

Paideia y Humanitas

CENTRO
DE ESTUDIOS
CLÁSICOS
UNIVERSIDAD
METROPOLITANA
DE CIENCIAS
DE LA EDUCACIÓN



SEPARATA

De la
paideia trágica
a la socrático-platónica

Dr. Francisco Rodríguez Adrados

Miembro del Consejo Superior de
Investigaciones Científicas
España

En el *Banquete* platónico encontramos el más claro testimonio del duelo entre la Poesía (más concretamente el Teatro) y la Filosofía, la de Sócrates y Platón, por el alma de Atenas. Así es como veía el diálogo un libro de Gerhard Krüger¹ y así lo explicaba yo, con ulteriores precisiones, en un trabajo titulado "El banquete platónico y la teoría del teatro"².

En realidad, Teatro y Filosofía aparecen bajo la advocación de Eros, que significa en todos los casos una búsqueda, una apetencia de felicidad. Tienen, pues, mucho de común, pero dentro de esa comunidad hay una rivalidad manifiesta: hay una vieja discordia (παλαιά διαφορά) entre la Filosofía y la Poesía, como se dice en la *República* (607 b). El *Banquete* deja bien clara la superioridad de Sócrates, es decir, de la Filosofía. Da la más profunda definición de Eros y permanece despierto y marcha a reanudar su vida ordinaria cuando sus rivales quedan hundidos en un profundo sueño. Pero no es menos claro lo que hay de común.

El mito aristofánico de los hombres partidos, que recobran su antigua felicidad cuando se unen en la primitiva esfera, deja bien claro que esa reconstrucción del mundo feliz de los orígenes es la esencia de la comedia. Y el retórico parlamento de Agatón califica a Eros de salvador excelso (σωτήρ ἄριστος) en el sufrimiento, el miedo, la añoranza, la palabra (ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πῶθῳ, ἐν λόγῳ 197 e): es a la esencia de la tragedia a lo que se refiere.

Pues bien, esa misma curación, esa misma felicidad es la que ofrece la Filosofía a través de la definición socrática de Eros como el que busca la Belleza y de la propia imagen de Sócrates como el hombre que despierta un divino entusiasmo, como Eros redivivo. Y no hay más que

¹ Gerhard Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 3ª ed., Frankfurt am Mein, 1963. Mi

artículo puede verse en *Emérita* 37, 1969, pp. 1-28.

² En *Emérita* 37, 1969, pp. 1-28.

pasar a otros diálogos platónicos para confirmar esto. Es el cuidado del alma lo que Sócrates predica en la *Apología* (29 d, 30 b) y el filósofo es calificado de médico y de único verdadero político en el *Gorgias* (521 d), mientras que en la *República* la Filosofía es la que introduce la Justicia en el alma y las ciudades de los hombres.

Recuérdese el pasaje bien conocido (473 d) que dice que “a no ser que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la Filosofía (...) no hay tregua, querido Glaucón, para los males de las ciudades y creo que tampoco para los de la raza humana”. Y en la *Carta VII* (326 e ss.) Platón imagina la vida en Siracusa bajo el gobierno filosófico como infinitamente feliz (ἀμύχανον μακαριοτήτι).

Todo esto no puede entenderse de un modo suficiente si no se recuerda que tanto el Teatro como la Filosofía —lo mismo la socrática que una serie de pensadores anteriores— aspiran a la educación del hombre. A ser sus guías y ofrecerle una imagen del mundo, solucionar sus problemas en la conducta privada y la pública, sacarle de los riesgos y dolores que envuelven constantemente a los héroes de la poesía y al hombre común, sobre todo en cuanto intenta destacar.

Quizá esto sea menos claro o esté más lejos de nosotros por lo que se refiere a la Poesía, pero es clarísimo para la Filosofía. Para prescindir de precedentes anteriores, es bien conocido que con los sofistas comienza para los jóvenes de Atenas que lo desean y pueden pagarlo un verdadero *curriculum* educativo más allá de la música y la gimnasia de la enseñanza de los niños. Ahora y luego con Sócrates y los socráticos comenzamos a ver usado el verbo παιδεύω en el sentido general de “educar”, no ya en el primario y etimológico referido a la educación elemental del niño.

En el diálogo de Platón que lleva su nombre, Protágoras confiesa “ser sofista (esto es, sabio) y educar (παιδεύειν) a los hombres” (317 b); y más adelante (319 e ss.) se presenta como especialista en la *paideia* o educación, por contraste con Pericles que no supo educar a sus hijos.

Y ésta es la esencia misma del socratismo y del platonismo, por grandes que sean las diferencias respecto a las formas sociales de la enseñanza y al contenido de la misma. Sócrates confiesa en la *Apología* 24 c que se dedica a “educar a los jóvenes” (παιδεύειν τοὺς νέους). El verbo se usa como sinónimo de πλάττειν “formar” (cf. *Lg.* 671 e) y Platón habla de “formar las almas con palabras” (*R.* 377 c). Las citas podrían ser infinitas. En realidad, la enseñanza de los sofistas tenía un componente práctico, pero el socrático-platónico se dirige no a otra cosa que a la formación moral del hombre, formación basada en la búsqueda de la verdad y que tiene por finalidad orientar el comportamiento en la vida por el camino de la justicia y de la felicidad. Pero siempre y en

todos los casos hay una gran fe en el poder de la educación, que “crea naturaleza” según Demócrito (B 33).

Es bien sabido que fue Werner Jaeger quien tomó el término *paideia* —que también pasó a significar “cultura” en general— como *Leitmotiv* para su amplia y famosa exposición del desarrollo de la reflexión sobre el hombre entre los griegos. Arrancó, es bien claro, del uso lingüístico de los sofistas y platónicos, que ampliaron el etimológico y común de la palabra: es en Platón, en realidad, en quien culmina la exposición de Jaeger. Pero cuando éste amplía el concepto y lo refiere también a la poesía arcaica y clásica, cuenta con precedentes antiguos.

Efectivamente, Protágoras nos presenta, en el diálogo platónico (316 d), como predecesores suyos a Homero, Hesíodo y Simónides, además de los poetas “proféticos” Orfeo y Museo. Y el propio Platón dice en un pasaje de la *República* (606 e) que Homero fue el educador de Grecia. Es cierto, realmente, que antes de llegarse a la educación por parte de sofistas y filósofos habían sido los poetas los educadores de Grecia. En la escuela, desde luego, donde su estudio caía dentro del concepto de la música. Pero también en la fiesta y en el banquete. Esto en términos generales y sin precisar cosas bien sabidas: del teatro diremos luego algo más.

Hay que pensar que tradicionalmente los sabios, σοφοί, eran los poetas. Los sofistas no hicieron más que continuarles en su vida errabunda y su enseñanza, aunque ésta revistiera una forma y un contenido diferentes y aunque prefirieran el nuevo término de σοφιστῆς, que significaba simplemente “sabios”, pero buscaba una distinción. Y los socráticos fueron otros continuadores, al tiempo que rivales, de los poetas, aunque, al cambiarse parcialmente el contenido de la enseñanza, se cambiara una vez más el nombre y se tomara el más modesto de “filósofos”. En definitiva, poetas y filósofos son los educadores del pueblo griego y esto lo veían bien los antiguos, a los que Jaeger no ha hecho otra cosa que seguir.

“Sabios” es como se consideraban a sí mismos los poetas: por ejemplo, un Píndaro (*P.* I 110, *I.* I 45) o un Aristófanes (cf. *Nubes* 520 ss.). Éste introduce en las *Ranas* el debate entre Esquilo y Eurípides para ver quién es más sabio educador del pueblo. Pues no sólo conocen los poetas la verdad, como de sí mismo proclama Hesíodo (*Th.* 22 ss.), sino que imparten a todos las normas del correcto comportamiento: así el mismo Hesíodo, Arquíloco, Solón, Teognis, Píndaro y tantos otros. Eran hombres inspirados, en contacto con la divinidad, y el fin de sus enseñanzas era evitar futuras desgracias, por ejemplo, errores que Hesíodo desaconseja a Perses y a los reyes; o bien procurar una educación moral, política y práctica en términos generales, tal la que imparte Teognis a Cirno.

Éste es el papel que desempeñaban los trágicos y los cómicos en

Atenas: en su tiempo eran considerados como los "poetas" por excelencia, los sabios y consejeros por antonomasia. Heredan este papel y esta consideración de sus predecesores los poetas líricos: el teatro es poesía lírica, aunque tenga características especiales. Y se representa, igual que la lírica coral, en un concurso público con ocasión de una gran fiesta de la comunidad.

Pero hay diferencias y es éste el punto que quiero tocar aquí rápidamente. La lírica está dividida entre la antigua línea que consideraba la "virtud" como algo heredado, propio de los nobles y por lo tanto en última instancia inenseñable, y la más "moderna" que se dirigía al hombre en general. Ya desde Hesíodo se proclama que la conducta injusta es causa de desgracia para todos, también para los reyes; y Solón advierte de sus peligros a todos los atenienses por igual. Pero para los poetas aristocráticos las virtudes son connaturales con los nobles, no hay realmente posibilidad de enseñanza. Todo lo más, Píndaro aconseja aquello de "llega a ser lo que eres" (*γένοιτο οἷος ἑσσι μαθών*, *P.* II 72): desarrollar unas ciertas capacidades por lo demás innatas. "Sabio es el que sabe mucho por naturaleza" (*O.* II 86), dice:

A veces explícitamente, otras implícitamente, el poeta lírico se constituye en guía de la comunidad. Pero, con ciertas excepciones, su mensaje llega directamente sólo a pequeños grupos: los participantes en fiestas muy específicas, los comensales de ciertos banquetes, los que acompañan una boda o una ceremonia fúnebre. Y las filosofías, si cabe la palabra, que se exponen, no pueden ser más diversas. Puede tratarse del elogio de la acción y del riesgo, así en el caso de un Tirteo o un Píndaro. O hay una visión moralizada del mundo, en virtud de la cual la acción injusta es castigada, así en Hesíodo o Solón. O se piensa más bien en lo incierto del éxito humano: los dioses intervienen en forma imprevisible, no —o no siempre— para castigar al malvado. Así con frecuencia en Arquíloco, también en el mismo Solón. Y mezclada variamente con estas ideologías está la que proclama, apoyada por el dios de Delfos, la necesidad de aceptar una moderación y un límite, de centrarlo todo en la *sophrosyne*.

No voy a entrar aquí en detalles y envío para ellos a publicaciones mías anteriores como *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*³ o *El Mundo de la Lírica Griega Antigua*⁴, entre la muy abundante bibliografía. Me interesa solamente establecer el contraste con el teatro ateniense, una vez que hemos visto los puntos comunes. Para luego estudiar la continuidad y el contraste entre este teatro y la filosofía socrático-platónica.

³ Madrid 1966 (reeditado varias veces con el título de *La democracia ateniense*). ⁴ Madrid, 1981.

Aquí hallamos poesía que se representa para el pueblo todo de la ciudad, no a un grupo restringido. Es en las Leneas y las Dionisias, las más grandes fiestas “musicales” de Atenas, organizadas por la ciudad misma. Hay un jurado constituido por los propios arcontes de la ciudad, ésta paga la entrada mediante la caja de espectáculos (*theorikón*) a los ciudadanos no pudientes, los gastos que los “coregos” organizadores deben afrontar son una prestación equivalente a lo que nosotros consideraríamos un impuesto del Estado.

Consecuentemente, el teatro se dirige a todos, imparte su lección a todos. Son, en principio, problemas colectivos —sociales, políticos— los que se debaten. Está en el centro del poder y los súbditos, la conducta justa o injusta de unos y otros y sus consecuencias. El de la relación y enfrentamiento de los sexos, hombres y mujeres. Y luego las grandes preguntas: ¿por qué el dolor y el sufrimiento?, ¿qué intervención tienen los dioses en ellos?, ¿es que la injusticia es castigada o no siempre es así?, ¿un hombre debe ser juzgado por su éxito en la acción o ésta debe tener sus límites?, ¿qué relación debe haber entre la moral agonal, la de los héroes homéricos y pindáricos, y la de la *sophrosyne*, es decir, la moderación y el límite?

Ciertamente, no podemos esperar una respuesta unitaria de los distintos poetas. El temario, de otra parte, se amplía en Eurípides, con paso frecuente a lo individual y lo privado. Pero resulta esencial que no se trata tan sólo de establecer una verdad, una doctrina: se trata de aconsejar, educar, al pueblo de Atenas.

En ocasiones el poeta lo hace ver claramente en los versos finales del corifeo, así en el *Edipo Rey*:

Ciudadanos de Tebas, mirad, éste es Edipo.
 Descifrador de enigmas y hombre el más poderoso,
 todos a su fortuna miraban con envidia.
 ¡Mirad ahora a qué ola llegado ha de infortunio!
 No juzguéis, pues, dichoso a otro mortal alguno
 que no haya aún contemplado aquel último día
 en tanto no termine su vida con dolor.

“Ciudadanos de Tebas”: de Atenas, podría decirse. Me gustaría referirme al libro de Bernard Knox, *Oedipus at Thebes*⁵, en que ofrece el paralelo entre Edipo y la ciudad de Atenas. Pero no es necesario. El final puede ser así de explícito o puede, simplemente, presentar hechos que constituyen una advertencia, así en el caso de uno que se repite varias veces en diversas tragedias de Eurípides:

⁵ New Haven, 1957.

Mil cosas cumple Zeus en el Olimpo,
 cumplen los dioses muchas no esperadas:
 lo creído no tuvo cumplimiento,
 a lo increíble halló salida el dios.
 Tal fue el fin de esta tragedia.

En todo caso, es igual. Si se presenta el drama de Agamenón o el de Creonte y Antígona o el de Medea y Jasón, es a los atenienses a quienes se dirigen los trágicos. Se trata de advertencias para no obrar en una dirección equivocada, poniendo el orgullo o el deseo de poder o la rotura desvergonzada del compromiso por delante de lo que es justo. La tragedia es una parábola, una fábula que ofrece la realidad de todos los tiempos y lugares a través de lo sucedido en el antiguo mito de tal o cual localidad. En la comedia ni siquiera hay este travestismo, los consejos son dados directamente. También tiene su justicia la comedia, dice el héroe de *Acarnienses* (500).

Puede decirse en resumen, sin exagerar, que en el siglo V ateniense el principal instrumento educativo que está vivo y no es una simple herencia del pasado, es el teatro. Es su dominio el que vinieron a disputar la sofística primero y la filosofía después.

En el teatro hay adoctrinamiento del pueblo y hay una visión humanista, general, de los problemas del hombre. Con Eurípides se extiende ya explícitamente —antes implícitamente muchas veces— a la mujer, el labrador, el hijo natural, el siervo. Y hay un ambiente democrático, horror y miedo a la tiranía, un ideal de un pueblo libre y respetuoso con el poder, de un poder unido a normas de piedad y moderación, respetuoso a su vez del súbdito. Un soplo de libertad en todas partes. Pero una angustia, también, por el destino humano.

Imposible es, en todo caso, dar una definición general de la ideología de la tragedia: no la hay exactamente, hay infinitas variedades. Ni vamos a entrar en el debatido tema de “qué es la tragedia” que, por ignorar lo que precede, ha dado lugar a veces a respuestas demasiado exclusivistas. Pero hemos de hacer un esfuerzo para trazar algunas líneas generales. Es desde fuera, por oposición, como mejor se llega a definiciones en casos como éste. Si la filosofía vino a sustituir al teatro como educadora de Atenas, es que veía en aquél insuficiencias, cosas que ella vino a superar. Hablemos primero de la tragedia, luego diremos algo de la comedia.

La tragedia trata de ilustrar, mediante ejemplos del mito, el mundo de la acción humana y reflexionar y aconsejar sobre ella. Sus principios son dos: que todo lo humano es solidario, los hombres no pueden dividirse en clases con distinto ideal de comportamiento; y que el hombre no puede renunciar a la acción, la acción es su grandeza, pero comporta al tiempo peligros. En realidad, el punto de partida está en la moral

tradicional, popular, que se basa en los valores del éxito (ser ἀγαθός), de la sanción social (que convierte algo en καλόν, hermoso), de los lazos de familia y amistad (el φίλος o amigo es tratado en forma diferente del ἐχθρός o enemigo). Pero que acepta también criterios restrictivos, basados en el criterio de la δίκη o justicia, entre otros. Ahora bien, en la dura realidad de las luchas ideológicas y políticas del siglo V, todos estos conceptos estaban en fase de revisión, eran discutidos o variamente interpretados. Llega un momento de vacío en el dominio de la ética: es el que intentó llenar Sócrates. Antes la tragedia.

Es claro que ésta, y en realidad el teatro todo, representa una reacción antihomérica, antiheroica, antiaristocrática, por muy homéricos, heroicos y aristocráticos que puedan ser sus temas. No hay más que ver cómo el de la guerra de Troya es invertido por Esquilo y Eurípides. El primero, en el *Agamenón*, afirma a través del coro (472) que no desea ser un destructor de ciudades, se centra en el tema de las urnas fúnebres que vuelven en lugar de guerreros (338 ss.), en la injusticia sufrida por los vencidos y en la de la guerra misma, en la muerte del héroe vencedor, asesinado por su esposa. El segundo insiste una y otra vez en el tema de las cautivas troyanas.

La tragedia no canta a los héroes triunfantes, describe sus errores y su muerte, llora a sus víctimas. Todos son hombres. Tiembla ante el poder excesivo de los gobernantes, tanto por ellos como por el pueblo. Ya la violación de las leyes divinas, ya de las de simple humanidad, trae el castigo. La lección es *sophrosyne*. Se continúa así una línea ya comenzada por la lírica, pero se lleva mucho más lejos.

Pero esta definición es muy insuficiente. La tragedia, que condena al héroe, le canta y le llora al mismo tiempo. Y el héroe no tiene *sophrosyne*: ni siquiera una Antígona, el coro así se lo reprocha (852 ss.) y ella no se defiende, confiesa (924) que su piedad ha sido una impiedad. Sólo tienen una *sophrosyne* completa ciertos personajes secundarios, los "buenos" que diríamos, un Pelasgo en las *Suplicantes* de Esquilo, por ejemplo. Y éstos no son héroes trágicos: con ellos no habría tragedia. Ni siquiera la habría con sólo un personaje como Neoptólemo (en *Filoctetes* de Sófocles), que abandona un momento su *sophrosyne* para retornar luego a ella.

La tragedia ha realizado, sin embargo, un intento, de la mano de Esquilo en sus trilogías, para superar el problema trágico, el del héroe como representante de una humanidad superior y el del hombre en general: el hombre está hecho para la acción y la acción comporta riesgo de infatuación y de caída. La moderación, la temperancia, la *sophrosyne* en suma, aleja de ese riesgo, pero aleja al tiempo de lo que es la vocación y la grandeza del hombre. La tragedia nos presenta los momentos decisivos, centrales de la vida humana: y en ellos hay riesgo, exceso, sufrimiento. Obrar es sufrir y sin obrar no hay verdadera vida humana.

En diversos lugares me he ocupado de esa superación por Esquilo del dilema trágico⁶, algo que, por lo demás, es cosa bien conocida. Pero querría añadir unas palabras para hacer ver que esa superación no niega la tragedia, sino que a ella se llega precisamente a través de la tragedia (tema del aprendizaje por el dolor, *πάθει μάθος* Ag. 177). Entonces, si la conciliación no evita la tragedia, ¿cuál es la enseñanza? Éste es el problema: el problema de toda la tragedia, el que —anticipamos— intentaron resolver los socráticos.

En la tragedia de Esquilo hay, efectivamente, una ambivalencia. Cierto que Zeus y Prometeo llegan a un acuerdo, que el enfrentamiento de hombres y mujeres, en la trilogía de las *Suplicantes*, se salva mediante la boda de Hipermestra, que la fundación del tribunal del Areópago y el perdón de Atena libera a Atenas de la rueda de las sangrientas venganzas, por poner algunos ejemplos. Pero no es menos cierto que siempre ello sucede a través de la muerte o, al menos, del sufrimiento. No parece que haya posibilidad de un aprendizaje previo que evite las catástrofes: el aprendizaje viene después de éstas. Salvo que un personaje sea pura *sophrosyne*: pero entonces, como decíamos, no será un héroe trágico. Y el héroe trágico es, pese a todo, un modelo de humanidad: criticado, pero admirado y llorado.

Tras Esquilo, el tema de la conciliación pierde relieve cada vez más. Aparece esporádicamente en tragedias como el *Hipólito* o *Alcestris* de Eurípides; pero domina cada vez más la tragedia del hombre individual.

La acción de éste está envuelta en profundas dudas y contradicciones. La caída del héroe puede ser interpretada como castigo justo, así a veces en Esquilo (Ag. 461 ss.). Pero los intérpretes de Sófocles —un Bowra, un Diller, un Opstelten, entre otros⁷— estiman todos que el origen del acontecer humano está para el poeta en el mundo divino y en la propia ignorancia del hombre; también en su fuerza y su grandeza, que le llevan a una acción que arrastra sufrimiento. Los orígenes de éste son todavía más oscuros para Eurípides.

La tragedia, como aquella parte de la lírica a la que continúa, es una reflexión sobre el acontecer humano que sólo se comprende como un resultado de la crisis de las aristocracias. Ahora ya sólo importa lo humano general y se proclama *sophrosyne*. Pero los griegos, a diferencia de los filósofos indios, proclaman la necesidad de la acción: ¿cómo no iban a pensar así si vivían en un mundo que hervía de conflictos externos que habían llevado a Atenas a su grandeza, y cuando el régimen

⁶ Cf. por ejemplo *Ilustración y Política...*, cit., p. 155 ss.

⁷ Cf. C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*. Oxford 1965 (2ª ed.); H. Diller, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophocles*, Kiel

1950; J.C. Opstelten, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam 1952. También mi pequeño libro *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid 1962.

democrático era por definición el libre juego de la acción, dentro de reglas por lo demás violadas a veces, de todos los ciudadanos?

Ésta es la ambigüedad de la tragedia, no disímil de la que se encontraba en la moral popular de todos los días. El salirse del límite de la *sophrosyne* es la causa de la caída de los grandes; pero una moral de pura *sophrosyne* aleja de la acción. Un Agamenón, un Edipo, una Antígona con *sophrosyne* no serían Agamenón, Edipo o Antígona. Ciertamente que a veces los poetas trágicos, Eurípides sobre todo, exponen esa añoranza de la paz, de la felicidad en un mundo lejano, sin problemas. Pero es sólo una añoranza. El mundo real es el mundo de la acción, que presentan a través de la vestidura del mito. La tragedia lo describe, explica las caídas y derrotas, por lo demás muy variamente.

Querría, quizá, que no existiera: pero existe. Y la tragedia no da una fórmula para traer al mundo la paz y la felicidad. No da, por ejemplo, una fórmula de acción puramente racional, sólo perturbada a veces por la *τύχη* o fortuna, como la que preconiza Tucídides. “No obréis como este héroe”, es lo único que dice. No hay un consejo sistemático, positivo, que una la moralidad con la acción.

Tampoco en la comedia. Sí, da ejemplos de cómo derrocar a los Cleón o traer la paz, de cómo el que abusa es derrocado, mientras que triunfa el hombre sencillo, que incluso puede convertirse en el nuevo jefe del pueblo; puede, caso de Pistetero, alcanzar un poder realmente divino. Una vez más hay, en la parte negativa, una advertencia. Pero la parte positiva tiene demasiado sabor a comedia: a algo gratificante y lúdico que no tendrá virtualidad alguna cuando pase la representación. La guerra seguirá, un morcillero no llegará a jefe del pueblo (prescindiendo de que la comedia se ríe de sí misma, el morcillero es más tramposo que Cleón), nadie impondrá su dominio sobre los dioses.

Tenemos, pues, la doctrina de la justicia que se impone, del exceso que se paga, de la fortuna que derroca al grande, de la necesaria moderación y *sophrosyne*. Hay crítica de quienes proceden sin tener en cuenta esto y sufren las consecuencias. Pero no resulta un mundo claro, moral y racional. Sigue existiendo un mundo trágico en que los valores de la acción, política y otra, son necesarios e importantes y son inseparables del abuso y del sufrimiento.

Los mismos poetas desesperan a veces y esto es bien visible en un Eurípides o un Aristófanes. Y, entre tanto, seguía la guerra del Peloponeso en que la acción se hacía cada vez más directa y brutal y los valores restrictivos se degradaban cada vez más. Desaparecía la fe en los dioses y en el castigo divino y una gran desesperanza recorría Atenas, inmersa en una guerra civil. ¿Qué hacer?

Son varios los intentos que se realizaron para sanar la visión trágica de la vida humana, para dar una norma positiva más allá de una *sophrosyne* incapaz de orientar por sí sola la vida y la acción humanas.

Nosotros vamos a ocuparnos de la solución socrático-platónica: hemos visto que en el *Banquete* platónico es presentada como la superación de la *paideia* trágica, como la verdadera *paideia*. Es mérito de Jaeger el haber visto en Platón una intención educativa antes que la meramente política: algo que incluye, desde luego, la política, pero que la rebasa. Pero hemos de ver, muy brevemente, otras soluciones, con objeto de colocar en su verdadera perspectiva la que nos interesa.

Antes hemos de insistir en la conexión de todas estas propuestas que diríamos educativas con la situación social y política de la Atenas del siglo V. Hemos dicho que el teatro está en relación estrecha con la crisis de las aristocracias. Pero hay que añadir que, aunque íntimamente ligado a la democracia, incomprendible sin ésta, sólo en el caso de Esquilo suministró una teoría democrática, la que he llamado en mi *Ilustración* teoría de la democracia religiosa: una conciliación de los diversos estamentos del Estado gracias a una justicia protegida por la divinidad, como se ve en los *Persas*, las *Suplicantes* o la *Oresteia*. En el caso de los demás trágicos el problema político sólo se trata indirectamente, a partir del tema del destino humano: y éste ya hemos visto lo complejo y contradictorio que es. En cuanto a los cómicos, no están en disposición de suministrar una teoría.

Pues bien, las diversas posiciones o teorías que tratan de sanar la visión trágica del mundo, crear un modelo educativo positivo, están en muy estrecha conexión con el mundo político. Tratan en un caso, el de la primera sofística, de crear una nueva teoría democrática, que es al tiempo, en verdad, una nueva idea del hombre y del comportamiento que de él ha de esperarse: para esto lo educan los sofistas. En otros casos, las nuevas teorías ético-políticas proceden de la crisis de la democracia, como la tragedia procede de la crisis de las aristocracias y las tiranías. Entre éstas ha de incluirse, desde luego, la socrático-platónica. Por supuesto, unas y otras, todas ellas, tratan de superar la concepción trágica: hacer un mundo más previsible y seguro.

Hablo muy brevemente de la sofística, puesto que no es el tema de esta exposición. Pero sin tocarla al menos, es imposible comprender lo que sigue, puesto que Sócrates y Platón se presentaron a sí mismos, precisamente, como superación de los sofistas tanto o más que de los poetas. En otro lugar toqué el tema y ahora puede verse, entre otra bibliografía, el excelente libro de Jacqueline de Romilly⁸.

Frente a la teoría religiosa de la democracia —es el reflejo de la justicia, protegida por los dioses— los sofistas, al menos Protágoras que es aquél cuyas ideas sobre este punto mejor conocemos, piensan que la

⁸ Véase mi *Ilustración...*, p. 202 ss. y J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, París 1988.

garantía de la democracia está precisamente en el hombre. Hay una igualdad humana basada en la común posesión del *logos*, la razón. Y la justicia es un acuerdo utilitario basado en que el hombre es capaz de raciocinio y persuasión. El modelo de la virtud, del correcto comportamiento, es construido por el hombre y de él depende su sanción, que busca reformar al delincuente.

Esta filosofía humanista y relativista, que deja en manos del hombre el control de la vida humana y el establecimiento de sus ideales, contrastaba fuertemente no sólo con la idea de la sanción religiosa que defendía valores fijos, tradicionales, sino también con la ambigüedad de la tragedia y la visión trágica de la acción y la vida humanas. Fue creada en los años previos a la guerra del Peloponeso y en los primeros años de ésta. Y su optimismo no fue justificado por los hechos o, al menos, así pensaron los socráticos. El hundimiento de los valores morales que acompañó a esa guerra, el surgimiento de teorías inmoralistas, a favor del reconocimiento de los derechos del más fuerte, como la del Calicles del *Gorgias* platónico, así se lo hacían pensar. En realidad, el optimismo protagórico y su racionalismo, por importante que fuera luego para el futuro, quedó pronto abandonado en Grecia.

¿Qué quedaba entonces en Atenas para reconstruir un modelo de reglas de conducta? Quedaba el pragmatismo de un Tucídides, que proponía que el control del deseo de poder estuviera simplemente en el reconocimiento de lo que, tras un estudio desapasionado, se revela como peligroso. Hay un cálculo racional que hay que seguir para, sin violentar la naturaleza humana, no dejarse llevar al precipicio: aunque, como decíamos arriba, hay factores de puro azar o fortuna que son difíciles de controlar. De otra parte, un Isócrates propone la reconstrucción de la antigua democracia moderada, en que la costumbre y la religión ponían el límite a las apetencias inmoderadas: puro utopismo nostálgico.

Y hay la solución, si es solución, que consiste en desentenderse de toda vida pública, en limitarse a un puro hedonismo en la vida privada. Solución que cada día se hacía más frecuente en Atenas desde fines del siglo V y a la que los epicúreos dieron un soporte teórico.

Así encontró las cosas Sócrates. Los antiguos valores, contradictorios en buena parte pero que en otros tiempos convivían en un compromiso vital, estaban desacreditados y no había otros para sustituirlos. Así, en los diálogos platónicos que llaman aporéticos, los de su primera época, Sócrates empieza preguntándose qué es la piedad, qué es el valor, qué es la *sophrosyne*, qué es la justicia, qué es, en suma, la virtud, sus interlocutores no lo saben y él tampoco llega, de momento, a una respuesta decisiva. Pero al menos está seguro de una cosa: que hay que llegar a definiciones claras y terminantes, racionales, sí, pero válidas para todos. Que el relativismo sofístico es insuficiente. Y lo es, desde

luego, la ambivalencia trágica: hay que orientar la vida del hombre fuera de riesgos incontrolables.

Ante la presión de la guerra, el frágil equilibrio entre virtudes agónicas tradicionales y cortapisas también tradicionales había saltado. Había guerra externa, guerra civil interna, guerra dentro de cada ciudadano. El control religioso preconizado por un Esquilo y el control puramente racional de un Protágoras se habían revelado insuficientes. Había que orientar de nuevo, desde el principio, toda la vida humana. Pues, como dice el Sócrates platónico, hay que cambiar radicalmente todos los supuestos de la vida humana. Es la *περιαγωγή*, el giro, de que habla la *República* (518 d). Si Sócrates tiene razón, dice el Calicles del *Gorgias* (481 c), “nuestra vida, la de los humanos, estaría trastornada y hacemos todo lo contrario de lo que debemos”.

A lo largo de su vida, desde el 469, Sócrates ha vivido los tiempos de Cimón en que Atenas era poderosa y había una conciliación de los ciudadanos, basada en el recuerdo de la lucha común contra el persa y en los valores tradicionales y religiosos. Vivió luego la pendiente igualitaria, al tiempo promovida y frenada por Pericles con su nueva concordia, y el período brillante de la erección del Partenón y del poder y el prestigio de Atenas. Pero luego vino, entre esperanzas de rápido triunfo, la guerra del Peloponeso, que más tarde degeneró en una guerra sin esperanza y en una verdadera guerra civil. Llegó la derrota del año 404 y la tiranía de los Treinta y la restauración democrática.

Sócrates no intervino activamente en la política, salvo cuando sus deberes militares le llevaron a Potidea, a Anfípolis y a Delión. Pero él, un ateniense del común, fue quedándose solo poco a poco. Sin duda asistió a las representaciones trágicas, aludidas con frecuencia en los diálogos platónicos, pero es bien claro que no daban solución a su búsqueda, ésa de que habla en la *Apología*, ésa que en el *Banquete* simboliza Eros. Ni menos la comedia que, a su vez, desconfiaba de él y le satirizaba en las *Nubes* sin comprenderle bien. Ni los físicos, ni siquiera Anaxágoras, como se nos dice en el *Fedón* (97 b ss.). Ni, menos que nadie, los sofistas.

Sócrates conversa con todos y no está con unos ni con otros: trata, solamente, de fundar para el hombre común un ideal de vida que no distingue virtudes públicas y privadas. Pero va de choque en choque, de desengaño en desengaño. Dentro del círculo aristocrático, se distancia de su discípulo Alcibíades, a quien, en las *Memorables* de Jenofonte (I 2.12 ss.), critica por su improvisación y su ambición. Cuando, por una ley de la democracia ateniense, hubo de presidir el año 406 la Asamblea que condenó a muerte, contra toda justicia, a los generales vencedores en la batalla de las Arginusas que, sin embargo, no habían podido rescatar los cadáveres de los muertos, Sócrates chocó con la tiranía de las mayorías. Luego chocó, el 403, con los treinta tiranos, que quisieron

hacerle cómplice de uno de sus crímenes. Finalmente, es bien sabido, fue condenado a muerte el 399 por la democracia moderada restaurada tras la caída de los Treinta. Aceptó la sentencia, no huyó: cumplía así, pensaba, su deber de ciudadano.

Su propia vida manifiesta hasta qué punto Sócrates consideraba esencial un nuevo giro de la *paideia*, la creación de un nuevo ideal de vida. En esta misma dirección dirigió su pensamiento y su actividad Platón, cuyas experiencias son paralelas: él mismo nos las cuenta en la *Carta VII*. Platón, perteneciente a una de las familias aristocráticas de Atenas, disgustado por los excesos de los radicales de Atenas a fines de la guerra del Peloponeso —los mismos que fueron responsables de la muerte de los generales de las Arginusas— vio en el régimen oligárquico de los Treinta —uno de los cuales, Critias, era su tío— el comienzo de una nueva felicidad. Pero los Treinta, con sus crímenes, “hicieron que pareciera oro el régimen anterior” (*Carta VII* 324d). Se restauró la democracia y Platón hubo de exiliarse: estaba fuera de Atenas cuando Sócrates murió. Y renunció a la política activa. Concluyó que todos los políticos que actuaban en Atenas eran detestables, que había que construir de raíz un nuevo sistema y que los males de los hombres no concluirían hasta que o los filósofos se hicieran con el poder o los poderosos adquirieran la filosofía. Platón se embarcó así en la construcción de esa “ciudad de palabras”, ciudad ideal a la que consagró desde entonces su vida. Y que trató de llevar a la realidad, sin éxito, en Siracusa.

Es bien conocido el problema de la dificultad de distinguir entre el pensamiento socrático y el platónico: no vamos a entrar aquí en él. Quiero dejar constancia, sin embargo, que he sostenido en otra parte⁹ que Sócrates trató de salvar, redefiniéndolas, las virtudes tradicionales. Pero las interiorizó y racionalizó, intentando fijarlas de una vez para siempre.

Ciertamente, dejó su obra incompleta, pues Platón precisamente dedicó su vida a esta investigación. Es sobre él sobre quien voy a hablar principalmente: en qué medida sus ideas son obra suya y en qué otra heredadas, no tiene en este contexto un interés tan grande.

Lo primero que hay que decir es que, frente a las antiguas interpretaciones de Platón como interesado antes que nada por la teoría del conocimiento o como autor de un sistema filosófico completo, la moderna rectificación de que su primer interés era político tampoco es completamente exacta. Sí, quiso intervenir en la política de Atenas (y en esto

⁹ Cf. *Tradition et raison dans la pensée de Socrate*, Bull. Assoc. Guillaume Budé 1956, p. 27 ss.; *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, 2ª ed., Madrid, p. 64. Cf. ya antes Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, 2ª ed., Madrid 1954, cap. II.

difiere de Sócrates, que intervino muy a pesar suyo) y sufrió desengaños. Pero para el uno y para el otro la política no es más que una parte o una consecuencia. Es la debida conducta del hombre en la vida toda lo que les interesa. Tratan, ya lo hemos dicho, de establecer un nuevo sistema de ideas que sean imbuidas a la juventud de Atenas, una nueva *paideia* que sustituya a la del teatro y a la de los sofistas.

El problema es éste. La *hybris*, el exceso que deriva del deseo de autoafirmación y acción propio de cada hombre, lleva al choque, al sufrimiento, a la catástrofe. Pero los trágicos saben y Tucídides lo dice abiertamente, que ese deseo y esa acción son connaturales con el hombre, no pueden ni deben ser desarraigados. ¿Cómo desenganchar a los hombres de la pendiente trágica?

Ciertamente, la experiencia dice que admoniciones *a posteriori* como las de los trágicos son bastante inútiles. Por otra parte, los hombres no creen ya gran cosa en la sanción divina y la práctica ha demostrado que el control del pensamiento racional es insuficiente. Y no es solución, en una época humana, la brutalidad de un Calicles, que llama justicia al abuso del poderoso y lo justifica y trata de quitar los controles de la ley. Ni parece suficiente el frío cálculo de un Tucídides, que se limita a recomendar una prudencia racional y práctica. Ni es posible volver a los tiempos de Solón, como querría Isócrates. Y hay quien no se resigna a renunciar a todo ideal y prefiere dejarse vivir muellemente, fuera de obligaciones autoimpuestas o impuestas por la ciudad. ¿Qué hacer entonces, repetimos? ¿En qué fe educar a los jóvenes? ¿Por qué camino exento de riesgos dirigir a la ciudad? La primera y la segunda preguntas son la misma: es una nueva ideología y una misma *paideia* lo que buscan.

Pues bien, para Platón, sin duda ya para Sócrates, la respuesta es bien clara: hay que ir a una reforma del hombre. Platón es el primero que propone una reforma del hombre; o quizá el segundo, si tomamos en cuenta a los budistas. Luego otros le han seguido, en sentidos por lo demás muy diferentes: entre ellos los cristianos y los marxistas. Pero limitémonos a este primer reformador, que es nuestro tema.

La propuesta es muy simple. Si hay en el alma humana un elemento que causa problema, lucha, infelicidad, la solución es bien simple, arrancarlo. Desterrar el deseo de poder, de riqueza, quedarse con la sola fraternidad humana, la sola bondad. La *sophrosyne* domina ahora todo el campo; aunque en realidad este concepto y el mismo de la *phrónesis* y el de la *areté* o virtud en general es destronado por el ahora omnipresente de la *dike* o justicia.

En la educación de los filósofos se nos presenta, en la *República*, un paradigma de toda la educación del hombre: de esa búsqueda, esa aspiración al descubrimiento, por vía racional primero, de iluminación después, del último Bien. Un Bien que es activo, que guiará la vida

humana. Aunque Platón incurre en una de sus contradicciones, limitaciones más bien: restringir al filósofo lo que, en realidad, es patrimonio del hombre en general. Pues el filósofo es aquel en quien domina el alma racional, que es “el hombre en el hombre”.

Vida privada y vida pública son lo mismo. He aquí algunas citas del *Gorgias*. Lo que hay que inculcar en el alma de los ciudadanos es la justicia, la *sophrosyne* y las restantes virtudes (504 d). El que quiere ser feliz ha de seguir la *sophrosyne*, huir del desenfreno (507 c-d). Hay la vía del placer y la de lo excelente (βέλτιστον) (513 d). ¿Qué importan los puertos, astilleros, muros, tributos y demás sin *sophrosyne* y justicia? (519 a). Es preferible, es la conclusión bien conocida, sufrir la injusticia a hacerla. Y hay que reorientar totalmente la vida humana, como los prisioneros de la caverna deben, para ver la verdad, girar la cabeza en dirección a la entrada de la misma y a la luz: es la “conversión” de que hablábamos antes, prefigura de la “conversión” religiosa, que aparece ya en las versiones posteriores del platonismo.

He aquí, pues, la solución. ¿Pero es posible esa cirugía del alma que se nos propone, ese cambio radical de la naturaleza humana, que ansía la acción?

Parece difícil. En cuanto a Sócrates, el moralismo puro le llevó a la muerte. Es un alto ejemplo, el del nuevo heroísmo que lleva a la muerte por una idea: no por la fama, como el de Aquiles. Pero no es una solución viable para todos. A su vez, la ciudad platónica tiene una extensión, población y riqueza limitadas, para evitar las tentaciones de la *hybris*. Pero es igualmente dudoso que este modelo logre imponerse a nivel general.

Los platónicos primero, el mismo Platón (aunque de mala gana, casi por compromiso) después, intentaron establecer una constitución platónica en Siracusa, primero amigos con Dionisio II, luego haciéndole la guerra en unión de Dión. Y Dión murió asesinado por uno de ellos. Es una historia triste, en la que no voy a entrar aquí. Posteriormente, los platónicos intervinieron más de una vez en luchas similares en las ciudades. No estaban inmunes a las tentaciones normales del hombre.

En realidad, la propia ciudad platónica no es ajena a los antagonismos. La clase de los filósofos, conocedores de la verdad, educadores en el Bien, goza en ella de un poder grande. Ejerce la censura de la poesía, condena, incluso a muerte, a los rebeldes irreversibles. Platón, que ha querido sanar las diferencias entre las dos ciudades, la de los pobres y la de los ricos (*R.* 422 e ss.), ha dejado viva esa fuente de enfrentamientos: la que hay entre el poder y los súbditos que se desvían. Ni más ni menos que en el budismo, en el cristianismo y en el marxismo, otras reformas del hombre. Ciertamente, el día en que se llegara a la igualdad perfecta

en todo, a la desaparición del Estado, esa fuente de violencia desaparecería: pero Platón ni como utopía ha osado proponerlo¹⁰.

Así, el platonismo es una doctrina para una minoría, una escuela, una secta diríamos, y aun dentro de ella tiene problemas. Ciertamente, el influjo del moralismo platónico (y socrático) ha sido inmenso, mayor que el de la tragedia: en Isócrates y su idea del Humanismo, en el Estoicismo, en el mismo Cristianismo. Su esfuerzo no ha sido vano. Pero en sí, en su pureza, fracasó. Es utópico y antinatural arrancar al hombre los valores de la acción. Es utópico aislarle del sufrimiento, que es parte de su vida.

Hay que aceptar, ciertamente, que la violencia dentro del Estado platónico era algo puramente doctrinario, no el resultado de ambiciones personales: pero esta violencia doctrinaria es quizá la más peligrosa. Fuera de ella, el filósofo tendía a huir de la acción. Es bien sabido que, en la *República*, el filósofo se resiste a volver a entrar en la caverna una vez que ha salido, es como un hombre que se refugia de la tempestad resguardándose de ella junto a un muro y se resiste a afrontarla. Si sale de la caverna, si abandona la protección del muro, es por conciencia de su deber para con los demás hombres. No por otra razón fue Platón a Siracusa a tratar de ayudar a Dión (*Carta VII*, 326 e).

En el fondo, es la vida contemplativa la que atrae al filósofo, más tarde Aristóteles la declarará la más alta, la única digna de Dios. En el *Teeteto* está el manifiesto fundacional de este ideal. El filósofo, se nos dice (175 d), ha nacido "para la libertad y el ocio". Se dedica simplemente a la investigación de la virtud y la práctica de la misma.

Pero estamos en un mundo de hombres y es propio del hombre la acción. Abandonada a sí misma, en libertad total, es barbarie. Pero la pura restricción es inhumana. El ideal de la vida contemplativa no es para todos: y esta vida también lleva a sus enfrentamientos. Ni es ideal una vida congelada en una ciudad que se autolimita, que es teóricamente perfecta y aborrece la idea del progreso. Huyendo de la visión trágica del mundo, abandonando el principio del *homo mensura* y de la autolimitación racional, buscando principios racionales sí, pero fijos y puramente interiorizados, pasivos diríamos, Platón ha querido reforzar los lazos de hermandad entre los hombres. Lo ha hecho a un precio muy alto y con unos resultados difícilmente extendibles a la generalidad de los hombres.

Cierto, estaba cansado de guerras y discordias, de ambiciones y fracasos. Pero quizá pecó de ambicioso en demasía. El hombre es como es, con sus grandezas y caídas, que están íntimamente enlazadas entre

¹⁰ Cf. mi estudio sobre el tema, "Platón y la reforma del hombre", en *Revista de Filosofía Taula 3*, 1985, pp. 7-26.

sí. Quizá haya que, simplemente, aceptarlo, poniendo las limitaciones posibles y viables, no una cirugía tan radical como imposible. Deshumanizadora a fin de cuentas.

Estos son los dos momentos culminantes de la *paideia* del siglo V ateniense: el trágico y el platónico. Aunque tampoco hay que olvidar el de la primera sofística, la de Protágoras. No se pueden entender aisladamente, son reacciones en cadena: entre sí y con el entorno social. La crisis de la aristocracia, la de la democracia religiosa, la de la democracia *tout court* en la época, están en el fondo de todo ello. Se trata de intentos de sanar al hombre, de darle una seguridad, una estabilidad; e igual a la sociedad. Pero los trágicos no ocultaban lo que era inalcanzable con estos intentos, a saber, la solución del problema de la acción y del sufrimiento. Protágoras, Sócrates y Platón quisieron salvarlo por distintas vías.

Su éxito fue muy relativo. Pero también fue relativo su fracaso, como lo fue el de la democracia en una situación particularmente difícil. La democracia ateniense logró, mediante un acuerdo entre clases con un control tradicional y religioso, quitar la mecha a la revolución que proponía el nuevo reparto de la tierra. Sucumbió por unas circunstancias muy particulares que trajeron la guerra externa y la interna, ligada a la primera. Y esa caída suya fue acompañada, lo hemos visto, de una gran crisis de ideas. Pero dejó una serie de semillas que fructificaron a través del tiempo y del espacio. Siempre en tensión difícil, bien es cierto.

La idea trágica, la idea democrática, el relativismo humanista, el moralismo a ultranza han resurgido en efecto aquí y allá. Se trata de constantes humanas. La gloria de Atenas es haberlas descubierto, con sus grandezas y sus limitaciones. Nosotros hemos tratado de hacer comprender las distintas posiciones, las distintas escuelas de *paideia*, dentro de un cuadro histórico concreto, el de la Atenas del siglo V. Ver una cosa en sus orígenes, siempre da luz. Pero el debate no acabó allí: continúa en circunstancias cambiantes. Hay, junto a un problema histórico, un problema general de ideas que luchan entre sí, se sustituyen o se alían, apresan parcelas de una verdad que en su totalidad se nos escapa.

Los cuadros generales continúan vivos. Esta perennidad de los grandes hallazgos de la cultura griega, aunque hayan nacido en circunstancias muy particulares, es lo que les presta actualidad siempre renovada. Lo que hace que la historia y las ideas y la *paideia* de los griegos permanezcan vivas entre nosotros, si sabemos mirarlas cara a cara.

