conocía a todo el mundo, y entre los jóvenes sobre todo era difícil apareciese una cara nueva que no le llamase en seguida la atención y acerca de la cual no se informase. Nadie le igualaba en agudeza de observación para seguir los pasos a la juventud que se **412** iba desarrollando. Era el gran conocedor de hombres cuyas certeras preguntas servían de piedra de toque para pulsar todos los talentos y todas las fuerzas latentes y cuyo consejo buscaban para la educación de sus hijos los ciudadanos más respetables.

Sólo los *simposios* pueden compararse, por su importancia espiritual y en virtud de una antigua tradición, con los gimnasios. Por eso Platón y Jenofonte sitúan los diálogos de Sócrates en ambos sitios.⁴²⁵ Todas las demás situaciones que se mencionan en ellos eran más o menos fortuitas, como cuando Sócrates aparece manteniendo una ingeniosa conversación en los salones de Aspasia, charlando junto a los puestos del mercado, donde solían reunirse los amigos a conversar, o interviniendo en la conferencia de un famoso sofista en la casa de un rico mecenas. Los gimnasios eran lugares más importantes que cualesquiera otros, pues en ellos se reunía la gente de un modo regular. Aparte de su finalidad peculiar, la intensidad del comercio espiritual que fomentaban entre la gente hacía que se desarrollasen en ellos ciertas cualidades que constituían el terreno más abonado para cualquier siembra de nuevos pensamientos y aspiraciones. En estos sitios reinaba el ocio y el descanso. No podía florecer en ellos, a la larga, nada especial, ni era posible tampoco dedicarse allí a los negocios. En cambio, la atención se abría a los

⁴²³ 54 Sobre la ampliación del tiempo consagrado diariamente a los ejercicios, Cf. la literatura médica sobre la dieta (infra, lib. iv, cap. i).

⁴²⁴ 55 E. N. GARDINER, *Greek Athletic Sports and Festivals* (Londres, 1910), pp. 469 ss.

⁴²⁵ 56 Sobre los simposios como foco intelectual, Cf. infra, cap. VIII.

problemas humanos de carácter general. Pero no era el contenido solamente lo que interesaba: el espíritu, con toda su fuerza flexible y su suave elasticidad, podía desplegarse allí y encontraba el interés de un círculo de oyentes en tensión crítica. Surgió así una gimnasia del pensamiento que pronto tuvo tantos partidarios y admiradores como la del cuerpo y que no tardó en ser reconocida como lo que ésta venía siendo ya desde antiguo: como una nueva forma de la *paideia*. La "dialéctica" socrática era una planta indígena peculiar, la antítesis más completa del método educativo de los sofistas, que había aparecido simultáneamente con aquélla. Los sofistas son maestros peregrinantes venidos de fuera, nimbados por un halo de celebridad inaccesible y rodeados de un estrecho círculo de discípulos. Administran sus enseñanzas por dinero. Éstas recaen sobre disciplinas o artes específicas y se dirigen a un público selecto de hijos de ciudadanos acomodados deseosos de instruirse. La escena en que brillan los sofistas, en largo soliloquio, es la casa particular o el aula improvisada. Sócrates, en cambio, es un ciudadano sencillo, al que todo el mundo conoce. Su acción pasa casi inadvertida; la conversación con él se anuda casi espontáneamente, y como sin querer, a cualquier tema del momento. No se dedica a la enseñanza ni tiene discípulos; por lo menos así lo asegura. Sólo tiene amigos, camaradas. La juventud se siente fascinada por el filo tajante de aquel espíritu, al que no hay nada que se resista. Es para ella un auténtico espectáculo ateniense constantemente renovado, al **413** que se asiste con entusiasmo, cuyo triunfo se celebra y que se procura imitar, intentando examinar a la gente del mismo modo en su propia casa que en el círculo de sus amigos y conocidos. Lo más escogido espiritualmente de la juventud ática se agrupa en torno a Sócrates. Nadie que se haya acercado a él puede sustraerse ya a la fuerza de atracción de su espíritu.

Y quien crea poder retraerse, huraño, ante él, o alzarse de hombros, indiferente, ante la forma pedantesca de sus preguntas o la trivialidad intencionada de sus ejemplos, no tarda en descender de la pretendida altura de su pedestal.

No es fácil reducir este fenómeno a un solo denominador conceptual. Platón parece apuntar con su pintura amorosamente detallada y minuciosa todos estos rasgos, que no es posible definir, sino solamente vivir de un modo plástico. Por otra parte, es explicable que nuestras historias gremiales de filosofía dejen a un lado todo esto, por considerarlo como simples adornos poéticos en la imagen de Sócrates trazada por Platón. Les parece que todo esto queda por debajo del "nivel" de la abstracción en que debe moverse un



filósofo. Son rasgos puramente indirectos de carácter para pintar el poder espiritual de Sócrates mediante la representación plástica de su acción superintelectual sobre los hombres de carne y hueso. Pero sin tener en cuenta su preocupación por el bienestar del hombre concreto sobre el que en cada caso actúa no sería posible exponer *lo que* Sócrates dice. Aunque para la filosofía concebida al modo académico esto no sea esencial, Platón entiende que sí lo es para Sócrates. Y esto suscita en nosotros la sospecha de que corremos constantemente el peligro de enfocar su figura a través del medio de lo que *nosotros* llamamos filosofía. Es cierto que el propio Sócrates designa su "acción" — ¡qué palabra tan significativa! — con los nombres de "filosofía" y "filosofar". Y asegura ante sus jueces, en la *Apología* platónica, que no se apartará de ella mientras viva y respire.⁴²⁶ Pero no debemos dar a esas palabras el significado que llegaron a adquirir en siglos posteriores, a la vuelta de una larga evolución: el de un método del pensar conceptual o el de un cuerpo o doctrina formado por tesis teóricas y susceptible de ser separado de la persona que lo ha construido. Contra esta posibilidad de separar la doctrina de la persona se manifiesta unánime toda la literatura de los socráticos.

¿Qué es, pues, esa filosofía de que Sócrates era el prototipo según Platón y que este mismo abraza en su defensa? Platón expone en muchos de sus diálogos la esencia de esta "filosofía". En ellos tiende a destacarse cada vez más en primer plano, poco a poco, el *resultado* de las investigaciones que Sócrates desarrolla con sus interlocutores; pero Platón debía de tener la conciencia de mantenerse siempre fiel en su exposición a la esencia del espíritu socrático. Esta esencia **414** debía de mantenerse fecunda constantemente a través de todas estas investigaciones. Sin embargo, como para nosotros resulta difícil determinar a partir de dónde el Sócrates de Platón tiene más de Platón que de Sócrates, debemos intentar partir de las fórmulas más concluyentes y más simples de Platón, que no faltan en sus obras. En la *Apología*, escrita aún bajo la impresión fresca de la enorme injusticia cometida con la ejecución de Sócrates y con la esperanza de ganar adeptos para el maestro, se exponen en la forma más breve y más sencilla la suma y el sentido de su actuación. El arte con que está compuesta la obra no permite, ciertamente, considerarla como inspirada en la defensa improvisada por Sócrates ante sus jueces,⁴²⁷ pero es indudable que lo que allí se dice acerca

⁴²⁶ 57 PLATÓN, *Apol.*, 29 D.

⁴²⁷ 58 Entre los que sostienen este criterio acerca de la *Apología* figura principalmente Erwin WOLF, con su "Platos Apologie" (en *Neue Philologische Untersuchungen*, ed. por W. Jaeger, t. vi). Con su fino análisis de la forma artística de la obra ha puesto de relieve plásticamente y de modo

de él está maravillosamente tomado de su vida real. Después que Sócrates se despoja de la imagen desfigurada con que lo han revestido la comedia y la opinión pública, viene aquella emocionante profesión de fe en la filosofía que Platón modela como un paralelo consciente de la famosa profesión de fe de Eurípides en la consagración del poeta al servicio de las musas.⁴²⁸ Lo que ocurre es que la profesión de fe de Sócrates se pronuncia ante la inminencia de una pena de muerte. El poder al que sirve el filósofo no vale tan sólo para embellecer la vida y mitigar el dolor, sino también para sobreponerse al mundo. Inmediatamente después de la confesión: "¡Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar!", viene un ejemplo típico de su modo de hablar y de enseñar. Y para comprender el contenido, también nosotros debemos partir de la forma que Platón nos presenta en este pasaje y en muchos otros, como un modelo. Platón reduce aquí el modo peculiarmente socrático a dos formas fundamentales: la exhortación (*protreptikós*) y la indagación (*elenchos*). Las dos se desarrollan en forma de preguntas. Éstas se empalman con la forma más antigua de la parénesis, que podemos seguir a través de la tragedia hasta la epopeya. En la conversación sostenida en el patio de la casa de Sócrates con que comienza el *Protágoras* de Platón, nos encontramos una vez más con la yuxtaposición de aquellas dos formas socráticas de platicar.⁴²⁹ Este diálogo, que enfrenta a Sócrates con los grandes sofistas, hace desfilar ante nosotros en toda **415** su variedad las formas fijas a través de las cuales se desarrollaba la actividad doctrinal sofística: el mito, la prueba, la explicación de los poetas, el método de la pregunta y la respuesta. Y asimismo se transcriben, con el mismo humorismo y la misma fuerza plástica, con toda su pedantería y su irónica insolencia, las peculiares formas socráticas de hablar. Platón expone en dos diálogos, la *Apología* y el *Protágoras*, cómo se hallan esencialmente entrelazadas aquellas dos formas fundamentales de la conversación socrática, la *protréptica* y la *elénctica*. No son, en realidad, más que dos fases distintas del mismo proceso educativo. Aquí sólo pondremos un ejemplo tomado de la *Apología*, el pasaje en que Sócrates describe su modo de actuar en las siguientes palabras: ⁴³⁰

impresionante que aquella contiene una autocaracterización de Sócrates, moldeada libremente por Platón.

⁴²⁸ 59 EURÍPIDES, *Her.*, 673ss.: οὐ παύσομαι τὰς χάριτας Μούσαις συγκαταμειγνύς ἀδίσταν συζυγίαν. Cf. PLATÓN, *Apol.*, 29 D: ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἶος τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν.

⁴²⁹ 60 En PLATÓN, *Prot.*, 311 Bss., figura en cabeza un diálogo elénctico de Sócrates con el joven Hipócrates, tras el cual viene el diálogo protréptico, 313 A s.

⁴³⁰ 61 PLATÓN, *Apol.*, 29 D ss.

"Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo, eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y su poder, y ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y por tu constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso, no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que le interrogaré, le examinaré y le refutaré, y si me parece que no tiene *areté* alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. Pues sabed que así me lo ha ordenado Dios, y creo que en nuestra ciudad no ha habido hasta ahora ningún bien mayor para vosotros que este servicio que yo rindo a Dios. Pues todos mis manejos se reducen a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma."

La "filosofía" que Sócrates profesa aquí no es un simple proceso teórico de pensamiento, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación. Al servicio de estos fines se hallan asimismo el examen y la refutación socráticos de todo saber aparente y de toda excelencia (*areté*) puramente imaginaria. Este examen no es más que una parte de todo el proceso, tal como Sócrates lo expone. Una parte que parece ser, ciertamente, el aspecto más original de él. Pero antes de entrar en la esencia de este dialéctico "examen del hombre", que suele considerarse como lo esencial de la filosofía socrática, puesto que contiene el elemento teórico más vigoroso de ella, debemos **416** fijarnos más detenidamente en las palabras preliminares de exhortación. La comparación que se establece entre el contenido material de vida del hombre de negocios ávido de dinero y el postulado superior de vida proclamado por Sócrates descansa en la idea de la preocupación o del cuidado consciente del hombre para los bienes más apreciados por él. Sócrates exige que en vez de preocuparse de los ingresos, el hombre se preocupe del alma ($\psi\upsilon\chi\eta\hat{\sigma}$ $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha$). Este concepto, que aparece al comienzo del diálogo, se presenta de nuevo al final de él.⁴³¹ Por lo demás, no se dice nada para demostrar el valor

⁴³¹ 62 PLATÓN, Apol., 29 D y 30 B.

superior del alma en comparación con los bienes materiales o con el cuerpo. Se considera como algo evidente, de por sí y que se da por supuesto, por mucho que los hombres lo posterguen en su conducta práctica. Para el hombre de hoy esto no tiene nada de sorprendente, por lo menos en teoría; más bien constituye para él algo trivial. Pero este postulado ¿sería tan evidente para los griegos de aquella época como para nosotros, herederos de una tradición de dos mil años de cristianismo? En el diálogo preliminar del *Protágoras* platónico, diálogo sostenido en el patio de la casa de Sócrates, la exhortación de éste parte también del "alma en peligro".⁴³² El móvil del "peligro" es típico de Sócrates en relación con estas otras ideas y se halla íntimamente vinculado con el llamamiento al "cuidado del alma". Sócrates habla como un médico cuyo paciente fuese no el hombre físico, sino el hombre interior. En los socráticos abundan extraordinariamente los pasajes en que se habla del cuidado del alma, o de la preocupación por el alma, como la misión suprema del hombre. Hemos dado aquí con la médula de la propia conciencia que Sócrates tenía de su contenido y de su misión: es una misión educativa, que se interpreta a sí misma como "servicio de Dios".⁴³³ Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de la "cura del alma",⁴³⁴ pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre. Sócrates caracteriza más concretamente el cuidado del alma como el cuidado por el conocimiento del valor y de la verdad, *frónesis y alétheia*.⁴³⁵ El alma se separa del cuerpo con la misma nitidez que de los bienes materiales. La separación entre el alma y el cuerpo traza directamente la jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría, claramente graduada, de los bienes, teoría que coloca en el plano más alto los bienes del alma, en segundo lugar los bienes del cuerpo y en último término los bienes materiales como fortuna y poder.

Un abismo inmenso separa esta escala de valores que Sócrates proclama con

⁴³² 63 PLATÓN, *Prot.*, 313 A.

⁴³³ 64 El concepto de] "servicio de Dios" aparece muy pronto en la literatura griega, pero es Platón quien lo acuña en el sentido que indicamos. Sócrates, en *Apol.*, 30 A, habla de ἡ ἐμὴ τῶ θεῶ ὑπηρεσία. La palabra ὑπηρεσία es sinónima de θεραπεία, y θεραπεύειν θεούς es deos colere. Tiene siempre un sentido relacionado con el culto. Sócrates considera su acción de educador como una especie de culto.

⁴³⁴ 65 Cf. nota 62. La frase "cura de almas" tiene para nosotros un sentido específicamente cristiano, porque se ha convertido en parte integrante de esta religión. Esto se explica por el hecho de que la concepción cristiana coincide con la socrática en la idea de la paideia como el verdadero servicio de Dios y del cuidado del alma como la verdadera paideia. En su modo de formular esta concepción, el cristianismo se halla influido directamente por el pensamiento socrático tal como lo presenta Platón.

⁴³⁵ 66 PLATÓN, *Apol.*, 29 E.



tanta evidencia y la escala popular imperante que se expresa en la hermosa canción báquica antigua⁴³⁶ de los griegos:

*El bien supremo del mortal es la salud;
el segundo, la hermosura de su cuerpo;
el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;
el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.*

En el pensamiento de Sócrates aparece como algo nuevo el mundo interior. La *areté* de que él nos habla es un valor espiritual.

Pero ¿qué es el "alma", o la *psyché*, para decirlo con la palabra griega empleada por Sócrates? Permítasenos que ante todo planteemos este problema en un sentido puramente filológico. Haciéndolo así, nos damos cuenta de que Sócrates, lo mismo en Platón que en los demás socráticos, pone siempre en la palabra "alma" un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra. Tenemos la sensación de que nos sale al paso aquí, por vez primera en el mundo occidental, algo que aún hoy designamos en ciertas conexiones con la misma palabra, aunque los psicólogos modernos no asocien a ella la idea de una "sustancia real". La palabra "alma" tiene siempre para nosotros, por sus orígenes en la historia del espíritu, un acento de valor ético o religioso. Nos suena a cristiano, como las frases "servicio de Dios" y "cura del alma". Pues bien, este alto significado lo adquiere por vez primera la palabra "alma" en las prédicas *protrépticas* de Sócrates. Prescindiremos aquí, por el momento, del problema de saber hasta qué punto la idea socrática del alma ha determinado las distintas fases del cristianismo directamente o a través del medio de la filosofía posterior y hasta qué punto coincide realmente con la idea cristiana. Lo que aquí nos interesa ante todo es llegar a captar lo que hay de decisivo en el concepto socrático del alma dentro de la misma evolución griega.

Si consultamos la obra maestra de Erwin Rohde, *Psique*, llegaremos a la conclusión de que Sócrates no tiene ninguna significación especial dentro de este proceso histórico. Este autor lo pasa por alto.⁴³⁷ Contribuye a ello el prejuicio contra Sócrates "el nacionalista", 418 que Rohde compartía con Nietzsche ya desde su juventud, pero lo que sobre todo se interpone ante él

⁴³⁶ 67 "Scol. Anón.", 7 (Ant. Lyr. Gr., ed. Diehl), y BOWRA, Greek Lyric Poetry, p. 394.

⁴³⁷ 68 Erwin ROHDE (*Psique*, ed. FCE, p. 240) sólo sabe decirnos acerca de Sócrates, en el único pasaje de su obra en que le cita, que no creía en la inmortalidad del alma.

es el plantamiento especial del problema en su propio libro, pues Rohde, influido contra su voluntad por el cristianismo, pone el "culto" del alma y la fe en la inmortalidad en el centro de una historia del alma que bucea en todas las simas y profundidades de ésta. Hay que reconocer que Sócrates no contribuyó esencialmente a ninguna de las dos cosas. Además, es curioso que Rohde no vea dónde, cuándo y a través de quién cobra la palabra "alma", *psyché*, esa fisonomía que la convierte en el verdadero vehículo conceptual del valor espiritual-ético de la "personalidad" del hombre occidental. Es a través de la exhortación educativa de Sócrates, cosa que nadie podrá discutir si ello se expone claramente. Ya los sabios de la escuela escocesa lo habían señalado insistentemente. Sus observaciones no estaban influidas en lo más mínimo por la obra de Rohde. Burnet ha investigado en un hermoso ensayo la evolución del concepto del alma a través de la historia del espíritu griego, demostrando que el nuevo sentido que da Sócrates a esta palabra no puede explicarse partiendo del *eidolon* épico de Homero, de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la *psyché* de la tragedia antigua.⁴³⁸ Yo mismo, partiendo del análisis de la *forma* característica del modo socrático de expresarse, como lo hacía más arriba, hube de llegar pronto al mismo resultado. Una forma como la de la exhortación socrática sólo podía brotar de aquel peculiar *pathos* valorativo que lleva implícita en Sócrates la palabra "alma". Sus discursos *protrépticos* son la forma primitiva de la diatriba filosófico-popular de la época helenística, que a su vez contribuyó a modelar la "predica" cristiana.⁴³⁹ Sin embargo, aquí no se trata solamente de la transferencia y la continuidad de la forma literaria externa. Estas conexiones han sido ya frecuentemente estudiadas en este sentido por la filología anterior, siguiendo a través de toda la evolución la incorporación al discurso exhortativo de los diferentes motivos concretos. No; lo que sirve de base a las tres fases de las llamadas formas discursivas es la fe: ¿de qué le serviría al hombre ganar el mundo entero, si ello va en detrimento de su alma? En su *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo), Adolf Harnack caracteriza con razón esta fe en el

⁴³⁸ 69 J. BURNET, "The Socratic Doctrine of the Soul", en *Proceedings of the British Academy for 1915-1916*, pp. 235 S5. Apenas necesito decir que estoy menos de acuerdo con la denominación de "doctrina" que Burnet da a la idea socrática del alma que con la insistencia con que trata de este problema del alma en su estudio sobre Sócrates.

⁴³⁹ 70 El origen de la forma del discurso exhortatorio o diatriba como tal se remonta, naturalmente, a los tiempos primitivos. Sin embargo, la forma educativa y moral de la predica que prevalece en las homilias cristianas al lado de la dogmática y la exegética, adquiere su sello literario en la socrática, que a su vez se remonta a la protréptica oral de Sócrates.



valor infinito del alma de cada hombre como uno de los tres pilares 419 fundamentales de la religión cristiana.⁴⁴⁰ Pero antes de serlo de esta religión era ya un pilar fundamental de la "filosofía" y la educación socrática. Sócrates predica y convierte. Viene a "salvar la vida".⁴⁴¹

Tenemos que hacer un pequeño alto en este intento nuestro de destacar con la mayor sencillez y claridad posibles los hechos fundamentales de la conciencia socrática, pues estos hechos exigen una valoración y nos obligan a tomar una actitud, ya que encierran todavía una importancia directa para nuestro propio ser. ¿Era la socrática un anticipo del cristianismo, o puede incluso afirmarse que con Sócrates irrumpen en la evolución del helenismo un espíritu extraño, oriental, que, gracias a la posición de gran potencia educadora de la filosofía griega, se traduce luego en efectos de envergadura histórico-universal, empujando hacia la unión con el Oriente? Podríamos remitirnos en apoyo de esto al movimiento órfico que se manifiesta en la religión griega y que a través de ciertos rastros podemos seguir desde el siglo vi. Este movimiento separa el alma del cuerpo y admite que aquélla mora como un demonio caído en la cárcel del cuerpo, para retornar, después de la muerte de éste y a través de una larga peregrinación de reencarnaciones, a su patria divina. Pero, aun prescindiendo de la oscuridad de los orígenes de esta religión, que muchos consideran orientales o "mediterráneos", el concepto socrático del alma carece de todos estos rasgos escatológicos o demonológicos. Fue Platón quien más tarde los entretejió en su adorno mítico del alma y de su destino. Ha querido atribuirse a Sócrates la teoría de la inmortalidad del *Fedón* platónico, e incluso la teoría de la preexistencia del *Menón*,⁴⁴² pero estas dos ideas complementarias tienen un origen claramente platónico. La posición socrática ante el problema de la perduración del alma aparece seguramente bien definida en la *Apología*, donde en presencia de la muerte no se nos dice cuál será su suerte después de ésta.⁴⁴³ Esta posición cuadra mejor con el espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo de Sócrates que las pruebas de la inmortalidad mantenidas en el *Fedón*; por otra parte, es natural que quien, como él, asigna al alma un rango se hubiese

⁴⁴⁰ 71 Wesen des Christentums (tercera edición), p. 33.

⁴⁴¹ 72 Cf. PLATÓN, Prot., 356 D-357 A. Este pasaje debe entenderse, naturalmente, como una parodia de la salvación del alma (βίου σωτηρία) en el verdadero sentido socrático, la cual consiste en saber elegir (αίρεσις) el bien. PLATÓN, Leyes, X, 909 A, habla todavía, de modo parecido, en sentido socrático de la "salvación del alma". ¡Pero los medios que aquí recomienda para salvar las almas (inquisición contra los ateos) no tienen nada de socráticos!

⁴⁴² 73 J. BURNET, Greek Philosophy, p. 156; A. E. TAYLOR, Sócrates, p. 138.

⁴⁴³ 74 PLATÓN, Apol., 40 C-41 C.

planteado aquel problema como lo hace Sócrates en la *Apología*, aunque no tuviera ninguna respuesta que darle.⁴⁴⁴ Pero este 420 problema no encerraba para él, en modo alguno, una importancia decisiva. Por la misma razón no nos encontramos en él con afirmación alguna acerca de la modalidad real del alma: ésta no es para él, como para Platón, una "sustancia", puesto que no decide si es separable del cuerpo o no. Servir al alma es servir a Dios, porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y éstos los bienes supremos del mundo, no porque sea un huésped demoniaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales.

No hay, pues, salida posible; todos los rasgos llamativos de la prédica socrática que nos parecen cristianos tienen un origen puramente helénico. Proceden de la filosofía griega. Y sólo una idea completamente falsa de la esencia de ésta puede llevarnos a desconocer este hecho. La evolución religiosa superior del espíritu griego se desarrolla fundamentalmente en la poesía y en la filosofía, no en el culto de los dioses, que solemos considerar casi siempre como el contenido principal de la historia de la religión helénica. Es cierto que la filosofía constituye una fase relativamente posterior de la conciencia y que el mito es anterior a ella, pero para quien esté acostumbrado a captar las conexiones estructurales del espíritu no cabe la menor duda de que tampoco en el caso de Sócrates niega la filosofía de los griegos la ley histórico-orgánica que preside su formación. La filosofía no es sino la expresión racional consciente de la estructura fundamental interna del hombre griego, tal y como podemos seguirla a través de los siglos en los supremos representantes de este género. La religión dionisiaca y órfica de los griegos y la de los misterios presentan, indudablemente, ciertas "fases preliminares" y ciertas analogías, pero este fenómeno no puede explicarse diciendo que las formas socráticas de hablar y de concebir se deriven de una secta religiosa que puede uno desplazar a su antojo como ajena a los griegos o adorar como oriental. Tratándose de Sócrates, el más sobrio de los hombres, el dar por supuesta la existencia de una influencia eficaz de estas sectas orgiásticas en las capas irracionales de su alma, sería una empresa

⁴⁴⁴ 75 Un hecho de especial importancia respecto al problema de si Sócrates compartía el criterio de la inmortalidad del alma es que el informe contenido en el Fedón de Platón (Burnet y Taylor lo aceptan como histórico) deriva de la teoría de las ideas la preexistencia e inmortalidad del alma. Platón dice aquí que la teoría de las ideas y el dogma de la inmortalidad coexisten y desaparecen conjuntamente (Fedón, 76 E). Pero si aceptamos la aseveración de Aristóteles de que la teoría de las ideas no es de Sócrates, sino de Platón, tendremos que sostener lo mismo con respecto a la teoría de la inmortalidad del Fedón, que se basa en la teoría de las ideas.



verdaderamente desatentada. Por el contrario, aquellas sectas o aquellos cultos son en los griegos las únicas formas de una antigua devoción popular, que denotan ciertos atisbos importantes de una experiencia interior individual, con la actitud individualizada de vida y la forma de propaganda que a ella corresponden.⁴⁴⁵ En la 421 filosofía, que es el campo de acción del espíritu pensante, se crean formas paralelas, en parte por sí mismas, como fruto de situaciones análogas, y en parte apoyándose simplemente en cuanto a la expresión en las formas religiosas corrientes, que en el lenguaje de la filosofía aparecen plasmadas en metáforas y que precisamente por ello son formas desnaturalizadas.⁴⁴⁶

En Sócrates, aquellas expresiones de apariencia religiosa brotan frecuentemente de la analogía entre su actuación y la del médico (ver *supra*, p. 410). Es esto lo que da a su concepto del alma el tinte específicamente griego. En la representación socrática del mundo interior como parte de la "naturaleza" del hombre confluyen dos factores: el hábito multiseular del pensamiento y las dotes más íntimas del espíritu helénico. Y aquí es donde nos sale al paso lo que distingue a la filosofía socrática del concepto cristiano del alma. El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse con acierto si se la concibe juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana. En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no se halla contrapuesto a lo físico. El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se transforma esencialmente. Sócrates no puede creer que sólo tenga espíritu el hombre, que éste lo haya arreatado como un monopolio suyo, por decirlo así.⁴⁴⁷ Una naturaleza en la que lo espiritual ocupa su lugar donde sea, tiene que ser capaz por principio de desarrollar una fuerza espiritual. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma. El alma aparece ante el ojo espiritual en su propio ser, como algo plástico por decirlo así y, por tanto, asequible a la forma y al orden. Al igual que el cuerpo, forma parte

⁴⁴⁵ 76 ARISTÓTELES (frag. 15, ed. Rose) describe acertadamente este tipo de experiencia religiosa, característica de la devoción de los misterios, como un παθειν (Cf. mi Aristóteles, pp. 187 s.). Por una oposición a la religión del culto oficial, afecta a la personalidad humana y determina una cierta disposición (διάθεσις) de ánimo.

⁴⁴⁶ 77 Las relaciones de interdependencia entre el lenguaje de la filosofía y el de la religión y el proceso de la transformación de conceptos religiosos en conceptos filosóficos, requiere una investigación sistemática y constituiría por sí sola tema interesante para un libro.

⁴⁴⁷ 78 JENOFONTE, Mem., i, 4, 8.

del cosmos; más aún: es un cosmos de suyo, aunque para la sensibilidad griega no podía haber la menor duda de que el principio que se revela en estos distintos campos del orden es siempre, en esencia, uno y el mismo. Por eso la analogía del alma con el cuerpo tiene que hacerse extensiva también a lo que los griegos llaman la *areté*. Las *aretai* o "virtudes" que la *polis* griega asocia casi siempre a esta palabra, la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencia del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza y la belleza son virtudes del cuerpo, es decir, son las fuerzas peculiares de las partes respectivas en la forma más alta de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por su naturaleza. La virtud física y la espiritual no son, por su esencia 422 cósmica, sino la "simetría de las partes" en cuya cooperación descansan el cuerpo y el alma. Partiendo de aquí es como el concepto socrático de lo "bueno", que es el más intraducible de todos sus conceptos y el más expuesto a equívocos, se deslinda del concepto análogo de la ética moderna. Su sentido griego será más inteligible para nosotros si en vez de decir "lo bueno" decimos "el bien", acepción que envuelve a la par su relación con quien lo posee y con aquel para quien es bueno. Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia a sí mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.

A base de esta convicción, nos sale al paso la premisa evidente de que la ética es la expresión de la naturaleza humana bien entendida. Ésta se distingue radicalmente de la simple existencia animal por las dotes racionales del hombre, que son las que hacen posible el *ethos*. Y la formación del alma para este *ethos* es precisamente el camino natural del hombre, el camino por el que éste puede llegar a una venturosa armonía con la naturaleza del universo o, para decirlo en griego, a la *eudemonía*. En el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide plena e inquebrantablemente con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él. La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se la restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra indagando en su propia alma. El eudemonismo auténticamente griego de Sócrates deriva de esta remisión del hombre al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva fuerza de afirmación de sí mismo frente a las



crecientes amenazas que la naturaleza exterior y el destino hacen pesar sobre su libertad. Sócrates no habría encontrado "desaforada", como se la ha tildado por esa profunda desarmonía moderna que existe entre la realidad y la moralidad, la frase de Goethe cuando dice que todo el derroche de sol y de plantas en este cosmos no tendría objeto si estas maravillosas máquinas no sirviesen en último término para hacer posible la existencia de un solo hombre feliz. Y la serenidad perfecta con que Sócrates supo apurar al final de su vida el cáliz de la cicuta demuestra que el "racionalista" Sócrates sabía combinar esta *eudemonía* moral con los hechos de la realidad que empujan al ánimo moderno al abismo de su disensión moral con el mundo.

La experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquel giro hacia el interior que es característico de los últimos tiempos de la Antigüedad. De este 423 modo, la virtud y la dicha se desplazaron al interior del hombre. Un rasgo significativo de la conciencia con que Sócrates daba este paso lo tenemos en el hecho de que insistiese en que las artes plásticas no se contentasen tampoco con reproducir la belleza física, sino que aspirasen a reproducir también la expresión del ser moral (ἀπομιμῆσθαι τὸ εἰς ψυχῆς ἦθος). Este postulado aparece como algo completamente nuevo en el diálogo con el pintor Parrasio, que reproduce Jenofonte, y el gran artista expresa la duda de que la pintura sea capaz de penetrar en el mundo de lo invisible y lo asimétrico.⁴⁴⁸Jenofonte presenta la cosa como si la preocupación de Sócrates por el alma fuese la que abre por vez primera este campo al arte de la época. El ser físico, sobre todo la cara del hombre, es para Sócrates el espejo de su interior y sus cualidades, y sólo de un modo vacilante y paso a paso se va acercando el artista a esta gran verdad. La historia tiene un valor simbólico. Cualquiera que sea el modo como concibamos las relaciones entre el arte y la filosofía en aquel periodo, correspondía sin duda a la filosofía, según el criterio de nuestro autor, guiar los pasos por el camino hacia el continente recién descubierto del alma.

No es fácil para nosotros medir en todas sus proporciones históricas el alcance de esta transformación. Su consecuencia inmediata es la nueva ordenación creadora de los valores que encuentra su fundamentación dialéctica en los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Bajo esta forma, es la fuente de todas las culturas posteriores que la filosofía griega ha alumbrado. Pero por muy alta que se valore la arquitectónica conceptual de estos dos grandes pensadores, que reducen a una imagen armónica del

⁴⁴⁸ 78a JENOFONTE, Mem., iii, 10, 1-5.

mundo el fenómeno socrático para hacerlo más claramente visible al ojo del espíritu y que agrupan todo lo demás en torno a este centro, queda en pie la realidad de que en el principio fue la acción. El llamamiento de Sócrates al "cuidado del alma" fue lo que realmente hizo que el espíritu griego se abriese paso hacia la nueva forma de vida. Si el concepto de la vida, del *bíos*, que designa la existencia humana, no como un simple proceso temporal, sino como una unidad plástica y llena de sentido, como una forma consciente de vida, ocupa en adelante una posición tan dominante en la filosofía y en la ética, ello se debe, en una parte muy considerable, a la vida real del propio Sócrates. Su vida fue un anticipo del nuevo *bíos*, basado por entero en el *valor interior* del hombre.

Y sus discípulos supieron comprender certeramente que era en esta renovación de la antigua idea del arquetipo – del filósofo como encarnación de un nuevo ideal de vida – donde residía la fuerza más importante de la *paideia* socrática.

Intentemos ahora ver un poco más de cerca cuál era el carácter de esta educación. El hecho de que este cuidado del alma se califique de "servicio de Dios", según las palabras que Platón pone en 424 labios de Sócrates en la *Apología*,⁴⁴⁹ no quiere decir que tenga ningún contenido religioso, en el sentido usual de esta palabra. Por el contrario, el camino seguido por él es un camino excesivamente secular y natural desde el punto de vista cristiano. Ante todo, este cuidado del alma no se traduce, ni mucho menos, en el descuido del cuerpo. Esto no sería posible tratándose de un hombre que había aprendido del médico del cuerpo la necesidad de someter a un "tratamiento" especial al alma, lo mismo la sana que la enferma. Su descubrimiento del alma no significa la separación de ésta del cuerpo, como con tanta frecuencia se afirma faltando a la verdad, sino del dominio de la primera sobre el segundo. *Mens sana in corpore sano* es una frase que responde a un auténtico sentido socrático. Sócrates no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían.⁴⁵⁰ Enseñaba a sus amigos a mantener su cuerpo sano por el endurecimiento y hablaba detenidamente con ellos acerca de la dieta más conveniente para lograrlo. Rechazaba la hartura, por entender que era perjudicial para el cuidado del alma. Él, por su parte, llevaba una vida de espartana sencillez. Más adelante hablaremos del postulado moral del "ascetismo" físico y del sentido de este concepto socrático.

⁴⁴⁹ 79 Cf. supra, pp. 414 ss.

⁴⁵⁰ 80 JENOFONTE, Mem., I, 2, 4 y iv, 7, 9.

Tanto Platón como Jenofonte explican la acción educativa de Sócrates, como es natural, partiendo de su antagonismo con los sofistas. Los sofistas eran los maestros de este arte que, presentado bajo esta forma, constituía algo nuevo. Sócrates parece enlazarse plenamente a ellos, para seguir luego su camino. Aunque la meta a que él aspira es más alta, parte del mismo valle en que ellos se mueven. La *paideia* de los sofistas era una mezcla abigarrada de materias de diverso origen. Su meta era la disciplina del espíritu, pero no existía unanimidad entre ellos en cuanto al saber más indicado para conseguir ese objeto, pues cada uno de ellos seguía estudios especiales y, naturalmente, consideraba su disciplina propia como la más conveniente de todas. Sócrates no negaba el valor de ocuparse de todas aquellas cosas que ellos enseñaban, pero su llamamiento al cuidado del alma encierra ya potencialmente un criterio de limitación de los conocimientos recomendados por aquellos educadores.⁴⁵¹ Algunos de ellos reconocían como muy valiosas para la educación las enseñanzas de los filósofos de la naturaleza. Por su parte, los antiguos pensadores no habían formulado esta pretensión pedagógica inmediata, aunque también se habían sentido maestros en el alto sentido de la palabra. El problema de la formación de la *juventud* por medio de estudios científicos constituía algo nuevo. El escaso interés de Sócrates por la filosofía de la naturaleza no se debía tanto, como sabemos, al desconocimiento de los problemas de los físicos como a la imposibilidad de reducir a un criterio común su modo de plantear el problema [425](#) y el de aquéllos. Si disuadía a otros de ocuparse demasiado a fondo de las teorías cosmológicas, lo hacía por entender que este gasto de energías espirituales estaría mejor empleado en el conocimiento de las "cosas humanas".⁴⁵² Además, los griegos consideraban en general el mundo de lo cósmico como algo demoniaco e inescrutable para los simples mortales. Y Sócrates compartía este temor popular, contra el que aún tenía que manifestarse Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*.⁴⁵³ Reservas parecidas a éstas eran las que hacía también Sócrates con respecto a los estudios matemáticos y astronómicos de los sofistas de orientación más realista por el estilo de Hipias de Elis. Sócrates había cultivado personalmente esta ciencia con gran entusiasmo. Consideraba necesario hasta cierto punto conocerla, pero circunscribía aquella necesidad dentro de límites bastante estrechos.⁴⁵⁴ Este utilitarismo ha querido imputarse a Jenofonte, a quien

⁴⁵¹ 81 Cf. sobre lo que sigue JENOFONTE, Mem., iv, 7.

⁴⁵² 82 Cf. JENOFONTE, Mem., i, 1, 16; PLATÓN, Apol., 20 D.

⁴⁵³ 83 PLATÓN, Apol., 20 E; JENOFONTE, Mem., iv, 7, 6; ARISTÓTELES, Meta], A 2, 982 b 28 ss.

⁴⁵⁴ 84 JENOFONTE, Mem., iv, 7: ἐδίδακε δὲ καὶ μέχρι ὅτου δεοὶ ἔμπειρον εἶναι ἐκάστου πράγματος τὸν ὀρθῶς πεπαιδευμένον; Cf. sobre el estudio de la geometría, iv, 7, 2; sobre la

debemos estos informes, y a su orientación unilateral y restringida hacia lo práctico. Y se le ha enfrentado el Sócrates de Platón, que en la *República* preconiza la educación matemática como el único camino verdadero de la filosofía.⁴⁵⁵ Sin embargo, este punto de vista se halla condicionado por la propia evolución platónica hacia la dialéctica y la teoría del conocimiento; el viejo Platón adopta en las *Leyes*, en que no habla de la cultura superior, sino de la educación elemental, la misma actitud que el Sócrates de Jenofonte.⁴⁵⁶ Así, pues, la atención redoblada que Sócrates consagra a las "cosas humanas" actúa como principio de selección en el reino de los valores culturales vigentes hasta allí. Detrás de la pregunta de hasta dónde debe llevarse un estudio, se alza esta otra, más importante: ¿para qué sirve ese estudio y cuál es la meta de la vida? Sin dar una contestación a esta pregunta no sería posible una educación.

Por tanto, lo ético vuelve a situarse en el centro del problema, de donde había sido desplazado por el movimiento educativo de los sofistas. Este movimiento había surgido de la necesidad de dar una cultura superior a la alta capa gobernante y de la elevada valoración de los méritos de la inteligencia humana.⁴⁵⁷ La finalidad práctica de los sofistas, la formación de hombres de estado y dirigentes de la vida pública, había favorecido esta nueva orientación en una época como aquélla, preocupada fundamentalmente por el éxito. Es 426 Sócrates quien restaura la trabazón entre la cultura espiritual y la cultura moral. Sin embargo, no se crea que opone a la finalidad política de la cultura tal como la concebían los sofistas el ideal apolítico de la pura formación del carácter. A la meta como tal no había por qué tocarla. Esta meta, en una *polis* griega, tenía que ser siempre la misma necesariamente. Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates era un maestro de política.⁴⁵⁸ Sólo así se comprenden su choque con el estado y su proceso.

astronomía, iv, 7, 4; sobre la aritmética, iv, 7, 8; sobre la dietética, iv, 7, 9.

⁴⁵⁵ 85 PLATÓN, *Rep.*, 522 C ss.

⁴⁵⁶ 86 PLATÓN, *Leyes*, 818 A: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἔχόμενα δεῖ διαπνεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινὰς ὀλίγους.

⁴⁵⁷ 87 Cf. *supra*, pp. 269 ss.

⁴⁵⁸ 88 Esta concepción fundamental discurre a lo largo de toda la exposición sobre Sócrates de ambos autores. Sobre Platón Cf. *infra.*, p. 478 s. La cultura política como mira de Sócrates aparece reconocida en JENOFONTE, *Mem.*, i, 1, 16; ii, 1, y iv, 2, 11. También los adversarios presuponen el carácter político de la educación socrática al pretender presentar a Alcibíades y Critias como los primeros discípulos de Sócrates (Cf. JENOFONTE, *Mem.*, i, 2, 47 y todo el cap. i, 2). Jenofonte no discute tampoco esto, sino que intenta simplemente demostrar que Sócrates entendía por πολιτικά algo distinto de lo que entendía el hombre corriente. Fue el aspecto político de la cultura socrática el que, bajo el imperio de los Treinta, motivó el que el gobierno hiciese extensiva también a Sócrates la prohibición general λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν, a pesar de que éste no se dedicaba,



Las "cosas humanas" a que dirigía su atención culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo.⁴⁵⁹ Un Sócrates cuya educación no hubiese sido "política" no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva. Pero no fue esto precisamente lo que atrajo a su lado a hombres como Alcibíades y Critias y los convirtió en discípulos suyos, sino la ambición de desempeñar un papel dirigente dentro del estado y la esperanza de que encontrarían en él los medios necesarios para satisfacer esa ambición.⁴⁶⁰ De lo que se acusaba precisamente a Sócrates era del empleo que aquellos hombres hicieron de su cultura en la vida política. Pero, según Jenofonte, este reproche debía servirle más bien de excusa, puesto que aquel empleo de sus enseñanzas era algo contrario a las intenciones del maestro.⁴⁶¹ En todo caso, sabemos que estos discípulos se sintieron sorprendidos y consternados al descubrir en Sócrates, conforme iban conociéndole más a fondo, el gran hombre que pugnaba apasionadamente por el imperio del bien.⁴⁶²

427

Pero ¿cuál era la educación política de Sócrates? No podemos atribuirle la utopía política que aparece proclamando en la *República* de Platón, utopía basada ya por entero en la teoría platónica de las ideas, ni es verosímil tampoco que Sócrates se considerase en su obra educativa como lo presenta el *Gorgias* platónico, como el único verdadero estadista de su tiempo, como un estadista al lado de cuyas aspiraciones todas las empresas de los políticos profesionales, encaminadas exclusivamente hacia el logro del poder exterior, era vanidosa obra de artificio.⁴⁶³ Son éstos acentos patéticos que presta a Sócrates *a posteriori* la oposición de Platón contra toda la evolución política

en cuanto a la forma, a la enseñanza de la retórica (JENOFONTE, Mem., I, 2, 31).

⁴⁵⁹ 89 El pasaje principal en cuanto a esta equiparación entre las "cosas humanas" (ἄνθρωπώπινα) que Sócrates enseñaba y las "cosas políticas" (πολιτικά) en JENOFONTE, Mem., I, 1, 16. Este pasaje demuestra que lo que nosotros denominamos "ético", separándolo como un mundo aparte, estaba indisolublemente conexo con lo político, no sólo para Jenofonte, sino también para Platón y Aristóteles.

⁴⁶⁰ 90 Así lo dice con toda claridad Jenofonte, en Mem., I, 2, 47.

⁴⁶¹ 91 La actividad docente política de Sócrates tenía como mira encauzar a los jóvenes hacia la kalokagathía. Cf. JENOFONTE, Mem., I, 1, 48.

⁴⁶² 92 Cf. sobre todo la confesión de Alcibíades en PLATÓN, Simp., 215 E ss.

⁴⁶³ 93 PLATÓN, Gorg., 521 D.

que condujo a la ejecución de Sócrates. Sin embargo, el problema radica en la contradicción que envuelve el hecho de que Sócrates no participe personalmente en la vida política y, sin embargo, eduque políticamente a otros en el espíritu de sus postulados.⁴⁶⁴ A través de Jenofonte conocemos bien la abundante temática de sus diálogos políticos. Su sentido profundo sólo podemos deducirlo de los diálogos socráticos de Platón sobre la esencia de la *areté*. Jenofonte nos informa de que Sócrates discutía con sus discípulos cuestiones de técnica política de todas clases: la diferencia entre los tipos de constituciones,⁴⁶⁵ la formación de instituciones y leyes políticas,⁴⁶⁶ los objetivos de la actividad de un estadista y la mejor preparación para ella,⁴⁶⁷ el valor de la concordia política⁴⁶⁸ y el ideal de la legalidad como la más alta virtud del ciudadano.⁴⁶⁹ Sócrates trata con sus amigos de la administración de la *polis* y de la de la casa, la *oikia*. Los griegos consideraban siempre estrechamente relacionadas la política y la economía. Al igual que los sofistas, en cuya enseñanza aparecen también estos temas, Sócrates partía muchas veces de ciertos pasajes de los poetas, especialmente de Homero, para desarrollar o ilustrar a base de ellos los conocimientos políticos. En aquella época se decía de un buen profesor y conecedor de Homero Ὁμηροῦ ἐπιαινετής, porque su actividad educativa consistía en alabar determinadas fórmulas del poeta.⁴⁷⁰ A Sócrates se le reprochaban ciertas **428** tendencias antidemocráticas en la selección de los pasajes de Homero, especialmente ensalzados por él, puesto que trataban de reyes y nobles.⁴⁷¹ Ya hemos hecho referencia a su crítica de la mecanización del procedimiento político electoral a través del sorteo por medio de habas y del principio democrático de las mayorías en las leyes de la asamblea del pueblo.⁴⁷² Esta crítica, sin embargo, no obedecía a consideraciones de partido. La mejor prueba de

⁴⁶⁴ 93a JENOFONTE, Mem., i, 6, 15 (reproche del sofista Antifón contra Sócrates).

⁴⁶⁵ 94 JENOFONTE, Mem., IV, 6, 12. Cf. también i, 1, 16, donde se citan, entre otras, como tema principal de las conversaciones socráticas, además del examen de las ἀρεταί (que deben interpretarse como virtudes ciudadanas, πολιτικά ἀρεταί), sobre todo preguntas como las siguientes: ¿Qué es el estado? ¿Qué es el estadista? ¿Qué es el imperio sobre los hombres? ¿Quién es el buen gobernante? Cf. IV, 2, 37: ¿qué es un demos?, y IV, 6, 14: ¿cuál es la misión de un buen ciudadano?

⁴⁶⁶ 95 JENOFONTE, Mem., i, 2, 40 ss.

⁴⁶⁷ 96 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11 ss. Cf. iii, 9, 10.

⁴⁶⁸ 97 JENOFONTE, Mem., iv, 4, 16 ss.

⁴⁶⁹ 98 JENOFONTE, Mem., iv, 4, 14 ss. Cf. también el diálogo de Alcibíades y Pericles sobre la ley y el gobierno, en Mem., i, 2, 40 ss. Sobre la ley no escrita, IV, 4, 19.

⁴⁷⁰ 98a Cf. Platón, *Ión*, 536 D; *Rep.*, 606 E. En *Prot.*, 309 A, quiere significar al conecedor de Homero, no al maestro.

⁴⁷¹ 99 JENOFONTE, Mem., i, 2, 56 ss.

⁴⁷² 100 Cf. *supra*, p. 405 s.



esto la tenemos en la inolvidable escena que figura al principio de las *Memorables* de Jenofonte, en la que Sócrates, bajo la tiranía de los Treinta, es citado a los locales del gobierno por su antiguo discípulo Critias, actual gobernante supremo de Atenas, para notificarle la prohibición de que siga dedicándose a la enseñanza, bajo amenaza velada de muerte, a pesar de que sus actividades no caían de por sí bajo el veto general de la enseñanza retórica, que se invocaba para perseguirle.⁴⁷³ Lo que ocurre es que los tiranos comprendían claramente que aquel hombre hablaría de sus abusos con la misma dureza con que antes flagelaba los excesos del imperio de las masas.

Los principales testimonios que poseemos están concordes en que Sócrates gustaba también de tratar asuntos militares cuando entraban en el marco de los problemas político-éticos. Claro está que ya no nos es posible determinar en detalle hasta qué punto los informes de nuestras fuentes se aproximan a la realidad histórica. Sin embargo, no es, ni mucho menos, incompatible en principio con el Sócrates histórico el hecho de que Platón le presente en la *República* manteniendo doctrinas detalladas acerca de la ética y la educación guerreras de los ciudadanos.⁴⁷⁴ En el *Laques* de Platón aparecen dos respetables ciudadanos pidiendo consejo a Sócrates acerca de si deberán instruir a sus hijos en el nuevo arte de la esgrima, y dos famosos generales atenienses, Nicias y Laques, arden en deseos de conocer su criterio acerca de este punto. Pero la conversación no tarda en subir de tono, convirtiéndose en una disquisición filosófica sobre la esencia de la valentía. En Jenofonte nos encontramos con toda una serie de diálogos sobre la educación del futuro estratega.⁴⁷⁵ Esta parte de la pedagogía política era tanto más importante en Atenas cuanto que no existía una escuela de guerra del estado y el nivel de preparación de los ciudadanos que eran reelegidos todos los años como estrategas era, en parte, muy bajo. No obstante, por aquel tiempo había profesores privados de estrategia que ofrecían sus servicios, lo que era indudablemente un fenómeno de la larga época de guerra. El concepto tan riguroso que tenía de la preparación especial hacía que Sócrates se abstuviese de administrar por sí mismo enseñanzas técnicas sobre materias que no dominaba. En estos casos le vemos inquirir repetidamente por el maestro adecuado para quienes acudían a él ávidos de instruirse en tales conocimientos. Vemos, por ejemplo, cómo envía

⁴⁷³ 101 JENOFONTE, Mem., i, 2, 31-38.

⁴⁷⁴ 102 Las propuestas que Platón pone en boca de Sócrates en la *República* durante la discusión de este tema son, naturalmente, en cuanto al detalle, propiedad intelectual suya. Cf. el estudio detallado sobre este punto, infra, cap. ix.

⁴⁷⁵ 103 Cf. JENOFONTE, Mem., iii, 1-5.

a uno de sus discípulos a Dionisodoro, un profesor ambulante del arte de la guerra, que acababa de llegar a Atenas.⁴⁷⁶ Es cierto que más tarde le critica severamente, al enterarse de que se limitaba a transmitir al joven ciertos preceptos tácticos sin enseñarle cómo había de aplicarlos, y de que le daba reglas sobre la colocación de las mejores y las peores unidades de tropa, pero sin decirle cuáles eran las mejores y cuáles las peores unidades. En otra ocasión se apoyó en el epíteto "el pastor de pueblos", dado a Aga-memnon por Homero, para poner de manifiesto cuál era la verdadera virtud del caudillo. Y aquí le vemos combatir también la concepción puramente externa y técnica de la profesión de general. Así, por ejemplo, pregunta a un oficial de caballería recién elegido por la asamblea del pueblo si cuenta entre sus deberes el de mejorar los caballos de su tropa y, en caso afirmativo, si se considera también obligado a mejorar a sus jinetes y, en este caso, a sí mismo también, puesto que los jinetes se mostrarán propicios a seguir al mejor.⁴⁷⁷ Es característico del ateniense el valor que Sócrates atribuye a la elocuencia del general, como vemos confirmado en los discursos que los generales pronuncian en las obras de Tucídides y Jenofonte.⁴⁷⁸ El paralelo entre el general, el buen dirigente de la economía y el buen administrador sirve para reducir los méritos de los tres al mismo principio: las cualidades que un buen dirigente debe reunir.⁴⁷⁹

El diálogo con el hijo de Pericles, en cuyo talento militar cifraba Sócrates esperanzas durante los últimos años de la guerra del Peloponeso, trasciende de los límites de lo general.⁴⁸⁰ Es una época de decadencia incontenible para Atenas, y Sócrates, que había vivido en su juventud el auge que siguiera a las guerras contra los persas, vuelve su mirada hacia atrás, hacia los años de la grandeza ya esfumada. Y traza una imagen ideal de la virtud antigua (αρχαία ἀρετή) de los antepasados, como nunca llegará a trazarla más resplandeciente ni con mayor fuerza de amonestación la retórica posterior de un Isócrates o de un Démostenos.⁴⁸¹ ¿Esta imagen es sólo un reflejo de la filosofía de la historia contenida en sus oraciones en la obra posterior de Jenofonte, en la que aparece trazada, o este contraste entre el presente degenerado y la fuerza victoriosa de los antepasados surgió realmente en el espíritu del Sócrates de los años tardíos? No cabe desconocer que la pintura que Jenofonte traza de

⁴⁷⁶ 104 JENOFONTE, Mem., iii, 1, 1 ss.

⁴⁷⁷ 105 JENOFONTE, Mem., iii, 3.

⁴⁷⁸ 106 JENOFONTE, Mem., iii, 3, 11.

⁴⁷⁹ 107 JENOFONTE, Mem., iii, 4. Sobre la areté del buen caudillo, Cf. también iii, 2.

⁴⁸⁰ 108 JENOFONTE, Mem., iii, 5.

⁴⁸¹ 108a JENOFONTE, Mem., iii, 5, 7 y iii, 5, 14.

430 la situación histórica recuerda notablemente los hechos imperantes de la época en que aquél escribió sus *Memorables*. Todo el diálogo de Sócrates con el joven Pericles tiene para Jenofonte una significación actual. Pero esto por sí solo no demuestra que el verdadero Sócrates no pudiese albergar pensamientos semejantes. El *Menexeno* de Platón pone en boca de Sócrates, ya mucho tiempo antes de los sueños idealizadores del pasado de un Isócrates, un elogio análogo de la *paideia* de los antepasados, en forma de un discurso en honor de los guerreros áticos caídos en la lucha, discurso que dice haber escuchado a Aspasia y que en parte se inspira en pensamientos semejantes a aquéllos.⁴⁸²

Sócrates invoca, precisamente, lo que hay de "espartano" en el espíritu del pueblo de Atenas, frente a aquel desesperado pesimismo tan comprensible tratándose del hijo de Pericles.⁴⁸³ No cree en una enfermedad incurable de la patria, sacudida por las discordias. Se remite a la rígida disciplina voluntaria de los atenienses en los coros musicales, en los torneos gimnásticos y en la navegación, y ve en la autoridad que sigue ejerciendo el Areópago un signo de esperanza para el porvenir, por mucho que imperen en el seno del ejército la decadencia de la disciplina y la impotente improvisación. A la vuelta de una generación, la restauración de la autoridad del Areópago será un punto esencial del programa de Isócrates para sanear la democracia radicalizada, y la referencia a la disciplina de los coros como modelo para el indisciplinado ejército reaparece en la *Primera Filípica* de Demóstenes.⁴⁸⁴ Suponiendo que Sócrates exteriorizase realmente aquellas propuestas e ideas u otras semejantes, ello querrá decir que los orígenes del desarrollo de aquel movimiento de oposición contra la decadencia política progresiva se remontan en parte hasta el círculo socrático.⁴⁸⁵

El problema de la educación de los gobernantes, que Jenofonte sitúa en primer plano, constituye el tema de un largo diálogo con el filósofo posterior

⁴⁸² 109 PLATÓN, *Menex.*, 238 B. Cf. 239 A y 241 C.

⁴⁸³ 110 JENOFONTE, *Mem.*, iii, 5, 14 y 15.

⁴⁸⁴ 111 Sobre el Areópago, Cf. JENOFONTE, *Mem.*, iii, 5, 20. Cf. acerca de esto la exigencia de Isócrates de que se restituyese al Areópago su plena autoridad educativa, en *infra*, lib. iv, cap. v. Los coros de las fiestas como modelo de orden y disciplina son citados por JENOFONTE, *Mem.*, iii, 5, 18. DEMÓSTENES, *Fil.*, i, 35, alaba también el orden firme que reina en las fiestas dionisiacas, en las panateneas y en los preparativos para ellas.

⁴⁸⁵ 112 Jenofonte se encontró ya, probablemente, con los elementos de esta crítica en Sócrates, moldeándolos a su modo. Ciertos rasgos del diálogo con el joven Pericles corresponden realmente a la fase posterior de la segunda liga marítima ateniense; sobre todo ello, y acerca de la tendencia educativa de las *Memorables*, Cf. *infra*, lib. iv, cap. vii.

del hedonismo Aristipo de Cirene.⁴⁸⁶ En este diálogo se manifiesta con colores regocijantes la antítesis espiritual entre maestro y discípulo, que debía destacarse claramente desde el primer 431 momento. La premisa fundamental de que arranca aquí Sócrates es la de que toda educación debe ser política. Tiene que educar al hombre, necesariamente, para una de dos cosas: para gobernar o para ser gobernado. La diferencia entre estos dos tipos de educación comienza ya a marcarse en la alimentación. El hombre que haya de ser educado para gobernar tiene que aprender a anteponer el cumplimiento de los deberes más apremiantes a la satisfacción de las necesidades físicas. Tiene que sobreponerse al hambre y a la sed. Tiene que acostumbrarse a dormir poco, a acostarse tarde y a levantarse temprano. Ningún trabajo, por gravoso que sea, debe asustarle. No debe sentirse atraído por el cebo de los goces de los sentidos. Tiene que endurecerse contra el frío y el calor. No debe preocuparse de tener que acampar a cielo raso. Quien no sea capaz de todo esto está condenado a figurar entre las masas gobernadas. Sócrates designa esta educación para la abstinencia y el dominio de sí mismo con la palabra griega *ascesis* equivalente a la inglesa *training*.⁴⁸⁷ Volvemos a encontrarnos, como cuando se trataba del concepto del cuidado del alma, junto a la fuente de una de las ideas helénicas primitivas de la educación, que, más tarde, fundida con ideas religiosas de origen oriental, influirá enormemente en la cultura del mundo posterior. El ascetismo socrático no es la virtud monacal, sino la virtud del hombre destinado a mandar. No vale, naturalmente, para un Aristipo, que no quiere ser señor ni esclavo, sino sencillamente un hombre libre, un hombre que sólo desea una cosa: llevar una vida lo más libre y lo más agradable que sea posible.⁴⁸⁸ Y no cree que esta libertad pueda alcanzarse dentro de ninguna forma de estado, sino sólo al margen de toda existencia política, en la vida de un extranjero y un meteco permanente, que no obliga a nada.⁴⁸⁹ Frente a este individualismo modernista y refinado, Sócrates preconiza la ciudadanía clásica del hombre apegado a su suelo y que concibe su misión política como la educación para llegar a ser un gobernante, haciéndose digno de ello mediante el ascetismo voluntario.⁴⁹⁰ Los dioses no conceden nunca a los mortales ningún verdadero bien sin esfuerzo y sin una pugna seria por conseguirlo. Sócrates presenta como ejemplo

⁴⁸⁶ 113 JENOFONTE, Mem., ii, 1.

⁴⁸⁷ 114 JENOFONTE, Mem., n, 1, 6.

⁴⁸⁸ 115 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 8 y ii, 1, 11.

⁴⁸⁹ 116 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 13.

⁴⁹⁰ 117 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 17: οἱ εἰς τὴν βασιλικὴν τέχνην παιδευόμενοι, ἦν δοκεῖς μοι σύ (Sócrates) νομίζειν εὐδαιμονίαν εἶναι. El "arte real" aparece también como meta de la paideia socrática en el diálogo con Eutidemo, iv, 2, 11.



simbólico de esta concepción de la *paideia*, al modo pindárico, el relato de la educación de Heracles por la señora areté, la famosa fábula del sofista Pródico sobre "Heracles en la encrucijada".⁴⁹¹

432

El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exterior-mente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia. Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y del concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma del hombre. Para apreciar en su verdadero valor esta transferencia del ideal político al interior del hombre, debemos tener presente la disolución de la autoridad exterior de la ley en la época de los sofistas. Fue ella la que abrió paso a la ley interior.⁴⁹² En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra εγκράτεια, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación. Como esta palabra se presenta simultáneamente en dos discípulos de Sócrates, Jenofonte y Platón, quienes la emplean frecuentemente, y además, de vez en cuando, en Isócrates, autor fuertemente influido por la socrática, es irrefutable la conclusión de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates.⁴⁹³ Es una palabra derivada del adjetivo εγκρατής, que designa a quien tiene poder o derecho de disposición sobre algo. Y como el sustantivo sólo aparece en la

⁴⁹¹ 118 Se trata de un discurso epidíctico de Pródico sobre Heracles publicado como libro (σύγγραμμα) y en el que el héroe mítico se presenta como la encarnación de la tendencia a la areté. El relato alegórico de la educación de Heracles (Ἡρακλέους παιδαισις) por la señora areté constituye, según esto, una etapa importante en la senda recorrida por el héroe hacia su grandeza. Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1, 21 ss. Sobre el título y estilo de la obra de Pródico, Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1, 34. A pesar del espíritu moralista y sobriamente racional de esta alegoría se nota todavía en ella un cierto sentimiento con respecto a la esencia del mito de Heracles. Cf. WILAMOWITZ, Herakles, t. i, p. 101, quien establece un paralelo entre esta obra y la historia de la formación del héroe en la novela de Heracles por Heródoto, procedente de la misma época.

⁴⁹² 119 Cf. supra, pp. 293 ss. sobre la disolución de la autoridad de la ley. En la p. 302 se alude a una manifestación paralela al giro socrático hacia el interior: Demócrito coloca en vez de la αἰδώς, en el antiguo sentido social, la vergüenza ante el semejante, la vergüenza del hombre ante sí mismo (αἰδεῖσθαι εαυτόν), concepto importante para el desarrollo de la conciencia ética.

⁴⁹³ 120 Cf. los pasajes que figuran en F. STURZ, Lexicón Xenophonticum, vol. ii, p. 14, y F. AST, Lexicón Platonicum, vol. i, p. 590. Véase ISÓCRATES, Nic., 44 (y Cf. c. 39) : el ideal del dominio sobre sí mismo que aparece aquí es algo socrático, puesto precisamente en boca del gobernante. Es muy importante el papel que desempeña en Aristóteles el concepto de enkratía.



acepción del dominio moral sobre sí mismo y no se encuentra nunca antes de aquella época, es evidente que fue creado expresamente para esta nueva idea, sin que antes existiese como concepto puramente jurídico. La *enkratia* no constituye una virtud especial, sino, como acertadamente dice Jenofonte,⁴⁹⁴ la "base de todas las virtudes", pues, equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos.⁴⁹⁵ Y como lo espiritual es para Sócrates el verdadero yo del hombre, podemos traducir el concepto de *enkratia*, sin poner en él ninguna nota nueva, **433** por el giro inspirado en él de "dominio de sí mismo". En el fondo, ese concepto encierra ya el germen del estado ideal de Platón y el concepto puramente interior de la justicia en que ese estado se basa, como la coincidencia entre el hombre y la ley que se alberga dentro de él mismo.⁴⁹⁶

El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad. Es notable que el ideal de la libertad, que impera como ningún otro en la época moderna desde la Revolución francesa para acá, no desempeñe ningún papel importante en el periodo clásico del helenismo, a pesar de que la idea de la libertad como tal no está ausente de esta época. La democracia griega aspira fundamentalmente a la igualdad (τὸ ἴσον) en sentido político y jurídico. La "libertad" es para este postulado un concepto demasiado multívoco. Puede indicar tanto la independencia del individuo como la de todo el estado o la nación. Se habla de vez en cuando, indudablemente, de una constitución libre o se califica de libres a los ciudadanos del estado en que esta constitución rige, pero con ello quiere expresarse simplemente que no son esclavos de nadie. En efecto, la palabra "libre" (ἐλεύθερος) es en esta época, primordialmente, lo opuesto a la palabra esclavo (δοῦλος). No tiene ese sentido universal, indefinible, ético y metafísico, del concepto moderno de libertad, que nutre e informa todo el arte, la poesía y la filosofía del siglo xix.⁴⁹⁷ La idea moderna de la libertad tuvo sus orígenes en el derecho natural. Condujo en todas partes a la abolición de la esclavitud. El concepto griego de la libertad en el sentido de la época clásica es un concepto positivo del derecho político. Se basa en la premisa de la esclavitud como institución consolidada, más aún, como la base sobre que descansa la libertad de la

⁴⁹⁴ 121 JENOFONTE, Mem., i, 5, 4.

⁴⁹⁵ 122 JENOFONTE, Mem., i, 5, 5-6.

⁴⁹⁶ 123 Cf. infra, cap. ix.

⁴⁹⁷ 124 Cf. Benedetto CROCE, Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert (trad. alem., Zurich, 1935), cap. i: "La religión de la libertad".

población ciudadana. La palabra ελευθέριος, "liberal", derivada de aquel concepto, designa la actitud propia del ciudadano libre, tanto en el modo de gastar el dinero como en el modo de expresarse o en cuanto al decoro externo de su modo de vivir, actitudes todas ellas que no cuadrarían a un esclavo. Artes liberales son aquellas que forman parte de la cultura liberal, que es la *paideia* del ciudadano libre, por oposición a la incultura y a la mezquindad del hombre no libre y del esclavo. Es Sócrates quien convierte la libertad en un problema ético, problema que luego las escuelas socráticas desarrollan con diversa intensidad. Sócrates no procede tampoco, ciertamente, a una crítica demoledora de la división social de los hombres de la *polis* en libres y esclavos. Pero aunque no se toque a esta división, pierde mucho de su valor profundo por el hecho de que Sócrates la transfiera a la órbita del interior moral del hombre. A tono con el desarrollo del concepto del "dominio sobre sí mismo" tal como lo exponíamos más 434 arriba, como el imperio de la razón sobre los instintos, se va formando ahora un nuevo concepto de la libertad interior.⁴⁹⁸ Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive esclavo de sus propios apetitos.⁴⁹⁹ Este aspecto sólo es interesante con respecto a la libertad política en cuanto que envuelve la posibilidad de que un ciudadano libre o un gobernante sea, a pesar de ello, un esclavo en el sentido socrático de la palabra. Lo que lleva consigo, además, el corolario de que semejante hombre no puede ser un hombre verdaderamente libre ni un verdadero gobernante. Es interesante ver cómo el concepto de la "autonomía" empleado en este sentido por los filósofos modernos, que tenía una importancia tan grande en el pensamiento político de los griegos y que expresaba la independencia de una *polis* con respecto al

⁴⁹⁸ 125 Sobre el nacimiento y desarrollo de este ideal en la filosofía griega desde la socrática, Cf. H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Jena, 1904). Al investigar desde este punto de vista todo el desarrollo de la ética filosófica de los griegos, Gomperz ha derramado mucha luz sobre la gran importancia histórica de la idea de la libertad interior y al mismo tiempo ha contribuido esencialmente a la inteligencia de Sócrates. Hay, sin embargo, dos razones en virtud de las cuales no podemos abarcar a todo Sócrates desde este punto de vista: en primer lugar, esto no nos permitiría comprender el desarrollo lógico-científico dado por Platón al problema de Sócrates y, en segundo lugar, la ética de los cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro del problema la autarquía ética, se convertiría desde ese punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía grega. Gomperz se adelanta en su libro a ciertos puntos esenciales de la interpretación de Sócrates de Maier (Cf. nota 6), quien en el capítulo final de su obra llega a un desplazamiento de la perspectiva de la historia de la filosofía muy semejante al de aquél. También Maier ve en Sócrates principalmente el problema de la libertad moral.

⁴⁹⁹ 126 Cf. JENOFONTE, *Mem.*, i, 5, 5-6 y iv, 5, 2-5. En ambos pasajes se destaca claramente la relación que existe entre el nuevo concepto de la libertad y del hombre libre y el concepto socrático del "dominio sobre sí mismo" (*enkrateia*).

poder de otros estados, no llegó a transferirse nunca a la órbita moral como los conceptos a que acabamos de referirnos. Lo que a Sócrates le interesaba no era, visiblemente, la simple independencia con respecto a cualesquiera normas vigentes al margen del individuo, sino la eficacia del imperio ejercido por el hombre sobre sí mismo. La autonomía moral en el sentido socrático significaría, por tanto, fundamentalmente, la independencia del hombre con respecto a la parte animal de su naturaleza. Esta autonomía no se halla en contradicción con la existencia de una alta ley cósmica en que se encuadre este fenómeno moral del dominio del hombre sobre sí mismo. Otro concepto relacionado con éste es el de la *autarquía* y carencia de necesidades. Este concepto rige, sobre todo, con gran fuerza, en Jenofonte, tal vez bajo la impresión de las obras de Antístenes.⁵⁰⁰ En cambio, en Platón este rasgo es mucho más acusado, a pesar de lo cual no puede dudarse de su autenticidad histórica. Más tarde se desarrolló más bien en la dirección cínica de la ética postsocrática, donde se erige en criterio decisivo del verdadero filósofo; sin embargo, tampoco en Platón ni en Aristóteles deja de aparecer este rasgo en la imagen de la *endemonia* filosófica.⁵⁰¹ La *autarquía* del sabio hace revivir en el plano espiritual uno de los rasgos fundamentales del antiguo héroe del mito heleno, encarnado para los griegos, principalmente, en la figura guerrera de Heracles y en sus "trabajos" (πόννοι), en el hecho de "ayudarse a sí mismo". La forma heroica primitiva de este ideal descansaba en la fuerza del héroe para salir vencedor en la lucha contra los poderes enemigos, contra los monstruos y espíritus malignos de todas clases.⁵⁰² Ahora esta fuerza se convierte en fuerza interior. La cual sólo es posible a condición de que el hombre se circunscriba en sus deseos y aspiraciones a lo que se halla realmente al alcance de su poder. Sólo el sabio, que sabe domeñar los monstruos salvajes de los instintos dentro de su propio pecho, es verdaderamente autárquico. Es el que más se acerca a la divinidad, que carece de necesidades.

Este ideal "cínico" lo expresa Sócrates con toda precisión en su diálogo con el

⁵⁰⁰ 127 El sustantivo *autarquía* no aparece en Jenofonte. El adjetivo *autárquico* figura en un pasaje de la *Ciropeia* y en cuatro pasajes de las *Memorables*; pero sólo en *Mem.*, I, 2, 14, con el sentido filosófico de carencia de necesidades.

⁵⁰¹ 128 PLATÓN, *Tim.*, 68 E (Cf. 34 B), menciona como parte de la perfección y beatitud del cosmos la *autarquía*, y en *Filebo*, 67 A, como cualidad fundamental del bien. El "hombre excelente" (ὁ ἐπιεικής) es en *Rep.*, 387 D, el hombre autárquico. Para Aristóteles son también sinónimos los conceptos de perfecto y autárquico. Sobre la *autarquía* del sabio, Cf. *El. nic.*, x, 7, 1177 b 1. Sobre el desarrollo del concepto socrático de la carencia de necesidades por los cínicos y los cirenaicos, Cf. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 15, p. 316, y véase H. GOMPERZ, *ob cit.*, pp. 112 ss.

⁵⁰² 129 Cf. las observaciones de WILAMOWITZ, *Euripides' Herakles*, I, pp. 41 y 102.



sofista Antifón, quien trata de apartar de él a sus discípulos señalándoles irónicamente la situación de penuria económica en que vive su maestro.⁵⁰³ Parece, sin embargo, que Sócrates no perfila todavía la idea de la *autarquía* en el sentido radicalmente individualista que los cínicos habían de darle más tarde. Su *autarquía* carece en absoluto del giro apolítico, del retraimiento y la marcada indiferencia ante todo lo que venga del exterior. Sócrates vive todavía de lleno dentro de la *polis*. Y en el concepto de lo político se engloba al mismo tiempo, para él, toda forma de comunidad humana. Sitúa al hombre dentro de la vida de la familia y en el círculo de sus parientes y amigos. Son éstas las formas naturales y más estrechas de comunidad de la vida humana, sin las cuales no podríamos existir. Por tanto, Sócrates hace extensivo el ideal de la 436 concordia del campo de la vida política, para el que ese concepto se empezó creando, al terreno de la familia y señala la necesidad de la cooperación en el seno de la familia y del estado tomando como ejemplo la cooperación de los órganos del cuerpo humano, las manos, los pies y las demás partes del hombre, ninguna de las cuales puede existir por separado.⁵⁰⁴ Por otra parte, el reproche que se le hacía de minar como educador la autoridad de la familia demuestra la crisis que la influencia de Sócrates sobre sus discípulos podía acarrear en ciertos casos sobre la vida familiar concebida a la antigua.⁵⁰⁵ Sócrates se esforzaba por encontrar la pauta moral fija de la conducta humana, la cual no podía suplirse siquiera, en aquella época en que vacilaban todas las tradiciones antiguas, por la aplicación rígida de la autoridad paterna. En sus diálogos se someten a crítica los prejuicios imperantes. Como argumentos en contra tenemos el gran número de padres que iba a pedirle a Sócrates consejo para la educación de sus hijos. El diálogo con su propio hijo Lam-procles, que se rebelaba contra el mal humor de su madre, Jantipa, atestigua cuan lejos estaba Sócrates de dar la razón a quienes condenaban precipitadamente a sus padres o mostraban una impaciencia poco piadosa con el temperamento y hasta con los defectos evidentes de éstos.⁵⁰⁶ A un Querécrates, que no acierta a vivir en paz con su

⁵⁰³ 130 Cf. JENOFONTE, Mem., i, 6, 10: juicio de Sócrates sobre la carencia de necesidades de la divinidad. La idea aparece también en EURÍPIDES, Her., 1345, y procede manifiestamente de la crítica filosófica de la idea antropomorfa de Dios con que nos encontramos por vez primera en Jenófanes (cf, supra, p. 168). La gracia del pasaje de JENOFONTE está en que el interlocutor, Antifón, que reprocha a Sócrates su carencia de necesidades, había ensalzado en términos casi iguales la carencia de necesidades de los dioses (Cf. frag. 10, ed. Diels).

⁵⁰⁴ 131 La concordia (ὁμόνοια) como ideal político: JENOFONTE, Mem., iv, 4, 16. Cf. también III, 5, 16. Cooperación de los miembros de la familia: II, 3; las partes del organismo humano como ejemplo de cooperación: ii, 3, 18 ss.

⁵⁰⁵ 132 JENOFONTE, Mem., i, 2, 49.

⁵⁰⁶ 133 JENOFONTE, Mem., ii, 2.

hermano Querefón, le hace comprender que la relación entre hermanos es una especie de amistad para la cual llevamos ya en nosotros mismos el don natural, puesto que se da ya entre los animales.⁵⁰⁷ Para desarrollarla y convertirla en un valor para nosotros necesitamos cierto saber, cierta comprensión, ni más ni menos que para montar un caballo.

Este saber no es nada nuevo ni complicado: quien desee que otros le hagan bien tiene que empezar por hacerlo él a los otros. El principio de anticiparse rige para la amistad lo mismo que para la enemistad y para la lucha.⁵⁰⁸

Es éste el lugar indicado para hablar del concepto socrático de la amistad. Este concepto no es una simple teoría, sino que tiene sus raíces en la forma de vida socrática. La filosofía y las aspiraciones espirituales van unidas en ella al trato amistoso con los hombres. Nuestras fuentes coinciden en destacar este hecho y en la abundancia de nuevos y profundos pensamientos, que ponen en boca de Sócrates, sobre las relaciones de unos hombres con otros. En Platón, el concepto socrático de la *philía* aparece exaltado al plano de lo metafísico en *Lisis*, el *Simposio* y *Fedro*. A esta especulación, que habremos de examinar más adelante, podemos enfrentar aquí la 437 imagen de Jenofonte, en la que el problema ocupa una posición no menos descollante.

Un buen amigo constituye un bien del más alto valor en todas las situaciones de la vida. Pero el valor de los amigos difiere tanto como el precio de los esclavos. Quien sabe esto se plantea también, a su vez, el problema de lo que él representará para sus amigos y procurará hacer subir todo lo posible este valor.⁵⁰⁹ La nueva cotización de la amistad es sintomática de la época de la gran guerra. Se halla en alza continua y desde Sócrates surge en las escuelas filosóficas toda una literatura sobre la amistad. El elogio de la amistad figura ya en la poesía antigua. En Homero la amistad es la camaradería del soldado y en la educación de la nobleza de Teognis se presenta como protección y baluarte contra los peligros de la vida pública en los tiempos de conmociones políticas.⁵¹⁰ Sócrates destaca también considerablemente este aspecto de la amistad. Aconseja a Critón que se busque un amigo que ronde junto a él como un perro fiel y le proteja.⁵¹¹ La descomposición interior de la sociedad y de todas las relaciones humanas, incluso de la familia, a consecuencia de la

⁵⁰⁷ 134 JENOFONTE, Mem., ii, 3, 4.

⁵⁰⁸ 135 JENOFONTE, Mem., ii, 3, 14.

⁵⁰⁹ 136 JENOFONTE, Mem., ii, 5.

⁵¹⁰ 137 Cf. supra, pp. 191 ss.

⁵¹¹ 138 JENOFONTE, Mem., ii, 9.

disgregación política cada vez más profunda y la acción de los sicofantes acentúa hasta lo insoportable la inseguridad del individuo aislado. Pero lo que convierte a Sócrates en maestro de un nuevo arte de la amistad es la conciencia de que la base de toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre. Es cierto que la experiencia enseña que hasta entre los hombres buenos y que aspiran a fines altos no imperan siempre la amistad y la benevolencia, sino que reina con harta frecuencia un antagonismo más violento que entre las criaturas poco dignas.⁵¹² Es ésta una experiencia especialmente descorazonadora. Los hombres están dotados por naturaleza para los sentimientos amistosos y para los hostiles. Se necesitan unos a otros y necesitan de su cooperación mutua; tienen el don de la compasión; saben lo que son la beneficencia y la gratitud. Pero al mismo tiempo aspiran a gozar de los mismos bienes, y esto les arrastra a la pelea, ya se trate de bienes nobles o simplemente de bienes placenteros; la discrepancia de opiniones siembra entre ellos la discordia; las disputas y la cólera conducen a la guerra; la hostilidad engendra la codicia de poseer más y la envidia es odiosa. Y, sin embargo, la amistad se abre paso por entre todos estos obstáculos y relaciona entre sí a los mejores hombres, los cuales prefieren esta fortuna interior a una suma mayor de dinero o de prestigio y ponen a disposición de sus amigos, desinteresadamente, sus bienes y sus servicios, a la par que disfrutan y se alegran de la propiedad y los servicios de sus amigos. ¿Por qué la aspiración de un hombre **438** hacia fines políticos elevados, hacia el honor de su ciudad natal o hacia la defensa más lograda de sus intereses, ha de impedirle unirse a otro hombre que obre movido por iguales sentimientos, en vez de considerarlo como un enemigo?

La amistad comienza por el perfeccionamiento de la propia personalidad. Pero, además, necesita de las dotes del "erótico" que Sócrates gusta de asignarse irónicamente, del hombre que necesita de otros y corre tras ellos, que ha recibido de la naturaleza la gracia, convertida luego por él en el arte, de agradar a quien a él le agrada.⁵¹³ No es como la Escila de Homero, que se aferraba inmediatamente a los hombres, los cuales huían de ella al verla de lejos. Semeja más bien a la sirena, que con su canto suave atrae al hombre desde la lejanía. Sócrates pone su genio para la amistad al servicio de sus amigos, cuando éstos necesitan de él, para conquistar nuevas amistades. No conoce la amistad solamente como el aglutinante indispensable de la

⁵¹² 139 Cf. sobre lo que sigue JENOFONTE, Mem., ii, 6, 14.

⁵¹³ 140 JENOFONTE, Mem., ii, 6, 28.

cooperación política, sino que la amistad es para él la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres. Por eso no habla nunca, como los sofistas, de sus discípulos, sino siempre de sus amigos.⁵¹⁴ Más tarde, esta expresión, tomada del círculo socrático, se incorpora incluso a la terminología de las escuelas filosóficas de la Academia y el Liceo, en las que perdura, en un sentido casi petrificado, en giros como el de los "amigos matriculados".⁵¹⁵ Para Sócrates, esta palabra tiene un significado pleno. El discípulo está en él constantemente como un hombre completo y el mejoramiento de la juventud, del que se jactaban los sofistas, era para él, que repugnaba todo lo que fuese elogiarse a sí mismo, el sentido profundo y real de todo su trato amistoso con los hombres.

Constituye una de las grandes paradojas el que este hombre, el mayor educador conocido, no quisiese hablar de *paideia* con referencia a su propia actividad, a pesar de que todo el mundo veía en él la encarnación más perfecta de este concepto. Claro está que la palabra no podía rehuirse a la larga, y Platón y Jenofonte la emplean con frecuencia para designar las aspiraciones de Sócrates y para caracterizar su filosofía. Sócrates encontraba esta palabra tarada por 439 la práctica y la teoría "pedagógicas" de su tiempo.⁵¹⁶ Quería decir demasiado o decía demasiado poco. Por eso, ante la acusación de que corrompía a la juventud, replicaba que él jamás había afirmado la pretensión de "educar a los hombres".⁵¹⁷ Al decir esto, alude a la actividad técnica de la enseñanza profesional de los sofistas. Sócrates no es un "profesor", pero le vemos incesantemente afanado "en la búsqueda" del verdadero maestro, sin encontrarlo nunca. Lo que descubre siempre es un buen especialista para tal o cual materia, que puede recomendar para su especialidad.⁵¹⁸ Lo que no encuentra nunca es el maestro en el sentido pleno

⁵¹⁴ 141 Sócrates no habla nunca de sus "discípulos" y rechaza también la pretensión de ser "maestro" (de nadie) : PLATÓN, Apol., 33 A. Se limita a tener "trato" (συνουσία, Cf. οἱ συνόντες) con los hombres, cualquiera que sea su edad, y "conversa" (διαλέγεσθαι) con ellos. Por eso no recibe ningún dinero como lo hacen los sofistas: Apol., 33 B. (Cf. sobre su pobreza 23 C.)

⁵¹⁵ 142 Esta expresión figura en el testamento de Teofrasto (DIOGENES LAERCIO, v, 52) : οἱ γεγραμμένοι φίλοι. En la época postsocrática, las palabras que designan trato (συνουσία, διατριβή), conversación (διαλέγεσθαι) y ocio (σχολή) se plasman en la terminología escolástica. Se transfiere a la actividad profesional de la enseñanza, a la cual quería sustraerse Sócrates precisamente mediante ellas. La técnica pedagógica de los sofistas triunfó sobre el espíritu y la personalidad, factores sobre los que descansaba la pedagogía de Sócrates.

⁵¹⁶ 143 Considera como representantes típicos de la *paideia* moderna a Gorgias. Pródico e Hipias: PLATÓN, Apol., 19 E.

⁵¹⁷ 144 PLATÓN, Apol., 19 D-E: οὐδέ γε εἶ τινος ἀκηκόατε ὡς ἔγω παιδεύειν ἐπιχειρῶ ἀνθρώπους... οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

⁵¹⁸ 145 JENOFONTE, Mem., iv, 7, 1; iii, 1, 1-3.



de la palabra. Es un bicho raro. Mientras todo el mundo, los sofistas, los retóricos y los filósofos, pretenden cooperar en las grandes obras de la *paideia*: en la poesía, en las ciencias, en las artes, en las leyes, en el estado; mientras todo ciudadano ateniense un poco despierto y preocupado por la observancia del derecho y del orden en su ciudad se figura contribuir en algo al mejoramiento de la juventud,⁵¹⁹ Sócrates cree que no comprende siquiera este arte. Le choca, simplemente, que sea él el único que corrompa a los hombres. Mide las grandes pretensiones de los demás por un concepto nuevo de la *paideia* que le hace dudar de la legitimidad de aquéllas, pero se da cuenta de que tampoco este concepto nuevo corresponde a su ideal. Y a través de esta ironía ge-nuinamente socrática se descubre la conciencia de la misión que tiene la verdadera educación y de la grandeza de su dificultad, de la que el resto del mundo no tiene la menor idea.

La actitud irónica de Sócrates ante el problema de su propia obra de educador explica la aparente contradicción de que, a la vez que afirma la necesidad de la *paideia*, niegue los más serios esfuerzos realizados por los demás en torno de ella.⁵²⁰ Su *eros* educativo rige sobre todo para con las naturalezas escogidas, dotadas para la más alta cultura espiritual y moral, para la *areté*. Su gran capacidad de asimilación, su buena memoria y su afán de saber claman por la *paideia*. Sócrates está convencido de que estos hombres, si se les diese la educación adecuada, alcanzarían por sí mismos las cumbres más altas y al mismo tiempo harían felices a otros hombres.⁵²¹ A quienes desprecian el saber y todo lo fían a sus dotes naturales les hace comprender que son éstos los que más necesitan de cultivarse, del 440 mismo modo que los caballos y los perros de mejor calidad, dotados por la naturaleza con la mejor raza y el mejor temperamento, necesitan ser amaestrados y disciplinados desde que nacen con el mayor rigor, pues, si no se les amaestrare y disciplinase, acabarían siendo peores que los demás. Las naturalezas mejor dotadas son precisamente las que necesitan desarrollar su discernimiento y su juicio crítico, para que puedan dar los frutos que corresponden a su talento.⁵²² Y a los ricos que creen poder desdeñar la cultura les abre los ojos haciéndoles ver la inutilidad de una riqueza que no sabe

⁵¹⁹ 146 PLATÓN, Apol., 25 A; Menón, 92 E.

⁵²⁰ 147 Cf. PLATÓN, Apol., 19 C. Considera algo hermoso de por sí el que alguien se encuentre realmente en condiciones de "educar a los hombres"; pero cuando añade "como Gorgias, Pródico e Hipias", es un rasgo de ironía socrática, como lo demuestra el relato ulterior.

⁵²¹ 148 JENOFONTE, Mem., iv, 1, 2.

⁵²² 149 JENOFONTE, Mem., iv, 1, 3-4

emplearse o se emplea en malos fines.⁵²³

Pero con la misma severidad combate las quimeras culturales de quienes, envaneciéndose de sus conocimientos literarios y de sus afanes espirituales, se creen superiores a los de su misma edad y seguros de antemano de lograr el mayor éxito en la vida pública. Eutidemo, el joven hastiado, es un representante nada antipático de este tipo de hombres.⁵²⁴ La crítica socrática de su "cultura general" arranca de su punto más débil: cuando se pasa revista a las distintas ramas sobre las que recaen los afanes literarios de este joven se ve que en su biblioteca están representadas todas las artes y todas las disciplinas, desde la poesía hasta la medicina, las matemáticas y la arquitectura; pero se advierte una laguna: la falta de un buen manual de virtud política. Para un joven ateniense, ésta es la meta natural de toda la formación general del espíritu. ¿Es acaso éste el único arte en que el autodidacto puede alzar la voz,⁵²⁵ mientras que en medicina se le daría de lado pura y simplemente como un intruso? ¿Acaso en política, en vez de probar los maestros que se han tenido y aportar las pruebas de nuestra capacidad anterior, basta con probar nuestra falta de saber para inspirar confianza a cualquiera? Sócrates convence a Eutidemo de que la profesión hacia la que se orienta es el arte real⁵²⁶ y de que nadie puede llegar a ser grande en él sin ser justo. Del mismo modo que aquellos que descuidan su cultura son espoleados a hacer algo por sí mismos, a quienes se imaginan que son cultos hay que convencerles de que les falta lo esencial. Eutidemo se ve envuelto en un diálogo sobre la esencia de la justicia y de la injusticia, hasta que se da cuenta de que no ha comprendido nada de una ni de otra. Y en vez del estudio de los libros se abre otro camino para iniciarse en la "virtud política", camino que arranca de la conciencia de la propia ignorancia y del conocimiento de sí mismo, es decir, de sus propias fuerzas.

Nuestras fuentes no dejan la menor duda de que éste era el verdadero camino socrático, y la meta a la que se entregaba la pasión de Sócrates, esta virtud política precisamente. Nuestros testimonios están concordantes en un todo acerca de esto. Los primeros diálogos **441** socráticos de Platón son los que con mayor claridad nos indican qué debe entenderse por esa virtud. Es cierto que estos valores se califican la mayoría de las veces con el predicado aristotélico

⁵²³ 150 JENOFONTE, iv, 1, 5.

⁵²⁴ 151 JENOFONTE, Mem., iv, 2.

⁵²⁵ 152 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 4.

⁵²⁶ 153 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11 (Cf. ii, 1, 17 y iii, 9, 10).

de valores "éticos".⁵²⁷ Pero esta expresión se expone fácilmente a equívoco para nosotros, gente moderna, ya que nosotros no consideramos lo ético sin más —lo que para Aristóteles era aún evidente por sí mismo—,⁵²⁸ como la expresión parcial de la existencia de la comunidad, sino que muchas veces reputamos esencial precisamente la separación entre lo ético y lo político. Esta separación entre el campo interior del individuo y el campo general no solamente es una abstracción de la filosofía moderna, sino que está profundamente arraigado en nosotros. Responde a la secular tradición de la contabilidad por partida doble de nuestro mundo "cristiano" moderno, que mientras reconocía para la vida moral del individuo los severos postulados del Evangelio, medía el estado y sus actos por otros raseros "naturales". Con esto no sólo se separaba lo que en la vida de la *polis* griega formaba una unidad, sino que se cambiaba incluso el sentido de los conceptos de lo ético y lo político. Esta circunstancia entorpece más que cualquier otra la comprensión acertada de la situación imperante en Grecia. Esto hace que sea igualmente equívoco para nosotros decir que las virtudes de que habla Sócrates son virtudes "políticas". Cuando calificamos la vida entera del hombre griego y su moral, en el sentido de Sócrates o de Aristóteles, con el adjetivo de "política" expresamos algo muy distinto del concepto técnico actual de la política y del estado. Así lo indica ya la simple reflexión acerca de la diferencia de significado que hay entre el concepto moderno de estado, *status* en el bajo latín, con su sentido abstracto, y con la palabra griega *polis*, palabra de sentido concreto que expresa plásticamente el conjunto pletórico de vida de la existencia humana colectiva y la existencia individual enmarcada dentro de aquélla, en su estructura orgánica. Por consiguiente, en este sentido antiguo podemos decir que los diálogos socráticos de Platón que tratan de la piedad, la justicia, la valentía y la moderación constituyen investigaciones sobre la virtud política.

Como ya dijimos más arriba, el típico número de cuatro que forman las llamadas virtudes cardinales platónicas es ya de por sí una alusión a su entronque histórico con el ideal de ciudadanía de la antigua *polis* griega, puesto que este canon de las virtudes ciudadanas lo encontramos mantenido ya en Esquilo.⁵²⁹

Los diálogos de Platón nos revelan uno de los aspectos de la actividad de

⁵²⁷ 154 ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 b 1.

⁵²⁸ 155 ARISTÓTELES, *Et. nic.*, i, 1, 1094 a 27 y x, 10, especialmente el final.

⁵²⁹ 156 Cf. *supra*, p. 110, nota 11.

Sócrates que en el relato de Jenofonte pasa casi a segundo plano ante el aspecto estimulante y exhortativo: el aspecto del diálogo refutador e inquisitivo, el *elenchos*. Pero este aspecto, como 442 hemos visto al examinar cómo caracteriza Platón las formas típicas del discurso socrático (*supra*, pp. 414 s.), es el complemento necesario del discurso exhortativo, pues prepara el terreno a sus efectos, removiéndolo con la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo y que le dice que en realidad la persona a quien se interroga no sabe nada de lo que cree saber.

Los diálogos elénticos discurren en su totalidad bajo la forma del intento repetido de captar el concepto general que sirve de base a la palabra que se usa para expresar un valor moral, tal como valentía o justicia. La forma de la pregunta ¿qué es la valentía? parece indicar que la finalidad perseguida por ella es la definición de este concepto. Aristóteles dice expresamente que la definición de los conceptos es una conquista de Sócrates,⁵³⁰ y lo mismo sostiene Jenofonte.⁵³¹ Esto, de ser cierto, añadiría un nuevo rasgo esencial a la imagen anteriormente trazada: Sócrates aparecería como creador de la lógica. Sobre este hecho se basa la antigua opinión que presenta a Sócrates como el fundador de la filosofía conceptual. Pero últimamente Heinrich Maier ha puesto en duda el valor de los testimonios de Aristóteles y Jenofonte, creyendo poder demostrar que se basan simplemente en los diálogos de Platón, el cual se limitaba a exponer su propia teoría.⁵³² Es Platón quien, basándose en los conatos de un nuevo concepto del saber con que se encuentra en Sócrates, desarrolla la lógica y el concepto; Sócrates fue solamente, según ese autor, el ,protréptico, el profeta de la autonomía moral. Sin embargo, esta explicación tropieza con dificultades tan grandes como la opinión contraria, la de que en Sócrates aparece mantenida ya la teoría de las ideas.⁵³³ La tesis de que los testimonios de Aristóteles y Jenofonte sólo se basan en los diálogos de Platón no es susceptible de ser probada ni es tampoco verosímil.⁵³⁴ La tradición que ha llegado a nosotros está concorde en

⁵³⁰ 157 ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 b 1; M 3, 1078 b 18 y 27.

⁵³¹ 158 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 6, 1.

⁵³² 159 H. MAIER, *Sokrates*, pp. 98 ss., cree que los datos de Aristóteles sobre Sócrates como descubridor del concepto general y sus intentos de definición, proceden de JENOFONTE, *Mem.*, iv, 6, 1 y que este autor tomó su idea de los diálogos dialécticos posteriores de PLATÓN, del *Fedro*, el *Sofista* y el *Político* (Cf. su p. 271).

⁵³³ 160 Tal es la opinión de J. Burnet y A. E. Taylor. Cf. *supra*, p. 402.

⁵³⁴ 161 Cf. en *Deutsche Literaturzeitung*, 1915, pp. 333-340 y 381-389 mi crítica a la hipótesis de Maier sobre las fuentes y de su actitud negativa, basada en ella, en cuanto al aspecto lógico de la filosofía socrática en la recensión de la obra de aquel autor. En el mismo sentido se orientan E. Hoffmann y K. Praechter.

presentar a Sócrates como el maestro insuperable en el arte de la persuasión bajo la forma de preguntas y respuestas, en el arte de la dialéctica, aunque este aspecto quede también en Jenofonte relegado a segundo plano detrás de la protréptica. Problema aparte es el de saber cuáles eran el sentido y la mira de estos intentos de determinación de los conceptos; lo que no ofrece 443 la menor duda es el hecho en sí. Reconozcamos que manteniéndonos dentro de la concepción tradicional de Sócrates como puro filósofo conceptual no podía comprenderse el giro que luego hubo de tomar su discípulo Antístenes hacia la simple ética y protréptica. Pero, a la inversa, si limitamos la personalidad de Sócrates al evangelio de la voluntad moral, resultará inexplicable el nacimiento de la teoría platónica de las ideas y la estrecha relación que el propio Platón establece entre ella y la "filosofía" de Sócrates. Para este dilema sólo hay una salida: debemos reconocer que la forma en que Sócrates aborda el problema ético no era una mera profecía, una prédica destinada a sacudir la moral del hombre, sino que su exhortación al "cuidado del alma" se traducía en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del logos.

El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida. Para llegar a este resultado, Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de "base" o de hipótesis, después de lo cual se desarrollan las consecuencias derivadas de ella, contrastándose a la luz de otros hechos de nuestra conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en las que incurrimos al sentar determinadas tesis. Estas contradicciones nos obligan a contrastar una vez más la exactitud de los reconocimientos considerados verdaderos, para revisarlos o abandonarlos en su caso. La mira que se persigue es reducir los distintos fenómenos del valor a un valor general y supremo. Sin embargo, Sócrates no parte en sus investigaciones del problema de este "bien en sí", sino de alguna virtud concreta, tal y como el lenguaje la caracteriza por medio de calificativos morales especiales, como es, por ejemplo,) que llamamos valiente o justo. Así, en el *Laques* se emprenden toda una serie de intentos para decirnos qué es valentía, pero Sócrates se ve obligado a abandonar una tras otra estas tesis, por formular con demasiada estrechez o demasiada amplitud la esencia de la valentía. El mismo procedimiento se sigue en el diálogo con Eutidemo sobre las virtudes que



figura en las *Memorables* de Jenofonte.⁵³⁵ Se trata, pues, realmente de saber cuál era el "método" del Sócrates histórico. Claro está que la palabra "método" no basta para caracterizar el estudio ético del procedimiento seguido por él. La palabra tiene, sin embargo, origen socrático y caracteriza certeramente el procedimiento natural que el gran virtuoso del interrogatorio convierte en un arte. Exteriormente, este "método" se parecía a primera vista mucho. hasta exponerse a la confusión, a aquella maestría en la esgrima de las palabras, desarrollada también por aquel entonces hasta 444 convertirse en un arte. Y en los diálogos socráticos no faltan ciertamente los ardidés de esgrima verbal, que recuerdan las conclusiones capciosas de este "erístico". En la dialéctica de Sócrates no debe subestimarse tampoco el elemento del puro afán de disputar. Platón lo reproduce con gran fidelidad y de un modo muy vivo, y algunos contemporáneos alejados del maestro o competidores suyos, como Isócrates, presentan a los socráticos, comprensiblemente, como simples discutidores profesionales.⁵³⁶ Esto revela hasta qué punto tendían los demás a colocar en primer plano este aspecto del problema. Sin embargo, en los diálogos socráticos de Platón flota sobre estas disquisiciones, pese a todo el sentido del humor de la nueva atlética espiritual y a todo el entusiasmo deportivo por los golpes seguros y victoriosos de Sócrates, una profunda seriedad y una entrega completa a la causa debatida.

El diálogo socrático no pretende ejercitar ningún arte lógico de definición sobre problemas éticos, sino que es simplemente el camino, el "método" del logos para llegar a una conducta acertada. Ninguno de los diálogos socráticos de Platón llega al resultado de definir realmente el concepto moral que en él se investiga; más aún, durante mucho tiempo existía la opinión general de que todos estos diálogos no llegan en realidad a un resultado. Pero éste se echa de ver, ciertamente, cuando se comparan entre sí varios diálogos y el desarrollo seguido por ellos, para estar en condiciones de captar lo que contienen de típico. Todos estos intentos de "limitar" la esencia de una determinada virtud desembocan, por último, en la conciencia de que esa esencia tiene que consistir necesariamente en un *saber*, en un *conocimiento*. Pero a Sócrates no le interesa tanto el carácter diferencial de la virtud concreta que investiga, su definición, como lo que tiene de común con las demás virtudes, como la "virtud en sí". Sobre la investigación flota tácitamente desde el primer momento la intuición o el supuesto de que esta virtud debe buscarse en un saber, pues ¿para qué serviría en última instancia todo el lujo

⁵³⁵ 162 JENOFONTE, Mem., iv, 6.

⁵³⁶ 163 Cf. infra, lib. IV.

de fuerza intelectual que aquí se despliega para la solución del problema ético, si el investigador no confiase en acercarse prácticamente por este camino a la meta del fomento del bien? Claro está que esta convicción de Sócrates contradice precisamente a la opinión dominante de todos los tiempos. El problema estriba, para ésta, en que el hombre, a pesar de ver claro, se decide con harta frecuencia por el mal.⁵³⁷ La terminología corriente llama a esto flaqueza moral.⁵³⁸ Cuanto más imperiosamente parecen demostrar los razonamientos de Sócrates que la *areté* tiene que ser necesariamente, en último 445 resultado, un saber, y cuanto más espoleado se siente el esfuerzo dialéctico por la perspectiva de alcanzar esa elevada meta, más paradójico se antoja este camino al sentimiento escéptico.

La lectura de estos diálogos nos hace testigos de la máxima exaltación a que llegan en Grecia el impulso del conocer y la fe en el conocimiento. Una vez que el espíritu impone su fuerza ordenadora al mundo exterior e ilumina su trabazón, acomete la empresa todavía más intrépida de someter al imperio de la razón la vida humana salida de su quicio. Ya la mirada retrospectiva de Aristóteles, a pesar de compartir la fe audaz en la fuerza constructiva, "arquitectónica" del espíritu, consideraba una exaltación intelectualista la tesis socrática de la virtud como saber y frente a ella intentaba esclarecer debidamente la importancia de los instintos y de su sofrenamiento para la educación moral.⁵³⁹ Pero con su tesis, Sócrates no pretende proclamar precisamente una visión psicológica. Quien se preocupe de buscar bajo su paradoja la sustancia fecunda que presentimos en ella reconocerá fácilmente la rebelión contra todo lo que hasta entonces se llamaba saber y carecía en realidad de toda fuerza moral. El conocimiento del bien, que Sócrates descubre en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido. La filosofía platónica es el intento de descender a esta nueva sima del concepto socrático del saber y agotarla.⁵⁴⁰ Para Sócrates,

⁵³⁷ 164 Magníficamente formulado por PLATÓN, en Prot., 355 A-B.

⁵³⁸ 165 En griego esto se llama sucumbir al placer, ἡττῶσθαι τῆς ἡδονῆς. Véase Prot., 352 E. En Prot., 353 C, la atención de Sócrates se dirige precisamente a este punto, es decir, al problema de cuál sea la esencia de esta flaqueza.

⁵³⁹ 166 Cf. ARISTÓTELES, Et. nic., vi, 13, 1144 b 17 ss. La "virtud ética" se refiere sobre todo al placer y al dolor: ii, 2, 1104 b 8.

⁵⁴⁰ 167 El concepto platónico del saber, de la frónesis, que significa el conocimiento del bien y su

no es refutar su tesis del saber como virtud el que la multitud de los hombres invoque en contra de ella su experiencia de que el conocimiento del bien y la conducta no siempre coinciden. Esta experiencia sólo demuestra una cosa: que el verdadero saber no abunda. El propio Sócrates no se jacta de poseerlo. Pero con la prueba convincente de la ignorancia del hombre que sí cree saber, abre el camino para un concepto del saber fiel a su postulado y que constituye realmente la fuerza de saber más profunda del hombre. La existencia de este saber es para Sócrates una verdad de firmeza incondicional, pues se demuestra como base de todo pensamiento y de toda conducta éticos tan pronto como indagamos las premisas de éstos. Y para sus discípulos la tesis del saber como **446** virtud ya no constituye una simple paradoja, como al principio se creyó, sino la descripción de la capacidad suprema de la naturaleza humana, que en Sócrates se había hecho realidad y que tenía, por tanto, una existencia.

El conocimiento del bien, a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es algo más amplio que la valentía, la justicia o cualquier otra *areté* concreta. Es la "virtud en sí", que se revela de distintos modos en cada una de las diferentes virtudes. Sin embargo, aquí nos encontramos con una nueva paradoja psicológica. En efecto, si la valentía, por ejemplo, consiste en el conocimiento del bien con relación a lo que en realidad debe temerse o no temerse, es indudable que la virtud concreta de la valentía presupone el conocimiento del bien en su totalidad.⁵⁴¹ Se hallará, pues, indisolublemente enlazada a las demás virtudes, a la justicia, la moderación y la piedad, y se identificará con éstas o guardará, al menos, una gran analogía externa con ellas. Ahora bien, habrá pocos hechos con que se halle más familiarizada nuestra experiencia moral que el de que una persona puede distinguirse por su gran valentía o valor personal y, a pesar de ello, ser un hombre injusto, desafortunado o impío o, por el contrario, ser un hombre absolutamente moderado y justo y, en cambio, un cobarde.⁵⁴² Por consiguiente, aun cuando quisiéramos llegar con Sócrates

imperio sobre el alma (Cf. mi obra *Aristóteles*, p. 102), pretende ajustarse al postulado socrático de la virtud como saber. Es evidente que la palabra *frónesis* fue empleada ya por el mismo Sócrates. No la encontramos solamente en Platón, quien la emplea precisamente en pasajes de evidente colorido socrático, sino también en los demás socráticos, en Jenofonte y Esquines.

⁵⁴¹ 168 Así se pone de manifiesto en PLATÓN, *Laques*, 199 C ss., y la meta a la que Sócrates aspira se señala en el *Prot.*, 331 B, 349 D, 359 A-360 E, al intentar probar que las virtudes son todas en cuanto a su esencia lo mismo, a saber: el conocimiento del bien.

⁵⁴² 169 Esto lo pone de relieve Protágoras frente a Sócrates en PLATÓN, *Prot.*, 329 D, 330 E, 331 E, 349 D y otros pasajes. Es la actitud del hombre de la calle, que hace que Sócrates parezca estar volviendo la espalda al sentido común.

hasta el punto de considerar las distintas virtudes como "partes" de una sola virtud universal, parece que no podríamos estar de acuerdo con él en la tesis de que esta virtud actúa y se halla presente como un todo en cada una de sus partes. Las virtudes pueden concebirse, a lo sumo, como las diversas partes de una cara, que puede tener los ojos bonitos y la nariz fea. Sin embargo, Sócrates es tan inexorable en este punto como en su certeza inquebrantable de que la virtud es el saber. La verdadera virtud es para él una e indivisible.⁵⁴³ No es posible tener una parte de ella y otra no. El hombre valiente que sea irreflexivo, desafortunado o injusto podrá ser un buen soldado en el combate, pero nunca será valiente para consigo mismo y para con su enemigo interior, que son sus propios instintos desenfrenados. El hombre piadoso que cumple fielmente sus deberes para con los dioses, pero sea injusto hacia sus semejantes y desafortunado en su odio y 447 fanatismo, no será verdaderamente piadoso.⁵⁴⁴ Los estrategas Nicias y Laques se asombran de ver cómo Sócrates les expone la esencia de la verdadera valentía y reconocen que nunca habían ahondado hasta el fondo de este concepto ni lo habían captado en toda su grandeza, ni mucho menos habían llegado a encarnarlo en sí mismos. Y el piadoso y severo Eutifrón se ve desenmascarado en la inferioridad de su piedad orgullosa de sí misma y llena de fanatismo. Lo que los hombres llaman rutinariamente sus "virtudes" resulta ser, en este análisis, un simple conglomerado de los productos de distintos procesos unilaterales de domesticación, y, además, un conglomerado entre cuyas partes integrantes existe una contradicción moral irreductible. Sócrates es piadoso y valiente, justo y moderado a un tiempo. Su vida es a la par combate y servicio de Dios. No descuida los deberes del culto a los dioses, y esto le permite decir a quien sólo es piadoso en este sentido externo que existe un temor de Dios más alto que éste. Luchó y se distinguió en todas las campañas de su patria; esto le autoriza a hacer comprender a los más altos caudillos del ejército ateniense que las victorias logradas con la espada en la mano no son las únicas que puede alcanzar el hombre. Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica.⁵⁴⁵ Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la "verdadera" *areté* humana.

⁵⁴³ 170 La investigación sobre la relación entre las diferentes partes de la virtud, que aparece repetidamente en Platón como un motivo socrático, procede evidentemente del Sócrates histórico. La importancia de su unidad se desprendía de un modo perfectamente natural para quien, como él, se plantease por primera vez la cuestión: "¿qué es la *areté* en sí?"

⁵⁴⁴ 171 El Laques de Platón suscita dudas en cuanto al concepto tradicional, puramente militar, de la valentía, puesto que presenta como igualmente importante la valentía interior (191 D). Asimismo critica en el Eutifrón el concepto convencional de la piedad.

⁵⁴⁵ 172 PLATÓN, Rep., 500 D; Fedón, 82 A; Leyes, 710 A.

Si examinamos la *paideia* socrática en el relato de Jenofonte, como lo hacíamos más arriba para echar una primera ojeada a la variedad de su contenido,⁵⁴⁶ nos parece que está formada por una multitud de problemas prácticos concretos de la vida humana. Si, por el contrario, la enfocamos a la luz de la concepción platónica, se nos revelará de golpe la unidad interior que preside esta diversidad de lo concreto; más aún, nos daremos cuenta por fin de que el saber socrático o *frónesis* no tiene más objeto que uno: el conocimiento del bien. Pero si toda la sabiduría culmina en un solo conocimiento, al que nos hace remontarnos necesariamente todo intento de determinar y precisar cualquier bien humano, entre el objeto sobre que recae este saber y la naturaleza más íntima de las aspiraciones y la voluntad del hombre tendrá que existir necesariamente una relación esencial. Sólo después de descubrir éstas vemos claramente hasta qué punto la tesis socrática de la virtud como saber tiene sus raíces en toda la concepción socrática del universo y del hombre. Es cierto que Sócrates no llegó a desarrollar una antropología filosófica completa, pues esto 448 sólo lo hizo Platón. Sin embargo, a los ojos de Platón esta antropología filosófica se hallaba ya implícita en Sócrates. Bastaba seguir en todas sus consecuencias una tesis sostenida reiteradamente por éste para desarrollarla. En ella, lo mismo que en las dos tesis de la virtud como saber y de la unidad de la virtud, se condensaba toda una metafísica en tres palabras: "nadie yerra voluntariamente".⁵⁴⁷

Con esta tesis, el carácter paradójico de la sabiduría educativa socrática llega a su culminación. Y al mismo tiempo explica la dirección en que Sócrates orienta toda la energía de sus esfuerzos. La experiencia del individuo y la de la sociedad humana, recogida en la legislación y en la concepción jurídica vigentes, con su distinción usual entre los actos y las infracciones voluntarios e involuntarios, parece corroborar como exacto lo contrario de la tesis socrática.⁵⁴⁸ Esta distinción se empalma también al factor saber de la conducta

⁵⁴⁶ 173 Cf. supra, pp. 426 ss.

⁵⁴⁷ 174 Esta tesis es sostenida constantemente por el Sócrates de Platón, y se cuenta, como se reconoce indudablemente con carácter general, entre aquellos elementos de la antigua dialéctica platónica que se remontan al Sócrates histórico. Cf. PLATÓN, Prot., 345 D, 358 C. Hip. men., 373 C, 375 A-B.

⁵⁴⁸ 175 En cuanto a la concepción dominante del derecho griego, se suma a ARISTÓTELES, Et. nic., iii, 2-3. Define el concepto de lo voluntario (ἐκούσιον) en el sentido amplio en que lo concibe la ley vigente: como una conducta cuyo principio reside en la propia persona actuante y en la que ésta tiene conciencia de la situación de hecho (τὰ χάθ' ἕκαστα ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις). Involuntario sólo es, según esto, lo que se realiza por la acción de la violencia (βία) o por error (δι' ἄγνοιαν).

humana y valora de un modo radicalmente distinto las infracciones cometidas consciente o inconscientemente. En cambio, la idea socrática lleva implícita la premisa de que el desafuero consciente no puede existir, pues ello llevaría aparejada la existencia de desafueros voluntarios. La contradicción existente entre este criterio y la concepción dominante de antiguo sobre la culpa y el delito humanos sólo se resuelve si aquí, como en lo referente al "saber", damos a la paradoja de Sócrates la interpretación de que habla de otro concepto de "voluntad" que el concepto jurídico y moral predominante. Son dos concepciones situadas en dos planos distintos. Sócrates no puede reconocer la distinción entre una conducta ilícita consciente e inconsciente por la sencilla razón de que el desafuero es un mal y la justicia un bien y de que la naturaleza del bien lleva implícito que quien lo reconozca como bien lo apetezca. La voluntad humana se sitúa así en el centro de nuestras consideraciones. Todas las catástrofes que la voluntad ciega y los apetitos del hombre desencadenan en el mito y en la tragedia de los griegos parecen contradecir poderosamente la tesis de Sócrates. Pero éste se aferra a ella de un modo tanto más resuelto, dando con ello al mismo tiempo en el blanco de la concepción trágica de la vida. Esta concepción se revela como nueva apariencia superficial. Para Sócrates constituye una contradicción consigo misma la de que la voluntad pueda querer el mal sabiendo ⁴⁴⁹ que lo es. Parte, pues, de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido. Y el sentido de la voluntad no es el de destruirse ni dañarse a sí misma, sino el de su conservación y construcción. La voluntad es racional en sí misma, porque se dirige al bien. Los innumerables ejemplos de apetitos locos que acarrear la desgracia humana no contradicen la tesis de Sócrates. Platón le hace establecer entre el apetito y la voluntad la distinción estricta de que la verdadera "voluntad" sólo descansa en el verdadero conocimiento del bien que le sirve de meta. El simple "apetito" es una aspiración dirigida al logro de bienes aparentes.⁵⁴⁹ Allí donde la voluntad se concibe de este modo profundamente positivo y consciente de su fin, se basa siempre por naturaleza en el saber, y la consecución de este saber, cuando es posible, representa la perfección humana.

Desde que Sócrates concibió esta idea, hablamos de un destino del hombre y de una meta de la vida y la conducta humanas.⁵⁵⁰ La meta de la vida es lo que

⁵⁴⁹ 176 Sobre la diferencia entre la voluntad y el apetito Cf., por ejemplo, PLATÓN, Gorg., 467 C. La voluntad no versa sobre lo que el hombre hace en cada caso, sino sobre el "porqué" (οί ένεκα) lo hace.

⁵⁵⁰ 177 La meta (τέλος) es el objetivo final natural de la conducta hacia el que mira (αποβλέπει) la persona actuante. Este concepto lo encontramos expresado por vez primera en PLATÓN, Prot., 354 A

la naturaleza quiere por su esencia y su naturaleza: el bien. La imagen de la meta presupone la del camino, imagen mucho más antigua que aquella en el pensamiento griego y que tiene su historia propia.⁵⁵¹ Pero hubo muchos caminos antes de que se descubriese aquel que conduce a la meta socrática. El bien se representa simbólicamente unas veces como el punto final en que desembocan todos los caminos de las aspiraciones humanas, como *telos* o *teleuté*;⁵⁵² otras, como el "blanco" (*skopós*)⁵⁵³ sobre el que el tirador dispara la flecha y en el que da o yerra. Esta concepción hace que la vida adquiriera otra imagen. Ahora aparece como un 450 movimiento encauzado hacia un fin o hacia una altura conscientemente queridos, como el apuntar hacia un objeto. Se convierte en una unidad interna, adquiere forma y tensión. El hombre vive constantemente en guardia, "con la vista en el blanco", como suele decir Platón. Es éste quien desarrolla conceptual y plásticamente en su imagen socrática todos estos efectos de la concepción socrática de la vida, y no resulta fácil trazar aquí la línea divisoria entre Sócrates y Platón. Sin embargo, la tesis de que nadie yerra voluntariamente lleva ya implícita la premisa de que la voluntad se encamina hacia el bien como hacia su *telos*, y el hecho de que este concepto aparezca no sólo en Platón, sino también en los demás discípulos de Sócrates, indica que se trata manifiestamente de un concepto socrático. La objetivación filosófica y artística de una actitud distinta ante la vida, condicionada por este concepto, es ya obra de Platón, Éste clasifica a los hombres, según su *telos*, en distintos tipos de vida y transfiere aquel concepto a todos los campos. Con él, Sócrates abre una evolución preñada de consecuencias, que culminará en la concepción teleológica del mundo de Aristóteles.

y 354 C-E. Cf. Gorg., 499 E.

⁵⁵¹ 178 Cf. el original, aunque a veces demasiado arbitrario en la interpretación, libro de O. BECKER, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im griechischen Denken", sobretiro 4 de Hermes (Berlín, 1937).

⁵⁵² 179 En el pasaje en que el concepto del *telos*, es decir, del fin ideal, aparece por vez primera en PLATÓN, Prot., 354 A y B, este concepto se ilustra con la opinión de la multitud que considera el placer como el *telos* de todas las aspiraciones y, por tanto, como el "bien", puesto que toda aspiración termina ahí (*ἄποτελευτῆ*). Contra el equívoco de que ésta fuese la opinión propia de Platón, Cf. infra p. 530. En Gorgias, 499 E, dice que "el fin de todos los actos" es el bien; aquí es donde expresa su propia teoría. En otros pasajes, esta palabra, unida también a genitivos, aparece como el "fin de la areté", el "fin de la dicha", el "fin de la vida", no en el sentido de fin en el tiempo, sino del fin ideal considerado en la acción. Era una idea completamente nueva, que habría de dar un giro totalmente distinto a la historia del espíritu humano.

⁵⁵³ 180 PLATÓN, Gorg., 507 D, dice que el nuevo conocimiento de que la dicha consiste en la justicia y en el dominio sobre sí mismo constituye el blanco (*σκοπός*) con vistas al cual debemos vivir. La metáfora del apuntar (*στοχάζεσθαι*), tomada del arte del tiro al blanco, se convierte en símbolo de una vida acertada (Cf. los pasajes en AST, Lexicón Platonicum, t. iii, p. 278).



Por muy importante que esta consecuencia pueda ser para la historia de la ciencia, el concepto decisivo para la historia de la *paideia* es el concepto socrático del *fin de la vida*. A través de él se ilumina de un modo nuevo la misión de toda educación: ésta no consiste ya en el desarrollo de ciertas capacidades ni en la trasmisión de ciertos conocimientos; al menos, esto sólo puede considerarse ahora como medio y fase en el proceso educativo. La verdadera esencia de la educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. Se identifica con la aspiración socrática al conocimiento del bien, con la *frónesis*. Y esta aspiración no puede circunscribirse a los pocos años de una llamada cultura superior. Sólo puede alcanzar su fin a lo largo de toda la vida del hombre; de otro modo, no lo alcanza. Esto hace que cambie el concepto de la esencia de la *paideia*. La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre. El hombre, así concebido, ha nacido para la *paideia*. Ésta es su único patrimonio verdadero. El hecho de que en esta concepción concuerden todos los socráticos indica que debió de tener por autor a Sócrates, aunque él dijese de sí mismo que no sabía "educar a los hombres". Podríamos aportar numerosas citas de las que se deduce cómo el concepto y el sentido de la *paideia* se amplían y se ahondan interiormente con el giro socrático y cómo se exalta hasta el máximo el valor de este bien para el hombre. Pero baste citar en apoyo de esto una frase del filósofo Estilpón, uno de los principales representantes de la escuela socrática de Megara, fundada por Eu-clides. Cuando Demetrio Poliorcetes, después de la conquista de Megara, quiso demostrar al filósofo su buena voluntad e indemnizarle 451 del saqueo de su casa, le rogó que le presentase una lista de todas las cosas de su propiedad que habían desaparecido.⁵⁵⁴ A lo cual contestó irónicamente Estilpón: "La *paideia* no se la ha llevado nadie de mi casa."

Esta frase es una nueva edición, ajustada al espíritu de los tiempos, del famoso dicho de uno de los siete sabios, Bías de Priene, dicho que todavía hoy circula por el mundo en su forma latina: *omnia mea mecum porto*. La suma y compendio de "todo lo que poseo" es para el hombre socrático la *paideia*: su forma interior de vida, su existencia espiritual, su cultura. En la lucha del hombre por su libertad interior en medio de un mundo en que reinaban las fuerzas elementales que la amenazaban, la *paideia* se convierte en un punto de

⁵⁵⁴ 181 diógenes laercio, ii, 116.

resistencia invulnerable.

Sin embargo, Sócrates no se halla aún situado al margen de la comunidad patria reducida a escombros, como Estilpón, el filósofo de la época de comienzos del helenismo posclásico. Se halla dentro de un estado muy espiritual y, hasta hace poco, poderoso, y cuanto mayor sea la dureza con que éste, durante los últimos decenios de actuación de Sócrates, tenga que luchar por su propia conservación contra todo un mundo de enemigos, más importante es para él la obra educativa de este hombre concreto. No en vano aspira a conducir a los ciudadanos a la "virtud política" y a descubrir un nuevo camino para conocer su verdadera esencia. Aunque exteriormente viva en un periodo de disolución del estado, interiormente se halla todavía de lleno dentro de la antigua tradición griega para la que la *polis* era la fuente de los bienes supremos de la vida y de las normas de vida más altas, como lo atestigua de un modo verdaderamente impresionante el *Critón* platónico.⁵⁵⁵ Pero por muy inmovible que permanezca en pie para él el sentido político de la existencia humana, su situación ante el quebrantamiento de la autoridad interior de la ley del estado difiere mucho de la de los grandes creyentes antiguos en la ley: de la de un Solón o de un Esquilo. La educación para la virtud política que él pretende establecer presupone en primer lugar la restauración de la *polis* en su sentido moral interior. Es cierto que Sócrates no parece partir aún fundamentalmente, como Platón, de la idea de que los estados actuales no tienen remedio. No se siente todavía con la parte mejor de su ser ciudadano de un estado ideal creado por él mismo, sino que es en todo y por todo un ciudadano de Atenas. Pero fue de él y sólo de él de quien Platón recibió la idea de que el renacimiento del estado no podría conseguirse por la simple implantación de un poder fuerte exterior, sino que debía comenzar por la conciencia de cada cual, como hoy diríamos, o, como se diría en el lenguaje de los griegos, por su alma. Sólo de esta fuente 452 interior puede brotar, purificada por la indagación del logos, la verdadera norma obligatoria e irrecusable para todos.

En este sentido, es de todo punto indiferente para Sócrates que el hombre que ayude al alumbramiento de esta norma se llame Sócrates y sea filósofo de profesión. ¡Cuántas veces insiste en que no es él, Sócrates, sino el logos, quien dice tal o cual cosa! "A mí — dice — podréis refutarme, pero a él no." Sin embargo, la médula del conflicto con el estado se presenta para la filosofía y

⁵⁵⁵ 182 Cf. la fina valoración que hace de este diálogo R. HARDER, en *Platos Kriton* (Berlín, 1934), p. 66.

para la ciencia, en el fondo, a partir del momento en que la investigación se torna de la naturaleza de las "cosas humanas", es decir, al problema del estado y de la *areté*, y aparece frente a este problema como razón normativa. Es el momento en que trueca la herencia de Tales por el legado de Solón. Al entregar el cetro de su estado ideal a la filosofía, Platón comprendió e intentó eliminar la necesidad de este conflicto entre el estado, en el que reside el poder, y el filósofo, que investiga la norma suprema de conducta. Pero el estado en que vive Sócrates no es ningún estado ideal. Sócrates fue durante toda su vida el simple ciudadano de una democracia que confería a cualquier otro el mismo derecho que a él de manifestarse sobre los problemas más altos del bien público. Por eso tenía que considerar su mandato especial como recibido de Dios y solamente de él.⁵⁵⁶ Sin embargo, los guardianes del estado creen descubrir, detrás del papel que este pensador levantisco se arroga, la rebelión del individuo espiritualmente superior contra lo que la mayoría considera bueno y justo y, por tanto, un peligro contra la seguridad del estado. Tal y como es, éste pretende ser el fundamento de todo y no parece necesitar de ninguna otra fundamentación. No tolera que se le aplique una pauta moral que se considera a sí misma como absoluta, y no acierta a ver en él otra cosa que un individuo levantisco que intenta erigirse públicamente en juez de los actos de la colectividad. Nadie menos que Hegel negó a la razón subjetiva el derecho a criticar la moral del estado, que es de por sí la fuente y la razón concreta de ser de toda la moral sobre la tierra. Es éste un pensamiento inspirado de lleno en la Antigüedad, que nos ayuda a comprender la actitud del estado ateniense frente a Sócrates. Considerado desde este punto de vista, Sócrates es un iluminado y un exaltado. Pero no menos inspirada en la Antigüedad se halla la concepción socrática que opone al estado tal como es, el estado tal como debiera ser o, mejor dicho, tal como "era", para luego armonizarlo consigo mismo y con su verdadera esencia. Desde este punto de vista, el estado decadente aparece como el verdadero apóstata y Sócrates no es ya un simple representante de la "razón subjetiva", sino el servidor de Dios,⁵⁵⁷ el único cuyo pie pisa terreno firme en medio de una época vacilante.

453

Los discípulos de Sócrates adoptaron distintas actitudes ante su conflicto con el estado, que todo el mundo conoce por la *Apología* de Platón. La menos

⁵⁵⁶ 183 Ése es el significado de la conciencia de una misión divina, que PLATÓN, *Apol.*, 20 D ss., 30 A, 31 A, atribuye a Sócrates.

⁵⁵⁷ 184 PLATÓN, *Apol.*, 30 A.

satisfactoria de todas es la concepción de Jenofonte, pues no ve lo que hay de fundamental en estos hechos. Habiendo sido desterrado de su ciudad natal por sus tendencias aristocráticas, se esfuerza en presentar la condena y ejecución de Sócrates como resultado del desconocimiento absoluto de sus intenciones de conservación del estado y, por tanto, como obra de un infortunado azar.⁵⁵⁸ Entre aquellos que comprendían la profunda necesidad histórica de lo sucedido, algunos abrazaron el camino que veíamos recomendar ya a Aristipo en el diálogo de su maestro con Sócrates acerca de la verdadera *paideia*.⁵⁵⁹ Para ellos, tratábase de un choque inevitable entre el individuo espiritualmente libre y la comunidad y su inevitable tiranía. No era posible sustraerse a ésta, mientras se viviese como ciudadano de una corporación estatal. Esta clase de hombres se retraían porque no sentían vocación de mártires, sino que querían sencillamente pasar inadvertidos y asegurarse una cierta dosis de disfrute de la vida o de ocio espiritual. Vivían como metecos en una patria extraña para poder eximirse de todos los deberes de ciudadanía y, al amparo de esta vida insegura de huéspedes, se construían un mundo artificial aparte.⁵⁶⁰ Esta conducta se comprende mejor teniendo en cuenta que no se daban para ellos condiciones históricas análogas a las de Sócrates. Cuando en la *Apología* Sócrates exhorta a sus conciudadanos a la *areté* apelando a su orgullo con las palabras: "¡Oh, tú, hijo de la ciudad más grande y más famosa por su sabiduría y su poder!", aduce con ello un móvil esencial de su postulado.⁵⁶¹ Con estas palabras, Platón se propone caracterizar indirectamente la posición propia de Sócrates. ¿Cómo habría podido Aristipo experimentar una sensación semejante, ante el recuerdo de que era hijo de la rica ciudad colonial africana de Cirene?

Platón era el único que sentía bastante en ateniense y en político para poder comprender plenamente a Sócrates. En el *Gorgias* señala cómo va acercándose la tragedia. Aquí nos damos cuenta de por qué era precisamente el ciudadano ateniense, en el que palpaba la profunda preocupación por su ciudad y la

⁵⁵⁸ 185 Cf. especialmente la síntesis que figura al final de la "Defensa", JENOFONTE, Mem., i, 2, 62-64.

⁵⁵⁹ 186 Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1.

⁵⁶⁰ 187 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 11-13. Cf. las últimas palabras de Aristipo: "Para sustraerme a todo eso no me dejo encuadrar dentro de un estado, sino que permanezco en todas partes como extranjero" (ἔξωτος πανταχοῦ εἶμι). ARISTÓTELES, Pol., vii, 2, 1324 a 16, habla, por tanto, de este ideal apolítico como de la "vida de un extranjero" (βίος ξενικός), aludiendo a filósofos del tipo de Aristipo. En la Política de Aristóteles esta diferencia de actitud ante el estado aparece ya como un problema existente: "¿Es preferible la vida activa de ciudadano dentro de la colectividad de una polis o la vida de un extranjero, desligado de toda comunidad política?"

⁵⁶¹ 188 PLATÓN, Apol., 29 D.

conciencia de la responsabilidad 454 por ella —y no en los retóricos y sofistas extranjeros sin conciencia, que educaban a sus discípulos para el disfrute del estado y el arribismo político—, quien caminaba hacia la fatalidad de verse repudiado por su estado como un enemigo.⁵⁶² Su crítica de una *polis* degenerada tenía que interpretarse como una conducta hostil al estado, sin ver que en realidad se esforzaba por reconstruirlo. Los representantes de este mísero estado tenían que sentirse atacados, a pesar de que el filósofo encontraba palabras para disculpar la situación forzosa en que aquéllos se encontraban y sólo veía en el estado momentáneo de penuria de su ciudad patria el estallido de una enfermedad larvada durante largo tiempo.⁵⁶³ El hecho de que busque el germen del mal precisamente en los tiempos que la imagen histórica vigente encumbra como los días de grandeza y esplendor, no hace más que corroborar, con ese duro juicio, la impresión de que obra movido por un afán de destrucción.⁵⁶⁴ Ya no es posible distinguir los matices que en este relato pone Platón y los que pertenecen al propio Sócrates, y los juicios nacidos del simple sentimiento a nadie pueden convencer. Pero cualquiera que fuese el modo de pensar de Sócrates, nadie puede desconocer que la voluntad de Platón de lograr la transformación del estado, que inspira sus obras más importantes, se modeló sobre la experiencia vivida del trágico conflicto con el estado vigente a que Sócrates se vio arrastrado precisamente por su misión educadora llamada a renovar el mundo. En Platón no se dice ni una palabra acerca de que Sócrates hubiese podido obrar de otro modo o de que sus jueces hubiesen podido ser más clarividentes o mejores. Uno y otros eran como tenían que ser y el destino no tenía más remedio que seguir su curso. Platón llegaba, partiendo de aquí, a la consecuencia de que era necesario renovar el estado, para que el verdadero hombre pudiese vivir dentro de él. El historiador sólo puede inferir de esto una cosa, y es que había llegado ya el momento en que el estado carecía de la fuerza necesaria para seguir abarcando en su antigua totalidad griega la órbita de la moral y de la religión. Platón nos dice cómo debería ser el estado para poder seguir cumpliendo su misión primitiva en la época en que Sócrates había venido a proclamar una nueva meta de la vida humana. Pero el estado no era así, y no era posible transformarlo. Era demasiado de este mundo. Por donde el descubrimiento del mundo interior y de su valor conduce en Platón no a una renovación del estado, sino al nacimiento de un nuevo imperio ideal en que el hombre tiene su patria eterna.

⁵⁶² 189 PLATÓN, Gorg., 511 B.

⁵⁶³ 190 PLATÓN, Gorg., 519 A.

⁵⁶⁴ 191 PLATÓN, Gorg., 517 Ass.



Tal es el significado perenne de la tragedia de Sócrates, tal como se trasluce especialmente a través de la pugna filosófica de Platón con este problema. Sócrates, personalmente, se halla muy lejos de las consecuencias que Platón deriva de su muerte. Y aún más lejos de **455** la valoración y la interpretación histórico-espiritual que se da al suceso de que es víctima. La inteligencia histórica, si hubiese existido en aquel tiempo, habría destruido el sentido trágico de este destino. Habría relativizado aquella experiencia vivida con la pasión de lo incondicional para convertirla en un proceso natural de evolución. Es un privilegio muy dudoso el de ver en enfoque histórico la propia época e incluso la propia vida. Este conflicto sólo podía ser vivido y sufrido con la sencillez con que Sócrates luchó y murió por su verdad. Ya Platón habría sido incapaz de seguirle por este camino. Platón afirma al hombre político en la idea, pero él se retrae por ello mismo de la realidad política, o procura realizar su ideal en cualquier otra parte del mundo en que se den condiciones mejores para ello. Sócrates se siente interiormente vinculado a Atenas. Ni una sola vez abandonó esta ciudad más que para combatir por ella como soldado.⁵⁶⁵ No emprende grandes viajes como Platón ni sale siquiera delante de las murallas de los suburbios, pues ni el campo ni los árboles le enseñan nada.⁵⁶⁶ Habla del "cuidado del alma" predicado por él a propios y extraños, pero añade: "Mis prédicas se dirigían ante todo a los más próximos a mí por el nacimiento."⁵⁶⁷ Su "servicio de Dios" no se consagra a la "humanidad", sino a su *polis*. Por eso no escribe, sino que se limita a hablar con los hombres presentes de carne y hueso. Por eso no profesa tesis abstractas, sino que se pone de acuerdo con sus conciudadanos acerca de algo común, premisa de toda conversación de esta naturaleza y que tiene su raíz en el origen y la patria comunes, en el pasado y la historia, en la ley y la constitución política comunes: la democracia ateniense. Este algo común es lo que da su contenido concreto a lo general buscado por su pensamiento. La escasa apreciación de la ciencia y la erudición, el gusto por la dialéctica y por las justas en torno a los problemas valorativos, son cualidades atenienses, ni más ni menos que el sentido del estado, de las buenas costumbres, del temor de Dios, sin dejar en último lugar la *charis* espiritual que flota en torno a todo.

A Sócrates no podía tentarle la idea de huir de la prisión, cuyas puertas habría sabido franquear el dinero de sus amigos, y cruzar la frontera para

⁵⁶⁵ 192 PLATÓN, Critón, 52 B.

⁵⁶⁶ 193 PLATÓN, Fedro, 230 D.

⁵⁶⁷ 194 PLATÓN, Apol, 30 A.



refugiarse en Beocia.⁵⁶⁸ En el momento en que esta tentación llama a su espíritu, ve las leyes de su patria, imprudentemente aplicadas por sus jueces, alzarse ante él y recordarle⁵⁶⁹ todo lo que les debía desde niño: la unión de sus padres, su nacimiento y educación y los bienes que le había sido dado adquirir en años posteriores. No se había alejado de Atenas antes, aunque era libre de hacerlo, si bien las leyes de su ciudad patria no le placían en todo, sino que se sintió a gusto en ella por espacio de setenta años.

456

Con ello reconoció las leyes vigentes y no podía negarles su reconocimiento ahora. Lo más probable es que Platón no escribiese estas palabras en Atenas. Seguramente huiría a Megara con los demás discípulos de Sócrates, después de la muerte de éste,⁵⁷⁰ escribiendo allí o en sus viajes sus primeras obras socráticas. La idea de su propio retorno a la patria le sugeriría dudas. Esto da un acento propio, sordo, al relato que hace de la perseverancia de Sócrates hasta el momento de cumplir con su último deber de ciudadano bebiendo el cáliz de la cicuta.

Sócrates es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *polis* griega. Y es al mismo tiempo la encarnación y la suprema exaltación de la nueva forma de la individualidad moral y espiritual. Ambas cosas se unían en él sin medias tintas. Su primera personalidad apunta a un gran pasado, la segunda al porvenir. Es, en realidad, un fenómeno único y peculiar en la historia del espíritu griego.⁵⁷¹ De la suma y la dualidad de aspiraciones de estos dos elementos integrantes de su ser brota su idea ético-política de la educación. Es esto lo que le da su profunda tensión interior, el realismo de su punto de partida y el idealismo de su meta final. Por primera vez aparece en el Occidente el problema del "estado y la iglesia", que había de arrastrarse a lo largo de los siglos posteriores. Pues este problema no es en modo alguno, como se demuestra en Sócrates, un problema específicamente cristiano. No se halla vinculado a una organización eclesiástica ni a una fe revelada, sino que se presenta también, en su fase correspondiente, en el desarrollo del "hombre

⁵⁶⁸ 195 PLATÓN, Fedón, 99 A.

⁵⁶⁹ 196 PLATÓN, Critón, 50 A.

⁵⁷⁰ 197 DIÓCENES LAERCIO, III, 6.

⁵⁷¹ 198 Cf. supra, pp. 403 s. Sócrates se halla profundamente arraigado en la esencia ateniense y en la comunidad de sus conciudadanos, a quienes dirige en primer término su mensaje (Cf. supra, p. 415). Y, sin embargo (PLATÓN, Apol., 17 D), tiene que rogar a sus jueces que le permitan hablarles en su idioma y no en el de ellos. Se compara aquí directamente con un extranjero a quien, obligado a defenderse ante un tribunal ateniense, no se le negaría el derecho a emplear su lengua propia.



natural" y de su "cultura". Aquí no aparece como el conflicto entre dos formas de comunidad conscientes de su poder, sino como la tensión entre la conciencia de la personalidad humana individual de pertenecer a una comunidad terrenal y su conciencia de hallarse interior y directamente unida a Dios. Este Dios a cuyo servicio realiza Sócrates su obra de educador es un dios distinto de "los dioses en que cree la polis". Si la acusación contra Sócrates⁵⁷² versaba principalmente sobre este punto, daba realmente en el blanco. Era un error, ciertamente, pensar a propósito de esto en el famoso demonio cuya voz interior hizo abstenerse a Sócrates de realizar muchos actos.⁵⁷³ Ello podría demostrar a lo sumo que, además del don del saber, por el que se esforzó más que nadie, Sócrates poseía al 457 mismo tiempo ese don instintivo que tantas veces echamos de menos en el ciego racionalismo. Este don y no la voz de la conciencia es en realidad lo que significa aquel demonio, como lo demuestran los casos en que Sócrates lo invoca. Pero el conocimiento de la esencia y del poder del bien, que se apodera de su interior como una fuerza arrolladora, se convierte para él en un nuevo camino para encontrar a Dios. Es cierto que Sócrates no es capaz, por su modo espiritual de ser, de "reconocer ningún dogma". Pero un hombre que vive y muere como vivió y murió él tiene sus raíces en Dios. El discurso en que dice que se debe obedecer a Dios más que al hombre⁵⁷⁴ encierra, indudablemente, una nueva religión, lo mismo que su fe en el valor, descollante por encima de todo, del alma.⁵⁷⁵ Antes de llegar Sócrates, la religión griega carece de un Dios que ordene al individuo hacer frente a las tentaciones y las amenazas de todo un mundo, a pesar de que no escasean en ella los profetas. De la raíz de esta confianza en Dios brota en Sócrates una nueva forma de espíritu heroico que imprime su sello desde el primer momento a la idea griega de la *areté*. Platón presenta a Sócrates en la *Apología* como la encarnación de la suprema *megalopsychia* y valentía, y en el *Fedón* ensalza la muerte del filósofo como una hazaña de superación heroica de la vida.⁵⁷⁶ Por donde hasta en la fase suprema de su espiritualización permanece la *areté* griega fiel a sus orígenes y, al igual que de los trabajos de los héroes de Homero, del combate de

⁵⁷² 199 Cf. PLATÓN, *Apol.*, 24 B y JENOFONTE, *Mem.*, i, 1.

⁵⁷³ 200 JENOFONTE, *Mem.*, i, 1, 2.

⁵⁷⁴ 201 PLATÓN, *Apol.*, 29 D. Cf. 29 A, 37 E.

⁵⁷⁵ 202 Cf. *supra*, p. 417.

⁵⁷⁶ 203 El Sócrates platónico compara él mismo su ausencia de miedo a la muerte con Aquiles: *Apol.*, 28 B-D. En términos parecidos, Aristóteles coloca en el mismo plano la muerte de su amigo Hermias, en cuanto a su ideal filosófico, y la muerte de los héroes homéricos: véase su himno a *areté*, frag. 675. Cf. mi *Aristóteles*, pp. 139-40. Sobre la *megalopsychia* de los héroes homéricos, Cf. *supra*, p. 401. ARISTÓTELES, *An. Post.*, ii, 13, 97 b 16-25, menciona a Sócrates como personificación del *megalopsychos* al lado de Aquiles, Ajax y Lisandro.

Sócrates brota la fuerza humana creadora de un nuevo arquetipo que ha de encontrar en Platón su profeta y mensajero poético.



III. PLATÓN Y LA POSTERIDAD

MÁS DE dos mil años han pasado desde el día en que Platón ocupaba el centro del mundo espiritual de Grecia y en que todas las miradas convergían hacia su Academia, y aún hoy sigue determinándose el carácter de una filosofía, cualquiera que ella sea, por la relación que guarda con aquel filósofo. Todos los siglos de la Antigüedad posteriores a él ostentan en su fisonomía espiritual, cualesquiera que sean sus vicisitudes, rasgos de la filosofía platónica, hasta que, por fin, en los últimos tiempos de la Antigüedad el mundo grecorromano se unifica bajo la religión espiritual genérica del neoplatonismo. La cultura antigua que la religión cristiana se asimiló y con la que se abrazó para entrar fundida con ella en la Edad Media, fue una cultura basada íntegramente en el pensamiento platónico. Solamente a base de ella puede comprenderse una figura como la de San Agustín, quien con su *Ciudad de Dios* trazó el marco histórico-filosófico de la concepción medieval del mundo mediante la traducción cristiana de la *República* de Platón. Ya la filosofía aristotélica, con cuya recepción se asimiló la cultura de los pueblos medievales del Oriente y el Occidente, en su apogeo, el concepto universal del mundo de la filosofía antigua, no era sino una forma distinta del platonismo. La época del renacimiento de la filosofía clásica y del humanismo trajo como contrapartida un renacimiento del propio Platón y la resurrección de sus obras, la mayoría de las cuales habían sido desconocidas por la Edad Media occidental. Pero como las ramificaciones platónicas de la escolástica medieval habían arrancado del neoplatonismo cristiano de San Agustín y de las obras del místico teológico conocido bajo el seudónimo de Dionisio Areopagita, la comprensión del Platón redescubierto en la época del Renacimiento siguió vinculada provisionalmente a la viva tradición escolar cristiana y neoplatónica, trasplantada de Constantinopla a Italia, con los manuscritos del filósofo griego por los años en que aquella capital fue conquistada por los turcos. El Platón que el teólogo y místico bizantino Gemistos Plethon transmitió a los italianos del *quattrocento* y cuyas doctrinas profesaba Marsilio Ficino en la academia platónica de Lorenzo de Médicis, en Florencia, era un Platón visto por los ojos de Plotino, y así siguieron en lo esencial las cosas durante los siglos siguientes, a través de la Época de las Luces, hasta llegar a fines del xviii. Para aquellos tiempos Platón era por encima de todo el profeta y el místico religioso; era el Platón de Marsilio Ficino y no el Platón científico y metodológico de Galileo. A medida que este



elemento religioso fue relegándose a segundo plano en la cultura moderna, desplazado por el espíritu racionalista y por su tendencia a las ciencias naturales y a 458 las matemáticas, la influencia de Platón fue reduciéndose más y más a los movimientos teológicos y estéticos de la época.

Fue Schleiermacher —que, además de ser un gran teólogo, mantenía nexos vivos con la vida espiritual de la poesía y la filosofía alemanas que acababan de renacer— quien señaló hacia fines del siglo xviii el viraje que había de conducir al descubrimiento del verdadero Platón. Es cierto que, a pesar del cambio, se seguía buscando en él sobre todo al metafísico de las ideas. Las gentes de la época se vuelven de nuevo a la filosofía platónica como a la forma prototípica e inmortal de aquella concepción especulativa del mundo cada vez más opacada en aquel tiempo y cuyos títulos de legitimidad científica había impugnado la crítica del conocimiento de Kant. En el periodo subsiguiente, el periodo de los grandes sistemas idealistas de la filosofía alemana, Platón siguió siendo el manantial vivo de la nueva fuerza metafísica que animaba a los autores de estos audaces edificios ideológicos. Pero en la atmósfera propicia de un nuevo renacimiento del espíritu griego que aquello creaba, y para la que Platón no era simplemente *un* filósofo, sino *el* filósofo por antonomasia, se abordó, con los medios de la ciencia histórica de la Antigüedad, nacida precisamente por aquel entonces, el estudio diligente de las obras de Platón, estudio que fue retrayendo poco a poco a su época esta figura, que flotaba ya por encima del tiempo, y dibujó los trazos firmes y claros de su personalidad histórica concreta.

Es cierto que el problema que Platón presentaba a la comprensión de la posteridad se revelaba como uno de los más difíciles planteados por los escritos de la Antigüedad. Hasta ahora se había intentado reconstruir su filosofía al modo del siglo xviii, esforzándose en abstraer de sus diversos diálogos el contenido dogmático, cuando lo tenían. Luego, a base de las tesis así establecidas, y tomando como modelo las filosofías posteriores, se procuraba penetrar en la metafísica, la física y la ética platónicas y construir con todas estas disciplinas un sistema, ya que no se concebía la existencia de un pensador como no fuese bajo esta forma. El mérito de Schleiermacher consiste en haberse dado clara cuenta, con la certera mirada del romántico para desentrañar la forma como expresión de la individualidad espiritual, de que lo peculiar de la filosofía platónica era precisamente que no tendía a la forma de un sistema cerrado, sino que se manifestaba a través del diálogo filosófico inquisitivo. Al mismo tiempo, Schleiermacher no desconocía la diferencia de grado existente entre los distintos diálogos en cuanto a su



rendimiento de contenido constructivo. Pues el movimiento de la dialéctica platónica es acercamiento a una meta ideal absoluta. Fiel a este criterio, dividió las obras de Platón en obras de carácter filosófico más bien acumulativo o preparatorio y en obras de carácter formal. Y aunque de este modo establecía un nexo interno de los diversos diálogos entre sí y con un todo ideal que se acusaba de un modo más o menos completo ⁴⁶⁰ en sus rasgos generales, consideraba, sin embargo, que lo característico de Platón era el hecho de que le importaba más exponer la filosofía y su esencia a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado. Al mismo tiempo, Schleiermacher percibía en las distintas obras la actitud polémica del autor ante sus contemporáneos y adversarios, y mostraba cómo el pensamiento de Platón se entretecía de múltiples modos con la vida filosófica de su época. Y así, del problema preñado de premisas que las obras de Platón planteaban al exégeta surgía un concepto nuevo y más alto de interpretación que el que hasta allí había servido de base a los filólogos circunscritos a la gramática y al estudio de la Antigüedad; y hasta podemos afirmar que así como en la Antigüedad la filología alejandrina fue desarrollando sus métodos a la luz de la investigación de la obra de Homero, la ciencia histórica del espíritu consiguió en el siglo XIX su máxima depuración en la pugna por llegar a comprender el problema platónico.

No es éste el lugar adecuado para seguir en todos sus detalles la historia del tan debatido problema hasta llegar a los tiempos presentes. Hoy, el problema ha descendido ya de la altura de aquel primero y grandioso intento de Schleiermacher de llegar a captar el portento de la filosofía platónica combinando la minuciosidad del filólogo para el pormenor con la mirada adivinatoria del artista y del pensador para el conjunto orgánico de la obra. Lo mismo la explicación detallada del texto que la investigación sobre la autenticidad de las distintas obras llegadas a nosotros bajo el nombre de Platón, abrieron el camino a un estudio concreto que iba especializándose sin cesar, y todo el problema platónico parecía irse perdiendo cada vez más en esta dirección cuando, desde C. F. Hermann, los intérpretes se fueron acostumbrando a considerar las obras de este filósofo como la expresión de una *evolución* progresiva y gradual de su filosofía. Ahora pasaba al primer plano del interés y adquiría una importancia decisiva un problema poco estudiado anteriormente, a saber: el de la época de nacimiento de cada diálogo. Ante la carencia casi absoluta de medios para poder localizar certeramente en el tiempo los diálogos platónicos, lo que se hacía hasta entonces era intentar establecer el orden cronológico de su redacción por medio de razonamientos intrínsecos y,



sobre todo, comprobando la existencia de un plan didáctico que servía de base a su desarrollo. Este método, natural y comprensible de por sí, y que había encontrado su principal representante en Schleiermacher, parecía estrellarse contra la hipótesis de que los diálogos eran algo así como la imagen documental de una evolución *involuntaria* del pensamiento platónico, en la que todavía era posible reconocer las distintas estaciones de tránsito. Las conclusiones contradictorias a que había llegado el análisis intrínseco con respecto al orden cronológico de las distintas obras condujeron al intento de establecer una cronología relativa mediante la simple **461** observación exacta del cambio de estilo patente en los diálogos y por la comprobación de ciertas peculiaridades filológicas, que constituyen una característica común de algunos grupos de diálogos. Es cierto que este derrotero de investigación, tras algunos éxitos iniciales, acabó desacreditándose como consecuencia de sus exageraciones, pues concluyó incurriendo en la quimera de creer que era posible situar en el tiempo todos y cada uno de los diálogos mediante una estadística filológica perfectamente mecanizada. Sin embargo, sería una ingratitud olvidar que fue un descubrimiento puramente filológico lo que determinó el mayor viraje operado desde Schleiermacher en los estudios platónicos. Lewis Campbell, el intérprete escocés de Platón, hizo la feliz observación de que una serie de diálogos de Platón, de los extensos, se hallaban relacionados entre sí por algunas características de estilo que se daban también con toda exactitud en las *Leyes*, la obra inacabada de sus últimos años que ha llegado a nosotros, desembocando de aquí, fundadamente, en la conclusión de que estas características eran peculiares, por tanto, del estilo de su vejez. Y aunque no sea posible determinar por este medio la relación cronológica de todos los diálogos entre sí, cabe distinguir claramente tres grupos principales de obras en los que pueden distribuirse con una verosimilitud grande los diálogos más importantes.

Este resultado de las investigaciones filológicas de la segunda mitad del siglo xix tenía necesariamente que menoscabar la imagen schleiermachiana de Platón considerada ya como clásica, puesto que varios de los diálogos platónicos que antes eran tenidos por primeros y preparatorios y que versaban sobre problemas metódicos, resultaron ser obras maduras correspondientes a la época de su vejez. Esto sirvió de acicate para un cambio completo de actitud en cuanto a la concepción fundamental de la filosofía platónica que durante medio siglo había permanecido inalterable en lo sustancial. Ahora pasaban de pronto al centro de la discusión aquellos diálogos "dialécticos" como el *Parménides*, el *Sofista* y el *Político*, en los que el



Platón de la última época parece debatirse con su propia teoría de las ideas. En el momento de hacerse este descubrimiento, la filosofía del siglo XIX estaba precisamente a punto de volver después de la bancarrota de los grandes sistemas metafísicos del idealismo alemán, en una actitud de introspección crítica, al problema del conocimiento y de sus métodos y pugnaba por orientarse de nuevo a la luz de la crítica kantiana. No tiene, pues, nada de extraño que este neokantismo se sintiese sorprendido y fascinado por aquella inesperada proyección de sus propios problemas en la evolución de los últimos años de Platón, tal como parecía revelarla la nueva cronología de los diálogos platónicos. Lo mismo si se consideraban las últimas obras del filósofo griego como un abandono de su propia metafísica anterior (Jackson, Lutoslawski) que si se concebían las ideas desde el primer momento, en un sentido neokantiano, como método (escuela de Marburgo), la **462** importancia de Platón para la filosofía moderna descansaba en todo caso, con arreglo a esta nueva concepción de conjunto, en el aspecto metódico con el mismo carácter unilateral con que para la filosofía metafísica del medio siglo anterior había descansado en el hecho de que esta filosofía buscaba apoyo en la metafísica platónica y aristotélica para su lucha contra la crítica de Kant.

Pese a este antagonismo, la nueva forma de concebir a Platón, que consideraba el problema del método como la médula del pensamiento platónico, tenía algo de común con la interpretación metafísica anterior, y era que ambas concepciones reputaban como la verdadera sustancia filosófica de aquel pensamiento la *teoría de las ideas*. Ya Aristóteles había hecho lo mismo, en el fondo, al enfocar sobre este punto su crítica de la doctrina de Platón. El nuevo modo de concebir a este filósofo culminaba en el intento de desvirtuar como falsas las objeciones de Aristóteles contra la teoría platónica de las ideas, con lo cual venía a demostrar indirectamente que se dejaba llevar por Aristóteles aunque disintiendo de su modo de ver, puesto que toda su interpretación de la doctrina platónica se concentraba en este punto. No cabe duda de que ya en tiempo de Platón los debates críticos mantenidos en el seno de la Academia durante sus últimos años recaían a veces, como lo demuestran los diálogos dialécticos, sobre el problema ontológico-metodológico, y es aquí donde hay que buscar la raíz de la crítica aristotélica de las ideas. Pero basta echar una mirada a los diálogos, desde el *Critón* y el *Gorgias* hasta la *República*, para convencerse de que este aspecto no representa, ni mucho menos, el conjunto de la filosofía platónica, y hasta en la misma vejez del filósofo nos encontramos al lado de esta discusión crítica con una obra como las *Leyes*, que representa más de la quinta parte de toda la obra escrita de Platón y en la que la teoría de las ideas no desempeña ningún



papel. No obstante, se explica que el idealismo filosófico del siglo XIX volviese a colocar en primer plano la teoría platónica de las ideas y que al irse circunscribiendo cada vez más la filosofía al campo de la lógica no hiciese más que sobreacentuarse la tendencia a concentrar el interés en aquel punto. A ello contribuía el deseo siempre vivo de los filósofos escolares modernos, en lo tocante a Platón, de extraer de sus diálogos todo el contenido didáctico concreto que pudiesen encerrar, reteniendo ante todo, naturalmente, lo que su propio tiempo consideraba como filosofía y, por lo tanto, como esencial.

De nuevo fue un descubrimiento filológico el que permitió dar un paso esencial de avance y el que, sin pretensiones filosóficas de ninguna clase, hizo que se rompiese el marco demasiado estrecho en que se mantenía esta concepción de la obra platónica. Esta vez el descubrimiento no afectó al campo cronológico, sino a la crítica de la autenticidad de los textos. Ya desde la Antigüedad se sabía que en la colección de los escritos platónicos transmitida por los siglos se contenían muchas cosas que no eran auténticas, pero fue a partir 463 del siglo XIX cuando la crítica de los textos alcanzó su grado máximo de intensidad. Es cierto que no pocas veces su escepticismo pecaba por exceso y que acabó estancándose. Afortunadamente, la oscuridad que dejó flotando acerca de ciertos puntos no parecía afectar a la concepción de la filosofía platónica como tal, ya que las obras fundamentales del autor se hallaban a cubierto de toda duda para todo el que tuviese capacidad de discernimiento, y las sospechas sólo recaían, esencialmente, sobre escritos de dudosa calidad. Teníanse por falsas, asimismo, las cartas de Platón: el hecho indudable de que en la colección de cartas que ha llegado a nosotros bajo su nombre se contuviesen piezas y fragmentos falsos movía a los críticos a repudiar la colección en bloque; y como algunas de estas cartas encerraban, indudablemente, un material histórico valioso acerca de la vida de Platón y de sus viajes a la corte del tirano Dionisio de Siracusa, se recurría a la hipótesis de que el autor de esos documentos apócrifos había utilizado para redactarlos informes muy estimables. Historiadores como Eduard Meyer, teniendo en cuenta el gran valor de las cartas como fuente histórica, abogaron en pro de su autenticidad, y su ejemplo fue seguido luego por los filólogos, a partir del momento en que Willamowitz, en su gran biografía de Platón, señaló la autenticidad de las cartas sexta, séptima y octava, es decir, de las piezas más importantes de la colección. Desde entonces los autores se esfuerzan en sacar de este hecho reconocido las consecuencias que de él se derivan y que nos ayudan a formarnos una idea completa de Platón. Y estas consecuencias son también de mayor alcance de lo que pudo pensarse en el momento mismo de realizar el descubrimiento.



El propio Wilamowitz no se propuso trazar en su obra una exposición de la filosofía platónica, sino simplemente un estudio de la vida de Platón. Por eso utiliza desde el punto de vista biográfico fundamentalmente, es decir, como una fuente autobiográfica de primer rango, el informe que hace Platón en la *Carta séptima* de su viaje a Sicilia para convertir al tirano de Siracusa. El patético relato de Platón sobre sus repetidos intentos de intervenir activamente en la vida política brindaba a su biógrafo la posibilidad de pintar unas cuantas escenas ricas de colorido que vienen a romper dramáticamente el retraimiento de la vida del filósofo en el seno de su Academia y descubrían, además, el complicado fondo psicológico de esta vida, cuya actitud contemplativa se había impuesto, como ahora se demostraba, a un carácter innato de dominador bajo la trágica coacción de las condiciones desfavorables de su época. Contemplados desde este punto de vista, los reiterados conatos de una carrera de estadista que se traslucen en su actuación se revelaban ahora como otros tantos episodios infortunados de una vida puramente intelectual en los que Platón había intentado realizar ciertos principios éticos de su filosofía. Sin embargo, la convicción de que el hombre que en la [464 Carta séptima](#) nos habla de su propio desarrollo espiritual y de los objetivos de su vida, y que adopta desde este punto de vista una posición ante su propia filosofía, es el Platón auténtico y real, adquiere también una importancia decisiva para la concepción de su obra filosófica en conjunto. En efecto, la vida y la obra son cosas inseparables en este pensador y de nadie podría afirmarse con mayor razón que toda su filosofía no es otra cosa que la expresión de su vida y ésta su filosofía. La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás. A esta concepción de la filosofía platónica había llegado yo en largos años de incesante esfuerzo encaminado a captar su verdadera esencia sin prestar gran atención a las cartas, ya que compartía desde mi juventud el prejuicio del mundo filológico contra su autenticidad. ¿Qué fue lo que me movió a cambiar de actitud y a dar crédito a la autenticidad de los datos autobiográficos contenidos en la *Carta séptima*? No fue solamente el brillo de la personalidad de investigador de Willamowitz y la fuerza de convicción de sus argumentos, por los que tantos se sintieron arrastrados, sino que fue sobre todo el hecho de que la concepción que acerca de sí mismo exteriorizaba Platón en la carta desdeñada por mí, presuponía y corroboraba en todos los respectos aquella interpretación de la filosofía platónica a que yo



mismo había llegado al margen de las cartas y por la fatigosa senda del análisis de todos los diálogos del autor.

No es posible, naturalmente, exponer en estas páginas de un modo completo este análisis detallado de todas las obras de Platón. Sin embargo, hemos creído inexcusable poner ante los ojos del lector el edificio filosófico de su teoría acerca de la esencia de la *areté* y la *paideia*, tal como se va revelando paso a paso en el proceso de sus diálogos. Era necesario hacer que el lector se diese cuenta por sí mismo de la posición tan predominante que Platón asigna a este problema dentro de su modo espiritual, de las raíces de que brota según su modo de ver y de la forma que reviste a base de su filosofía. Y esto sólo podíamos conseguirlo estudiando el proceso del pensamiento platónico desde su origen y siguiéndolo hasta llegar a sus puntos culminantes. Los diálogos menores pueden reunirse, para estos efectos, en un grupo aparte; pero las obras extensas como el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Menón*, el *Simposio* y el *Fedro*, en las que se contienen ideas platónicas esenciales acerca de la educación, merecen ser examinadas por separado y una por una desde este punto de vista. La *República* y las *Leyes* son, naturalmente, las obras que deben formar el verdadero nervio central de este estudio.

Nuestra exposición se esforzará íntegramente en encuadrar la figura de Platón, tal como se desprenda de dicho examen, en el 465 panorama de conjunto de la historia del espíritu griego. Su filosofía, considerada como el apogeo de una cultura (*paideia*) convertida ya en histórica, debe enfocarse más de lo que generalmente suele hacerse en su función orgánica dentro del proceso total del espíritu griego y de la historia de la tradición helénica y no como un simple sistema de conceptos con existencia propia. Para ello es necesario que los detalles de su aparato técnico se releguen momentáneamente a segundo plano para destacar los contornos modeladores de los problemas que la propia historia planteaba al pensamiento de Platón y ante los que se desplegaba la figura de sus obras. El verdadero acento de esta investigación recaerá sobre los objetivos "políticos" y el contenido sustancial de la filosofía platónica, pero el concepto de lo político, así concebido, responderá a la historia de la *paideia* en su conjunto y sobre todo a lo que expusimos acerca de Sócrates y del alcance "político" de su actuación. La historia de la *paideia*, considerada como la morfología genética de las relaciones entre el hombre y la *polis*, es el fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica. La justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón, como para los grandes filósofos de la naturaleza de la época presocrá-



tica, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida. Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la *República* y las *Leyes*, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres.

Es así como Platón asume la herencia de Sócrates y se hace cargo de la dirección de la pugna crítica con las grandes potencias educativas de su tiempo y con la tradición histórica de su pueblo: con la sofística y la retórica, el estado y la legislación, la matemática y la astronomía, la gimnasia y la medicina, la poesía y la música. Sócrates había señalado la meta y establecido la norma: el conocimiento del bien. Platón procura encontrar el camino que conduce a esa meta, al plantear el problema de lo que es el conocimiento, el saber. Atravesando por el fuego purificador de la ignorancia socrática, se siente capaz de llegar más allá de ella hasta el conocimiento del valor absoluto que Sócrates había buscado y de restituir a la ciencia y a la vida, por medio de él, la unidad perdida. El φιλοσοφειν socrático se torna en la "filosofía" platónica. La posición que ésta ocupa en la historia de los sistemas del pensamiento griego se caracteriza por el hecho de ser una *paideia* que aspira a resolver con la mayor ambición el problema de la 466 educación del hombre. Y, a su vez, su posición en la historia de la *paideia* helénica la define el hecho de presentar como forma suprema de la cultura la filosofía y el conocimiento. Erige el problema de la forma-ci'jn de un tipo superior de hombre, heredado de sus antecesores, sobre la base de un nuevo orden del ser y del mundo, que en Platón sustituye el primitivo terreno nutricio de toda cultura humana, la religión, o que *es* más bien, de por sí, una nueva religión. Esto la distingue de un sistema científico-natural como el de Demócrito, que representa en la historia de la ciencia el antípoda histórico-mundial del pensamiento platónico y que la historia de la filosofía enfrenta a éste, como una de las creaciones originales del espíritu investigador de los griegos. Sin embargo, la filosofía griega de la naturaleza, cuyos primeros representantes en el siglo vi hubimos de enjuiciar como los creadores del pensamiento racional desde el punto de vista de su importancia para la historia de la *paideia*, va convirtiéndose cada vez más, en la época de Anaxágoras y Demócrito, en misión de los sabios e investigadores. Hasta llegar a Sócrates y



Platón no surge una forma de filosofía que se lance enérgicamente a la lucha desencadenada por los sofistas en torno al problema de la verdadera educación, reclamando para sí el derecho a decidirla. Y aunque al llegar a Aristóteles, el tipo científico-natural vuelve a imponerse con gran fuerza en la filosofía posplatónica, es indudable que Platón comunica a todos los sistemas de la Antigüedad posteriores a él algo de su espíritu educativo, con lo cual eleva a la filosofía en general al rango de la potencia cultural más importante de los últimos clásicos. El fundador de la Academia es considerado con razón como un clásico dondequiera que la filosofía y la ciencia se reconocen y se profesan como una fuerza formadora de hombres.



IV. DIÁLOGOS SOCRÁTICOS MENORES DE PLATÓN. EL PROBLEMA DE LA areté

467

ENTRE LA larga serie de las obras platónicas hay un cierto número de escritos que se destaca por sus características coincidentes como un grupo aparte que forma unidad y que solemos designar como el grupo de los diálogos socráticos en el sentido estricto de esta palabra, aunque no sean éstas las únicas obras de Platón que giran en torno a la figura de Sócrates. Este grupo de escritos representa, además, la forma primitiva del diálogo socrático en su estructura más simple, calcada todavía íntegramente sobre la realidad. Las proporciones exteriores de estas obras son muy reducidas, las que corresponden sobre poco más o menos a una conversación anudada por casualidad. Por su punto de partida y por su mira, por el método inductivo aplicado en ellos y por la selección de los ejemplos aducidos, en una palabra, por toda su contextura, estos diálogos presentan entre sí una semejanza típica, inspirada visiblemente en el prototipo real que se esfuerzan en imitar. Su lenguaje se atiene estrictamente a ese tono fácil de la verdadera conversación, y el idioma ático que en ellos se emplea no tiene paralelo en la literatura griega, por su gracia natural, su espontaneidad y la auténtica viveza de su colorido. Aunque no fuese más que por el contraste tan marcado con otras obras de mayor riqueza de léxico y de contextura más complicada, como el *Simposio*, el *Fedón* y el *Fedro*, estos diálogos del tipo del *Laques*, el *Eutifrón* y el *Cármides* se revelarían de por sí, por su brillo y su frescura, como las obras juveniles de Platón. Es natural que el arte del diálogo, en manos del poeta-filósofo que por vez primera supo crearlo como forma de expresión, fuese desarrollándose con los años hasta abarcar ideas y argumentos complicados, torneos discursivos y cambios de escena. No cabe duda de que el deseo de representar a su maestro en el manejo de su admirado arte dialéctico fue uno de los motivos esenciales que impulsaron a Platón al trazar estos cuadros.⁵⁷⁷ A un dramaturgo innato como él tenían forzosamente que incitarle a plasmarlas por escrito todas aquellas incidencias y peripecias que se producían en el desarrollo lógico de la disputa. En el *Eutifrón* se habla ya del proceso seguido contra Sócrates, y como la *Apología* y el *Critón*, que versan ambos sobre el desenlace de la vida de Sócrates, encajan de por sí en el

⁵⁷⁷ 1 Sobre el problema de la importancia de la forma en Platón, Cf. J. STENZEL, "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs", reproducido en *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Breslau, 1917), apéndice, pp. 123 ss. [Hay trad. inglesa de D. J. Alian (Oxford, 1940), con el título *Plato's Method of Dialectic*, Ed.]



mismo grupo, es probable que todas las obras reunidas en este grupo fuesen escritas después de la muerte **468** del maestro. El hecho de que no en todas ellas se hable de este acontecimiento no desmiente la hipótesis de que estas exquisitas muestras del arte del retrato no son solamente productos fáciles de un deseo superficial de imitación, sino obras creadas para perpetuar el ejemplo del maestro y nacidas bajo el acicate de la conmoción dolorosa producida por su muerte.

En estos últimos tiempos se ha sostenido el criterio de que en un principio la actividad de Platón como escritor de diálogos no perseguía ninguna intención filosófica profunda, sino que tenía un carácter puramente poético, es decir, en este caso, de mero pasatiempo.⁵⁷⁸ Es también la razón que lleva a algunos autores a situar estos "ensayos dramáticos" en la época anterior a la muerte de Sócrates.⁵⁷⁹ De ser ello cierto, estas obras deberían ser consideradas simplemente como productos de los ocios juveniles y como bosquejos impresionistas, en los que Platón aspiraba a plasmar el dinamismo espiritual, la gracia y la ironía de las conversaciones socráticas. Al grupo formado por los escritos tempranos que hacen referencia a la muerte o al proceso de Sócrates, como la *Apología* y el *Critón*, el *Eutifrón* y el *Gorgias*, se ha intentado contraponer otro grupo con las obras en que no aparecen estas alusiones, creyendo encontrar en la diáfana alegría que irradia de ellas el criterio para asignar a estas obras un origen anterior a la muerte de Sócrates.⁵⁸⁰ Y con tanta amplitud se trazaba la línea divisoria entre estos escritos, al parecer puramente dramáticos y carentes de todo contenido filosófico, y los demás, que se incluía entre los primeros hasta una obra tan rica en ideas y en problemas como el *Protágoras*.⁵⁸¹ Aceptando esto, las obras de este periodo se convertirían en importantes documentos para seguir la evolución de Platón, no tanto la de su pensamiento filosófico como la de sus dotes de escritor, con anterioridad al nacimiento de su filosofía. Este periodo de transición y las obras correspondientes a él nos revelarían al poeta cautivado ya por el espectáculo de las conversaciones socráticas y acicateado

⁵⁷⁸ 2 Esta concepción ha sido sostenida principalmente por WILAMOWITZ, Platón, vol. i, pp. 123 ss.

⁵⁷⁹ 3 WILAMOWITZ, ob. cit., p. 150, sitúa el *Ión*, el *Hippias menor* y el *Protágoras* en los años de 403 a 400, "la época en que Platón se estaba formando en el trato con Sócrates, sin saber todavía bien hacia dónde orientaría su vida".

⁵⁸⁰ 4 "Petulancia juvenil" es la rúbrica bajo la que WILAMOWITZ, ob. cit., p. 122, agrupa estas obras alegres, que considera las más antiguas de todas.

⁵⁸¹ 5 H. VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig, 1914), p. 34, iba más allá todavía de lo que había de hacerlo más tarde Wilamowitz en su libro, y pretendía, aunque por razones distintas, presentar el *Protágoras* como la primera de las obras de Platón. (Cf. en contra de esto infra, nota 2 del cap. v.)



por el deseo de imitar al maestro, pero más por el espectáculo mismo que por su alcance y su significación.

Pero, aun prescindiendo de que esta interpretación puramente estética de los primeros diálogos platónicos transfiere con demasiada ligereza al periodo clásico de la literatura griega las ideas de la **469** moderna estética impresionista sobre el papel del artista, resalta demasiado en ella la tendencia a destacar en Platón el poeta por encima del pensador. Es cierto que los lectores filosóficos de Platón propenden siempre a desdeñar la forma para fijarse solamente en el contenido, a pesar de que aquélla tiene, visiblemente, una importancia muy grande en las obras de este autor. Solamente un gran poeta sería capaz de asignarle el lugar tan alto que ocupa en la obra de Platón, como la verdadera e inmediata revelación de la esencia de las cosas. Pero el ojo crítico no descubre en las obras de Platón ningún pasaje en que no se entrelacen y compenetren plenamente la forma poética y el contenido filosófico. Desde los primeros comienzos vemos sus dotes artísticas entregadas a un objeto al que se mantiene fiel hasta sus años más avanzados.⁵⁸² Es difícil imaginarse que este objetivo, que era Sócrates y su acción agitadora de almas, no dejase ya en sus primeros intentos de exposición la misma huella profunda que se revela en todas las obras posteriores platónicas. Lejos de ello, parece lógico que en estas obras primerizas aparezca ya potencialmente la conciencia adquirida por Platón en Sócrates y en sus indagaciones y que en las obras posteriores se despliega en toda su magnitud. Ya antes de acercarse a Sócrates, es decir, en una edad muy temprana, había recibido Platón una enseñanza filosófica, la de Cratilo, un partidario de Heráclito, y el tránsito de su teoría del constante fluir a las investigaciones éticas de Sócrates, preocupado por encontrar la verdad permanente, le situó, según los datos verosímiles de Aristóteles, ante un dilema del cual sólo le sacó su distinción fundamental entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es decir, su teoría de las ideas.⁵⁸³ Es imposible que un conflicto así, al que no había encontrado todavía una solución, engendrara en Platón el deseo de dedicarse a trazar un retrato puramente

⁵⁸² 6 Ya en su vejez, Platón escribió un diálogo, el Filebo, en el que aparece Sócrates como figura central, a pesar de que en las demás obras de su vejez en los llamados diálogos dialécticos, el Parménides, el Sofista y el Político, y en el diálogo sobre la filosofía de la naturaleza titulado Timeo, Sócrates desempeñaba un papel secundario y en las Leyes era sustituido por la figura del intruso ateniense. Platón pudo permitirse hacer esta excepción en el Filebo porque el tema ético del diálogo era un tema socrático, aunque el método con que aparecía tratado se alejase considerablemente de la manera dialéctica de Sócrates. Algo parecido ocurre también con el Fedro, de cuyos orígenes se habla en infra, lib. iv, cap. viii.

⁵⁸³ 7 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 a 32.

poético de Sócrates, sin intención filosófica alguna. Los primeros diálogos platónicos no nacieron solamente de la duda. Que no es así lo indica ya la seguridad soberana con que se traza la línea interior de estas conversaciones, no sólo en cada obra de por sí, sino sobre todo en el conjunto de ellas. En efecto, en todas ellas se ofrece, excluyendo la posibilidad de un origen puramente fortuito y orientándose hacia la meta, una variante del mismo problema fundamental, problema que a medida que vamos avanzando en 470 la lectura de estas obras se destaca con victoriosa claridad como el problema por antonomasia: el problema de lo que es la *areté*.

A primera vista, los pequeños diálogos de la primera época de Platón parecen exponernos una serie de investigaciones sueltas sobre el concepto de la valentía, de la piedad y de la prudencia, en las que vemos a Sócrates y a sus interlocutores esforzarse en determinar la esencia de cada una de las virtudes. El proceder de Sócrates en estos diálogos es siempre el mismo. Arranca al interlocutor la manifestación de un criterio que hace resaltar humorísticamente la torpeza y el desamparo del interrogado en esta clase de investigaciones. Todos los errores típicos que suelen cometerse en ocasiones semejantes se cometen aquí y son pacientemente rectificadas por Sócrates. Cada nuevo intento encierra una cierta parte de verdad y responde a alguna experiencia real que arroja cierta luz sobre la esencia de la virtud analizada, pero ninguna de las respuestas satisface, porque ninguna abarca el tema en su totalidad. Le parece a uno, al principio, estar asistiendo a un curso práctico de lógica elemental dirigido por una mente superior, y esta impresión no engaña, pues la reiteración de análogos errores y de recursos metódicos da a entender claramente que se hace especial hincapié en el aspecto metódico de estas conversaciones. Platón no se limita a pintarnos una trama de preguntas y respuestas que va avanzando por tanteos y al buen tuntún, sino que tiene una conciencia plena de las reglas del juego y procura, manifiestamente, hacer que el lector les preste atención e iniciarlo en ellas a la luz del ejemplo práctico. El autor de estos diálogos no es, ciertamente, un hombre que acabe de comprender en aquel mismo instante que una definición cabal de la valentía no puede comenzar precisamente con un "si se...". Aun sin poder demostrarlo, presentimos que cada paso acertado o falso que dan los interlocutores de sus diálogos es apuntado por él con plena conciencia de lo que hace. Y es necesario ser muy ingenuo para sacar del hecho de que ninguno de estos diálogos termine con una definición didáctica del tema discutido, la conclusión de que estamos ante un principiante que aventura los primeros pasos fracasados por un campo aún inexplorado teóricamente. No. La explicación del resultado al parecer negativo de estos



diálogos "eléncticos" es muy distinta. Es cierto que las charlas con Sócrates dejan en nosotros, al final, la impresión de que, aunque creíamos saber qué es la valentía o la prudencia, en realidad no lo sabemos; pero este aparente fracaso del esfuerzo puesto en tensión no lleva, sin embargo, aparejado el desaliento que entraña el mero hecho de reconocer nuestra propia incapacidad, sino que es como un acicate que nos estimula a seguimos debatiendo con el problema. El propio Sócrates declara repetidas veces y de modo expreso que será necesario volver sobre el mismo problema más adelante, como el Sócrates real debía de hacerlo, en efecto, con harta frecuencia. No en un diálogo solamente, sino de un modo normal, en todos estos diálogos cortos **471** falta el resultado final esperado y se alza al final una interrogante, pero esta observación deja en el lector una tensión filosófica de espíritu de una eficacia altamente educativa.

Platón había podido comprobar constantemente por sí mismo, como oyente de sus conversaciones, la fuerza directora de almas de su maestro, y tenía necesariamente que sentir como la misión más importante y más difícil de su recreación poética de aquellos diálogos despertar en sus lectores esta misma impresión vivida por él. Y eso no lo lograba, ni mucho menos, con la mera imitación de la trama de preguntas y respuestas. Lejos de ello, esto puede ser incluso algo extraordinariamente fatigoso, si le falta el nervio dramático vivo. El gran descubrimiento poético de Platón es el de que la pujanza propulsora de las auténticas investigaciones científicas, que marchan hacia su meta a través de giros siempre nuevos y sorprendentes, encierra un altísimo encanto dramático. En especial los diálogos de investigación, cuando están dirigidos con seguridad metódica, superan en fuerza sugestiva y en estímulo para espolear el pensamiento activo de quien los vive a toda otra forma de transmisión de pensamientos. Ya los reiterados intentos de los diálogos socráticos de acercarse cada vez más al objetivo perseguido, en un esfuerzo común, revelan la plena maestría de Platón en el arte pedagógico de despertar en nosotros esta participación activa. Nuestro pensamiento, asociándose al de los demás, procura adelantarse a la marcha de la discusión, y aunque Platón, no una sola vez, sino repetidas veces, parezca poner punto final a la conversación sin resultado positivo alguno, logra por este camino el efecto de que nosotros, por nuestra cuenta, procuremos seguir avanzando con el pensamiento en la dirección por la que el diálogo nos ha encarrilado. Si se tratase de una conversación real a que hubiésemos asistido, podría achacarse este resultado negativo al azar, pero el escritor y educador filosófico que nos conduce constantemente a este resultado de ignorancia tiene que perseguir con ello necesariamente algo más que el pintar con los



colores de la verdad viva este proverbial no saber socrático. Lo que pretende con ello es entregarnos un enigma, dejando que nosotros lo resolvamos, puesto que entiende que su solución se halla de un modo o de otro a nuestro alcance.

En el curso de estas conversaciones, que se inician con una pregunta acerca de la esencia de una determinada virtud, nos vemos llevados constantemente a la confesión de que ésta tiene que ser necesariamente un saber que, al indagar su objeto, se revela como el conocimiento del bien. En esta equiparación de la virtud al saber reconocemos la consabida paradoja de Sócrates, pero al mismo tiempo presentimos que en los diálogos socráticos de Platón palpita una fuerza nueva que no se propone solamente representar al maestro, sino que hace suyo su problema y se esfuerza en desarrollarlo. El lector atento advierte inmediatamente la presencia de esta fuerza en el hecho de [472](#) que el Sócrates de Platón se preocupe exclusivamente del problema e la virtud. Sabemos por la *Apología* de Platón que el verdadero Sócrates era ante todo un gran amonestador a la virtud y al "cuidado del alma", y que las investigaciones que seguían a la amonestación y convencían al interlocutor de su ignorancia, se encaminaban también hacia esta protréptica. Su finalidad era inquietar a los hombres y estimularles a hacer algo por su propia cuenta. Sin embargo, en las demás obras platónicas de este periodo juvenil el elemento protréptico de la socrática pasa visiblemente a segundo plano detrás del elemento eléctico e investigador. Evidentemente, Platón sentía la necesidad de penetrar en el conocimiento de lo que era la virtud, sin detenerse en el resultado de la ignorancia. La falta de salida, que era para Sócrates un estado permanente, se convierte para Platón en el acicate que le estimula a resolver la *aporía*. Busca una respuesta positiva al problema de lo que es la virtud. El carácter sistemático de su método se revela sobre todo en el hecho de que va abordando en estos diálogos, como problema, una virtud tras otra. Aparentemente, pero sólo aparentemente, en estos diálogos primerizos Platón no se remonta por encima de la ignorancia socrática. En efecto, cuando a lo largo de sus intentos de determinar lo que es cada virtud vemos cómo se revela constantemente, al llegar al apogeo de la investigación, que aquélla tiene que consistir por fuerza en el conocimiento del bien, este avance concéntrico nos hace percibir claramente que el espíritu estratégico que lo dirige proyecta toda la fuerza de su ataque sobre el problema de saber cuál es la naturaleza de ese conocimiento que Sócrates buscaba en vano en el hombre y que, sin embargo, tiene que hallarse escondido en algún lugar del alma, ya que sin él el hombre no podría alcanzar su verdadera perfección, y cuál es la naturaleza del objeto sobre que recae, la naturaleza del "bien".



De momento, no obtenemos respuesta ni a una ni a otra pregunta. Pero a pesar de ello no nos sentimos desamparados en medio de esta oscuridad, sino conducidos por una mano segura. Platón, con un instinto y una mirada maravillosos para captar lo esencial, parece reducir el fenómeno multiforme del espíritu socrático a unos pocos y claros rasgos fundamentales. Al destacarlos, infunde a la imagen de Sócrates su recio estilo. Pero aunque en estos trazos refulja la vida del auténtico Sócrates, no es menos cierto que se concentran al mismo tiempo sobre un solo problema. Para Platón, lo mismo que antes para Sócrates, el conocimiento de este problema viene impuesto ante todo por su importancia vital. Pero el mero hecho de que los diálogos platónicos de la primera época extraigan y destaquen las consecuencias teóricas que el problema entraña, señala al mismo tiempo su enraizamiento con otros problemas filosóficos más amplios, aunque éstos no aparezcan por el momento en primer plano. Sólo se revelan a quien eche una mirada de conjunto sobre los diálogos siguientes, desde el *Protágoras* y el *Gorgias* hasta la *República*. Ya las primeras 473 obras de Platón nos plantean, pues, el problema de fondo que viene preocupando constantemente a los intérpretes de los escritos platónicos desde Schleiermacher, a saber: el de si cada una de estas obras sueltas puede comprenderse por sí misma o sólo dentro de su entronque filosófico con las demás obras del autor. Schleiermacher consideraba evidente lo segundo. Daba por sentado que las obras de Platón, aunque no desarrollen sus ideas bajo la forma de un sistema, sino a través de la forma artística pedagógica del diálogo, presuponen no obstante, desde el primer momento, una unidad espiritual que va desarrollándose gradualmente en ellas. Pero estas etapas se interpretaban, situándose en el punto de vista de la evolución histórica, como otras tantas fases históricas en el proceso del pensamiento platónico y los diferentes grupos de obras como la expresión plena de la visión alcanzada en cada fase. Los mantenedores de esta concepción están firmemente convencidos de que es inadmisibles querer interpretar una obra de Platón, en que aparece formulado por primera vez un problema, con ayuda de otras obras posteriores, en que el sentido y la mira del planteamiento de aquel problema se encuadren y esclarezcan dentro de un marco más general.⁵⁸⁴

⁵⁸⁴ 8 Schleiermacher, el fundador de los modernos estudios sobre Platón, tomaba como base de su interpretación platónica la convicción de que en sus obras se revela la unidad interna de pensamiento del autor. Tras él, aparece C. F. HERMANN, con su obra titulada *Geschichte und System der platonischen Philo-sophie* (Heidelberg, 1839) como el iniciador de la corriente a que se ha dado el nombre de histórico-evolutiva. Acerca de la historia de la interpretación moderna de Platón Cf. el libro, ya anticuado, pero todavía útil para ciertos pormenores, de F. UEBERWEG, *Untersuchungen*

Esta cuestión litigiosa se agudiza en seguida con respecto a los diálogos juveniles. De suyo se comprende que quienes tienden a ver en estas obras simplemente el fruto de los ocios poéticos del Platón de la juventud las separen rigurosamente de las de fecha posterior.⁵⁸⁵ Y aun aquellos críticos que reconocen en ellas un contenido filosófico suelen considerarlas como documentos de un periodo puramente socrático del autor, carente total o casi totalmente de un contenido propio.⁵⁸⁶ El *Gorgias* es, según estos intérpretes, la primera obra en que se dibujan los rasgos generales de la ideología teórica personal de Platón. Es, al mismo tiempo, aparentemente, la primera obra suya en que se toca el problema político que la gran obra maestra, la *República*, habrá de desarrollar en la tercera década del siglo iv. Los 474 diálogos socráticos menores son concebidos, desde este punto de vista, como investigaciones éticas características de Sócrates. Y esta interpretación lleva aparejada casi siempre la hipótesis —que de ser cierta daría una fuerza especial a este punto de vista— de que en la época en que redactó sus primeros escritos socráticos Platón no había llegado aún a establecer su teoría de las ideas. En aquel grupo de escritos, se nos dice, no aparecen referencias claras a esta teoría, que se considera como resultado de la orientación tardía de Platón hacia la lógica y la teoría del conocimiento, orientación que se marca claramente por primera vez en un diálogo del tipo del *Menón*. Según esto, las obras del primer grupo tendrían, aparte de su encanto poético, un valor primordialmente histórico, y su interés para nosotros residiría de modo principal en su función de fuentes para el conocimiento de la figura histórica de Sócrates.

Sin duda, la interpretación de las obras platónicas con el criterio de la evolución histórica ha puesto de relieve por vez primera una serie de hechos importantes que hasta entonces no habían sido debidamente valorados. De otro modo este criterio no habría podido imponerse como se impuso ni mantenerse victorioso durante varios decenios frente a todo otro intento de interpretación. Platón escribió diálogos a lo largo de toda su vida, pero el cambio que se observa en la forma de estos diálogos en cuanto al lenguaje, el

über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften, etcétera (Viena, 1861), parte i, así como mi serie de conferencias publicadas bajo el título de "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", principalmente la que sirve de introducción: "Der Wandel des Platonbildes im 19. Jahrhundert", en *Die Antike*, vol. IV, pp. 85 s., publicadas también como libro aparte (Berlín, 1928) y LEISECANC, *Die Platondeutung der Gegenwart* (Karlsruhe, 1929).

⁵⁸⁵ 9 El principal representante de esta escuela es Wilamowitz, Cf. supra, p. 468.

⁵⁸⁶ 10 Figuran en este grupo: H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung* (Leipzig, 1905); H. MAIER, *Sokrates* (Tubinga, 1913), y M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit* (Berlín, 1913).

estilo y la composición, desde el *Laques* y el *Eutifrón* hasta las *Leyes*, es enorme y no obedece solamente, como en seguida se ve, al cambio de la finalidad perseguida en cada momento por el autor. Un estudio a fondo del problema nos revela que en el desarrollo del estilo de Platón —en el que se advierte un paralelismo maravillosamente exacto con las fases fundamentales de su vida, que nos permite distinguir tres etapas, la de su estilo juvenil, la de su estilo en el momento culminante de su vida y la de su estilo característico de la vejez—, se conjugan dos factores: la intención consciente y el cambio involuntario de la actitud artística del autor. Si tenemos en cuenta que Platón, en dos obras formidables, la *República* y las *Leyes*, trata el problema del estado y la educación, y que la posición mantenida por él ante este problema en la obra de su última época difiere fundamentalmente de la adoptada en los años de su madurez, tenemos que llegar necesariamente a la conclusión de que no han cambiado sólo el escritor y su forma, sino también el pensador y sus ideas. Por eso toda investigación que verse de modo exclusivo sobre la unidad sistemática del pensamiento platónico, sin preocuparse para nada del hecho histórico de la evolución del filósofo, tropieza con dificultades en cuanto trata de valorar uniformemente todos los escritos de Platón para exponer su personalidad. Zeller, que al principio consideraba apócrifa la obra de las *Leyes* por encontrarla muy divergente de las obras fundamentales del autor, en su *Philosophie der Griechen* se ve obligado 475 ya a reconocer su autenticidad, pero reservando su exposición para un apéndice, en la imposibilidad de conciliarla con la imagen de la filosofía platónica deducida de las otras obras fundamentales.

Sin embargo, el reconocimiento de estos hechos no significa de por sí la aceptación de todas y cada una de las conclusiones que se han sacado del criterio evolutivo con respecto a las obras de Platón. Entre ellas se halla especialmente expuesta a las más graves dudas, a pesar de lo muy difundida que se halla desde hace largo tiempo, la interpretación histórico-evolutiva de los diálogos socráticos menores que más arriba esbozábamos. La concepción de estos escritos como simples ocios poéticos debe ser descartada en absoluto, después de lo que dejamos expuesto.⁵⁸⁷ Y tampoco es sostenible la tesis de que sean la expresión de un periodo puramente socrático del pensamiento platónico.⁵⁸⁸ Como reiteradamente hemos subrayado, la tendencia a caracterizarlos como investigaciones de tipo ético y a considerar el primer periodo de Platón como una fase puramente ética del pensamiento platónico

⁵⁸⁷ 11 Cf. supra, pp. 468 ss.

⁵⁸⁸ 12 Cf. supra, p. 473.

constituye un error moderno, que desaparece tan pronto como se enfocan estas investigaciones dentro del marco más general en que el propio Platón las encuadra en sus obras posteriores. Las virtudes analizadas en los escritos de la primera época son idénticas a las que sirven de base de sustentación al edificio del estado platónico. La valentía, la justicia, la prudencia y la piedad constituyen las antiguas virtudes políticas del estado-ciudad griego y de sus ciudadanos.⁵⁸⁹ La valentía, la prudencia y la piedad son las virtudes examinadas en los diálogos menores y forman el objeto de cada una de estas conversaciones. La justicia, de todas las virtudes la que más íntimamente se relaciona con la esencia del estado, que es en realidad el alma de éste, es investigada por Platón en el libro primero de BU *República*. Se ha dicho no pocas veces que este libro, que sirve de introducción a la obra platónica fundamental, cuadra con la mayor precisión, con su forma aparte, entre los diálogos socráticos del grupo más antiguo de las obras de Platón. Y este criterio se ha llevado hasta el punto de considerar dicho libro como un diálogo primitivamente independiente de aquel ciclo primero, incorporado más tarde por Platón a su gran obra sobre el estado para desarrollar a base de él, es decir, a base del problema de lo que es la justicia, la estructura de su estado ideal. Claro está que este criterio, que hoy comparten muchos, no pasa de ser una ingeniosa hipótesis. Pero, sea cierta o falsa, viene a arrojar cierta luz sobre el nexo orgánico existente entre los primeros diálogos de Platón y la órbita de ideas del estado, en la que el mundo espiritual de Platón se despliega ante nosotros como un todo. En este nexo no tiene sus raíces solamente el diálogo del libro primero de la *República* acerca de la justicia, sino 476 que las tienen también el *Laques*, el *Cármides* y el *Eutifrón*, en los que se investiga lo que son la valentía, la prudencia y la piedad, aunque desde el punto de vista de su composición estos diálogos no guarden relación alguna con el estado.

Ya en la *Apología* vemos cómo la acción de Sócrates y su labor de educar a los ciudadanos para la verdadera *areté* se enlaza "con la *polis* misma" y se imprime así a su misión el sello de lo político.⁵⁹⁰ Y si nos fijamos bien,

⁵⁸⁹ 13 Cf. las citas en supra, lib. i, p. 110.

⁵⁹⁰ 14 Cf. *Apol.*, 36 C, donde Sócrates resume de nuevo su actuación de conjunto en una breve fórmula sintética. Dice en este pasaje, refiriéndose a sí mismo, que procuraba convencer a todo el mundo de que no se preocupase de sus propios asuntos antes de haber procurado ser lo mejor y lo más sabio que le fuese posible, y que no velase antes por los asuntos del estado que por la polis misma (ἀυτῆς τῆς πόλεως). Con esta distinción que se establece entre el cuidado por los asuntos de la polis y el cuidado por la polis misma, para conseguir que sea lo mejor y lo más sabia que fuese posible, se traza al mismo tiempo la diferencia fundamental existente entre la política en sentido socrático y la política en sentido usual. La referencia a la misión de Sócrates en cuanto a la polis la



percibimos que el tono empleado aquí es mantenido por Platón en todos los diálogos menores. No hace falta pararse a demostrarlo con respecto al diálogo que Sócrates sostiene en la cárcel con su viejo amigo Critón sobre el deber del ciudadano de perseverar y de prestar obediencia a la ley.⁵⁹¹ El *Laques* subraya la importancia política del problema que en él se trata, o sea el de lo que es la verdadera valentía, por el hecho de entretener el examen de este problema en una charla que versa sobre la mejor educación de dos jóvenes, hijos de ciudadanos, y en la que intervienen activamente dos caudillos militares atenienses de nombre famoso, Nicias y Laques.⁵⁹² Por lo demás, este diálogo nos revela con toda claridad en qué sentido quiere Platón que se interprete el alcance "político" de sus investigaciones sobre la esencia de las virtudes: su raíz está en el problema fundamental de toda la vida de la *polis*: en el problema de la educación. Y esto se ve con mayor claridad aún en el *Protágoras*, donde Platón esclarece, desde el punto de vista de la educación, la importancia de los esfuerzos desplegados por su Sócrates para llegar a conocer la existencia de la *areté*. El *Cármides* se halla vinculado por más de un nexo al problema del estado y a sus teorías fundamentales. En él aparece por vez primera como un "enigma" el concepto tan difícil de traducir del $\tau\alpha\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$, es decir, "el realizar su propia obra", consagrándose a ella y a nada más;⁵⁹³ sobre él descansa la división de las funciones y de los estamentos en la *República* de Platón.⁵⁹⁴ Se destaca aquí reiteradamente el alcance inmediato que para el legislador y para el gobierno del estado tiene el problema de lo que es la prudencia y el dominio de sí mismo, tema 477 de este diálogo.⁵⁹⁵ En el *Cármides* la ciencia política se presenta ya, como en el *Gorgias*, en parangón con la ciencia médica.⁵⁹⁶ El entronque político abarca también la piedad, investigada en el *Eutifrón*, tanto más cuanto que esta virtud se analiza directamente a la luz de un problema del derecho religioso. Sin embargo, el concepto de la piedad es en absoluto, para el pensamiento de la época clásica, un concepto político, pues los dioses cuyo culto se preconiza son los dioses de la comunidad, llamados a velar por las leyes y las ordenanzas de la *polis*.

encontramos también en PLATÓN, *Apol.*, 30 E, 31 A, etcétera. Cf. *supra*, p. 426.

⁵⁹¹ 15 Critón, 50 A.

⁵⁹² 16 *Laques*, 179 C ss. El tema y su relación con la *paideia*, en *Laques*, 180 C, 184 E, 185 A y E, 186 D, 187 C, 189 D, 200 C.

⁵⁹³ 17 *Cárm.*, 161 B (Cf. 161 C).

⁵⁹⁴ 18 *Rep.*, iv, 433 B (Cf. *infra*, cap. ix).

⁵⁹⁵ 19 *Cárm.*, 171 D-E (Cf. 175 B).

⁵⁹⁶ 20 *Cárm.*, 170 B, 173 B, 174 C: la medicina y el arte de la navegación citados conjuntamente, como en el *Gorgias*, la *República* y el *Político*; la medicina comparada a la "ciencia del bien" ($\eta\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$), pero supeditada a ésta.



Después de todo esto, apenas si es necesario insistir en que todos esos trazos que han ido acusándose por separado vayan a converger al *Protágoras* como a su punto de intersección: el *Protágoras* caracteriza la tendencia teleológica de todas estas investigaciones al condensarlas bajo el concepto del arte política (πολιτικὴ τέχνη).⁵⁹⁷ Este arte política, o sea un saber concebido en funciones de fines prácticos, es aquella en torno a cuyos elementos giran los primeros diálogos platónicos cuando tratan de definir la esencia de las "virtudes cívicas" fundamentales y cuando presentan el conocimiento del bien como la esencia de toda virtud. De aquí arranca la fundamentación de la verdadera *politeia* sobre estas mismas virtudes. El problema central de la *República*, que más tarde se revelará como el punto culminante de la obra educativa de Platón: el conocimiento de la idea del bien, proyecta sus resplandores hacia atrás, hasta las primeras obras de este autor.

Sólo examinando las primeras obras de Platón dentro de este marco descubrimos la significación que tienen para su autor dentro del conjunto de su filosofía. Es así como reconocemos que el todo que tiene presente desde el primer momento no es otro que el estado. En su obra política esencial, Platón fundamenta la pretensión de los filósofos de imperar sobre el estado en el hecho de que son ellos quienes poseen el conocimiento del bien y, por tanto, el conocimiento fundamental de la norma suprema para la edificación de la sociedad humana, hacia la que debe orientarse toda la vida del hombre. El hecho de que ya sus primeros escritos, partiendo de diferentes puntos, converjan todos con una precisión matemática hacia este centro, nos revela, como en un rasgo fundamental de todo el pensamiento platónico, la proyección arquitectónica hacia una meta que distingue en el plano de los principios la obra de escritor del filósofo-poeta de la del **478** poeta no filosófico.⁵⁹⁸ La meta para Platón está clara y el conjunto del problema se alza ya en sus contornos generales ante la vista del autor cuando éste empuña el estilo para escribir el primero de sus diálogos socráticos. La entelequia de la *República* platónica se dibuja ya con plena claridad en sus escritos más antiguos. La forma con que el autor plasma sus pensamientos es algo absolutamente nuevo y peculiar. Es una de las más grandes revelaciones de la capacidad orgánica de modelación del espíritu griego. Aunque guiada por una inteligencia soberana que, sin perder nunca de vista la meta suprema,

⁵⁹⁷ 21 Prot., 319 A. El estudio de la esencia de esta techné política conduce también directamente, en el *Protágoras*, a la investigación de las cuatro virtudes cívicas.

⁵⁹⁸ 22 Esto no ha sido tenido en cuenta por WILAMOWITZ, vol i, pp. 122 ss., en su imagen de Platón como poeta.

parece abandonarse en la plasmación de los detalles, como jugando, a la plena libertad de su capricho creador, esta capacidad podría compararse en su conjunto al crecimiento seguro de una planta. Ante esta forma de producción, nada sería más engañoso que equiparar el aspecto de los primeros planos que en cada caso se ofrecen en estas escenas cambiantes a la perspectiva que en conjunto se dibuja ya en esta época como el horizonte platónico. El mayor reproche que puede hacerse a muchos representantes del método histórico-evolutivo, tanto en lo que se refiere a su defectuosa concepción artística como en lo tocante a su deficiente concepción filosófica, es el de que parten del supuesto de que, en todas y cada una de sus obras, Platón dice todo lo que sabe y piensa.⁵⁹⁹ El efecto incomparablemente profundo que ejerce sobre el lector hasta el más pequeño diálogo obedece precisamente a que la investigación de un problema aislado y delimitado, que en él se desarrolla en conceptos precisos y que parece de por sí algo sobrio y modesto, señala siempre, por encima de ella, hacia el amplio horizonte filosófico sobre el cual se proyecta.

Ya el propio Sócrates consideraba como una misión política la educación en la *areté* que preconizaba, puesto que de lo que él se preocupaba era de la "virtud cívica". En este sentido Platón no necesitaba dar ningún nuevo giro a la dialéctica socrática, sino que cuando desde la primera de sus obras enfoca su labor moral de educador como una labor de edificación del estado mismo no hacía otra cosa que seguir directamente la huella de la concepción del maestro. En la *Apología* esta labor se presenta como un servicio prestado a la ciudad patria ateniense⁶⁰⁰ y en el *Gorgias* es también la grandeza de estadista y educador de Sócrates la que nos da la pauta por la que deben medirse las realizaciones de los políticos de Atenas.⁶⁰¹ Sin embargo, ya en esta temprana fase había llegado Platón, según su propio testimonio, estampado en su *Carta séptima* –la cual tiene en relación con esto un valor inapreciable para nosotros–, a la conclusión radical [479](#) de que las aspiraciones de Sócrates no podían llegar a realizarse plenamente en ninguno de los estados existentes.⁶⁰² Platón y sus hermanos Glaucón y Adimanto, a quienes de un modo muy significativo presenta precisamente en la *República* como discípulos e interlocutores de Sócrates, figuraban evidentemente entre aquella juventud de la antigua nobleza ática que, conforme a las tradiciones familiares

⁵⁹⁹ 23 Cf. acerca de esto mis manifestaciones en "Platos Stellung im Aufbau det griechischen Bildung", en *Die Antike* (1928) vol. iv, p. 92.

⁶⁰⁰ 24 Cf. nota 198 del cap. ii.

⁶⁰¹ 25 *Gorg.*, 517 C, 519 A, 521 D.

⁶⁰² 26 *Carta VII*, 326 A-B.

heredadas, se sentía llamada a dirigir el estado y buscaba en Sócrates al maestro de la virtud política. Los jóvenes aristócratas, criados en un ambiente de severa crítica de la forma de la democracia existente en Atenas, daban oídos de buen grado a un mensaje como aquél, que pretendía mejorar moralmente la *polis*. Pero mientras que para hombres como Alcibiades y Critias esta doctrina no hacía más que atizar la hoguera de sus ambiciosos planes de golpes de estado, Platón, a quien su tío Critias invitó, después de ser derrocada la constitución democrática vigente, a colaborar en el nuevo estado autocrático, comprendió la incompatibilidad de este régimen con las ideas de Sócrates y se negó a colaborar con él.⁶⁰³ El conflicto planteado entre el propio Sócrates y el gobierno de los Treinta, y la prohibición de que aquél prosiguiese su obra de enseñanza, eran, para Platón, síntomas infalibles de la podredumbre moral del nuevo estado.⁶⁰⁴ Un segundo conato de participación en la vida política lo observamos en él después de la restauración de la democracia y de la caída de los Treinta, y de nuevo fue el conflicto entre Sócrates y el estado democrático, con su trágico desenlace, el que retuvo a Platón, tras un breve periodo, de seguir este camino y el que le llevó a abstenerse de toda actuación política.⁶⁰⁵ La duplicidad de los acontecimientos le infundía la certeza de que no eran la constitución democrática o la oligárquica como tales, sino pura y exclusivamente la degeneración moral del estado existente en todas sus formas la que le arrastraba a un conflicto mortal con el más justo de todos sus ciudadanos.

Platón creía darse cuenta ahora de que la visión de un solo individuo, por profunda que fuese, no podía mejorar la situación si no contaba con los amigos y camaradas identificados con él en ideas. En su *Carta séptima* sitúa en la época de aquellas experiencias vividas por él el origen de la profunda resignación que en adelante había de ser el estado de ánimo fundamental y dominante de su vida ante el problema que consideraba supremo: el problema del estado. Había llegado al convencimiento de que para un hombre como él, entregado de lleno a la voluntad de Sócrates como educador, sería un derroche absurdo de su propia persona el mezclarse activamente en la vida política de Atenas, pues le parecía que el estado existente, y no sólo el ateniense, sino todos, estaba condenado a perecer (¡visión 480 profética!) si no lo salvaba un milagro divino.⁶⁰⁶ Sócrates había

⁶⁰³ 27 Carta VII, 325 D.

⁶⁰⁴ 28 Carta VII, 324 D-E. Cf. lo que extensamente se dice acerca de esto en JENOFONTE, *Mem.*, i, 2, 31-37.

⁶⁰⁵ 29 Carta VII, 325 A ss.

⁶⁰⁶ 30 Carta VII, 325 E-326 B. Cf. el famoso pasaje en *Rep.*, 473 D. Que esta concepción no es

vivido consagrado única y exclusivamente a su pasión de educador, sin preocuparse para nada por el poder, que otros se disputaban, pues el estado (la "*polis* misma") para el que él vivía y actuaba era un orden ideal puramente ético.⁶⁰⁷ Y este orden sólo podía imponerse por sí mismo. A Platón le impulsaba el auténtico instinto político que palpitaba en él mismo, y el nuevo giro que Sócrates imprimió a su pensamiento y a su voluntad no fue nunca tal que llegase a embotar su sentido político innato. Sócrates se abstuvo de actuar en la vida política porque su capacidad para ayudar al estado radicaba en un campo distinto.⁶⁰⁸ Platón se retrajo del estado porque comprendió que no disponía del poder legal necesario para llevar a la práctica lo que su conciencia le dictaba como bueno.⁶⁰⁹ Pero su aspiración siguió proyectada siempre sobre la meta de realizar como fuese el mejor de los estados y conjugar dos cosas que generalmente se hallan divorciadas en la tierra: el poder y la sabiduría.⁶¹⁰ Esto y su experiencia vivida del choque de Sócrates con el estado le inspiraron ya muy pronto la idea política fundamental de toda su vida: la de que ni el estado ni la existencia de la sociedad humana mejorarían mientras los filósofos no se erigiesen en gobernantes o los gobernantes no se convirtiesen en filósofos.

Según el testimonio de la *Carta séptima*, en que Platón describe, ya en edad avanzada, su propia evolución político-filosófica, se vio obligado a abrazar esta teoría y la proclamó ya antes de emprender su primer viaje al sur de Italia y a Sicilia, es decir, antes de comenzar la década de los ochentas del siglo iv.⁶¹¹ Sin embargo, este dato cronológico no debe interpretarse en el sentido de que fuese precisamente entonces cuando Platón concibió aquellas ideas. Si se señala el comienzo de aquel viaje como el momento en que había llegado a esta convicción, ello responde a la finalidad que Platón persigue en este pasaje: señalar por qué su llegada a Siracusa, a la corte del tirano cuyo sobrino Dión abrazó con pasión esta teoría, pareció ser después obra de la providencia divina, pues dio el primer impulso al derrocamiento posterior de la tiranía en Sicilia. Platón pretende explicar cómo Dión se convirtió a la idea a la que se mantuvo fiel durante toda su vida, como a un convencimiento, y

precisamente resultado de su evolución posterior, sino que vivía ya en él desde el comienzo, lo prueba la *Apol.*, 31 E, y la recapitulación de los mismos puntos en *Apol.*, 36 B.

⁶⁰⁷ 31 *Apol.*, 36 C.

⁶⁰⁸ 32 *Apol.*, 36 B.

⁶⁰⁹ 33 *Carta VII*, 325 E sí.

⁶¹⁰ 34 *Carta VII*, 325 E-326 A. En la *República*, 499 C. hace también hincapié en la posibilidad de llegar a realizar el mejor estado posible, aunque por el momento faltase el *kairos* para ello.

⁶¹¹ 35 *Carta VII*, 326 B.

que intentó realizar: la idea de hacer del tirano un filósofo. Platón se presenta, por tanto, como autor de la teoría del gobierno de los filósofos, a la que había **481** convertido a Dión, e informa de cómo surgió esta teoría en él. Sus orígenes, según estos informes, no se hallan relacionados tanto con el viaje a Sicilia como con la catástrofe de Sócrates,⁶¹² por cuya razón debieron de ser considerablemente anteriores. Coinciden con la época de que datan los primeros diálogos platónicos. Es éste un hecho de gran importancia para reconstruir el fondo filosófico de los diálogos socráticos menores. Y viene a confirmar lo que nosotros mismos deducíamos de la interpretación de estas obras: su relación directa con la construcción de una ciencia política que tiene por misión la construcción filosófica del mejor estado. Es la solución simple, pero convincente, de las dificultades que han querido encontrarse en el testimonio del propio Platón sobre su evolución durante el periodo inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates y hasta llegar a su primer viaje a Sicilia.

La pretensión de que los filósofos se conviertan en reyes o los gobernantes se hagan filósofos, para que el estado pueda mejorarse, aparece mantenida sobre todo en la *República*, en la que Platón inicia su teoría de la educación filosófica de los futuros gobernantes. Su doctrina aparece tan inseparablemente unida a este famoso pasaje por su paradoja tan impresionante e inolvidable, que la posición que Platón marca ante ella en la *Carta séptima* parece casi como una cita que hiciese de sí mismo. Mientras la *Carta séptima* se consideró apócrifa, esto se tenía por un indicio evidente de su falsedad; el falsificador del documento, se pensaba, había querido imprimir a éste un sello de autenticidad reproduciendo una de las ideas más conocidas de Platón, pero incurría en el descuido de presentar como existente ya en la década del noventa la *República*, obra de que procede la frase y que, según los resultados de la moderna investigación, no había sido escrita hasta la década del setenta del siglo iv. A partir del momento en que se reconoce la autenticidad de esta carta, nos sale al paso una nueva dificultad. No se dudaba en lo más mínimo que se trataba de una cita que Platón hacía de sí mismo y, naturalmente, que él no podía ignorar cuándo había escrito aquella obra. No hubo, pues, más remedio que concluir de aquí, aunque de mala gana, que la *República* estaba escrita ya en la década del noventa.⁶¹³ Claro que se hace difícil pensar que esta obra, la más importante de todas, y con ella las demás que da por supuestas y que estamos acostumbrados a considerar como fruto de tres

⁶¹² 36 Carta VII, 325 C-E.

⁶¹³ 37 A esta conclusión llegaba A. E. TAYLOR, en su *Plato*, p. 20.

decenios de ininterrumpida actividad de escritor, pudieron escribirse en el decenio anterior al primer viaje siciliano. Por eso hubo quienes no emprendieron directamente este camino, sino que intentaron salir del paso con la hipótesis de una edición anterior de la *República*, más breve que la obra que hoy conocemos y de la que Aristófanes tomara la materia para el gobierno de las mujeres expuesto en su comedia *La asamblea de las mujeres*,⁴⁸² escrita hacia fines de la década del noventa.⁶¹⁴ Tan inverosímil es una hipótesis como la otra. En su *Carta séptima* Platón no habla de que haya expuesto ya por escrito esta teoría en ningún otro sitio, sino que dice simplemente que la ha sostenido, y lo más verosímil es que las ideas proclamadas en sus diálogos hubiesen sido expuestas y discutidas repetidas veces en sus enseñanzas orales antes de darse a conocer por escrito al mundo exterior para informar a éste de lo que eran la filosofía y la educación platónicas.⁶¹⁵ La exposición de las doctrinas esenciales de Platón en forma de diálogos supone varios decenios de trabajo, pero es evidente que su enseñanza oral no pudo aguardar tres decenios enteros para hablar de la meta perseguida en sus investigaciones sobre la esencia de la *areté*. Y aunque este hecho no se tenga en cuenta como se merece, no es necesario detenerse a demostrar que Platón no empezó sus enseñanzas al llegar a la academia de Atenas, sino que ya sus obras de la década del noventa, desde los diálogos menores hasta el *Protágoras* y el *Gorgias*, se proponían hacer propaganda en favor de un programa educativo desarrollado por él en forma oral, siguiendo la huella auténticamente socrática.

Con esto queda ya esbozado el fondo sobre el que se proyectan los diálogos socráticos menores de la década del noventa. A nuestro modo de ver, este fondo sólo puede reconstruirse encuadrando estos diálogos dentro del marco general que traza la *República* y mediante el testimonio del propio Platón en su *Carta séptima* acerca de su evolución en esta época a que nos referimos. Sin embargo, para las gentes de la época estos escritos se hallaban sobre todo relacionados con la prosecución oral de los análisis dialécticos de Sócrates,⁶¹⁶ que Platón inició al regreso del viaje emprendido después de la muerte de su maestro. Sus pequeños diálogos nos indican en qué sentido mantenía estas

⁶¹⁴ 38 M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 227.

⁶¹⁵ 39 En mi nota crítica sobre el libro de Taylor, publicada en *Gnomon*, vol. iv, p. 9, he expuesto que estas palabras de la *Cana* VII, 326 A, λέγειν τε ἡναγχάσθη κτλ, que TAYLOR, *Plato*, p. 20, aplica a toda la *República*, deben interpretarse como alusión a la enseñanza oral. También se explica así la coincidencia de *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes con las teorías de Platón en su *República*.

⁶¹⁶ 40 Ya en *Apol.*, 39 C-D, se anuncia programáticamente esta continuación.

conversaciones y sobre qué puntos se concentraba principalmente, en ellos, su espíritu teórico. Tendía visiblemente, desde el primer momento, a esclarecer las premisas de las operaciones lógicas aplicadas en aquellos análisis dialécticos y las formas lógicas firmes que revestían. Dado el carácter de nuestras fuentes, probablemente no será posible llegar a deslindar nunca hasta dónde había llegado ya Sócrates en esta dirección, es decir, hasta dónde debemos considerar a Platón, en cuanto teórico de la lógica, como un discípulo suyo.⁶¹⁷ Muchos tienden hoy demasiado a menospreciar los méritos **483** de Sócrates en este terreno para atribuírselos todos a Platón, en cuya escuela se desarrollarían en el transcurso de dos generaciones todos los progresos de que habrían de vivir los dos milenios posteriores.⁶¹⁸ El hombre que desarrolló los "diálogos contradictorios" hasta convertirlos en supremo arte y que consagró a ellos su vida, tenía necesariamente que poseer ya ciertos conocimientos de lógica y no podía ser un simple rutinario. Pero si confrontamos lo que se conserva de las obras de los demás socráticos, vemos que su interés teórico por el método lógico como tal es escaso, en los casos en que denotan alguno. Y la breve referencia de Jenofonte al hecho de que Sócrates se mostraba incansable en la determinación de los conceptos no nos ayuda tampoco mucho a definir claramente la posición de Sócrates como lógico.⁶¹⁹ Sin embargo, la exposición que Platón hace de la dialéctica socrática encierra probablemente una gran verosimilitud, siempre y cuando no olvidemos que estamos ante un genio formal descollante que toma en sus manos la cosa y la desarrolla en todos y cada uno de sus aspectos.

La valoración de los primeros diálogos como testimonios del estado de la dialéctica platónica de aquel entonces nos plantea los mismos problemas que lo referente a su contenido ético-político. Es cierto que la concepción histórico-evolutiva ve en ellos la prueba de que su autor concebía ya entonces plenamente ciertos fundamentos de la lógica formal, tales como los de la definición, la inducción y el concepto. Pero, como ya hemos dicho más arriba, echa de menos en ellos todo testimonio claro e inequívoco de la teoría de las ideas, que ha de ser lo característico de la dialéctica platónica en las obras posteriores.⁶²⁰ Desde este punto de vista, constituye realmente un problema

⁶¹⁷ 41 Cf. A DIÉS, *Autour de Platon* (París, 1927), pp. 156 s.

⁶¹⁸ 42 Así, especialmente H. MAIER, *Sokrates*, p. 246. La reacción de Burnet y Taylor contra esta tendencia a privar de lógica al espíritu socrático es razonable; pero estos autores van demasiado lejos y simplifican excesivamente la solución del problema al atribuir al Sócrates real todo lo que Platón dice acerca de Sócrates.

⁶¹⁹ 43 JENOFONTE, *Mem.*, iv, 6, 1.

⁶²⁰ 44 Véase H. Raeder, Wilamowitz, Pohlenz y otros. (Cf. notas 2 y 10 de este capítulo.)

saber cómo Platón pudo llegar, partiendo de estos conatos de abstracción lógica, a su teoría de las ideas como entidades ontológicas. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón concebía los conceptos generales de la ética, que Sócrates indagara, como un campo distinto del mundo visible del eterno fluir, como un mundo de realidades perdurables, y por mucho que esto parezca diferir del pensamiento moderno y de su nominalismo, es la explicación verdaderamente natural para todo el que se halle familiarizado con las características del pensamiento griego.⁶²¹ Basándose en toda la tradición de la antigua **484** filosofía griega, Platón tenía que inclinarse necesariamente al supuesto de que allí donde existe un conocimiento debe existir también un objeto, que es lo que se conoce. Cratilo, su primer maestro, le había convencido, según la versión de Aristóteles, de que vivimos en un mundo de incesante fluir, de nacimiento y caducidad eternos. Pero Sócrates le abrió luego un mundo nuevo. Sócrates inquiría la esencia de la justicia, de la piedad, de la valentía, etcétera, dando por supuesto que estas cosas que se trataba de conocer tenían una existencia perdurable e incommovible.⁶²² *Nosotros* diríamos que la indagación socrática de lo justo, lo piadoso y lo valiente tendía a lo general, al concepto. Pero esta noción, tan corriente hoy día, no se había descubierto aún por aquel entonces. En los diálogos posteriores vemos cómo Platón lucha por llegar a este conocimiento y penetrar en él, hasta que ya Aristóteles se asimila con toda claridad teórica los métodos lógicos de la abstracción. La pregunta socrática de "¿qué es bueno?" o "¿qué es justo?" no implicaba, sin embargo, ni mucho menos, el conocimiento teórico de lo que eran lógicamente los conceptos generales. Cuando Aristóteles dice que Sócrates no había llegado todavía a hipostasiar, como Platón, los conceptos generales que trataba de determinar como algo distinto de la realidad sensible, esto no debe, pues, interpretarse en el sentido de que Sócrates había llegado ya a la teoría aristotélica de lo general y de que Platón cometió más tarde el error inconcebible de duplicar en cierto modo estos conceptos generales conocidos en su naturaleza abstracta ya antes por Sócrates, colocando al lado del concepto de lo justo una idea de lo justo existente por sí mismo. Es exacto que las ideas platónicas, en la medida en que Platón entiende por tales un mundo de entidades existente por sí mismo y distinto del mundo de los fenómenos sensibles, representan para Aristóteles una duplicación inútil del mundo sensible. Para Aristóteles, se

⁶²¹ 45 Por ejemplo, a Ritter, Platón, t i, p. 557, le parece inconcebible que pueda encontrarse en Platón algo semejante a la famosa interpretación aristotélica de las ideas platónicas como verdades existentes por sí mismas. Ha sido J. STENZEL, ob. cit. (Cf. nota 1, de este capítulo), quien ha aportado explicaciones decisivas a este aspecto del problema.

⁶²² 46 ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 6, 987 a 32 ss.