

# PAIDEIA

## LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA

Werner Jaeger

### INTRODUCCIÓN

*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 literaria 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 del conjunto del concepto griego sería necesario emplearlos todos a la vez. Sin embargo, la verdadera esencia del estudio y de las actividades del estudio se basa en la unidad originaria de todos estos aspectos –unidad expresa 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 de hombre que encontramos en Frínico:*

*Φιλόλογος ὁ φιλῶν λόγους καὶ σπουδάζων περὶ παιδείαν*

### **Posición de los griegos en la historia de la educación humana**

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 solo 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, en una medida muy superior a 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 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 aún 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 milenio. Pero entre los romanos la estabilidad de las relaciones sociales y políticas fue considerada también como el valor más alto y se concedió tan solo una justificación limitada a los deseos e ideales innovadores.

El helenismo ocupa una posición singular. Grecia representa, frete 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 heleno-céntrico<sup>1</sup> “Comienzo” no significa aquí tan sólo comienzo temporal sino también ἀρχή, origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación. Este es el motivo por el cual, en el curso de nuestra historia, volvemos constantemente a Grecia. Este retorno a Grecia, esta espontánea renovación

---

<sup>1</sup> Ver mi ensayo introductorio en la colección *Altatum und Gegenwart*, 2ª ed. (Leipzig, 1920), p. 11.

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 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 accidentales de la Antigüedad clásica mediante una barrera comprable a aquella que los separa de China, de la India o de Egipto.

No se trata solo del sentimiento de un parentesco racial, por muy importante que este factor sea por 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 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 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 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 descansa 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 mismo, 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 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 a un pueblo<sup>2</sup>. La palabra se ha convertido en un simple concepto antropológico descriptivo. No significa ya un alto concepto de valor, una idea 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 de la designe de un modo consciente. Clara es que todo pueblo altamente organizado tiene una organización educadora. Pero “la Ley y los Profetas” de los israelitas, el sistema confuciano de los chinos, el “drama” 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 cultura 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 concepto 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 su casi 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 pre-helénico 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 esa paternidad como una carga. Pero lo que llamamos cultura hoy 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”, *χατασχευή τοῦ βίου*, 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 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 se ha recluso 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 cobra 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 aún la más alta posesión se degrade por el uso diario, con mayor fuerza resalta el profundo

---

<sup>2</sup> Para lo que sigue, ver mi trabajo: *Platos Stellung im Aufbau der Griechischen, Bildung* (Berlin, 1928), especialmente la primera

valor de las fuerzas conscientes del espíritu que se destacaron de la oscuridad del pecho humano y estructuraron 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 nueva concepción de la posición del individuo en la sociedad. Si consideramos al 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 pre-helénico, 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. 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 movimiento individuales escogidos al azar, sino mediante la intuición de las leyes que gobierna 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 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. Aún 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 solo 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 ese respecto hemos aprendido mucho de los griegos. Hemos aprendido las formas férreas, válidas todavía para la oratoria, el pensamiento y el estilo.

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 cambio 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 platónica con la tendencia dominante del arte griego hacia la forma, ha sido puesta de relieve desde la Antigüedad<sup>3</sup>. 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,

---

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

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 adquirir la más alta importancia<sup>4</sup>. Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y forma, 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<sup>5</sup>. La palabra alemana Bildung (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico. Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, la “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

---

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

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 aún 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 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 “humanismo”, para usar la palabra en su sentido clásico y originario. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de lo humanitario, que no nos afecta aquí, un segundo sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser<sup>6</sup>. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como modelo por un hombre de estado romano. No surge de lo individual, sino de la idea. Sobre el hombre como ser gregario o como supuesto yo autónomo, se levanta el hombre como idea. A ella aspiraron los educadores griegos, así como los

---

<sup>5</sup> πλάττειν PLATÓN, *Rep.*, 377 B, *Leyes*, 671 E.

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 deber 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.

---

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

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 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, solo 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 ecuación griega no es una suma de artes y organizaciones privadas, orientadas hacia la formación de una individualidad perfecta e independiente. Esto ocurrió solo 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 de 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. 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<sup>7</sup>. 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

---

<sup>7</sup> 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. 38 ss. (*Die Antike*, vol. 5 pp. 185 ss.) y *Staat und Kultur* (*Die Antike*, vol. 8, pp. 78 ss).

personal que esta obra del espíritu sea, en su forma y sus propósitos, es considerada por sus autores, con una fuerza incontrastable, como una función social. La trinidad griega del poeta, el hombre de estado y el sabio, encarna la más alta dirección de la nación. En esta atmósfera de íntima libertad, que se siente vinculada, por conocimiento esencial y aún 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 los inspiró. Sin embargo, los verdaderos representantes de la *paideia* griega no son los artistas 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 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 sonio 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, aún en la historia en su más amplio sentido, lo único que nos hace accesible la comprensión de aquél 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 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 el 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 propias fundamentos, se plantea de nuevo la investigación a 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 ecuación antigua y el ímpetu que la orientó a partir de su propia esencia espiritual y del movimiento histórico que dio lugar.

## LIBRO PRIMERO

### LA PRIMERA GRECIA

#### I.- Nobleza y “Areté”

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 ecuación 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 *χάλόν*, es decir, la belleza, en el sentido normativo de la imagen, imagen anhelada, del ideal. El contraste entre esos 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 los perros de una 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 formas 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 ecuación 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<sup>8</sup>. 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 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

---

<sup>8</sup> El pasaje más antiguo ESQUILO, *Los Siete*, 18. La palabra significa aquí todavía lo mismo que τροφή.

nobleza caballeresca. En el concepto de la *areté* se encuentra el ideal educador de este período en su forma más pura.

El más antiguo testimonio de la antigua cultura aristocrática helénica es Homero, si designamos 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 histórica de la vida y del esfuerzo artístico para eternizar las normas ideales en que halla su más alta acuñación el genio creador de cada época.

El concepto de *areté* es usado con frecuencia por Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles<sup>9</sup>. El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*, y si el esclavo procede acaso de una raza de alta estirpe, le quita Zeus la mitad de su *areté* y no es ya el mismo que era<sup>10</sup>. La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la *ἀριστος*, el superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar la nobleza. Era natural para el mundo

---

<sup>9</sup> *Areté* del caballo Ψ 276, 374, también en Platón, *Rep.*, 335 B, donde se habla de la *areté* de los perros y los caballos. En 353 B, se habla de la *areté* del ojo. *Areté* de los dioses, I 498

<sup>10</sup> φ 322

griego que valoraba el hombre por sus aptitudes<sup>11</sup>, considerar al mundo en general desde un 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. Solo alguna vez, en los últimos libros, entiende Homero por *areté* las cualidades morales o espirituales<sup>12</sup>. En general 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 *areté* 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 *areté*, 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 *areté* 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 *areté*, como expresión de la fuerza y el valor heroico, 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.

---

<sup>11</sup> Los griegos comprendían por *areté*, sobre todo, una fuerza, una capacidad. A veces la definen directamente. El vigor y la salud con *areté* del cuerpo. Sagacidad y penetración, *areté* del espíritu. Es difícil compaginar estos hechos con la explicación subjetiva ahora usual que hace derivar la palabra *ἀρέσχω* “complacer” (ver M. Foffmann, *Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Iambographen*, Tübinga, 1914, p. 92). Es verdad que *areté* 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 el es propia, que constituye su perfección.

<sup>12</sup> 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, se emplee algunas veces *areté* en este amplio sentido.

También el adjetivo *ἀγαθός*, que corresponde al sustantivo *areté* 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 *areté* el de virtud moral. Esta significación antigua se mantiene aún en tiempos posteriores en expresiones formales tales como “murió como un héroe esforzado”<sup>13</sup>. En este sentido se halla con frecuencia usado en inscripciones sepulcrales y en relatos de batallas. No obstante, todas las palabras de este grupo<sup>14</sup> tienen en Homero, a pesar del predominio de su significación 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, cuyo ulterior designación, “hombría” recuerda de un modo claro la identificación homérica del valor con la *areté* 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.

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 aquel. Ambos son, en Homero, conceptos constitutivos del ideal ético de la aristocracia. El

---

<sup>13</sup> ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε

<sup>14</sup> Junto a *ἀγαθός* se emplea, en este sentido, sobretudoo; *ἔσθλός*; *χαχός* significa lo contrario. El lenguaje de la *Teognis* y de *Píndaro* muestra como estas palabras más tarde siguen especialmente adheridas a la aristocracia, aunque cambiando su sentido paralelamente

orgullo de la nobleza, fundado en una larga serie de progenitores ilustres, se halla acompañado del conocimiento de que esta preeminencia solo 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 *areté*. 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 *areté* 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 *areté*. 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<sup>15</sup>; αἰέν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων, y abandonado por el igualitarismo de la novísima sabiduría pedagógica.

En esta sentencia condensó el poeta de un modo breve y certero la conciencia pedagógica de la nobleza. Cuando Glauco se enfrenta con Diómedes 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 como el sentimiento de la noble

---

al desarrollo general de la cultura. Sin embargo, esta limitación de la *areté* 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.

<sup>15</sup> Z 208

emulación inflamada 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<sup>16</sup>.

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

“Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones”

No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad<sup>17</sup>. Fue a menudo citado, en un período de cultura refinada y retórica para elogiar la alegría de la acción de los tiempos heroicos y oponerla al presente, pobre en actos y rico en palabras. Pero puede también ser citado, a la inversa para demostrar la prestancia espiritual de la antigua cultura aristocrática. El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu. Fénix pronuncia la sentencia en la recepción de la legación de los jefes griegos por el colérico Aquiles. El poeta le opone a Odiseo, maestro de la palabra, y 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 *areté* que equivalió en su acepción originaria y tradicional a destreza guerrera, no halló obstáculo para transformarse en el concepto de

---

<sup>16</sup> A 784

<sup>17</sup> Así la fuente griega de Cicerón. *De or.*, 3, 57, donde el verso (l. 443), es citado en este sentido. Todo el pasaje es muy interesante como primer intento de una historia de la educación.

la nobleza que se forma de acuerdo con sus más altas exigencias espirituales, tal como ocurrió en la ulterior evolución de su significado.

Íntimamente vinculado con la *areté* se halla el honor. En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles<sup>18</sup>, el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal del *areté*, al cual aspira. Es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su *areté*. 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 consciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia *areté* 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 eso 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 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

---

<sup>18</sup> Aristóteles, Et. Nic., A 3, 1095 b 26.

fundamental de la vida social, mediante el cual se manifiesta la existencia de una medida de valor en la comunidad de los hombres<sup>19</sup>. Es difícil, para un hombre moderno, representarse la absoluta publicidad de una 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 *areté* heroica se perfecciona solo 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, en la imagen de su *areté*, aún después de la muerte, tal como la 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. Agamemnon solo puede

---

<sup>19</sup> Aristóteles, Et. Nic, T I, 1109, b 30.

apelar a su poder soberano por un acto despótico, pues aquel poder no es tampoco admitido por el sentimiento aristocrático que lo reconoce solo *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 un *areté* prominente<sup>20</sup>. El segundo gran ejemplo de las trágicas consecuencias del honor ofendido es Áyax, el más grande de los héroes, 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 que Fénix aconseja a Aquiles no tender en exceso el arco y aceptar el presente de Agamemnón, como signo de reconciliación a causa de la aflicción de sus compañeros. Pero que el Aquiles de la tradición originaria no rechaza la reconciliación por terquedad solamente, lo vemos en el ejemplo de 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”<sup>21</sup>. Tetis suplica a Zeus: “Ayúdame y honra a mi hijo, cuya vida heroica fue tan breve. Agamemnón 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 había privado de su honor al más grande de sus héroes.

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, aún 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

---

<sup>20</sup> A 412 B 239-240, I 110, 116, II 59, pasaje principal I 315-322.

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<sup>22</sup>. 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 aún 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”. Solo 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 ocasión<sup>23</sup> 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 encuadrado 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

---

<sup>21</sup> λ 543 ss.

<sup>22</sup> Aristóteles, *Et. Nic.*, 7-9, ver mi ensayo: “*Der Grossgesinnte*”, *Die Antike*, vol. 7, pp. 97 ss.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Anal. Post.*, B 13, 97b 15.

aristocrático al reconocer que la *areté* solo puede hallar a 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*<sup>24</sup>. “El honor es el premio de la *areté*; es el tributo pagado a la destreza”. La soberbia resulta, así, la sublimación 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 de 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

---

<sup>24</sup> Aristóteles, *Et. Nic.*, Δ 7, 1123b 35

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. “Quién se sienta impregnado de la propia estimación preferirá vivir brevemente en el más alto goce 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 “apropriarse 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 a 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<sup>25</sup>. 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<sup>26</sup>. 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.

## **II.- Cultura y Educación de la nobleza Homérica.**

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

---

<sup>25</sup> Platón, *Simp.*, 209 C

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

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. Para 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 haya 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 Wilamowitz 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 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<sup>27</sup>. Ello no tiene nada que ver con la exigencia, legítima y aún no plenamente realizada, de 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 la ciencia<sup>28</sup>. 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 aún, con toda verosimilitud, antes de su arcontado (594), es decir, en el siglo VII, por lo menos<sup>29</sup>. 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 aún con su indicación de que los últimos poemas rapsódicos son eruditos y alejados de la vida<sup>30</sup>. De otra parte, el racionalismo ético y religioso, que domina la totalidad de la *Odisea* en su

---

<sup>27</sup> La expresa propensión a renunciar por completo al análisis de Homero se manifiesta en trabajos recientes como el de F. Dornseiff, *Archaische Mythenerzählung* (Berlín, 1933) y F. Jacoby, “Die geistige Physiognomie der Odyssee”, *Die Antike*, vol. 9, 159.

<sup>28</sup> 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 la separa con Aristarco como νεώτερον, no merece que se le tome en cuenta”.

<sup>29</sup> 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.

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*<sup>31</sup>. Me parece indudable que la *Odisea*, en lo esencial, debió 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 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 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

---

<sup>30</sup> Wilamowitz, ob. cit., p. 178.

<sup>31</sup> Wilamowitz, ob. cit., 182, supone (contra su opinión en *Homerische Untersuchungen*, p. 27) que la “Telemaquía” nace en la península y habla en un “círculo cultural corintio”. No me convencen sus razones (en contra Jacoby, ob. cit., p. 161).

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, aún 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 demuestra 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 materia. La *Odisea* halla raras ocasiones de describir la conducta de los héroes en la lucha. Pero si algo resulta definitivamente establecido en 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 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 una 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 vida familia 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 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 de los poderosos reinos de la antigüedad micénica, sino 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 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 sitial 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<sup>32</sup>. Este 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 testamento 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 *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

---

<sup>32</sup> Los rapsodas no pertenecían, probablemente, a la clase noble. En la lírica, la elegía y el yambo, encontramos, por el contrario, a

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 su sello común 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 aún 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 representa 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<sup>33</sup>. 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, aún cuando falte la 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 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 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 *χαλός χάγαυός* 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 para su formación. De ahí sus frecuentes contradicciones<sup>34</sup>. 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 Ilión. 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 este 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.

---

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

<sup>34</sup> Cf. Wilamowitz, ob. cit., 183.

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 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 solo 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 alabada por su estricta moralidad y sus cualidades caseras. Aun la pura belleza de Helena, que ha traído 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 entre tanta 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 aún antes de que el joven Telémaco 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 solo atributos decorativos de una gran dama.

La posición social de la mujer no ha tenido nunca después entre los griegos, un lugar tan alto como en el período de la caballería homérica. Arete, la esposa del príncipe feacio, es honrada por 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 en 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 solo como un ser útil, como ocurre en el estadio campesino que nos describe Hesíodo, no solo 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 influyen 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 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 Agamemnon decide llevar a su tierra a Criceida, caída como botín de guerra, y declara ante la Asamblea que la prefiere a Clitemnestra, porque no le es inferior ni en presencia ni estatura ni en prudencia y linaje, es posible que ello sea producto del carácter particular de Agamemnon —ya los antiguos 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 aquella y se la sustrae. No se trata de costumbres de guerreros embrutecidos. Ello ocurre en tiempos 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 Alcino 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, aún 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 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 rebeló 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 Tesalía. 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 (Χίρωνος ὑποθήχαι) 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. Debió 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<sup>35</sup>, haga referencia a él, dice mucho sobre su relación 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 conceden 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

---

<sup>35</sup> *Pyth.*, VI, 19 ss.

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 este aprendió algún día de Quirón, el más justo de los centauros<sup>36</sup>. Verdad es que la enseñanza se limita aquí a la medicina –Quirón fue también, como es sabido, el maestro Asclepio. Pero Píndaro lo menciona también como educador de Aquiles en la caza y en las altas artes caballerescas y es evidente que esta fue la concepción originaria. El poeta de la “Embajada a Aquiles” no pudo utilizar al tosco centauro como mediador al lado de Ajax y Odiseo, pues solo podía aparecer como educador de un héroe, un héroe caballeresco. El cambio debió 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 intentar reconstruir aquella forma mediante la simple supresión de la gran amonestación de Fénix, como lo hacen siempre tales restauraciones aún dónde, 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<sup>37</sup>, en su ideal educador, Áyax personifica la acción, Odiseo, la palabra. Solo se unen ambas en Aquiles, que realiza en

---

<sup>36</sup> Λ, 830-832.

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 solo 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 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 protéptica locución del educador y 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<sup>37</sup>. 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, 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.

---

<sup>37</sup> Ver *supra*, p. 24

<sup>38</sup> Ver *infra*, pp. 46 y 52. Ya los antiguos intérpretes indican esto.

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<sup>39</sup> 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 el endurecimiento del corazón humano, resplandece este pensamiento 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 de 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

---

<sup>39</sup> I 523.

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.

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 vívida y concreta representación religiosa, todavía exenta de toda abstracción relativa a los demonios buenos y malos y a su lucha desigual para llegar a la conquista del corazón humano, expresa el íntimo conflicto entre las pasiones ciegas y la más clara intelección, considerado como el auténtico problema de toda educación en el más profundo sentido de la palabra. No hay que relacionar esto en modo alguno con el concepto moderno de decisión libre, ni con la idea, correlativa, de culpa. La antigua concepción es mucho más amplia y, por lo mismo, más trágica. El problema de la imputación no es aquí decisivo, como lo será en el comienzo de la *Odisea*<sup>40</sup>. Pero la ingenua alegría de la educación de la antigua nobleza empieza aquí, en

---

<sup>40</sup> Ver *infra*, pp. 46 y 64.

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

La contrafigura del rebelde Pelida se halla en Telémaco, de cuya educación nos da cuenta el poeta en el primer libro de la *Odisea*. Mientras que Aquiles lanza al viento las doctrinas de Fénix y se precipita a la perdición, Telémaco presta atención a las advertencias de la diosa, encubierta en la figura del amigo y huésped de su padre, Menes. Pero las palabras de Menes 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, Atenea, 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 las formas de una conducta social adecuada siempre que se siente íntimamente inseguro en situaciones nuevas y difíciles. Le enseña como debe dirigirse a los preeminentes y ancianos señores Néstor y Menelao y cómo debe formularle 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 pedagógico<sup>41</sup> 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 muestran traza alguna sobre 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 consagrada 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 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 morosa 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 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,

---

<sup>41</sup> E. Schwartz, *Die Odyssee* (Munich, 1924), p. 253, nos refiere de manera muy expresiva el elemento pedagógico en la

amable, sensible, doliente y sin esperanza, hubiera sido un aliado inútil para la lucha ruda y decisiva y para la venganza de Odiseo, a su retorno al hogar, y este hubiera debido oponerse a los pretendientes sin ayuda alguna. Atenea lo convierte en el compañero de lucha, valeroso, decisivo 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<sup>42</sup>. 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, solo 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 el camino de la acción, ni se pone por si 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

---

“Telemaquia”.

<sup>42</sup> 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 otras personales de Telémaco. Cuyo sentido especial, en este caso pedagógico,

parece natural la acción liberadora de las fuerzas juveniles realizada por todo acto verdaderamente educador y la conversión de 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 íntima 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 hallaremos de nuevo, de una manera más clara en los dos grandes aristócratas Píndaro y Platón.

La misma Atenea señala en el discurso que, en la figura de Mentos, dirige a Telémaco, en el canto primero de la *Odisea*, como una amonestación educadora<sup>43</sup>. 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 ágora 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 amigables donde entabla conocimiento con nuevos

---

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.

<sup>43</sup> α 279 ὑποτίθεσθαι, verbo de ὑποθήχαι, que es la palabra propia para “discurso instructivo”; cf. P. Friedlaender, *Hermes* 48 (1913), 571.

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, 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, donde quiera que vaya se muestra que, aún 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 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 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 tesoro 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 discurso<sup>44</sup> 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 perverso asesino Egisto, que mató a su padre? También tu, amigo mío –veo que eres bello y gallardo–, tienes la fuerza suficiente para que un día las nuevas generaciones te ensalcen”<sup>45</sup>. 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<sup>46</sup>. Así evita toda posibilidad de escrúpulo moral aún para la conciencia más sensible, cuando posteriormente se refiere Atenea al mismo caso. La importancia capital del ejemplo parece de nuevo en el curso ulterior de la acción. Así en el discurso de Néstor a

---

<sup>44</sup> I 524-27.

<sup>45</sup> α 298.

<sup>46</sup> α 32-47.

Telémaco<sup>47</sup>, donde el venerable anciano interrumpe su narración relativa al destino de Agamemnon y su casa, para proponer a Orestes, como modelo, Telémaco; y éste le contesta exclamando: “Con razón tomó Orestes venganza y los aqueos esparcirán su gloria por el mundo entero y será cantada 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<sup>48</sup>. 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 aristocrática. 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 aún para los griegos de los siglos posteriores, tiene los paradigmas su significación, como categoría fundamental de la vida y del pensamiento<sup>49</sup>. 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<sup>50</sup>. Se halla en íntima conexión con la esencia de la ética aristocrática, y originariamente conservaba, aún 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

---

<sup>47</sup> γ 195-200.

<sup>48</sup> γ 306-316.

<sup>49</sup> Me propongo estudiar la evolución histórica de esta forma mental en una investigación aparte.

<sup>50</sup> 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.

estrictamente del ἀγαθόν, 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 seminaturalista que acostumbraba a 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.