



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA

***Bildung* y filología: la articulación de un
proyecto humanista en la obra *Paideia* de
Werner Jaeger**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN PEDAGOGÍA

PRESENTA

Mtro. Gonzalo Martínez Licea

Tutor: Dr. Renato Huarte Cuéllar (FFyL, UNAM)

Comité Tutor:

Dra. Renate Marsiske Schulte (IISUE, UNAM) (FFyL, UNAM)

Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl (FFyL, UNAM)

Dr. Roberto Pérez Benítez (FFyL, UNAM)

Dra. Itzel Casillas Avalos (FFyL, UNAM)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, agosto de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis va otra vez para mis padres,
que supieron inducirme por el camino
de la *ἀρετή*.

Agradecimientos a toda la gente noble y brillante que me circunda

A Pami, que bien sabes lo que te debo, mujer de noble y amoroso corazón. Te amo.

A mi hermano Erik, con quien al fin y al cabo comparto corazón y mente.

Al poeta Arturo, por tu fiel amistad de hermano. A Loro Coloro, la próxima restauradora estrella y al futuro doctor Flaherthy, de soberbia memoria.

A Renato, por señalarme desde el principio el recto camino de la filosofía y, mediante el ejemplo, mostrarme lo que se puede lograr con el amor por el estudio.

A Renate Marsiske, por procurar siempre mi bien y ser para mí un modelo de prudencia, valentía e inteligencia.

A Jesús Meza, grandioso y admirado sabio, amigo y guía, por grabarme a fuego el valor de tener un corazón bien puesto.

A Jerónima Ipland, por obsequiarme amablemente su libro sobre la *Bildung*, del cual aprendí cosas sustanciales para mi tesis.

A Itzel Casillas, gracias por tu fina inteligencia y tu amable palabra.

A Ricardo Horneffer y a Roberto Pérez Benítez, por acompañarme en este proceso vital y ofrecerme generosamente la suma de sus meditaciones.

A la UNAM, refugio de mentes privilegiadas.

Al CONACYT, por la beca que durante cuatro años me permitió realizar esta investigación sin preocupaciones económicas.

Doch gleichzeitig mehr als eine Saite
anzuschlagen und dabei doch nicht
schrille Dissonanz, sondern einen
schönen Zusammenklang zu
erzeugen, das ist die schwere Kunst
der wahren Paideia.

[En saber tocar al mismo tiempo varias
cuerdas, produciendo no una estridente
disonancia, sino una bella armonía, consiste
en efecto el difícil arte de la verdadera
paideia.]

W. Jaeger



Apolo del Belvedere, Vaticano

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1 Tradiciones y pensadores que confluyen en el pensamiento de Jaeger	9
Tradicción del neohumanismo alemán	10
La tradición de la <i>Bildung</i> en Alemania.....	38
La tradición filológica.....	58
Nietzsche: la crítica a la filología y al humanismo.....	77
Conclusión del capítulo	96
CAPÍTULO 2 Werner Jaeger y <i>Paideia</i>	98
Algunos datos biográficos	98
El proyecto <i>Paideia</i> : introducción y algunas cuestiones bibliográficas	114
<i>Paideia</i> y su tema: ¿qué es la <i>Formung des griechischen Menschen?</i>	116
<i>Paideia</i> y <i>Bildung</i> : el enlace de dos culturas.....	125
El primer volumen de <i>Paideia</i>	139
El segundo volumen: Sócrates y Platón	166
El tercer volumen: el conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV	179
Conclusión del capítulo	192
CAPÍTULO 3 Recepción, crítica e interpretación del proyecto humanista	194

Críticas a la idea de filología y humanismo	195
Críticas contra el idealismo y la historiografía de Jaeger	208
Cultura, historia, hombre: postura ante <i>Paideia</i> como conjunto	213
El centro divino del hombre: de la <i>paideia</i> griega a la <i>paideia</i> cristiana	232
Una sociedad en construcción: el impacto de <i>Paideia</i> en América Latina.....	239
Conclusión del capítulo	251
CONCLUSIONES.....	253
OBRAS CONSULTADAS	265

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se centra en la obra *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* del filólogo alemán Werner Wilhelm Jaeger. Desde el comienzo de mi investigación tuve como objetivo principal el comprender mejor y más ampliamente el proyecto humanista que da sostén a la obra.

Comencé a darme cuenta de que ese libro de historia se diferenciaba de muchos otros que trataban aparentemente el mismo tema gracias a las observaciones y preguntas que solían hacer los estudiantes del Colegio de Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras a lo largo de un semestre en el que yo fui ayudante de profesor y en el que *Paideia* fue el texto que orientó la estructura y contenidos de la clase. Lo que más confundía a los estudiantes era la jerga que utilizaba Jaeger y la intercalación de temas que no eran griegos, sino alemanes. Palabras como “espíritu” o “morfología cultural”, así como el tema de la *Bildung* y la mención de poetas alemanes de los siglos XVIII y XIX, como Schiller, Goethe o Hölderlin, les resultaban extraños cuando no incomprensibles en el contexto de lo que supuestamente era un libro de historia de los griegos. Esto me llevó a comprender que realmente lo que se emprendía allí era el diálogo de dos tradiciones y dos épocas distintas. De un lado la Grecia de los siglos VIII al IV a.C., y del otro la Alemania del siglo XX. El autor, sin duda, parecía enfrentarse a un problema serio y actual que lo obligaba a intervenir con todos los medios de que disponía.

En el prólogo de la edición de 1933, que constituye sólo la primera parte del total del estudio, escribe Jaeger: “esta exposición no se dirige sólo al mundo erudito, sino a todos los que, en la lucha de nuestro tiempo en torno a la existencia de nuestra cultura milenaria, buscan

una vez más el acceso a lo griego [*Griechentum*].¹ Cuando se leen estas palabras, inmediatamente saltan a la vista dos cosas. Lo primero es la fecha tan significativa en la que son publicadas. Desde su origen, *Paideia* está rodeada de un ambiente de profunda perturbación política y cultural. Hitler se convierte en canciller y con ello se cumple uno de los requisitos indispensables para que Europa se vea envuelta nuevamente en otro drama bélico dentro de su propio territorio. Además, los años que corren de 1918 a 1927 en Alemania, están circundados por una estela de obras “apocalípticas”, según lo expresa George Steiner.² Algunos ejemplos son *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler, *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger e incluso los dos volúmenes de *Mi lucha* (1925 y 1927). Son obras que “se dirigen a ‘las cosas últimas’”.³

También con *Paideia* Jaeger quiere tratar ideas decisivas. Su libro, fruto de una rigurosa tradición filológica y el constante trabajo individual, no es una historia más de los griegos, sino un intento por dar cuenta históricamente del *Sein des Menschen*, del ser del hombre. Él plantea que nunca se había siquiera intentado abarcar el fenómeno griego a partir del principio educativo o formativo de la *paideia*. Se trata de una novedad en la manera de enfocar la Antigüedad que

¹ Werner Jaeger. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 5ª ed. libro I; 4ª ed. libro II. Vol. II. Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1973, “Vorwort”. Todas las traducciones al español de textos en otras lenguas son mías, a menos que indique lo contrario. La versión que ofrece Joaquín Xirau, traductor de los libros I y II de *Paideia*, me parece cambiar ligeramente el sentido del original: “esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra cultura milenaria” (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. VII). En el original se lee: “Die Darstellung wendet sich nicht nur an die gelehrte Welt sondern an alle, die in dem Kampfe unserer Zeit um den Bestand unserer mehrtausendjährigen Kultur heute wieder den Zugang zum Griechentum suchen”.

² George Steiner. *Heidegger*. 4ª ed. Trad. Jorge Aguilar Mora. México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 10.

³ *Id.*

podría renovar la forma en que el europeo (¿o también el americano?)⁴ mira hacia su tradición.

Esto es lo segundo que resalta. Jaeger no quiere ser otro filólogo más cuyos escritos se dirigen únicamente a otros especialistas como él. Como otros intelectuales europeos contemporáneos suyos, lee las señales de su tiempo y se deja convencer de que es un momento invaluable para que Europa, en general, y Alemania, en particular, se nutran de su raíz cultural. Por esta razón, Jaeger escribe para toda persona formada que desee visitar la gloria del pasado griego. Quizás así sea posible darle nueva vida al humanismo, fundar un Tercer humanismo, concepto atribuido a Eduard Spranger. El primero sería el del Renacimiento italiano y el segundo el del neoclasicismo alemán del siglo XVIII. Lo que se busca es tener un impacto efectivo en la mentalidad de los ciudadanos y la configuración de la cultura a través de mostrar el desenvolvimiento del espíritu griego en sus obras literarias más importantes.

No hay que dejarse engañar. Es verdad que, desde una perspectiva desapasionada, *Paideia* y otras de las acciones tomadas por Jaeger, como fundar revistas especializadas y de difusión, también están pensadas como armas para competir contra las otras ramas del saber sobre la Antigüedad que están en ascenso, tales como la arqueología y los estudios especializados en el pasado nórdico. El grupo de los filólogos, por su historia y por su objeto de estudio, es uno de los más conservadores y están orgullosos de serlo. La investigación del *logos* es un asunto delicado, que requiere el aprendizaje de las lenguas antiguas, una amplia erudición y el entrenamiento en técnicas de edición y enmienda de textos, lo cual, por si fuera poco, reclama un olfato refinado que sepa orientarse en el estilo de cada autor y un fuerte sentido histórico para no caer en las ilusiones producidas por la

⁴ *Vid. supra*, p. 38 y p. 244. The Essence of Classical Culture

distancia temporal. Los filólogos alemanes se perciben a sí mismos como los guardianes autorizados de la Antigüedad.

La realidad que rodea a *Paideia* es compleja y es preciso discernir los diferentes niveles que le dan sentido. Para empezar, hay que insistir que *Paideia* es un producto cumbre de la tradición filológica alemana. Así pues, tenemos que atender a las líneas más importantes que caracterizan a ésta como fenómeno histórico-social, científico y profesional. No obstante, en virtud del singular modo en que se ha configurado la cultura alemana, la filología está amalgamada con otras formas de pensamiento propias del siglo XVIII: la *Bildung* y el neohumanismo. Muchos intelectuales alemanes participaban de un idealizado amor por los griegos de la Antigüedad y en muchos aspectos trataron de emularlos. Por este y otros motivos, hicieron de la cultura y la formación del hombre –sin miras a otro fin que el desarrollo de su potencial en tanto que hombre– el objetivo primario de la vida. Platónicamente, el Bien y la Belleza, como formas ideales, son la meta de este esfuerzo.

La filología no fue una excepción al influjo de esta forma de ver el mundo o *Weltanschauung*. Incluso cuando se profesionaliza y se convierte en un cuerpo de estudios sólidamente estructurado desde el *Gymnasium* hasta la universidad, todavía perdura una clara conciencia de estar consagrado para algo superior.

Hubo críticas contra esta idealización, entre las que destacan las de Nietzsche. Luego de sus ataques fulminantes contra la filología como proyecto científico y profesional, ésta no volverá a ser la misma. Jaeger y sus colegas no pueden ignorar que las aporías que ha planteado Nietzsche son certeras y tendrán que reflexionar acerca de su labor como filólogos. ¿Para qué entregar la vida estudiando lenguas muertas y editando textos? ¿Acaso este es el límite del estudioso de la Antigüedad? ¿Tiene alguna utilidad para la vida?

Estas cuestiones las abordo en el primer capítulo. A continuación, en el segundo capítulo, me dedico a referir algunos datos biográficos

de Jaeger y lanzo una mirada más de cerca a *Paideia*. Trabajo someramente las cuestiones editoriales y me introduzco en los temas y metodología de la obra. El objetivo es seleccionar algunos de los elementos problemáticos y plantearlos abiertamente.

Por supuesto, he tomado en cuenta el resto de la obra de Jaeger, quien, como se sabe, fue un autor prolífico y realizó aportaciones de suma importancia a diversas áreas de la literatura y el pensamiento griego. Casi todos sus libros relevantes están traducidos al español. Únicamente los textos más breves siguen sin traducirse del alemán y están reunidos en *Humanistische Reden und Vorträge*⁵ [Discursos y conferencias humanistas] y *Scripta Minora*⁶ [Escritos menores]. He recurrido a ellos en la medida en que permiten aclarar la comprensión del tema principal.

En cuanto al texto de *Paideia*, he decidido manejar tres versiones: la original en alemán, la traducción al español de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces,⁷ y la traducción al inglés de Gilbert Highet.⁸ Casi siempre cito la versión del Fondo de Cultura Económica porque en general es una traducción fiel, hecho que fue reconocido por el autor en los prólogos. Sin embargo, en casos aislados he ofrecido mi propia interpretación, ya sea porque para mí es conveniente destacar otros matices en un momento dado, ya sea porque no estoy de acuerdo con algunos giros de la traducción. Esto último sólo ocurre en dos o tres ocasiones, por lo que mi deuda con los traductores permanece igual. Un ejemplo del primer caso ocurre ya desde el subtítulo mismo de *Paideia*. En español e inglés contamos con la traducción: los ideales de la cultura griega y *the Ideals of Greek Culture*. Pero literalmente dice: la formación del hombre griego [*die Formung des griechischen*

⁵ *Humanistische Reden und Vorträge*. 2ª ed. Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960.

⁶ *Scripta Minora*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.

⁷ *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

⁸ *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Trad. Gilbert Highet. New York, Oxford University Press, 1943-1945.

Menschen]. Esta variación es causa de una atractiva discusión que consigno asimismo en el capítulo dos.

He de agregar otra razón de peso a las dos anteriores: nuestra versión al español no está actualizada y no recoge los últimos cambios que Jaeger realizó a la última edición. La traducción al inglés sí lo hace y es una buena opción para el lector que no lea alemán. De cualquier forma, la presente investigación ha aprovechado las traducciones para hacer más interesante el acercamiento al original. Cotejar ambas partes me ha permitido varias veces percatarme de aspectos que, en una primera lectura, no me habían resultado problemáticos directamente en alemán. Veremos, igualmente, que existe un párrafo en la versión inglesa que no aparece ni en la última edición alemana ni en la española.⁹

Por último, en el capítulo tres realizo una interpretación del conjunto de *Paideia* desde distintos ángulos, en el entendido de que hay ciertos apartados que he tenido que dejar de lado o que han podido sustraerse a mi atención. Irremisiblemente, antes de realizar esto, paso revista a las principales críticas negativas de que ha sido objeto esta obra de Jaeger. Me centro en ellas porque, en buena medida, son las responsables de contribuir a la cancelación prejuiciosa e injusta del potencial de uno de los más importantes trabajos de historia, filología, humanismo y educación.

Más adelante, me detengo en una reflexión de *Paideia* tal como la define el propio Jaeger, a saber, como una historia del ser del hombre. Este es el punto de apoyo para volver a pensar la obra en su justa dimensión filosófica, con propuestas serias acerca del hombre y la cultura. El filósofo español Eduardo Nicol me proporciona algunas pistas acerca de cómo realizar una interpretación en este sentido.

A continuación, llevo a cabo una valoración del papel de lo divino en la concepción de Jaeger, que en definitiva es el eje de todo su

⁹ *Vid. infra*, p. 231.

proyecto, pues no sólo considera este aspecto como la savia del pensamiento griego, sino la clave para comprender posteriormente al cristianismo como la heredera y, en cierto sentido, producto de la *paideia* griega.

Para finalizar, cierro con un breve apartado donde aporto alguna información acerca de la recepción e impacto de *Paideia* en América Latina. En contra de lo que muchos de sus lectores en Europa y Estados Unidos han manifestado, el texto es un conglomerado de ideas y tradiciones de suma complejidad. El hecho de que no lo hayan notado o que rehuyeran un tratamiento serio es, para mí, evidencia del peso negativo que pueden ejercer ciertas narrativas de la historia. Sin embargo, esto no pasó desapercibido a los hispanohablantes y es palpable tanto en los filósofos del exilio español que llegaron a nuestro continente, como en los propios intelectuales mexicanos, como Alfonso Reyes u Octavio Paz. Cada uno se enfrentó a Jaeger como una autoridad ante la cual tomó postura de manera crítica. En América Latina parece haberse puesto mucha atención al mensaje humanista del filólogo alemán, siendo el caso que continúa reimprimiéndose su obra en su traducción al español y al parecer es considerado un clásico que es necesario consultar, no sólo en el contexto pedagógico sino en el de las humanidades en general. Es posible que desde el mundo hispánico se complete mejor la imagen de aquello que Jaeger buscó transmitir a través de su retorno a Grecia.

CAPÍTULO 1

Tradiciones y pensadores que confluyen en el pensamiento de Jaeger

En este capítulo me propongo ofrecer una visión general de las distintas tradiciones culturales que preceden a la obra de Jaeger: el neohumanismo alemán, la *Bildung*, la filología y las críticas de Nietzsche a la síntesis de las tres tradiciones anteriores. Más que de influencias, se trata aquí de las principales construcciones culturales alemanas que configuraron la manera de ver el mundo de muchos académicos y gente educada del siglo XX. Se puede hablar con todo rigor de una *Weltanschauung*, una cosmovisión. Es, pues, simultáneamente una condición de posibilidad de la experiencia y el contenido de la misma. Y el grupo de los filólogos de entreguerras fue, junto con los filósofos, el más susceptible a interiorizar el conjunto de valores, formas de pensar y conocimientos que se entrelazaron en estas construcciones culturales.

En el caso de Werner Jaeger sucede algo más. No sólo fue un beneficiario de su cultura, sino que comprendió su trabajo filológico y humanista como la asunción de la responsabilidad de dar nuevo impulso a su propia cultura alemana en particular y a la europea en general. Además, al igual que otros pensadores, consideró que la alta cultura de su pueblo estaba en peligro: la guerra, la democracia, la “americanización” de Europa, la pérdida de significado de la labor filológica, etc. Por eso, asumió la tarea de volver a entrelazar las tradiciones en las que se había formado en una sola unidad, *Paideia*. Al desarrollo de esta tesis está dedicado el siguiente capítulo. Por ahora sólo quiero mostrar por separado estas tradiciones y autores sin los cuales un abordaje directo del humanismo de Jaeger no se comprendería en su profundidad y significación.

Elegí trabajar estas cuatro líneas con base en lo que he podido encontrar en la obra de Jaeger. Entiendo que es necesario ampliar otros aspectos, por ejemplo, el cristianismo, pero he decidido trabajarlo solamente de manera tangencial en la medida en que se relaciona con el neohumanismo y la *Bildung*, pues la manera en que Jaeger asume la tradición cristiana en su obra está vinculada casi siempre con lo griego y la educación. Aun así, soy consciente de que se puede dedicar toda una línea de investigación tan sólo a esa parte. Finalmente, debo agregar que la elección de autores y escuelas de pensamiento en las siguientes páginas no debe considerarse exhaustiva; tuve que dejar fuera a muchos otros autores en favor de una selección de entre los que, según he podido concluir, están más presentes en el pensamiento jaegeriano. En esa medida, he trabajado casi siempre con fuentes directas y he utilizado la bibliografía secundaria sólo en los casos que requirieron más soporte.

Tradicón del neohumanismo alemán

Es un tanto artificial dedicar un apartado especial al neohumanismo alemán de los siglos XVIII y XIX, separándolo de la tradición de la *Bildung* y de la filología. En efecto, no son tradiciones que en la práctica estuvieran tajantemente distantes entre sí. De hecho, ocurrió todo lo contrario. Tal como puede leerse en las fuentes primarias y secundarias, en realidad se trató de fenómenos y prácticas que estaban tan bien cohesionadas que muchas veces es complicado discernirlas con claridad en los textos. Sin embargo, para efectos de análisis esta división será de ayuda para distinguir los elementos de estas tradiciones. Por otro lado, y más importante aún, para cuando Werner Jaeger escribe su *Paideia*, ya se han dislocado estas tradiciones de una manera fatal para los autores de mayor sensibilidad humanista. Justo su proyecto consistirá en volver a unirlas en un todo armónico.

Tradicionalmente, los comentaristas han situado el comienzo del neohumanismo alemán con las obras de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768). Eliza Marian Butler, en su clásico estudio *The Tyranny of Greece over Germany*¹⁰ [La tiranía de Grecia sobre Alemania], concede a Winckelmann el papel de “descubridor”. No es para menos. A él se debe el haber abierto para Alemania un ideal de Grecia del que se nutrieron los intelectuales y artistas hasta el siglo XX.

Sin embargo, esto no significa que el alemán Winckelmann fuera el primer gran descubridor de Grecia para la modernidad. Por lo menos desde el Renacimiento italiano, el arte y la literatura griegos estuvieron presentes de manera explícita en la conciencia europea. Se ha hablado de un internacionalismo intelectual durante ese periodo gracias a la mediación de la cultura grecolatina, además de la cristiana. E incluso estuvo presente en la Edad Media, pese al extendido prejuicio de que fue una época alejada de Grecia. Cerca de la segunda mitad del siglo XX, Ernst Robert Curtius nos hace notar que “la Edad Media latina es la calzada romana, desgastada por el tiempo, que conduce del mundo antiguo al mundo moderno”¹¹. Por estos motivos, de alguna manera Grecia, una Grecia cambiante y adaptable a las necesidades de cada época, ha estado ahí, ya sea en los escritos de Agustín de Hipona, en la doctrina de Ficino o en las ya paradigmáticas discusiones del siglo XVII sobre si el arte debe imitar el ejemplo de la Antigüedad o romperlo (*Querelle des anciens et des modernes*). Entonces, ¿en qué consiste la originalidad de Winckelmann?

La respuesta a esta pregunta dará también la clave para entender el concepto de neohumanismo. Al principio, Winckelmann fue un hombre de letras. Se dice que bien pudo haber leído todo lo editado

¹⁰ E. M. Butler. *The Tyranny Of Greece Over Germany*. Cambridge, Cambridge University Press, 1935.

¹¹ *Literatura europea y Edad Media latina*. Vol. I. Trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 38.

hasta el momento.¹² Sin ser un filólogo profesional, dedicó mucho de su tiempo a leer toda la producción conocida directamente en la lengua original. Pero en un punto de su vida su interés pasó de las letras al arte plástico y creó su propio lenguaje. En 1755 publicó sus *Gedancken über die Nachahmung der griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-kunst* [Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura y luego],¹³ y en 1764 su *Geschichte der Kunst des Alterthums* [Historia del arte en la Antigüedad].¹⁴ Aunque por entonces ya eran moneda corriente los manuales o historias de obras de arte antiguo, el libro de Winckelmann es el primero en pretender ser una “historia del arte”.¹⁵ Un detalle que puede sonar tan baladí, en realidad conlleva el peso de un cambio de paradigma en el orden de la estética.

En efecto, ¿qué significó para Winckelmann su búsqueda en la historia del arte en la Antigüedad? ¿Qué lo motivó a viajar a Roma para tener acceso a una nutrida colección de esculturas griegas, incluso a costa de tener que convertirse del protestantismo al catolicismo? No fue la pura erudición enciclopédica, tampoco el afán de anticuario por catalogar. Y hay quienes opinan que tampoco fue el afán educador o moralizador¹⁶, pese a que esa fue la nota más característica del humanismo anterior. En realidad, fue la belleza lo que más admiró de los griegos.

¹² Cfr. Salvador Mas. “Introducción”, en Winckelmann. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura*. Trad. Salvador Mas. México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 14.

¹³ Joachim, J. Winckelmann. *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura*. Trad. Salvador Mas. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁴ Winckelmann. *Historia del arte de la antigüedad*. Trad. Joaquín Chamoro Mielke. Madrid, Akal, 2011.

¹⁵ Cfr. Larry Shiner. *La invención del arte. Una historia cultural*. Trad. Eduardo Hyde y Elisenda Julibert. Barcelona, Paidós, 2004, p. 139.

¹⁶ María Rosario Martí Marco. “El neohumanismo alemán”, en Pedro Aulón de Haro (ed.). *Teoría del humanismo*. Vol. VII. Madrid, Verbum, 2010, p. 71.

Con Winckelmann se da un giro violento y revitalizador hacia Grecia orientado según la búsqueda de la belleza. Aunque una venerable tradición de humanistas y filólogos alemanes le precedía, parece que ninguno de ellos había exaltado con esa exclusividad (u obsesión) la belleza del arte y la cultura griega. Rudolf Pfeiffer, en su clásica *Historia de la filología clásica*, denomina a este movimiento como neohelenismo en vez de neohumanismo debido a que representa un rompimiento con la nota clásica de los humanistas anteriores. Según él, tradicionalmente el humanismo siempre estuvo asociado con lo religioso, pero ni Winckelmann ni Goethe ni la mayoría de sus seguidores quisieron tener nada que ver con la religión. El interés de ellos en los griegos, según Pfeiffer, fue estético.¹⁷

Creo que esta afirmación tiene que matizarse. Si bien con Winckelmann da inicio un movimiento intelectual hasta cierto punto secularizador, hay que añadir que esto parece así porque la educación y el culto a lo divino se integran parcialmente en la estética. Es innegable que hay una divinización de la obra de arte en los escritos de muchos de autores alemanes. También, como se verá en el siguiente apartado, la educación se adapta a esta medida al irse despojando de los elementos más abiertamente moralizantes y adoptando cada vez más la apariencia de una formación espiritual. En ese sentido, lo que acontece es la época es una reformulación de la idea de lo humano.¹⁸

Se puede decir que el resto de pensadores que escriben hasta el siglo XIX, como Schiller, Goethe, Humboldt, Fichte o Hegel siguen la estela de Winckelmann. Cada uno de ellos hará una lectura muy

¹⁷ Rudolf Pfeiffer. *Historia de la filología clásica*. Vol. II. Trad. Justo Vicuna y Ma. Rosa Lafuente. Madrid, Gredos, 1981, p. 277.

¹⁸ Cfr. Rosario Assunto. *La antigüedad como futuro. Estudio sobre la estética del neoclasicismo europeo*. Trad. Zósimo González. Madrid, Visor, 1990, p. 106. El autor argumenta cómo la nueva visión de Grecia de Winckelmann está henchida de potencial para replantear las relaciones del hombre con la *polis*. En una nota cita, además, la opinión de F. Ulivi: “desde Winckelmann el arte se ha entendido como una expresión ennoblecedora de la humanidad”.

personal de su legado y enfatizará algún aspecto muy particular sin abandonar el ideal fundamental: la admiración estética por Grecia y el deseo de imitarlos.

Esto último implica una añoranza por formarse a sí mismo, una voluntad individual por refinar el espíritu, hacerlo bello por la contemplación del arte bello e inducir también a otros para que armonicen según este mandato. En el fondo, el neohumanismo “contiene una marcada característica de salvación que induce a la mejora de la sociedad, al levantamiento de la cultura política y moral y por tanto a un sentimiento nacional vivo y productivo”.¹⁹ Se puede decir que el neohumanismo es una actitud o una visión del mundo de proporciones palingenésicas que abarca todos los aspectos de la vida humana.

Es gracias a este movimiento por el que actualmente se asocia por impulso a los alemanes con la cultura clásica. Desde las elegías romanas de Goethe hasta la obsesión del nazismo con la Grecia Antigua,²⁰ se produjo todo un mito que vincula a ambas culturas en la representación que nos hacemos de ellas. Aunque también puede ser, como argumenta Gilbert Highet, que el Renacimiento alemán se haya retrasado dos siglos y que nuestra mayor cercanía cronológica con el siglo XVIII juegue con las proporciones.²¹

De cualquier modo, exista o no una relación especial entre Alemania y Grecia, sí se dieron cambios fundamentales a nivel cultural debido a esa asociación y que van a determinar la actitud y el trabajo de Jaeger en tanto que filólogo y humanista en pleno siglo XX.

En primer lugar, conviene ampliar la idea de Winckelmann como descubridor de Grecia, ya que es el mito fundacional del

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰ Cfr. Johann Chapoutot. *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Trad. Belén Gala Valencia. Madrid, Abada, 2013.

²¹ Gilbert Highet. *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. Vol. II. Trad. Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 123.

neohumanismo. Uno de sus mayores méritos fue ofrecer a la erudición una imagen más definida de la Grecia clásica de los siglos V y IV a.C. Antes de él, Grecia solía verse como un conglomerado más o menos homogéneo de pensadores, poetas y estadistas de diversos siglos, revueltos bajo el título de “antiguos” con sus homólogos romanos, judíos, persas, etc.²² Pero basta leer el primer párrafo de sus *Reflexiones* para darse cuenta del espíritu que emana el nuevo enfoque:

El buen gusto, que se extiende cada vez más a lo largo del mundo, comenzó a formarse por vez primera bajo el cielo griego. Todas las invenciones de pueblos extranjeros confluyeron en Grecia, por así decirlo, tan solo como las primeras semillas, y adoptaron otra naturaleza y otra figura en el país que –se dice– Minerva, frente a los otros, dio a los griegos como morada por el clima moderado de las estaciones que aquí encontré, como el país que habría de producir sabias cabezas.²³

Y las siguientes páginas corren con creciente elocuencia y admiración. Su visión de Grecia contempla todos los aspectos de la vida griega: política, gimnasia y arte, así como geografía y clima. Con razón, Safranski la considera una “visión de conjunto de la antropología cultural en Grecia”.²⁴ Todas las determinaciones históricas y naturales que en conjunto se dieron en ese momento fueron las que permitieron ese fino equilibrio que dio como resultado a la cultura griega.

²² Una gran excepción, según Pfeiffer, fue Escalígero, humanista italiano de finales del Renacimiento, que propuso ver a la Antigüedad como una unidad histórica compuesta por Grecia y Roma. *Cfr.* Pfeiffer. *Op. cit.*

²³ Winckelmann. *Reflexiones...*, p. 77.

²⁴ Rüdiger Safranski. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets fábula, 2011, p. 278.

Pero pronto esta Grecia winckelmanniana revela su faz normativa. El lector puede percatarse que poco a poco esa belleza que trata de acotarse históricamente se convierte en una norma situada más allá o más acá de la historia, o bien, “un ideal supremo suprahistórico [que sería] el rasgo más definitorio del clasicismo”.²⁵ Lo que se fragua en las páginas de las *Reflexiones* y la *Historia* es algo así como un fragmento de eternidad de vida humana perfecta y consumada en todos los sentidos.

Usualmente se ha dicho que la Grecia de Winckelmann fue un recurso para entrar en una discusión estética contra el estilo barroco en las artes de su tiempo, restaurando así para Alemania el famoso debate en Francia del siglo pasado conocido como la *Querelle des anciens et des modernes*. La cuestión era si el arte debía imitar a los antiguos o romper con sus formas. Sin embargo, no hay que equivocarse al interpretar esto. Es cierto que Winckelmann quería debatir, pero para él esto no se trataba de una mera cuestión de gusto. Al oponerse a los supuestos excesos del barroco, se oponía no sólo a un estilo de hacer arte, sino a una forma de vivir y percibir el mundo. Su vuelta a Grecia es radical y novedosa en la medida en que parece jugarse en ese movimiento toda la realidad. Lo que su pluma toca parece entonces adquirir un sentido más profundo para satisfacer una urgente necesidad.²⁶ La mirada que Winckelmann heredará a sus connacionales siempre que volteen hacia Grecia estará teñida por la nostalgia del paraíso perdido a la vez que por la alegre expectativa de realizar la *polis* ideal.²⁷

²⁵ Mas. *Op. cit.*, p 21.

²⁶ Es notorio que entre los filólogos holandeses y alemanes del siglo XVI comenzaba ya a perfilarse una búsqueda de sentido en la Antigüedad que fuera más allá de la mera emendación, crítica y organización de textos.

²⁷ A decir verdad, la palabra nostalgia no es la más adecuada para este sentimiento. Nostalgia es un dolor por algo perdido. Pero los alemanes parecen haber estado más familiarizados con el anhelo de algo que no se ha poseído todavía (o que se ha perdido

Volver al mundo antiguo, recuperarlo siguiendo el precepto de Winckelmann significaba, por tanto, restituir al mundo un halo de gracia, pero de gracia *guiada por la razón*: de gracia consciente, no frívola, no sensual o sólo galante como aparecía a los ojos de Winckelmann la gracia de las *volutas* y de las *rocallas de conchas*.²⁸

En efecto, no hay que olvidar que Winckelmann no es un romántico. La Ilustración rige sus ideas y es amigo del pensamiento recto y las emociones más contenidas. Aún falta para que nazca la Grecia de Hölderlin o la del joven Nietzsche. En el esteticismo de Winckelmann hay notas más ascéticas y formales que encuentran su punto de apoyo en el individuo. Se ha dicho que estas características de la estética alemana y en general del neohumanismo se deben a la conjunción de su Ilustración y su fuerte tradición pietista.²⁹

Por ejemplo, Winckelmann alaba el arte griego porque no deja de tener relación con el entendimiento:

Los conocedores e imitadores de las obras griegas no sólo encuentran en sus obras maestras la más bella naturaleza, sino algo más que naturaleza, a saber, ciertas bellezas ideales de la misma que, como nos enseña un antiguo comentarista de Platón, han sido hechas a partir de imágenes creadas tan sólo por el entendimiento.³⁰

en el olvido). En alemán existe la palabra *Fernweh*, un dolor o nostalgia, no por la patria, sino por tierras desconocidas y lejanas. Durante el romanticismo, Jean Paul concibió la palabra *Weltschmerz*, que simboliza toda una visión del mundo: es la aflicción nacida de percatarse de la inferioridad del mundo real con respecto del ideal o espiritual. Una de las referencias más antiguas a este tipo de dolor se encuentra en el *Fedro* de Platón. Él tematiza ese dolor que el alma siente ante la visión y añoranza de lo perfecto que había olvidado. Es la cuarta forma de locura, según el discurso de Sócrates: el alma, al recordar la belleza verdadera, quiere echar a volar, pero no siendo capaz, se queda plantada mirando hacia arriba “como un pájaro” (249d).

²⁸ Assunto. *Op. cit.*, p. 54.

²⁹ Cfr. Martí. *Op. cit.*, p. 73.

³⁰ Winckelmann. *Op. cit.*, p. 79.

Sentimiento y razón están en una comunión íntima para poder dar a luz a la belleza. Esto de alguna manera preludia las ideas estéticas de Kant en su *Kritik Urteilskraft* [Crítica del discernimiento].³¹ Es él el gran portavoz de la estética ilustrada y, debido a eso, un gran teórico del neohumanismo.

En su tercera crítica, Kant, entre otras cosas, teoriza acerca de una nueva manera de percibir los objetos denominada experiencia estética. Básicamente es cuando tenemos una experiencia de algo bello o sublime, ya sea en la naturaleza o por medio de una obra de arte. Lo interesante de Kant es que separa de manera consciente el sentimiento (*Gefühl*) de la sensación (*Empfindung*). Inspirado en la manera de Winckelmann, trata de remitir la experiencia estética a una región superior en el sentir. La mera sensación se comparte con los animales y depende del cuerpo; el placer que de allí proviene es sensorial. Pero el sentimiento de placer producido por la experiencia de la belleza involucra un libre juego de las facultades: imaginación y entendimiento. No se trata de un placer intelectual, pues para Kant un placer de este tipo está contaminado por las ideas de la razón. Por lo tanto, no sería un placer estético. En cambio, dicho *grosso modo*, se trata de un placer en el que se combina sensibilidad y razón. Y lo hacen de un modo tan autónomo que en virtud de su movimiento descubren una nueva región de la subjetividad independiente de conceptos, estímulos sensoriales e intereses de la razón (como la búsqueda de conocimiento o del bien moral).

Pero, ¿por qué es importante la belleza para nosotros y nuestra relación con los objetos? Una forma de contestar a esta pregunta es poniendo de relieve lo ya antes mencionado: los juicios estéticos puros no dependen del conocimiento ni de lo moral, no pretenden relacionar

³¹ Immanuel Kant. *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza, Madrid, 2012.

los objetos a través de un fin para conocerlos y eluden el uso práctico de la razón en su intento por determinar la voluntad según fines prácticos. Por decirlo de así, los juicios sobre la belleza *dejan a su objeto libre para ser lo que es*. No pretenden obtener nada de él, ni conocimiento ni motivaciones morales ni sensaciones agradables. He aquí el carácter “formal” de la estética kantiana. Esta independencia del juicio estético es hacia lo que apuntan progresivamente las cuatro definiciones obtenidas en los diferentes momentos de la Analítica de lo bello. Lo bello place: sin interés alguno, universalmente sin concepto, sin representarse un fin y es un placer necesario.³²

Entonces, por una parte, el objeto de nuestro juicio es dejado libre. Empíricamente, no nos interesa. Lo esencial es la apertura de la subjetividad: “El entendimiento y la voluntad miran siempre hacia el objeto, ya sea para conocerlo o para producirlo, respectivamente, en el sentimiento miramos al estado de ánimo del sujeto”.³³

Pero, ¿qué ocurre con el ánimo? Afortunadamente el propio Kant describe, aunque sea brevemente, cómo se encuentra el ánimo en el momento en que contemplamos un objeto bello. Y esto será muy importante de cara al desarrollo del neohumanismo alemán, especialmente en lo que se refiere a las esperanzas que pone en la experiencia de la belleza para el mejoramiento del individuo. Kant dice que el placer estético mantiene “sin ulterior propósito el estado de la misma representación y la actividad de las capacidades cognoscitivas. Nos demoramos en la contemplación de lo bello porque esa contemplación se fortalece y se reproduce a sí misma”.³⁴ Entonces, la belleza nos pone en una modalidad de ver el mundo que Kant denomina *contemplación*. En ella, el sujeto experimenta un placer tan puro, es decir, tan propio, que lo deja en un estado de calma. Kant dice

³² Cfr. Kant. *Crítica del discernimiento*, B16, 32, 61 y 68.

³³ Juan Carlos Mansur Garda. *Kant. Ontología y belleza*. México, Herder, 2010, p. 81.

³⁴ Kant. *Op. cit.*, B32.

“sin ulterior propósito”, pues tanto el entendimiento como la imaginación dejan de trabajar al servicio de sus propios fines y se someten a una modalidad de juego libre que ni quiere ni desea nada más que demorarse en la experiencia de lo bello. Así es como Kant explica el que las personas se queden como absortas cuando algo bello les sale al paso: sus facultades reflexionan de modo perpetuo sobre la forma de una rosa, el sol o incluso un color porque este placer es movimiento sin obstáculos ni esfuerzo. Placeres como los que se obtienen de la satisfacción de una necesidad fisiológica o intelectual no tienen esta propiedad relajante porque disponen al ánimo en cierta dirección. Además, necesitan de la cosa, ya sea para consumirla o para producirla. En cambio, el placer del juicio estético es autosuficiente: ni consume ni produce nada. Se contenta con la experiencia contemplativa.

Lo apasionante de esta idea es que Kant inaugura a nivel filosófico un régimen de experiencia del mundo autónomo al conocimiento y a la moral y a cualquier otra utilidad ajena a ella misma. Gracias a éste la rosa ya no es solamente el objeto de estudio del botánico o un mero adorno de mesa agradable a la vista. También puede ser bella y ser juzgada desde la distancia que propicia su ininteligible forma para el juego de las facultades. En el sentimiento de lo bello Kant conceptualiza una nueva forma autónoma del sentir y el pensar. Aunque también es probable que no sea ni una cosa ni la otra, pensar y sentir, porque son ambas a la vez, suprimidas en una experiencia que Schiller describe como “el estado de la máxima serenidad y de la máxima agitación [y de la cual nace] esa maravillosa emoción para la que el entendimiento carece de conceptos y el lenguaje de palabras”.³⁵ Esto es la experiencia estética.

Como puede apreciarse, la estética kantiana cobra un aspecto más pleno cuando se le relaciona con el contexto humanista en el que se

³⁵ Friedrich Schiller. *Kallias - Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Anthropos, 1990. Carta XV, p. 243.

desenvuelve. Dentro de su forma de concebir la belleza y su experiencia se transparenta un conjunto de ideas en torno a lo humano. Se ve la autonomía, la dignidad en el sentimiento estético, la soberana inutilidad de la obra de arte y el desapego del espectador ocioso con respecto a ésta. Todas estas, indirectamente, aparecen en Kant como características de un ideal de hombre dueño de sí y consciente de su valía.

De cualquier forma, Kant siempre fue muy prudente a la hora de delimitar el campo de acción de su filosofía, especialmente la de las tres críticas. A diferencia de muchos otros autores, Kant se cuidó mucho de establecer conexiones claras entre la belleza y la moralidad. Lo máximo que se puede obtener de él, en su tercera crítica, es una pálida relación al comentar que el interés habitual por las bellezas de la naturaleza “al menos pone de manifiesto una disposición del ánimo favorable al sentimiento moral”.³⁶ De hecho, como se sabe, el propio Kant se empeñó en subrayar la total independencia que existía entre la belleza y el deber. Sólo más tarde suavizará su rigorismo sin llegar a admitir del todo las críticas que le hicieron. Para él, toda la conducta del hombre debe estar subordinada al deber moral. En este punto él se mantiene como una rara excepción entre los autores alemanes.

Quien sí dedicará todos sus esfuerzos para cerrar la herida entre estética y moralidad será el poeta, filósofo e historiador Friedrich Schiller. Actualmente, ya se reconoce la centralidad de Schiller en el cultivo de la cultura neohumanista y su avasalladora influencia en los pensadores que le siguieron. En general, las posiciones de pensadores posteriores en el campo de la estética y la política, como Hölderlin o Fichte, será una toma de postura frente a Schiller. En mi opinión, es Schiller y no tanto Goethe el principal constructor de motivos poéticos

³⁶ Kant. *Op. cit.*, B166.

e ideas filosóficas que van a inspirar y provocar a los intelectuales de los dos siglos siguientes.³⁷

Schiller abreva de lo mejor de su época. Pero al menos tres autores fueron fundamentales para su formación: Rousseau, Winckelmann y Kant. Del primero aprendió la aguda crítica de la sociedad y la cultura de la Ilustración. En el segundo halló el amor idealizante por el helenismo que apunta hacia la conjunción de estética y política. Y del tercero absorbió su filosofía crítica para producir con ella su propia comprensión del arte, la moralidad, la política y el hombre.

En “Los dioses de Grecia”, uno de sus máximos poemas, Schiller proyecta de una forma elocuente el *pathos* del neohumanismo en su etapa de madurez y autoconsciencia. Publicado un año antes de la Revolución francesa, “Los dioses de Grecia” es un lamento por la pérdida de la Grecia antigua representada por la huida de sus dioses de este mundo. La primera estrofa reza así:

Cuando el mundo bello regíais aún,
y hacia la alegría, sin sombra de esfuerzo,
dichosas estirpes guiabais aún,
seres del país de la fábula bellos,
¡ay!, cuando el oficio vuestro aún brillaba, el del regocijo,
qué distinto era, qué distinto todo,
cuando las coronas sus templos ornaban,
¡Venus de Amatunte!³⁸

Pero en este poema su mirada al pasado no se congela en la nostalgia. Sí, llora la petrificación de la imaginación, la muerte de los mitos, el desencanto del mundo. Pero busca una explicación, y apunta al desmesurado desarrollo de la razón, por un lado; por el otro, al

³⁷ Vid. Frederick Beiser. *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

³⁸ Schiller. “Los dioses de Grecia”, en *Lírica de pensamiento. Una antología*. (*Gedankenlyrik*). Trad. Martín Zubiría. Ed. bilingüe. Madrid, Hiperión, 2009, p. 55.

monoteísmo cristiano.³⁹ La hipertrofia de la racionalidad ha arrancado el sentido poético de la naturaleza y desterrado a todos los dioses y en su lugar ha quedado el seco dios cristiano, serio y encerrado en sí mismo, con una tabla de valores que censuran lo vivo y lo alegre:

A su tierra ociosos, del poeta la patria
volvieron los dioses, para un mundo inútiles
que de su tutela habiéndose librado
logra por su propio flotar mantenerse.

Sí, a su hogar volvieron, todo, cuanto es bello,
cuanto es elevado, llevando consigo,
colores y tonos de la vida, todos,
y sólo quedónos la palabra yerta.
Del curso del tiempo arrancados, ya vuelan
en salvo, del Pindo en la cumbre elevada,
lo que ha de vivir inmortal en el canto,
por fuerza en la vida habrá de morir.⁴⁰

Pero será en otro poema, “Los artistas”, en el que Schiller exprese como nadie antes la talla superior del artista en el conjunto de la humanidad: “en el sublime orbe de los espíritus/erais vosotros de la humanidad el peldaño primero”.⁴¹ A lo largo de 33 estrofas de longitud irregular, Schiller expone una teoría filosófica y cultural del papel esencial del arte en la vida y la historia humana. Verdaderamente, para Schiller el arte significó todo por lo que valía la pena luchar y la belleza era el fundamento de la cultura, la moralidad e incluso la ciencia. Verdad y belleza son sólo dos formas de manifestarse la misma cosa. Pero mientras seamos humanos sólo podemos aspirar a la belleza,

³⁹ Safranski (*Op. cit.*, p. 285) señala como idea original de Schiller la de relacionar el “monoteísmo cristiano y el dominio de la razón abstracta en la modernidad”.

⁴⁰ Schiller. “Los dioses de Grecia” en *Lírica...*, p.63.

⁴¹ Schiller. “Los artistas”, en *Ibid.*, p. 71.

pues contemplar la verdad aniquilaría nuestras mentes; ésta sólo es asequible a espíritus que son puro pensamiento.

Desde su perspectiva, sólo los artistas están autorizados a tener un contacto más cercano con la belleza, a la que representa como una divinidad protectora de la humanidad. Es interesante notar que se refiere especialmente a los poetas, que, como él, trabajan con palabras y pensamientos. Además, juega con el ideal ascético del goce del arte. Tal como un fiel devoto se acercara a su templo, del mismo modo todo hombre debe dirigirse con ese respeto y admiración hacia el arte bello. Pero claro, el devoto del arte no es como el cristiano, sino como el griego, que se dirige con confianza a sus dioses y con los brazos en alto.

Probablemente nunca nadie antes o después de él homenajeó con tanto convencimiento al arte y los artistas. Para él, el arte logra sintetizar lo más elevado del hombre, cualidades que él cree intemporales: libertad, dignidad, nobleza de espíritu, claridad de pensamiento. Y en lo político, el arte lograba reunir a los hombres en concordia. Su obra y su vida son el ejemplo ideal para entender las tendencias intelectuales en la Alemania de su época. Cuando Werner Jaeger califique al hombre griego como *antropoplástico*,⁴² por su

⁴² Como se verá a lo largo de esta tesis, aunque no tengo objeciones para usar el concepto “educación”, la mayoría de las veces prefiero “formación”, pues este concepto sugiere mejor la metáfora plástica de la *Bildung* y la *Formung* alemanas, que es en definitiva una de las más recurrentes en los textos de los intelectuales a partir del siglo XVIII. Además, históricamente la palabra *Bildung* se posiciona en el centro del neohumanismo alemán y se abre a diversas corrientes pedagógicas, artísticas y filosóficas. Como dice Jerónima Ipland (*El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. Huelva, Hergué, 1998, p. 24), “Bildung se convertirá en la palabra símbolo de la época [...] se hace flexible y alterable según el momento. Pietismo, Ilustración y *Sturm und Drang* necesitaron de su utilización.) Por supuesto, es también popular en el vocabulario alemán el verbo *erziehen*, cuyo significado está parcialmente influido por el latín *educare* (Friedrich Kluge. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24 ed. Berlin, Walter de Gruyter, 2002). Pero a su vez esta palabra me parece compartir con *bilden* y *formieren* varios sentidos. Esto puede verse claramente en los textos de los escritores alemanes del siglo XVIII. Por ejemplo, el propio Schiller, quien, aunque utiliza

flexible capacidad de ser moldeado y de moldear a su vez a otros, tal vez evoque, además de otras referencias, el ideal schilleriano de formación.

¿En qué consiste la educación del hombre según Schiller? En las *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Cartas sobre la educación estética del hombre] Schiller trata de dar respuesta a esta pregunta en el marco de los asuntos aparentemente más apremiantes de la política. La inquietud que guía este texto es explicar filosóficamente su intuición de que el arte es lo más esencial.

Las *Cartas* son un texto difícil de catalogar, pues no se limita al campo de la estética. Éste es el eje principal que, sin embargo, asienta sus raíces en los terrenos de la filosofía de la historia, la filosofía trascendental, la teoría de la sociedad y la antropología cultural.⁴³ A pesar de su brevedad, las *Cartas* “contienen un gran instrumental pensado con copiosa riqueza teórica, hasta tal punto que muchos de sus coetáneos las consideraban abrumadoras”.⁴⁴ El sentido general del tratado es la propuesta de un proyecto educativo del género humano con perspectivas individuales y político-sociales. Esto lleva a Schiller a plantear, por un lado, su ideal de ser humano y, por el otro, de Estado político. Y todo esto tiene su base y principio cohesionante en el concepto de belleza. La filosofía kantiana y el ideal winckelmanniana de libertad y belleza son los principales motores que mueven el aparato conceptual del tratado.

En las cartas I-IX Schiller hace una crítica a la modernidad y a la cultura de la Ilustración. Uno de sus ataques va contra la decadencia moral y la tendencia a ver al hombre y la cultura como un mero instrumento del progreso. En este punto aparecen los griegos como modelo de humanidad plena: “Vemos a los griegos plenos tanto de

Erziehung en el título de sus *Cartas*, también recurre a *formieren* y *bilden* (cfr. cartas 7 y 13).

⁴³ Safranski. *Op. cit.*, p. 401.

⁴⁴ *Id.*

forma como de contenido, a la vez filósofos y artistas, delicados y enérgicos, reuniendo en una magnífica humanidad la juventud de la fantasía con la madurez de la razón”.⁴⁵ Las dos naturalezas de los griegos, la sensibilidad y el entendimiento, trabajaban conjuntamente y tenían la misma fuerza.⁴⁶ Y esto se manifiesta en sus herencias culturales, en las que poesía y filosofía podían correr juntas sin traicionar a la verdad.⁴⁷ Para Schiller, la edad de los griegos fue la “maravillosa aurora de las fuerzas espirituales”.⁴⁸

A continuación, Schiller hace un diagnóstico del hombre moderno cuyas líneas generales que serán utilizadas una y otra vez en las críticas culturales posteriores. El hombre moderno, declara Schiller, sufre una escisión en su humanidad, un doloroso desgarramiento de su unidad. Las fuerzas fundamentales que componen la naturaleza humana, razón y sensibilidad, están ahora artificialmente separadas en virtud de la hipertrofia de la razón y el trabajo. Lo que en el griego se manifestaba en maravillosa unión, aparece fragmentado, e incluso en abierta contradicción, en los individuos modernos. Lo original de Schiller es el paralelo que halla entre la especialización del conocimiento y la división de las ocupaciones en el Estado, e interpreta esto para diagnosticar al individuo y su relación con el Estado:

Al tiempo que, por una parte, la experiencia cada vez más amplia y el pensamiento cada vez más determinado hacían necesaria una división cada vez más estricta de las ciencias y, por otra, el mecanismo cada vez más complejo de los Estados obligaba a una separación más rigurosa de los estamentos y de los oficios, también se fue desgarrando la unidad

⁴⁵ Schiller. *Cartas...*, VI, p. 143.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Ibid.*, VI, p. 145.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 143.

interna de la naturaleza humana, y una pugna fatal dividió sus armoniosas fuerzas.⁴⁹

Esto conduce a Schiller a forjar una imagen sugestiva sobre el orden burgués de la división de ciencias y oficios, y cómo reduce al hombre a mera herramienta:

El placer se desvinculó del trabajo, el medio de su finalidad, el esfuerzo de la recompensa. Ligado eternamente a un único y minúsculo fragmento del todo, el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, no desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de la humanidad, el hombre se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia.⁵⁰

Los mandarines alemanes del siglo XX evocarán las mismas imágenes cuando quieran encontrar las causas de la crisis cultural por la que, creen, atraviesan sus ciencias. El enemigo entonces será la “americanización”, la industrialización, el materialismo y el utilitarismo rampante en la civilización.

La propuesta de Schiller a esta situación es la educación estética. Las *Cartas* articulan tres partes, con las que quiere abarcar la totalidad de la existencia humana: la individualidad, la cultura y el Estado.

Educar estéticamente la subjetividad significa volver a unir el entendimiento con la sensibilidad para devolver al hombre su unidad perdida por medio de la belleza: “porque es a través de la belleza como se llega a la libertad”.⁵¹ Las cosas bellas, pero sobre todo el arte bello, serán los encargados de educar al hombre y volverlo un ser moral. Aunque en las últimas cartas el propio Schiller se corrige y declara que

⁴⁹ *Ibid.*, VI, p. 147.

⁵⁰ *Ibid.*, VI, p. 149.

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 121.

el estado estético [*ästhetischer Zustand*] del hombre incluye dentro de sí la moralidad, de tal manera que no es necesario usar la belleza como puente hacia el bien: el bien está en el corazón de la belleza. El hombre estético será alguien en quien los deseos estarán en armonía con los deberes e interiormente estará libre para determinarse a sí mismo.

A diferencia de la manera kantiana de ver al hombre moral, aquí se habrá anulado la coacción que la razón ejerce sobre la sensibilidad. De ahí la expresión utilizada por Schiller: superar o ir *por sobre* [*über*] el deber.⁵² Se forma el carácter y no únicamente la razón. En cierta forma, el hombre estético de Schiller es un hombre formado según la *kalokagathía* griega: unifica moralidad y belleza. Al final, tiene más parecido con una ética de la virtud que con una ética deontológica, como lo es la kantiana.

Pero no basta con formar al individuo. Además, hay que hacerlo un ser político. Y entre el individuo y la comunidad hay un abismo que no es fácil de sortear. Schiller se da cuenta de que no basta un marco legal para hacer justicia a la integridad humana. Se necesita una cultura que medie entre uno y otro. De ahí que postule todo un aparato cultural, una cultura estética [*ästhetische Kultur*] que sirva como una especie de mundo intermedio que conecte la libertad del individuo con la seca realidad del Estado. La cultura estética consiste en los diferentes recursos del hombre para expresar lúdicamente, es decir, libremente, la necesidad. Schiller piensa que el arte es la joya más preciosa entre todos estos recursos; sus expectativas culturales son elevadas. Pero admite que en realidad toda forma de sublimar es parte de la cultura de juego. Por ejemplo, el deseo sexual se refina en lo erótico, o la agresividad por medio del deporte. Y una vez que los hombres juegan con estos simbolismos y técnicas ya han entrado en el mundo social. Antes eran seres egoístas, pero al ennoblecer y complejizar su

⁵² *Ibid.*, XXIII, p. 313. Nota de Schiller.

naturaleza se dan cuenta del otro, porque es “única y exclusivamente la belleza quien puede dar al hombre un *carácter social*”.⁵³

Así, finalmente, se conforma la comunidad y da el paso siguiente hacia el Estado estético [*ästhetischer Staat*]. Su manera de entender el Estado es como un individuo magnificado. En este Estado media la cultura estética del juego para conciliar el respeto a la ley sin menoscabar la dignidad del hombre, es decir, su formación como individuo en el marco político. En este “reino feliz, el reino del juego y de la apariencia”⁵⁴ habitaría esa humanidad mejor educada en la belleza que cumpliría los requisitos fundamentales para formar un Estado estético:

Si el hombre está interiormente en armonía consigo mismo, mantendrá a salvo su singularidad, aun en el caso de que adecue sus actos a la regla de conducta más universal, y el Estado será mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de su legislación interior.⁵⁵

No hay que dejarse engañar por que al final de las *Cartas* predomine un tono entusiasmado rico en figuras poéticas.⁵⁶ El

⁵³ *Ibid.*, XXVII, p. 375.

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.*, IV, p. 135.

⁵⁶ Los lectores de Schiller en el siglo XX vieron en el Estado estético schilleriano un preludio del Estado totalitario, porque confunde apariencia y realidad, y disfraza la dominación bajo el manto de lo estético. Se entiende su postura porque estuvo determinada por el contexto que vivieron. Todavía hoy, Terry Eagleton (*La estética como ideología*. Trad. Germán Cano y Jorge Cano Cuenca. Madrid, Trotta, 2006. Especialmente el capítulo “Schiller y la hegemonía”, pp. 161-180) favorece esta lectura de la propuesta estética de Schiller. Pero una interpretación sería muestra que Schiller fue el primero en establecer de manera consciente y sistemática una relación entre estética y política, relación sugerida ya por Winckelmann y su trabajo sobre los griegos. En realidad, lo que encontramos en Schiller es todo lo contrario a una estetización de la política: lo que postula más bien es que existe una relación sumamente compleja entre estética y política que no puede reducirse a una dependencia la una de la otra. Las *Cartas*, en lugar de un encubrimiento, serían un

material teórico fue decisivo. Safranski señala que “Hölderlin y Hegel, y más tarde Marx, Max Weber y Georg Simmel, se apoyarán en las teorías de Schiller. No hay ningún análisis social de esta época con mayor repercusión que el suyo”.⁵⁷ Por ello, el mismo filósofo y ensayista alemán no duda en ver en las *Cartas* un “texto fundacional de la teoría de la modernidad”.⁵⁸ Bajo esta influencia, no es gratuito que Jaeger vea en el Estado platónico la gran revelación del espíritu griego.

Lo que hay de fondo político en las *Cartas* es una forma sólida de construir los lazos sociales dentro del Estado. En cuanto objetivo final, Schiller no está muy lejos de Kant. Ambos buscan una forma de comunidad que no sólo vea en sus miembros meros ciudadanos (sujetos legales), sino humanos: sujetos morales para Kant y estéticos para Schiller. La noción de humanidad [*Humanität*] es para ellos “la forma auténtica de existencia humana o específicamente como identidad de la humanidad y como finalidad del desarrollo histórico e individual”.⁵⁹

remedio para evitar confundir ambos registros y caer precisamente en una estetización de la política. Schiller postuló que si el arte se mantiene autónomo, y sólo en tanto que es autónomo de la realidad, puede tener un “papel decisivo en la praxis” (María del Rosario Acosta López. “La ampliación de la apariencia: la educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, en Antonio Rivera García (ed.). *Schiller, arte y política*. Murcia, Universidad de Murcia, 2010, p. 61). Esto lo revela Schiller en la penúltima carta: “«¿Hasta qué punto puede tener cabida la apariencia en el mundo moral?», contestaré concisamente: tendrá cabida en la medida en que sea apariencia estética, es decir, una apariencia que no pretenda sustituir a la realidad, ni necesite que la realidad la sustituya” (Schiller. *Cartas...*, XXVI, p. 355).

⁵⁷ Safranski. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets fábula, 2011, p. 44.

⁵⁸ Safranski. *Schiller...*, p. 401.

⁵⁹ Martí. *Op. cit.*, p. 69. Faltaría además exponer el papel de lo sublime, que Schiller desarrolló posteriormente en otros trabajos, para poder tener una imagen completa de su propuesta estético-política-formativa. Pero este no es el lugar para analizar en detalle la teoría schilleriana. Basta con que entendamos su relevancia en la fijación de los grandes temas del idealismo alemán y del neohumanismo. Tal como señalaba al comienzo de este apartado, Schiller nos muestra la complejidad con la que están

Los conceptos de humanidad y hombre [*Mensch*] son centrales para la comprensión neohumanista de una comunidad cuyas raíces se hunden en valores eternos. Al carecer de ligaduras nacionales sólidas, los alemanes buscaron en la cultura una base de unificación. Schiller, como uno de los primeros grandes teóricos de la cultura, puso esa comunidad a alturas para las que Alemania todavía no estaba lista. Además, enfatizó el aspecto racional de la producción y goce artísticos. Su proyecto de nación cultural se extiende en términos universalistas hacia todo hombre racional. Curiosamente, más tarde Jaeger será acusado por los nazis de ser demasiado universalista. Para 1933 el proyecto de nación habrá gestado una fina e irritable sensibilidad hacia lo otro.

Frente a esta forma de neohumanismo de corte más clásico, nos encontramos con la respuesta de la generación romántica. Ante el humanismo universalista, helenista y racionalista de pensadores como Kant, Schiller o Novalis, opondrán un nacionalismo local arraigado en las tradiciones populares, el lenguaje y el pasado medieval de Alemania. Por tanto, tomarán más en cuenta el papel del pueblo, la historia y los factores inconscientes de la producción artística.⁶⁰

Aunque no profundizaré en estos autores, es de suma importancia que conste en líneas generales el choque entre dos formas de entender lo humano al interior de una tradición más amplia de neohumanismo. Como se verá más adelante, la historia de Grecia de Jaeger puede verse análogamente como una estructura en la que también se encuentran ambos elementos: universalismo y localismo, racionalidad e historia, *logos* y *mythos*.

ligados variedad de temas en un mismo proyecto: educación, política, moral, estética, antigüedad.

⁶⁰ Cfr. Safranski. *Romanticismo...*, p. 162 ss.

Si se quiere ubicar el origen de estas ideas hay que voltear hacia Johann Gottfried Herder. Los románticos, como Hölderlin, Hegel, A. W. Schlegel o Fichte, en buena medida son receptores e intérpretes de sus intuiciones.⁶¹ En efecto, Herder polemiza con toda la tradición ilustrada representada por Kant en casi todos sus aspectos.

La parte que aquí me interesa sobre todo es su propuesta política y sus supuestos. Herder cree que la sociedad y el Estado se mantienen unidos debido a una cultura que nace en el pueblo, sin la mediación de genios ni instituciones complejas. Tesoros como “lengua, literatura, tradición y cultura”⁶² son gestados a un nivel subterráneo de la vida de los pueblos y a ellos se debe que la comunidad permanezca unida y tenga una identidad. Es lo que Herder llama *Volksgeist*, traducido usualmente como “espíritu del pueblo”, y conforma no al Estado, sino a la nación. “Por ello es considerado el gran teórico del nacionalismo”.⁶³ El Estado es puesto en cuestión como un mero artificio que constriñe la naturaleza de los hombres.

La nación, en el sentido de Herder, se conforma de elementos fisiológicos y lingüístico-culturales. Hay una asociación de origen entre la cultura y la fisiología, pero Herder jamás apunta al racismo en el sentido de excluir a otras razas de la participación en culturas ajenas. De hecho, el énfasis lo tiene el lenguaje. Su teoría deja abierta la posibilidad de acceder a los griegos, los judíos, los persas y las demás culturas en la medida en que el que investiga se hunda en las raíces culturales de esos pueblos, como su lengua, leyendas, mitos, canciones, religión, etc. Por eso Herder fue un gran coleccionista de canciones populares. Y por la misma razón impulsó el estudio de la historia de los pueblos.

⁶¹ Cfr. Gonçal Mayos Solsona. *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona, Herder, 2004, pp. 71, 75 y ss.

⁶² *Ibid.*, p. 305.

⁶³ *Ibid.*, p. 302.

A diferencia de Kant, Herder dinamizó el curso de la naturaleza (y no sólo la humana), lo que le permitió relativizar el rigorismo cultural de la Ilustración. Por ejemplo, en *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [También una filosofía de la historia para la educación de la humanidad],⁶⁴ trata de valorar las grandes culturas del pasado sin utilizar como criterio a los griegos. Así, de los egipcios dice: “De pronto se los desprecia frente a los griegos sólo porque fueron egipcios y no griegos, como lo hacían casi todos los admiradores de Grecia cuando regresaban a su país de predilección. Injusticia evidente”.⁶⁵ Más tarde, el pluralismo herderiano será una de las partes más olvidadas, especialmente por los filólogos clásicos.

Tal como la concibe Herder, la idea de nación es un invento genial que permite entender la identidad de los pueblos más allá de cuestiones “accidentales” como el Estado y sus instituciones, o el clima y la geografía. El concepto de “espíritu del pueblo” es el protagonista de la nación porque le da vida y cohesión, tal como la savia a una planta.⁶⁶ En la medida en que es el pueblo el verdadero creador de la cultura, ésta se hace anónima, “popular” y misteriosa. De esta forma, por ejemplo, la *Ilíada* es manifestación de todo un pueblo y su historia, y no solamente el producto de un poeta, o un grupo de poetas. Además, esta forma de ver las cosas refuerza la consideración de los factores inconscientes que dejan su huella en el lenguaje o los cuentos. Y finalmente, el enfoque de Herder da mayor protagonismo a la noción

⁶⁴ Johann Gottfried Herder. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Trad. Elsa Tabernig. España, Espuela de Plata, 2007.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 39-40.

⁶⁶ A decir verdad, la metáfora organicista de la nación es usual en Herder y los románticos: la nación como una planta que tiene sus propios ciclos naturales. Esta manera de entender las culturas (la expresión del pueblo en forma de naciones como organismos naturales) se transformará en la base de distintos tipos de argumentaciones referentes al problema del contacto-apropiación-herencia intercultural en la Alemania de la primera mitad del siglo XX. Por ejemplo, en la pregunta: ¿cómo Alemania es la mejor representante de los valores culturales de Grecia?

de tradición, la cual le permite explicar la transmisión, cambios y olvidos en los contenidos y formas de una cultura a través de la historia.

Pero para Herder, el que es el producto más arcaico de la capacidad humana de hacer cultura es la religión. En *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad],⁶⁷ dice: “es innegable que en primer lugar, ha sido la religión, y sólo ella, la que trajo a los pueblos las primicias de la cultura y la ciencia, más aún, que éstas no eran en un principio sino una especie de tradición religiosa”.⁶⁸ La religión es el primer intento del hombre por trabajar con símbolos y en esa medida todos los desarrollos posteriores tienen que partir necesariamente de esa fuente, aunque el sentido originario se haya perdido con el tiempo. Sin embargo, en Herder Dios es trascendente a la naturaleza y se mantiene al margen de su creación. Su perspectiva de la acción de Dios sobre el mundo es, pues, “naturalista”.⁶⁹ En Herder están minimizados los factores místicos o idealistas de la religión. Él la aborda en términos puramente culturales y la valora como un producto humano.

Habiendo considerado algunas de las ideas centrales en Herder, no será difícil comprender las tentativas teóricas y poéticas de los románticos. Ellos, al igual de Herder, estarán fascinados con los aspectos populares de la tradición, pero tratarán de conjugarlos con el culto al genio individual.

Manifestación de este nuevo espíritu es el famoso escrito conocido como *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, salido de la pluma, según la tradición, de Hölderlin, Schelling y Hegel en su juventud. Lo que exigen no es sólo una cultura estética al estilo

⁶⁷ Herder. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1959.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁶⁹ Mayos. *Op. cit.*, p. 149.

de Schiller ni el mero estudio de las fuentes antiguas como Herder, sino la creación de una nueva mitología y una religión sensible: “politeísmo de la imaginación y del arte”⁷⁰. Aquí el poeta recupera el antiguo papel de sabio, legislador y sacerdote. Dentro de él corren las antiguas fuerzas que dan vida y lenguaje a los hombres. Es responsabilidad suya volver a unir al pueblo y al filósofo, las fuerzas sensibles con las racionales, pero no ya sólo con un arte secularizado, sino con una verdadera mitología como en los tiempos antiguos.⁷¹ Además, aquí volvemos a encontrarnos con la obsesión, ya arraigada en la mente de los intelectuales alemanes, de la unidad: “entonces reinará entre nosotros perpetua unidad [...] Un más alto espíritu, enviado del cielo, tiene que fundar entre nosotros esta nueva Religión; será la última obra, la más grande de la humanidad”.⁷²

Sin ir tan lejos como los autores del “Proyecto”, comienza una serie de ensayos por recuperar y elaborar el material oral tradicional de Alemania. Así el trabajo de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm, que se dieron a la tarea de recopilar cuentos y leyendas populares de Alemania y otras regiones de Europa –aunque, como refiere Roger Bartra, buena parte del material de los Grimm procedía de amistades cercanas y no necesariamente del pueblo.⁷³ En muchas ocasiones,

⁷⁰ “Proyecto”, en Friedrich Hölderlin. *Ensayos*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Hiperión, 1976, p. 28.

⁷¹ Safranski (*Romanticismo...*, p. 139) sostiene que la mitologización de las ideas en este tratado significa meramente la popularización de la poesía, el uso de símbolos al alcance del pueblo no cultivado, y no debe tomarse en sentido literal. Desestima el texto como un mero “proyecto de pedagogía popular”. Sin embargo, concediendo eso, sigue siendo un documento que permite diagnosticar un cambio de intereses entre algunos intelectuales. Por ejemplo, se nota la influencia del pensamiento de Herder en la elección de la palabra “mitología” y el campo semántico religioso en el que se mueve el documento.

⁷² “Proyecto”, p. 29.

⁷³ *Cfr.* Roger Bartra. “Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito”, en *Alteridades*, UAM, vol. 3, núm. 5, 1993, p. 37. Esta información, sin duda, rompe con el sueño romántico que alimentaba la creencia en una verdadera labor etnográfica y antropológica de los Grimm, pero no interfiere con el investigador que se sitúa en el plano de las ideas que los inspiraron. El hecho de que se buscara

resultaba que un mismo cuento tenía diversas versiones o variaba en algunos detalles secundarios. Al mismo tiempo, los hermanos Grimm no entendían su actividad como la de meros restauradores o coleccionistas. Al pasar al papel el relato eran conscientes de que compartían algo de la responsabilidad del artista que produce una obra original. No eran meros copistas, sino narradores.⁷⁴

En cambio, en Hölderlin sí que resplandece la voluntad por hacer una nueva mitología. Aunque el extremo al que llevó su filohelenismo es casi único en Alemania, su figura ejemplifica una de las tendencias más extendidas entre poetas y filósofos. Su amor por Grecia lo llevó a abrazar la religión y la poesía de una sola vez, sin poder distinguir claramente los límites entre una y otra. Así, en su poema “El Rin”, su espíritu vuela hacia Grecia:

Sentado en la hiedra sombría, en la linde
del bosque, yo meditaba cuando el mediodía
cubierto de oro visitaba a la fuente,
bajando los peldaños de los Alpes,
que para mí son, conforme a la vieja tradición,
el recinto de los dioses, pero donde
todavía tantos secretos
se comunican a los hombres.
Así, pues, imprevistamente,
conocí un destino, pues oculto apenas
en la sombra cálida,
cuando escuchaba las voces,
mi alma se volaba a Italia

rescatar –mediante una metodología ingenua aún– el espíritu del pueblo en sus cuentos, habla de un cambio de paradigma a la hora de valorar lo que resulta digno de ser estudiado.

⁷⁴ Tampoco hay que olvidar que ambos hermanos eran lingüistas y su obra científica puso las bases para la filología germánica. Me limitaré a mencionar su *Gramática alemana* y su *Historia de la lengua alemana* como dos de sus obras más representativas. Jacob, por su parte, escribió una *Mitología alemana*.

y más lejos, a las costas de Morea.⁷⁵

No puedo extenderme en el complejo mundo de Hölderlin. Me limitaré a señalar que su capacidad para evocar en sus poemas lo religioso y al mismo tiempo extraer lo poético de la religión materializa el rumbo casi místico que estaba sólo estéticamente delineado en Schiller. Los dioses de Hölderlin quieren ser verdaderos dioses y no solamente bellos habitantes de la poesía. Con ello dio un paso más allá en la forma de hacer poesía y de acercarse a la Antigüedad. Más aún que Winckelmann, él se abrió a Grecia y sintió el desgarramiento de estar fuera de casa. Casi siglo y medio después Heidegger y Jaeger encontrarán inspiración en el poeta que supo ver mejor la significación de lo mítico y lo poético en la Antigüedad.⁷⁶

Con esto quiero concluir este breve recorrido por algunas de las líneas generales del neohumanismo alemán. Insisto en que no traté de dar detallada cuenta de este movimiento, sino simplemente mostrar algunas de las ideas centrales que lo caracterizaron a través de algunos de sus más importantes representantes. Y sobre todo elegí a aquellos que me permitieran hacer visible la variedad de ideas y tendencias que entraron en discusión en los siglos XVIII y XIX, pero que pese a ello conformaron el espíritu de una época.

⁷⁵ Hölderlin. “El Rin”, en *Poesía completa*. 5ª ed. Trad. Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1995, p. 365.

⁷⁶ Así, Werner Jaeger (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 52-3) comenta: “Hölderlin ha dicho: ‘Lo perdurable es la obra de los poetas.’ Este verso expresa la ley fundamental de la historia de la cultura y de la educación helénicas. Sus piedras fundamentales se hallan en la obra de los poetas” Y más adelante: “El solo hecho de mantener, mediante el canto, viva la gloria, es ya, de por sí, una acción educadora [...] El mito tiene en sí mismo esta significación normativa.”

La tradición de la Bildung en Alemania

Como ya mencionaba al comienzo del apartado anterior, la tradición de la *Bildung* y el neohumanismo alemán son dos fenómenos espirituales que se manifiestan de manera íntima en la práctica. No se puede separar la idea de hombre y cultura que surgió entre los poetas y filósofos del siglo XVIII sin los medios y fines que conducen a y al mismo tiempo se identifican con ese hombre y cultura ideales. Pues *Bildung*, en efecto, es más que un medio, no se puede traducir como educación, menos aún por instrucción, sin perder casi la totalidad de la carga cultural que viene con este término. Pero también *Bildung* es más que una serie de contenidos, pues dependiendo del autor que se revise éstos cambiarán y en general tendrán un carácter muy amplio, a menudo vago. Tratar de definirlo casi siempre obliga a la utilización de un lenguaje poético cuasi-religioso que hace honor a su origen. Por ello, son los escritores quienes mejor se expresan al respecto. Thomas Mann dice:

La intimidad, la cultura [*Bildung*] de un alemán implica introspección; una consciencia cultural individualista; consideración por el cuidado minucioso, el moldeamiento, profundización y perfeccionamiento de la propia personalidad o, en términos religiosos, por la salvación y justificación de la propia vida; subjetivismo en los asuntos del espíritu, por lo tanto, un tipo de cultura que puede ser llamada pietista, dada a la confesión autobiográfica y profundamente personal, una en la que el mundo de lo *objetivo*, el mundo político, es sentido como

profano y es apartado con indiferencia, ‘porque’, como dice Lutero, ‘este orden externo no tiene consecuencias’.⁷⁷

Para tener una mejor comprensión del significado pleno de esta imagen que Mann ofrece de una de las más importantes tradiciones culturales alemanas, será preciso hacer un breve recorrido por los orígenes de la *Bildung*.

Como primer punto, contra lo que se podría pensar, la noción moderna de *Bildung* no es en únicamente alemana. De hecho, todo comienza con el problema de la traducción y el choque de dos tradiciones distintas, ambas importadas en Alemania. Una es la tradición cristiana durante y después de la Edad Media y la otra es el platonismo inglés del siglo XVII. El detonante en ambos casos es la cuestión de cómo verter ideas acuñadas en otros idiomas al alemán, lengua en la que estas ideas o no existen o no están del todo diferenciadas. En el proceso de traducción habrá una mezcla de lo ajeno con lo propio que resultará en algo nuevo.

Podemos empezar con el cristianismo en Alemania, que adopta notas muy especiales en esta nación. Distintas fuentes coinciden en destacar la importancia del uso del sustantivo *Bild* (imagen) y el verbo *bilden* en la tradición mística medieval alemana. No puse traducción al verbo *bilden* para poder aclarar que para esta tradición, *bilden* se refería a la acción de Dios de crear a la humanidad a su imagen y semejanza [*Bild*]⁷⁸, de dar forma. En la actualidad, el sentido de la palabra es mucho más amplio. Aunque en general los místicos medievales casi siempre fueron vistos en una peligrosa cercanía con las herejías,

⁷⁷ Thomas Mann, citado en W. H. Bruford. *The German Tradition of Self-Cultivation. Bildung from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. VII.

⁷⁸ Susan L. Cocalis. “The Transformation of ‘*Bildung*’ from an Image to an Ideal”, en *Monatshefte*, vol. 70, No. 4 (Winter, 1978). Publicado por University of Wisconsin Press, p. 400.

contribuyeron a desarrollar un lenguaje y una manera de entender la religión en términos de vivencia espiritual interior y solitaria que estaban más bien sofocados en la visión oficial de la Iglesia.⁷⁹ Los místicos enfatizaron más la experiencia vivida individualmente en el interior y redujeron la importancia del ritual, del ceremonial. También empoderaron a cada individuo para acercarse a Dios sin mediaciones de sacerdotes, porque asumieron la salvación del alma como un trabajo continuo e individual de purificación y eso no lo puede otorgar nadie fuera de uno mismo. Si esto hace pensar en los antiguos filósofos griegos y romanos, no debe extrañar; ellos leyeron con más apertura las fuentes “paganas”.⁸⁰ Uno de los místicos más importantes como lo fue Meister Eckhart no tenía problema con citar a Séneca. Es comprensible que por estas vías los místicos llegaran a decir cosas escandalosas para los teólogos de la Iglesia.

A tan alto grado de cercanía con Dios querían llevar el alma que, en el caso de Eckhart, sostuvieron una identidad de esencias entre ésta y Dios: “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos”.⁸¹ Y más

⁷⁹ No es que estos elementos no hubieran estado nunca allí. Por ejemplo, basta leer el diálogo *El maestro* de Agustín y algunas partes de sus *Confesiones* para ver delineadas ya ideas que apuntan hacia la vivencia mística de Dios y el papel tan importante del creyente, sin mediaciones de ningún sacerdote o sabio alguno. Algo semejante se puede decir de Tomás en algunos de los artículos de su *Suma Teológica*. Leídos con cuidado, los propios *Evangelios* muestran facetas de Jesús que hacen comprensible que los místicos encontraran una justificación para lo que predicaban.

⁸⁰ Pongo “pagano” entre comillas porque ésta era la forma en que los cristianos se referían despectivamente a los autores grecolatinos. Obviamente ya no existe ninguna razón de peso para seguir usando el término.

⁸¹ Meister Eckhart. “Dios y yo somos uno”, en Meister Eckhart. *El fruto de la nada y otros escritos*. Trad. Amador Vega Esquerria. Madrid, Siruela, 2008, p. 53.

adelante desarrolla esta tesis y la convierte en un principio de recogimiento y unidad con Dios:

Alguna gente simple se imagina que debería ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios. Hay quien dice que la bienaventuranza no reside en el conocer, sino sólo en la voluntad. Están equivocados; pues si todo dependiera de la voluntad, no habría unidad. El obrar y el ser, sin embargo, son uno.⁸²

A este proceso místico de encuentro con Dios le han llamado la doctrina de la formación de Eckhart, traduciendo su concepto *Bildungslehre*.⁸³ Rius Santamaría sostiene que Eckhart construyó muchas palabras usando la raíz *Bild*, que era la traducción alemana del latín *imago*, utilizado por ejemplo para hablar de la imagen de Dios. Este es el punto de inflexión que dota de extrema importancia espiritual al término *Bild*, pues adopta el contenido de una lengua y una tradición extranjeras.

En efecto, es de notarse que en el antiguo alto alemán, el término *Bildung* designaba la “producción material de objetos, en especial, de alfarería”.⁸⁴ Dudo que la elección de este término para traducir *imago* sea pura casualidad. Sabiendo que algunos místicos estaban familiarizados con algunas fuentes grecorromanas, me parece muy probable pensar que decidieran adoptar este tipo de metáforas. Referencias a la escultura o al dar forma al carácter o al alma se encuentran en Platón, Plotino,

⁸² *Ibid.*, p. 55.

⁸³ Carles Rius Santamaría. “El pensamiento de la *Bildung*. De la mística medieval a Philipp Otto Runge”, en *Convivium. Revista de filosofía*, 2010, Núm. 23, p. 50.

⁸⁴ Rebekka Horlacher. *Bildung, la formación*. Barcelona, Octaedro Ediciones, 2015, p. 19.

Séneca y otros.⁸⁵ En suma, “fue precisamente para designar ese proceso de recuperación de la imagen originaria, que Eckhart empleó la palabra *Bildung*”.⁸⁶ A partir de aquí, la *Bildung* cristiana cobra un sentido de proceso de recuperar la perfección divina que estará muy presente, aunque de forma más o menos secularizada, en la *Bildung* dieciochesca de Schiller y Goethe.

En el siglo XVII, luego de la Reforma de Lutero, surge en Alemania el pietismo, un movimiento impulsado por Philipp Jakob Spener. Este movimiento, de manera similar a los místicos, trató de llevar el culto a un nivel individual e íntimo. Pero además hicieron honor a su procedencia luterana al motivar a los creyentes a leer directamente las escrituras e interpretarlas. Dentro y fuera de la iglesia se organizaban las personas para hacer comentarios del texto bíblico.⁸⁷ Esto dice mucho acerca del librepensamiento alemán que se cumplió de manera brillante durante la Ilustración. Muchos de los principales intelectuales modernos fueron educados en el pietismo, como Kant, Herder o Hölderlin.

Uno de los rasgos más importantes del movimiento fue que en sus textos empezaron a equiparar los verbos *bilden* y *lernen* (aprender),⁸⁸ haciendo cada vez más patente el vínculo de la religión y la teología con la formación individual. *Bildung* se va construyendo en un terreno religioso y emocional que siempre habrá que tener en cuenta en autores posteriores, pues aunque el concepto llegue a estetizarse en el siglo XVIII conservará la

⁸⁵ Justamente será una de las tesis básicas de la interpretación que Jaeger hace de la *paideía* griega el que ésta conciba por primera vez al hombre como un ser plástico, moldeable, flexible. Esta concepción de la educación habría sido el gran regalo de los griegos para la cultura occidental. De allí que denomine al hombre inventado por los griegos como antropoplástico. Aunque también hay que considerar que en los *Evangelios* se usa esa imagen.

⁸⁶ Rius. *Op. cit.*, p. 51.

⁸⁷ Horlacher. *Op. cit.*, p. 18.

⁸⁸ Cocalis. *Op. cit.*, p. 400.

profundidad espiritual que ha adquirido en la mística y el pietismo. Esto permite al teólogo luterano Johann Arndt decir: “La imagen [*Bild*] está inseminada, nacido... el hombre interior [*innere Mensch*] crece, se desenvuelve; las virtudes están plantadas”.⁸⁹ A esto se suma el uso de la metáfora de la *Bildung* como cultivo de una planta, idea que puede encontrarse en Plutarco, pero que según Jaeger, debería considerarse como un producto de cuño más antiguo, probablemente de los sofistas.⁹⁰

La otra gran influencia es la de la escuela de los neoplatónicos de Cambridge durante la segunda mitad del siglo XVII. Estos filósofos, los primeros en escribir sus obras en inglés, partían sobre todo de la filosofía de Platón y Plotino y se comparaban con los humanistas del Renacimiento italiano. Aunque discutieron los avances científicos de su época y tomaron una postura crítica sobre sus bases epistemológicas, el rasgo principal de esta escuela es su inclinación por los temas teológicos. Sus principales exponentes habían sido educados en el calvinismo puritano: Henry More, Ralph Cutworth, Benjamin Whichcote, Peter Sterry, John Smith, Nathaniel Culverwell y John Worthington. Como se sabe, los calvinistas profesaban la doctrina de la predestinación, término teológico que reduce o anula el campo de autonomía del ser humano. En oposición a sus orígenes, los neoplatónicos de Cambridge construyeron sus filosofías en torno a conceptos como la libertad y la tolerancia. Defendieron la inmortalidad del alma y la existencia de valores morales absolutos. Pero sus reflexiones iban encaminadas no sólo a la consideración teórica,

⁸⁹ Johann Arndt *apud Id.*

⁹⁰ Jaeger. *Paideia*, p. 285-6.

sino ante todo a la puesta en práctica de sus ideas, la moralización del cristiano.⁹¹

En este ambiente se forma Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury. Hoy en día es un autor que se relaciona más con la teoría estética, pues establece varias condiciones filosóficas que más tarde serán desarrolladas en la estética de Kant o Schiller. A Shaftesbury se debe haber comenzado a vincular en la modernidad la moralidad con la belleza en términos no utilitarios. Esto quiere decir que, aunque en Inglaterra el empirismo era la principal corriente filosófica, nuestro autor no es un empirista típico, sino que, como buen lector de Platón, busca fundamentos que los comentaristas han llamado “metafísicos” o “trascendentes”.⁹² Así, busca la justificación de un sentimiento de la moralidad innato en el ser humano que debe ser formado a través del contacto con la belleza. Al igual que los otros neoplatónicos, su intención era moralizante.

En este sentido es de nuestro interés su obra *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*⁹³ [Características de hombres, costumbres, opiniones y tiempos], publicada en 1711. Éste es un trabajo de contenidos variados que orbitan en torno a la conducta humana y su educación; eso sí, una educación en términos de la *philosophy of politeness*, corriente de pensamiento que vinculaba aspectos sociales, políticos y económicos con la educación del aristócrata.⁹⁴ Es decir, al margen de los altos vuelos intelectuales de los tres gruesos

⁹¹ Cfr. Horlacher. *Op. cit.*, pp. 20-1; Sarah Hutton. “The Cambridge Platonists”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁹² Francisca Pérez Carreño. “La estética empirista”, en Valeriano Bozal (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. 2ª ed. Vol. I. Madrid, Visor, 2000, p. 34.

⁹³ Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Impreso por J. Tourneisen y J. L. Legrand, MDCCXC [1790]. 3 vols.

⁹⁴ Horlacher. *Op. cit.*, p. 21.

volúmenes, *Characteristics* es una obra que no tiene otro objetivo que dar una fundamentación filosófica al comportamiento de la nobleza dentro de la sociedad. No hay aquí un proyecto de formación de eruditos, ni científicos ni académicos. Se trata simplemente de la armonización del alma para vivir en sociedad, en la alta sociedad. Shaftesbury no hablaba a todas las clases sociales ni pretendía que esta formación estuviera disponible para cualquiera. En el corazón de sus reflexiones hay pues un claro elitismo social y espiritual que tampoco pasará desapercibido a los lectores humanistas de Alemania.

Del mismo modo que ocurrió con el cristianismo y la tradición mística alemana, la recepción y traducción de esta obra de Shaftesbury en Alemania supuso un nuevo paso en la configuración y enriquecimiento del término *Bildung* en ese país. Cuando los pietistas del siglo XVIII quisieron pasar al alemán los términos y metáforas más espirituales del autor inglés, encontraron casi intuitivamente como la opción más acertada palabras formadas con la raíz *bild*. Sus propios antecedentes místico-religiosos los habían preparado para proceder de esa manera. Tanto a Shaftesbury como a los alemanes los unían las tradiciones cristiana y grecolatina, cada uno, por supuesto, interpretado de distinta manera. Pero hay de entrada un lenguaje espiritualizante, individual e introspectivo que ambos comparten, sin duda gracias al platonismo y plotinismo que han fecundado al mundo cristiano durante la Edad Media. Susan Cocalis, autora que ha comparado la traducción alemana del siglo XVIII con el original en inglés, encontró las siguientes traducciones sorprendentes:

inward form: innere Bildung
formation of a genteel character: Bildung

*good breeding: Selbstbildung*⁹⁵

Es un dato interesante, y en el que coinciden varios comentaristas, que Shaftesbury fue uno de los principales secularizadores del concepto de *Bildung* a través de su estetización. Por esto, no debemos entender que hablaba en los términos de una estética acabada, ni mucho menos, pero sí pone los elementos más básicos para la posterior transformación. Digamos que con él comienza sobre todo una actitud de buscar una cura moral en la belleza: “en las *Características* Shaftesbury transforma las ideas religiosas neoplatónicas en una religión estética secularizada”⁹⁶:

Pero cuando pienses cómo la amistad es disfrutada, cómo el honor, la gratitud, el candor, la bondad y toda belleza interna; cómo todos los placeres sociales, la sociedad misma y todo lo que constituye el valor de la felicidad de la humanidad; aquí verdaderamente permitirás a la belleza en el acto y la considerarás digna de ser vista y atendida frecuentemente por el espíritu alegre, felizmente consciente de la parte generosa y por su propio avance y crecimiento en la belleza.⁹⁷

De hecho, muchas actitudes de los autores alemanes del neohumanismo se sienten muy cercanas a las palabras de este autor, especialmente en el tipo de hombre amable y sociable que trata de producir desde el interior del alma por medio de la educación del sentimiento. En esa medida, incluyeron la enseñanza estetizante de Shaftesbury. Pero hay que notar que en la tradición anglosajona la educación casi siempre siguió un

⁹⁵ Cocalis. *Op. cit.*, p. 401.

⁹⁶ *Id.*

⁹⁷ Shaftesbury. *Op. cit.*, Vol. III, pp. 352-3.

curso orientado hacia lo social y lo secular, por lo menos a partir de la modernidad. En cambio, en los alemanes la *Bildung* se eleva hacia el idealismo y las aspiraciones humanas desprenden un lejano aroma de la divinidad, incluso cuando supuestamente sólo están hablando de estética.

Con la traducción de la obra de Shaftesbury al alemán se consolida *Bildung* como un término técnico cuyo campo semántico se mueve entre la teología, la mística, la educación moral y social y la estética. Y se trata además de una formación del “interior” y no tanto del “exterior”, como la crianza, cosa que fue lo que atrajo más a los alemanes. A partir de entonces, comienza en el siglo XVIII una historia compleja para este concepto, que llega a adquirir diversos sentidos en los textos de filósofos y literatos alemanes.

Entre los primeros autores importantes que usaron el término *Bildung* durante la Ilustración están Winckelmann y Wieland. Ellos la introdujeron en el contexto de la educación griega, comparándola con el ideal de la *kalokagathía*, es decir, el ideal del hombre bueno y bello.⁹⁸ Por eso será natural para Jaeger igualar los conceptos de *paideia* y *Bildung*. Pero son pensadores como Lessing, Herder y Mendelssohn, entre otros, quienes comienzan a discutir de manera más consciente el contenido del término *Bildung* y relacionarlo al mismo tiempo con el movimiento ilustrado. Esto es lo que puede advertirse en un texto de Moses Mendelssohn: “Las palabras Ilustración, cultura y educación [*Bildung*] son todavía en nuestro idioma unas recién

⁹⁸ Cocalis. *Op. cit.*, p. 402.

llegadas”.⁹⁹ Y en efecto, lo eran. Por ello es asombrosa la rapidez con que el término *Bildung* fue adaptándose en el lenguaje de los intelectuales y adquiriera una importancia discursiva tan grande. Para Mendelssohn, la *Bildung* abarcaba la ilustración (como acto, no como movimiento histórico) y la cultura. La conjunción de ambas daba educación.

Es notable que ni en el texto de Mendelssohn ni el de ningún otro autor alemán importante se utilice el término *Bildung* en términos sólo de instrucción escolar o profesional. Siempre está referido a los aspectos más elevados de la cultura de una nación y la riqueza espiritual de un individuo. La vía de interpretación por la que optan es por la sublimación del desarrollo humano por medios culturales que trascienden lo que es sólo útil, necesario o agradable. A partir de ahí, y es algo que Mendelssohn nos ayuda a entender con claridad, es que la *Bildung* se mueve entre lo cultural y lo individual, la riqueza de una comunidad y de un ser humano particular. De ahí que traducciones como educación o formación no capturen esa amplitud de significados.

Por otro lado, hablar de cultura no equivale a las comodidades de la civilización, al progreso material. En ese sentido, seríamos más cultos que los griegos. Cultura va ganando en esta época su significado de valor espiritual, patrimonio no material de los pueblos, relacionado con las artes y las lenguas. La cultura es asociada directamente con la idea de libertad. Grecia pudo hacer arte bello, dirá Winckelmann, porque era libre política y espiritualmente. No es gratuito que en los neoplatónicos de Cambridge la idea de libertad fuera fundamental y en los místicos medievales hubiera rastros de libertad en la medida en que se da responsabilidad al creyente para ser uno con Dios. No hay que

⁹⁹ Moses Mendelssohn. “Acerca de la pregunta, ¿a qué se llama ilustrar?”, en Agapito Maestre (trad. y pres.) y José Romagosa (trad.) *¿Qué es Ilustración?* 5ª ed. Madrid, Tecnos, 2007, p. 11.

olvidar que la libertad, al igual que la *Bildung*, tiene dos caras, una política y otra individual. Tener en mente la correlación de ambas ideas nos ayudará a comprender mejor el modo en que los alemanes ilustrados veían el mundo.

Considerando lo anterior, es fácil comprender que de Herder proviniera el primer intento por sistematizar teóricamente la *Bildung* en una verdadera “filosofía de la formación”¹⁰⁰. En particular, vinculó la *Bildung* a las “concepciones orgánicas de la naturaleza de los siglos XVI y XVII, es decir, a conceptos de una (*sic*) *Bildungstrieb* (fuerza formativa), una vitalidad que dirige todas las funciones orgánicas”.¹⁰¹ Anteriormente dije cómo Herder quiso interpretar el mundo en términos naturales, de modo que Dios quedaba como una fuerza orgánica inmanente a las cosas. Ahora se puede ver que ha hecho algo semejante con la *Bildung*: la despoja de sus elementos divinos trascendentes, pero permite que relumbren de una manera orgánica en la naturaleza y en la historia. No sería tan arriesgado lanzar la hipótesis de que probablemente Herder se haya inspirado para sistematizar la *Bildung* en la forma en que los griegos entendieron la *physis*,

¹⁰⁰ Rius. *Op. cit.*, p. 54.

¹⁰¹ Horlacher. “¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana”, en *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014, 51(1), p. 40. Yo traduciría la palabra compuesta *Bildungstrieb* como “impulso de formación”, pues el sustantivo femenino *Trieb* apunta hacia algo que empuja o inclina hacia un lugar, en un sentido similar al latín *pulsum*. También designa los brotes de las plantas y árboles. Así también, en la obra de Freud el concepto *Trieb* se traduce generalmente al español como “pulsión”; por ejemplo, *Lebenstrieb* y *Todestrieb* son, respectivamente, pulsión de vida y pulsión de muerte. “Fuerza formativa” sería más bien *Bildungskraft*. Es importante destacar esto porque la idea que alienta en la teoría de la *Bildung* de Herder es que ésta es algo que subyace a la razón y la voluntad y que empuja el ánimo de la persona para actuar de cierta manera. Por supuesto, también es una fuerza, pero la función de ésta consiste precisamente en hacer brotar en la persona conductas tendientes hacia la *Bildung*.

especialmente en Platón, es decir, como una fuerza viva, cambiante, cíclica, pero en el fondo, permanente en su esencia.¹⁰²

Aunque definitivamente Herder es un autor de primera categoría para entender el significado de *Bildung* y sus posteriores apropiaciones por parte de otros filósofos, no puedo hacer aquí un análisis extensivo de su trabajo. Me limitaré a añadir dos cosas más. Una de las consecuencias de enfocar la *Bildung* desde una perspectiva organicista fue que ésta tomó distancia de los asuntos políticos y sociales inmediatos. Si Shaftesbury estaba escribiendo para una aristocracia inserta en un cuerpo social, Herder habla a lo que de permanente hay en el hombre: su humanidad [*Humanität*].¹⁰³ Pese a su sensibilidad para lo histórico, Herder es hijo de su tiempo y no puede dejar de participar en el anhelo ilustrado de algo fundante en el ser humano. Este rasgo será definitorio para el desarrollo de la *Bildung* en los dos siglos siguientes y la vida académica alemana en general, pues uno de los principios más arraigados será que el hombre formado [*gebildet*] está más allá de los vulgares asuntos de la realidad. Él es un hombre de ideas y sentimientos purificados en las gélidas alturas de la filosofía y las lenguas antiguas. Se da una dislocación entre el pensamiento y la acción, el ocio y el mundo de la necesidad, que a la larga volverá incompetentes a los estudiosos para influir en las masas.

Relacionado con lo anterior, el segundo punto que mencionaré tiene que ver con la transformación del significado estético/artístico de la *Bildung*. Si bien en Shaftesbury e incluso en los místicos medievales la cuestión de la belleza juega un papel principal en la “formación” del individuo, en Herder inyecta en el concepto la universalidad de la estética ilustrada naciente. En

¹⁰² No digo atemporal o eterna puesto que para Platón esas características están reservadas a lo divino, no a la naturaleza.

¹⁰³Cocalis. *Op. cit.*, p. 405.

una obra de 1800, *Kalligone*, Herder habla del genio artístico y la formación y muestra, según afirma Rius Santamaría, que “el genio ya no es solamente un don que posee el artista, sino que se ha convertido como en un espíritu que está contenido en la obra, y que además puede formar, dar forma, a aquel que está dispuesto a recibirlo”¹⁰⁴. De esta forma, la *Bildung* absorbe la genialidad artística como una fuerza formadora que puede ser aprovechada a través de la contemplación e interpretación de las obras geniales. Que Herder afirme esto debe tener mucha relación con la publicación de la *Crítica del discernimiento* de Kant en 1791. Aunque las diferencias entre sus propuestas sean notables, Herder seguramente se vio influido por la autonomización de las fuerzas de la imaginación y la sensibilidad en la tercera crítica.

El filósofo que mejor enlazará estas dos ideas será Schiller. Por medio de su filosofía de la educación estética del hombre, Schiller sintetiza la estética y el arte con el ideal de humanidad universal, consiguiendo darle a la *Bildung* un perfil mucho más definido, pues además, como vimos en el apartado anterior, Schiller inserta sus reflexiones en el marco de la política. En efecto, el tratamiento de la educación en las *Cartas* otorga a la *Bildung* el potencial suficiente para procurar resolver una escisión que estaba favoreciendo la tradición alemana, a saber, la de escindir al ser humano del ciudadano. Consciente de esto, Schiller trata de cerrar el abismo entre el cielo de la humanidad y la realidad política y social: “Simplificamos sobremanera nuestros deberes sociales, si suplantamos en el pensamiento al hombre *real*, que reclama nuestra ayuda, por el *hombre ideal*, que probablemente estaría en condiciones de ayudarse a sí mismo”.¹⁰⁵ Schiller nunca dejó de considerar la necesidad de que

¹⁰⁴ Rius. *Op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁵ Schiller. *Cartas...*, XIII, p. 221. Nota.

la formación del individuo estuviera ligada a la vida política con los otros. El arte bello es la plataforma universalmente disponible para fundar los lazos de la comunidad porque en él se encuentran de manera sensible las condiciones de la libertad y la igualdad.

No obstante, Schiller, como otros de sus contemporáneos, se preocupó por la identidad de su nación. Aunque pudo comprobar las partes más oscuras de la Revolución francesa, sabía que ese cúmulo de feudos y pueblos conocido como Alemania estaba todavía lejos de ostentar una unidad nacional semejante a la de sus vecinos franceses. Pero ya falta poco para que Fichte arengue a su pueblo en los *Reden an die deutsche Nation* [Discursos a la nación alemana].¹⁰⁶ Allí la *Bildung* adquirirá tintes nacionalistas que buscarán paliar la necesidad de identidad nacional de la *intelligentsia* alemana.

En una órbita similar a la de Schiller está Wilhelm von Humboldt, fundador de la Universidad de Berlín. Su gran aportación a la tradición de la *Bildung* fue haber reunido las principales ideas de los intelectuales alemanes –muchos de los cuales fueron sus amigos– en torno al humanismo y haberles dado forma a través del sistema educativo prusiano, teniendo éste su culminación en la universidad. En muchos sentidos, Humboldt fue, junto con Schiller, el representante más puro del neohumanismo alemán.

Con la fundación de la Universidad de Berlín, Humboldt estaba dando por primera vez a los intelectuales alemanes un lugar propio en una institución del Estado. Antes de él, el intelectual alemán se tenía que valer por su cuenta. Era una élite espiritual sin un centro de operaciones fijo. Goethe, Schiller,

¹⁰⁶ Johann Gottlieb Fichte. *Discursos a la nación alemana*. Trad. Luis A. Acosta y Ma. Jesús Varela. Barcelona, Folio, 2000.

Herder, Hölderlin, Novalis y toda una larga lista de pensadores alemanes del siglo XVIII y principios del XIX hicieron sus carreras fuera de las instituciones; no eran, no podían ser, académicos como los entendemos hoy en día. De hecho, ser profesor universitario las más de las veces sólo reportaba cierto valor social. Schiller dio lecciones en la Universidad de Jena sin pago alguno y pasó casi toda su vida en medio de apuros económicos hasta que la admiración del príncipe de Augustenburg le valió una beca. Herder padeció ver su tiempo perderse en trabajos burocráticos debido a una falsa sinecura que le había facilitado Goethe. Y de no haber sido porque éste era hijo de un exitoso comerciante y en su adultez se le mimó en la corte del príncipe de Weimar probablemente no hubiera podido dedicar tantas fuerzas a sus estudios naturales y su producción artística. Pero con Humboldt se estaban poniendo finalmente los pilares para construir el templo de las ciencias y las artes y sus sacerdotes.

Hay que entender que el proyecto de la Universidad de Berlín, sin embargo, no imitaba a ninguna otra en el mundo. Puesto que se basaba en la particular manera de entender el humanismo de los alemanes, fue la primera en la modernidad en proponerse como objetivo formar al hombre. Con ello, Humboldt estaba oponiéndose a la forma ilustrada de ver la universidad y los estudios universitarios, a saber, “la formación del hombre para su utilidad social y profesional”.¹⁰⁷

Especialmente el modelo universitario francés favoreció esta manera de practicar la educación como una preparación para un oficio o especialización académica con vistas a que el individuo

¹⁰⁷ Renate Marsiske. “La universidad napoleónica y el modelo de universidad alemana”, en David Piñera Ramírez (coord.). *La educación superior en el proceso histórico de México. Tomo I. Panorama general. Época prehispánica y colonial*. Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, 2001, p. 156.

podiera insertarse en su puesto de trabajo determinado socialmente, condición necesaria para ser un buen ciudadano: “por ello, el Estado tenía un especial interés en esta educación realista y pragmática. Las universidades se convirtieron en instituciones preparatorias para servidores públicos con formación académica”.¹⁰⁸ Moralidad, ciudadanía y ciencia se encuentran así articuladas en torno al funcionamiento de las tareas del Estado burocrático, que es la máxima entidad de la nación.

Por otro lado, cuando Humboldt proyecta la nueva universidad quiere tomar distancia de esa forma de entender la educación y la Ilustración. Debido a que lo que se propone es permitir el desarrollo del hombre, la universidad no va a formar profesionistas ni burócratas. El objetivo de esta nueva formación será ejercitar institucionalmente lo mejor del humanismo alemán: el individualismo e introspección, el carácter estético-contemplativo y no utilitario de la formación, el énfasis en las culturas griega y latina, la filosofía como centro de los estudios y un mesurado pero palpable carácter político y nacionalista. En las cuestiones didácticas, la universidad se distingue de las otras porque ya no reproduce el sistema medieval de clases en las que el profesor es la parte activa y los estudiantes la parte receptora de los conocimientos. Humboldt proyecta las clases como seminarios de investigación en los que los alumnos aprenden del profesor por medio del ejemplo,¹⁰⁹ como colegas de menor rango o compañeros de estudios. La principal tarea del profesor es enseñar a los alumnos a formarse a sí mismos, no sólo como personas competentes en alguna ciencia [*Wissenschaft*], sino también como seres humanos. En última instancia, las carreras

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 165.

se basan en la igualdad y la libertad personal para encontrar y seguir el propio camino.

La comprensión de la *Bildung* que anima a la nueva universidad apunta hacia la formación integral del hombre en términos del libre despliegue de sus fuerzas espirituales con el fin de convertirse en lo mejor que por naturaleza está dispuesto a ser:

Considerado esto absolutamente en su fin último, su pensamiento [del hombre] es siempre un intento del propio espíritu por comprenderse a sí mismo y su obrar una aspiración de la propia voluntad a ser libre e independiente en sí misma, y toda su actividad externa, un afán por no permanecer ocioso en sí mismo. Y efectivamente porque ambos, su pensamiento y su obrar, se deben sólo a un tercero, es decir, se deben sólo a la manifestación y empresa de algo posible cuya característica diferenciadora es No-Ser-Hombre, esto es, Ser-Mundo, por ello el hombre busca captar tanto mundo posible y de forma tan íntima para poder unirlo en sí mismo.¹¹⁰

De esta suerte, el individuo adquiere la responsabilidad de hacerse a sí mismo cada vez más perfecto a través de la interiorización del mundo externo. Ese es el verdadero investigador.

¿Y qué pasa con las especializaciones y el conocimiento técnico de las ciencias? También es importante, pero para evitar que el estudioso se transforme también en un objeto técnico y limitado al aplicar el saber, debe primero haber abarcado tanto mundo como le sea posible. Esto le dará la distancia adecuada y la amplitud de espíritu necesaria para poder dedicarse a su

¹¹⁰ Wilhelm von Humboldt. “Teoría sobre la formación del hombre”, en Aulón de Haro (ed.). *Teoría del humanismo*. Vol. I, p. 413.

campo de estudio sin perder de vista la interconexión más profunda de las ciencias ni, más importante aún, el fin último por el que investiga, el cumplimiento efectivo de la humanidad:

la última misión de nuestra existencia es conseguir tanto contenido como sea posible en el concepto de humanidad de nuestra persona, tanto mientras vivamos como también después con las huellas de la herencia viva que dejemos.¹¹¹

La formación universitaria unifica en un solo proceso el moldeamiento del carácter con la adquisición de conocimientos.

Pero, ¿qué pasa con el Estado? ¿Debe permanecer al margen y desentenderse de la universidad? Desde el enfoque de Humboldt en realidad el Estado seguía siendo el máximo director de los asuntos dentro de la nación, pero, a diferencia del modelo francés, la principal función de este Estado es la cultura. Su misión es proteger la libertad del desarrollo del conocimiento por sí mismo sin interferir en las discusiones académicas ni en la organización interna de la universidad.¹¹² Humboldt reduce al Estado en su relación con la universidad a un protector y regulador externo. ¿Protector de qué? De las demandas directas de la sociedad y del mundo del trabajo para evitar que inhiban o entorpezcan el trabajo de los investigadores.

Se ha dicho que hacia el final Humboldt volvió apolítica su concepción de la *Bildung* y esto se interpreta como uno de los primeros pasos del ideal universitario humboldtiano hacia la abstracción del hombre culto del mundo real, lo que más tarde devendría en la burocratización y esclerotización de la vida universitaria. Pero hay quienes opinan que en realidad la disminución del énfasis puesto por Humboldt en la cuestión

¹¹¹ *Id.*

¹¹² Marsiske. *Op. cit.*, 167.

política en sus últimos escritos sobre la *Bildung* de la universidad se explica por el contexto. Las invasiones napoleónicas y el duro golpe que esto suponía al orgullo nacional motivaron a Fichte a comenzar una campaña nacionalista con la cual Humboldt no quería ser asociado.¹¹³ En efecto, había algunas grandes diferencias en los métodos de ambos pensadores. Además, Fichte se volvió rápidamente una figura polémica que suscitaba emociones polarizadas. Esta tensa situación habría forzado a Humboldt a crear una “noción despolitizada de la *Bildung* que contribuía poco a la formación de la vida política pública”.¹¹⁴

Podemos estar de acuerdo o no con esto, pero es cierto que la *Bildung* se volvió en muy poco tiempo más en un recurso de identidad académica estática y ascenso en la escala social que en la aplicación de los ideales del humanismo. Fritz Ringer consideró la *Bildung* como “una especie de conquista semántica [que] estableció el liderazgo de los mandarines, y el vocabulario recientemente introducido reveló toda la amplitud de la aspiración de la élite a detentar una autoridad especial”.¹¹⁵ Ciertamente, muchos comentaristas han registrado este desvío o adaptación social de la *Bildung* humanista. Fueron ante todo los miembros de la creciente burguesía los que vieron en la formación universitaria el escalón del prestigio social que les haría posible no sólo igualar a la nobleza alemana, sino incluso superarla en virtud de su espíritu formado. No bastaba ser económicamente próspero, era necesario además mostrar que se tenía una personalidad liberal y cultivada.

¹¹³ Cfr. David Sorkin. “Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1 (Jan. - Mar., 1983), pp. 72-3.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁵ Fritz K. Ringer. *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*. Trad. José M. Pomares. Barcelona, Pomares, 1995, p. 97.

Por ejemplo, es a partir de esta época en que abundan en Alemania las *Bildungsromans* o novelas de formación. Aunque su definición es compleja, uno de sus rasgos más característicos es el relato de lo que un hombre (regularmente joven, incluso niño de clase media o baja) tiene que pasar para forjar su personalidad en medio de un ambiente que se le opone. El ejemplo clásico es *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister]¹¹⁶ de Goethe.

Por su parte, Suzanne Marchand especifica que el grupo de los filólogos fue uno de los más interesados en rendir tributo a la conquista social y política que suponía haber ingresado en el campo de las instituciones prestigiosas, aunque eso costara renunciar al humanismo.¹¹⁷ Tendríamos entonces que especialmente aquellos que representaban al filohelenismo y el humanismo comenzado por Winckelmann, los admiradores de la bella Grecia, fueron también de los principales responsables de dislocar erudición [*Wissenschaft*] de humanismo. Para entender mejor este fenómeno será necesario revisar algunos puntos de la tradición filológica alemana.

La tradición filológica

En este apartado quiero esbozar algunas de las ideas generales de la tradición filológica en la Alemania de los siglos XVIII al XX. Ésta es la raíz de la que procede Jaeger, pues se forma como filólogo y adquiere un conjunto de habilidades, conocimientos, hábitos y presupuestos propios de esa ciencia. Además, en el periodo en que Jaeger se desarrolla profesionalmente, Alemania, y específicamente Berlín, es el

¹¹⁶ Johann Wolfgang von Goethe. *Narrativa*. Trad. Marisa Siguan, Eduardo Aznar, Miguel Salmerón y Helena Cortés. Córdoba (España), Espasa-Almuzara, 2006.

¹¹⁷ *Cfr.* Marchand. *Op. cit.*, p. 35.

lugar con más renombre para estudiar filología en todo el mundo. A lo largo de por lo menos tres siglos Alemania construyó una poderosa tradición de filólogos sin cuyos trabajos hoy en día nuestra comprensión de la Antigüedad griega y romana tendría serias deficiencias.

En parte esto se debió gracias a la naturaleza de su fascinación por la Antigüedad. Pero también tuvo un impacto igual de decisivo, aunque fueron reacios a admitirlo, el hecho de que aprendieron de una larga tradición de humanistas y filólogos que les pasaron la antorcha. Desde la Edad Media se mantuvo en las capitales europeas (aunque no solamente) hasta el siglo XVIII el trabajo en torno a los códices y papiros: ediciones, comentarios, crítica textual, enmendación, investigación bibliográfica en monasterios y bibliotecas, etc. Y esto implicó la aplicación y desarrollo de técnicas textuales que a lo largo de los siglos fue refinando una serie de mentes dedicadas casi exclusivamente a ello. Esto no demerita en nada el trabajo de los alemanes, pero sí lo sitúa en la perspectiva más amplia de una comunidad de intelectuales que juntos pusieron las bases clásicas para la formación y transmisión de lo que hoy denominamos cultura europea. Por eso, no se equivocaba Jaeger al llamar a Europa un grupo de “pueblos heleno-céntricos”,¹¹⁸ si por ello entendemos una comunidad del saber en torno a la cultura griega transmitida por sus textos.

Por lo anterior, he considerado que una buena manera de dar el paso del neohumanismo a la filología alemana será deteniendonos un poco en Erasmo de Rotterdam. Me parece pertinente considerar algunas de las ideas y aportaciones fundamentales de Erasmo por dos razones. En primer lugar, en su propia persona logró hacer convivir la filología y el humanismo del Renacimiento. En segundo lugar, por su intento de

¹¹⁸ Jaeger. *Paideia*, p. 4.

rehabilitar la relación entre la tradición clásica con la tradición cristiana. Además, el propio Jaeger encuentra inspiración en Erasmo, tanto por su filología humanista como por su idea de asociar cultura clásica con cristianismo. De hecho, todo el sentido de su trabajo con la *paideia* griega busca establecer esa continuidad de tradiciones.

Actualmente la obra y el pensamiento de Erasmo han sido relegados casi al olvido. Fuera del *Elogio de la locura* casi nadie puede mencionar otras de sus obras. Y esto es así porque además hay disponibles pocas traducciones de sus demás obras. Sin embargo, fue uno de los intelectuales más reconocidos de su tiempo y fue considerado la más grande autoridad en teología.

Erasmo se introduce en el mundo de la filología debido a una convicción moral y religiosa. Creía que era necesario ofrecer al público versiones confiables de la Biblia. Durante el siglo XV, la filología se había centrado en los griegos y romanos, pero había descuidado la exégesis bíblica –cuando menos en el ámbito del catolicismo, que no en el de la Reforma, la cual sentaba las bases para una “hermenéutica sagrada” que aprovechaba la mística alemana y la tradición filológica del humanismo.¹¹⁹ En este sentido, fue uno de los primeros en preocuparse por la fidelidad de las Escrituras a la verdadera palabra de Cristo. Pero esto lo pensaba no en un afán de pureza filológica por sí misma, sino como servicio a un acercamiento más fiel a las enseñanzas cristianas: “Este es el fin que ha de medir la utilidad o

¹¹⁹ Cfr. Maurizio Ferraris. *Historia de la hermenéutica*. Trad. Armando Perea Cortés. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2005, p. 34. Ferraris llama la atención sobre el ascenso de la filología alemana de la Reforma en el contexto del entrelazamiento de hermenéutica y humanismo (p. 33): “La filología se sustenta, en el medio alemán, de asuntos teológicos y de hermenéutica religiosa con una intensidad superior a la que pudo alcanzar en las culturas latinas, de modo que *los estudios humanistas terminan por convertirse en el presupuesto y el órgano de una transformación religiosa* (el centro principal de la Reforma, la universidad de Wittenberg, es también un centro filológico de primera importancia, en el cual se concede un valor preponderante al estudio de los clásicos en sus textos originales, y en consecuencia, al estudio de las lenguas sagradas –latín, griego y hebreo)”.

inutilidad de los medios. ¿Amas el saber? Estupendo; ámalo por Cristo”.¹²⁰ Para llevar a cabo esta tarea decidió comenzar a estudiar griego de manera autodidacta a la edad de 30 años,¹²¹ esfuerzos que dieron sus frutos en 1516, cuando apareció su edición del Nuevo Testamento bajo el título de *Novum Instrumentum*. Además, editó completo a San Jerónimo y a casi todos los Padres de la Iglesia.

Para Erasmo, el conocimiento filológico permite alumbrar la mente de las personas para salvarlas de la ignorancia, que es el mal. La ignorancia no es buena en ninguna circunstancia. El humanismo de Erasmo comienza ahí donde defiende el derecho de cada persona por acceder al conocimiento y se consume al vincular el saber con la moralidad y la religión. Pero para esto, no bastan sólo las fuentes autorizadas por la Iglesia. Es necesario también abrirse a la cultura clásica. Como dice Rudolf Pfeiffer:

Para Erasmo la revisión de textos antiguos con un conocimiento satisfactorio de las lenguas clásicas era la tarea más alta de todas. Esta revisión contenía las fuentes mismas de la vida espiritual y moral: primero las escrituras, luego los clásicos y, por último, los Padres de la Iglesia, que formaban la conexión entre los clásicos y la Biblia.¹²²

Éste es otro punto en el que Erasmo vuelve a ser revolucionario, considerando las tendencias de su época y contexto católico. Para él, el verdadero hombre educado no debe rechazar las obras de “los paganos” para quedarse sólo con la Biblia. En esto revela Erasmo su mente universal que busca los elementos en común en las obras humanas. En el *Enquiridion* recomienda leer a los filósofos platónicos

¹²⁰ Erasmo de Rotterdam. “Enquiridion”. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián, en Jordi Bayod y Joaquim Parellada (eds.). *Erasmo de Rotterdam*. (selección de obras). Madrid, Gredos, 2011, p. 120

¹²¹ Jordi Bayod y Joaquim Parellada. “Estudio introductorio”, en *Erasmo de Rotterdam*. (selección de obras), p. XVI.

¹²² Pfeiffer. *Op. cit.*, p. 131.

porque “tanto en sus ideas como en su manera de hablar se acercan al modelo de los profetas y del Evangelio”.¹²³ Lo importante es que siempre se vuelva a Jesucristo.

La noción fundamental de Erasmo es *philosophia Christi*. En ella sintetiza las convicciones y creencias que orientaron su obra de enlazar las tradiciones para reforzar mejor al cristianismo. “Esta «filosofía» estaba relacionada inseparablemente con la teoría socrática de que el conocimiento es condición necesaria del obrar bien y de que la ignorancia conduce al mal”.¹²⁴ Básicamente es una propuesta de modo de vida. La flexibilidad del pensamiento erasmiano en este sentido recuerda un poco al Sócrates más lúdico de los primeros diálogos de Platón; y uno no puede dejar de pensar tampoco en uno de sus más grandes lectores, Montaigne, quien evitó todo dogmatismo que oprimiera la vida. Pero a diferencia de este último, Erasmo es un cristiano comprometido con su fe y con su Iglesia. No es un escéptico. El ejemplo moral que ve en Cristo lo es todo para él y trasciende dogmas y épocas. Por eso, su forma de entender la relación entre las culturas y sabidurías hace que todas se subordinen al cristianismo: son valiosas en la medida en que glorifican la palabra de Dios. Pero si se corre el riesgo de desviar el camino cristiano por culpa de los estudios, Erasmo recomienda mejor abandonarlos: “Vale más saber menos y amar más, que saber más y no amar”.¹²⁵

Pero únicamente se sabrá esto si uno se conoce a sí mismo, de modo que Erasmo es un gran defensor del libre albedrío, de la capacidad para autodeterminarse. Por supuesto, en este aspecto difiere de Lutero, para quien el hombre está sometido a la necesidad. Es interesante notar que Werner Jaeger casi nunca hace referencia a Lutero, pero en cambio considera a Erasmo una de las grandes culminaciones del humanismo. El propio Pfeiffer considera a Lutero como en oposición

¹²³ Erasmo. *Op. cit.*, p. 82.

¹²⁴ Pfeiffer. *Op. cit.*, p. 131.

¹²⁵ Erasmo. *Op. cit.*, p. 121.

al humanismo y el desarrollo de la filología, aunque, como se sabe, éste fue el primer traductor de la Biblia a una lengua moderna, cosa que Erasmo nunca hizo.

Finalmente, la “filosofía de Cristo” también supera los límites de la individualidad y adopta las dimensiones de todo un proyecto cristiano. Buscar ideas en los autores de la Antigüedad clásica tenía el propósito de reforzar las bases teóricas del cristianismo como cuerpo doctrinal y como Iglesia, es decir, como comunidad de hermanos en la fe que, sin embargo, son libres en el pensamiento. Su Iglesia sería una que no obliga a creer con la espada o predica la ignorancia de los feligreses. Al contrario, promueve la unidad respetando la variedad de caminos que cada uno debe seguir, porque en esta Iglesia el amor a Cristo se establece como fuerza universalmente vinculante.

Erasmus usó su filología y humanismo para la perfección de la Iglesia universal, de forma que pudiese conservar la dirección espiritual de toda la Cristiandad que la Iglesia de su tiempo estaba en peligro de perder. [...] Su deseo había sido conseguir la unidad por encima de todos los conflictos [...] No se equivocó como han dicho tantas veces los historiadores: se equivocaron los otros al no aceptar sus admoniciones.¹²⁶

Más adelante veremos que para el ‘protestante’ Jaeger no es ajeno este espíritu universal y normativo en el estudio de la cultura.

Ahora tenemos que dar un salto de más de dos siglos para acercarnos a una de las figuras clave de la filología moderna. En este caso, no sólo es un referente inevitable para Werner Jaeger, sino para todos los filólogos posteriores incluso hasta el día de hoy. Se trata del alemán Friedrich August Wolf (1759-1824). Básicamente casi nadie pone en

¹²⁶ Pfeiffer. *Op. cit.*, p. 142.

duda considerarlo como el autor que llevó a la profesionalización a la filología, puso las bases para su institucionalización en las universidades y le dio al filólogo un estatus elevado entre la comunidad académica.¹²⁷

Antes de Wolf la filología tuvo la función de una ciencia auxiliar [*Hilfswissenschaft*] de la teología y el derecho.¹²⁸ Ya vimos que el propio Erasmo usó sus conocimientos especializados para un fin que él consideraba mayor, el enriquecimiento y mejor comprensión de la palabra de Cristo. Entre los demás humanistas y poetas del Renacimiento se valoraba el conocimiento del griego y el latín para poder imitar y competir con los mejores poetas y oradores de la antigüedad. Wolf es uno de los primeros, si no el primero, en exigir para la filología un estatuto profesional y científico de carácter autónomo. Volvió a la filología un asunto de especialistas. En esta medida, rompe con el espíritu humanista de la época en que vive, siendo contemporáneo y amigo de W. v. Humboldt y Goethe, pero no se escinde del todo. Veamos con detenimiento.

Wolf acuñó el concepto de *Altertumswissenschaft*, nombre que todavía hoy se usa para designar a todas las disciplinas encargadas de estudiar la Antigüedad: arqueología, numismática, historia, etc., hasta propiamente la filología, que para Wolf ocupaba el lugar privilegiado. Lo interesante de este concepto es, primero, que construye a la Antigüedad como un objeto de estudio científico. Con ello, simplemente está resignificando el enfoque histórico de Winckelmann, quien fue el que dio la pauta al escribir su *Historia del*

¹²⁷ Cfr. Pfeiffer. *Op. cit.*, pp. 287-293; Gaetano Righi. *Historia de la filología clásica*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona, Editorial Labor, 1967, pp. 173-177; Suzanne L. Marchand. *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. New Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 16-24; Jay Bolter. "Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity", en *Greek*, vol. 21, No. 1, 2004, pp. 83-99.

¹²⁸ Marchand. *Op. cit.*, p. 17.

arte. La diferencia es que esta vez también se incluye a Roma y el enfoque es científico, no estetizante.

Aquí es preciso detenerse un poco para considerar lo que Wolf quería decir con el sustantivo *Wissenschaft* aplicado a la Antigüedad. La traducción más extendida de *Altertumswissenschaft* es “ciencia de la Antigüedad”. El problema con esta traducción es que la palabra “ciencia” tiene una carga metodológica y epistemológica que no necesariamente tiene el idioma alemán. Cuando en español o inglés nos preguntamos si algo tiene o no el estatuto de ciencia, muchas veces nos referimos a si su metodología para obtener conocimiento satisface estándares mínimos de rigor –y por lo general esta última palabra se entiende desde lo que las ciencias naturales o las ciencias ‘exactas’ entienden por tal. Si sucede que cierto cuerpo de conocimiento no alcanza el anhelado título de científicidad, entonces puede que se le endilgue el tan repudiado segundo lugar de “disciplina”. En el caso del alemán, *die Wissenschaft* remite a “todo conocimiento formal y la actividad colectiva de los eruditos relativa a su obtención, interpretación y ordenación”.¹²⁹ El problema ciencia-disciplina se desdibuja y gana protagonismo la cuestión formal y colectiva del conocimiento. Por eso, cuando Jaeger se asienta en Estados Unidos lamenta el individualismo con el que los filólogos hacen su trabajo, en vez de servir a una tradición por medio del esfuerzo en común. En consecuencia, Fritz Ringer cree que la mejor traducción de *Wissenschaft* es “erudición o saber”.¹³⁰ Entonces, la

¹²⁹ Ringer. *Op. cit.*, p. 110.

¹³⁰ Ringer. *Op. cit.*, p. 110. Con todo, es claro que puede haber confusiones en nuestro idioma si usamos indiscriminadamente tales conceptos para traducir *Wissenschaft*. Por este motivo, aunque seguiré la recomendación de Ringer, también optaré por usar el vocablo “ciencia” o “filología” cuando lo considere necesario. Este recurso resulta inevitable a la hora de enfrentarse a tan peculiar concepto, tal como lo muestra el ejemplo de los distintos autores que comentan y traducen el término a sus respectivas lenguas.

Altertumswissenschaft wolfiana sería la erudición o saber formal sobre la Antigüedad que construye una comunidad selecta de estudiosos.

Es importante la noción de *Wissenschaft* aplicada por Wolf, pues durante los siglos XIX y XX llegará a convertirse en un slogan de los filólogos repetido hasta la saciedad para defender el rigor de su saber frente a lo que consideraban la decadencia de la cultura clásica en el mundo moderno. Poco a poco, la palabra *Wissenschaft* parecerá ir adquiriendo para ellos un sentido cuasi-religioso.

Entretanto, Wolf ha producido un campo semántico que excluye a los diletantes, es decir, cualquier lector de ocasión de la cultura clásica. Y esto incluye a todo aquél que sabiendo griego o latín, carece del método y la vocación para dedicar su vida a tareas tan fatigosas como la crítica textual o los comentarios.¹³¹ El problema era, según él, que la gente respetara los avances científicos en astronomía o biología, pero que el saber de la Antigüedad se viera como patio de juegos para burgueses superficiales pseudo-educados que tomaban a su precioso Homero como divertimento ocasional o adorno para brillar en sociedad.¹³² Las obras clásicas eran un asunto serio y su mejor conocimiento requería profesionales entrenados específicamente para esa tarea. En este tenor, enfatiza en sus *Prolegomena* la seriedad y rigor necesarios para el método de la filología:

¹³¹ Así, en una carta a su amigo C. G. Heyne, Wolf (en *Prolegomena to Homer*. Trad. Anthony Grafton, Glenn W. Most, James E. G. Zetzel. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988, p. 234) confiesa: “entre nosotros: no quiero tener nada que ver con lo que se llama público. Es demasiado elegante, demasiado espacioso, demasiado grande para mí; no puedo pensar en mi camino hasta él: sólo deseo no ser expuesto a su sonrisa de desprecio. Siempre fue mi deseo tener sólo la compañía de estudiosos, tranquilos investigadores, de hombres que están más interesados en la historia de la más antigua poesía y cultura humana, que conozcan la atracción de las dudas que ningún locus probans resuelve y que, finalmente, son expertos en la forma de tratar objetos históricos sin hacer conjeturas a diestra y siniestra y jugar hocus-pocus a capricho con la Certeza, Probabilidad y Posibilidad para transformar hipótesis en hechos y hechos en hipótesis ...”.

¹³² Cfr. Bolter. *Op. cit.*, p. 85.

Al decidir asuntos de derecho, no hay talento que pueda compensar la falta de testamentos y documentos. De modo similar, el talento más agudo se esfuerza en vano en cuestiones históricas y críticas a menos que esté templado y controlado por el uso diligente de los manuscritos. De hecho, estas dos actividades difieren más en el nombre que en el tipo y están sujetas a las mismas reglas del juicio [...] Así pues, cuanto más frecuentemente se cotejan los manuscritos de cualquier autor, se más verdadera y consistente resulta la recensión.¹³³

Vemos entonces abrirse una brecha entre el público y el especialista. Lo notable es que ocurre en un campo que había sido tradicionalmente propiedad de cualquier persona con formación. Suzanne Marchand rastrea en Wolf el origen del típico sentimiento de casta del filólogo universitario de los siglos XIX y XX,¹³⁴ que se pone como mediador entre el público y la cultura clásica.

Esto no significa que Wolf rechazara la función educativa del contacto con la Antigüedad, pero no creía que todo el *corpus* tuviera que ser formativo ni que la mejor justificación para hacer investigación filológica fuera ésa. Tal como con las matemáticas o la física, a la filología no se le deberían exigir resultados prácticos.¹³⁵ El saber por el saber mismo era el único y mejor criterio para formar especialistas.

Pero, ¿en qué sentido admitía Wolf la vinculación de su nueva “ciencia” con la formación? Después de todo, él se desarrolló en el ambiente del neohumanismo y fue amigo de muchos de los personajes más importantes de su tiempo. Según él, una de las misiones de la filología era conocer mejor la naturaleza humana, “sus poderes y tendencias originales y todas las restricciones y limitaciones [que actúan sobre ellos]”.¹³⁶ Sin embargo, para llegar a ese punto se requería un lector especializado. De una u otra forma, Wolf buscaba

¹³³ Wolf. *Op. cit.*, p. 45.

¹³⁴ Marchand. *Op. cit.*, p. 24.

¹³⁵ Bolter. *Op. cit.*, p. 86.

¹³⁶ Wolf, citado en *Ibid.*, p. 87.

mantenerse en todos aspectos dentro del rango del profesionalismo de la *Wissenschaft*. El hombre común y su vida no le interesan demasiado en sí mismas.

No obstante, esto no impide que surja una relación amistosa entre Wolf y Wilhelm von Humboldt, uno de los humanistas más convencidos de la época y fundador de la Universidad de Berlín en 1810. Como se sabe, el enfoque de esta universidad originariamente estuvo orientado a formar seres humanos de manera orgánica y plena. Con ello, Humboldt quería evitar la superespecialización y burocratización de la formación universitaria europea.

La formación debía ser un fin en sí mismo y uno de los criterios para poder ingresar a la universidad era mostrar conocimientos de griego y latín. Luego de terminar el *Gymnasium* –que abarcaba aproximadamente los años que nosotros en México estudiamos en la secundaria y la preparatoria– el joven debía pasar el *Abitur*; un “examen estatal de certificación caracterizado por extenuantes traducciones del griego, así como la realización de pruebas orales y escritas en latín”.¹³⁷ De esta manera, gracias al impulso de Humboldt se hizo necesaria la participación de expertos en las lenguas clásicas dentro de las instituciones escolares, específicamente en el *Gymnasium* y la universidad.

En 1809 Wolf aceptó la primera cátedra de filología en la Universidad de Berlín. Desde allí podrá influir sobre estudiantes selectos respaldado por la autoridad de la universidad y el Estado prusiano. Con este paso se inaugura el comienzo de una nueva fase en los estudios filológicos, tanto a nivel científico como social e institucional.

¹³⁷ Marchand. *Op. cit.*, p. 27.

La protección y patrocinio de la universidad desde entonces permitirá a los pocos filólogos que acepte como profesores dedicarse con entera libertad a sus proyectos sin necesidad de preocuparse de las necesidades de la vida. La sociedad burguesa, además, verá a estos especialistas con ojos de admiración y respeto.

Sin embargo, esta victoria de la filología en las instituciones pudo mantenerse sólo a costa de un alto precio. Después de 1820 la visión humanista de la “erudición sobre la Antigüedad” será cada vez más estrecha hasta llegar casi a desaparecer debido en parte al afán de pureza histórica y filológica.¹³⁸ Ahora los especialistas viven por y para la universidad sin apenas tener contacto con la sociedad o interesarse por problemas prácticos de educación, salvo cuando su hegemonía en los *Gymnasien* o en la universidad se vea amenazada por las reformas:

Entre aproximadamente 1820 y 1870 la filología clásica alemana viró fuera del programa educativo socialmente progresista de Humboldt y cambió su atención hacia estudios especializados, y en particular a meticulosos análisis lingüísticos o a la colección de materiales para historias nacionales que serían escritas en un futuro más sabio (y menos represivo).¹³⁹

Durante este periodo acontece la separación casi total de la filología respecto de la formación y la sociedad. A partir de aquí cobra fuerza una tendencia de corte científico y profesional en filología, que tuvo en Wilamowitz a uno de sus más grandes representantes.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), maestro y protector de Jaeger en la Universidad de Berlín, es infaustamente recordado entre los no filólogos como el villano que contribuyó a

¹³⁸ *Cfr.* Marchand. *Op. cit.*, p. 50.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 51.

derrumbar la carrera universitaria de Nietzsche cuando éste publicó *Die Geburt der Tragödie* [El nacimiento de la tragedia]¹⁴⁰ en 1872. Sin embargo, más allá de esta anécdota, Wilamowitz fue uno de los principales representantes de la filología institucionalizada en Alemania. Es representante de toda una escuela filológica que favorece el estudio cauteloso y microscópico de los textos griegos y latinos.

En esta nueva etapa, la filología se convierte en un enorme proyecto que el ilustre historiador de Roma, Theodor Mommsen, denomina *Großwissenschaft* o “gran filología”.¹⁴¹ Se sabe que los esfuerzos de un solo individuo son minúsculos frente a la gran masa de nuevos materiales que son descubiertos cada año. El auge de las excavaciones en Grecia, potenciado por el “descubrimiento” de Troya por Schliemann en 1873, desvelan todo un nuevo mundo por estudiar. Es necesario entender el trabajo de la ciencia de la Antigüedad como una empresa colectiva de compilación, edición y comentario de todas las evidencias de los dos pueblos que sostienen intelectualmente a Occidente. Además, acucia la tarea de considerar los factores geográficos, históricos y las pruebas arqueológicas, campos que requieren dedicación completa de otros especialistas. Es la época de la *Bibliotheca Teubneriana*, una serie de ediciones críticas de textos grecolatinos; la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* [Real enciclopedia de la erudición clásica de la Antigüedad], enciclopedia especializada en textos clásicos compuesta ahora por más de 80 volúmenes; el *Handbuch der classischen Altertumswissenschaft* [Manual de la erudición clásica de la Antigüedad], obra para aprender la práctica de la erudición filológica; el diccionario *Thesaurus linguae Latinae* [Tesoro de la lengua latina];

¹⁴⁰ Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. 6ª ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981.

¹⁴¹ Marchand. *Op. cit.*, p. 76.

colecciones de inscripciones griegas y latinas, entre otras muchas publicaciones de largo aliento.¹⁴²

El objetivo de estos verdaderos monumentos a la erudición es profundizar en la comprensión histórica de Grecia y Roma, haciendo frente, con los instrumentos del filólogo-excavador, a las barreras de los milenios. Tal vez no sea demasiado imprudente decir que se aspira a producir una visión lo más fiel posible del espíritu de los pueblos, del *Volksgeist*, según el término de Herder, y pasar la antorcha (o la carga) a los especialistas del futuro, que son en buena medida los únicos estudiosos de la empresa. El trabajo es soberbio.

Wilamowitz abre su *Geschichte der Philologie* [Historia de la filología] con palabras que sintetizan elocuentemente la conciencia que estos investigadores tenían de la exclusividad y vehemencia de su labor:

La filología, que todavía conserva el adjetivo de clásica, a pesar de que ya no reivindica la prioridad que implica esta denominación, se caracteriza por su objeto, la cultura [*Kultur*] grecorromana en su esencia y en todas las manifestaciones de su vida. Esta cultura es una unidad, aunque ni su comienzo ni su final pueden ser demarcados con precisión. *La tarea de la filología es hacer volver a la vida esa existencia pasada a través del poder de la ciencia [Wissenschaft]: el canto del poeta, el pensamiento del filósofo y el legislador, la santidad del templo y los sentimientos de los creyentes y no creyentes, el colorido ajetreo del mercado y el puerto, la tierra y el mar y los hombres en su trabajo y en sus juegos. También aquí, como en toda ciencia, o para decirlo en griego, en toda filosofía, el asombro ante lo incomprensible es el comienzo; la pura y feliz visión de lo que se conoce en su verdad y belleza es el objetivo. Puesto que la vida que estamos tratando de entender es una unidad, nuestra ciencia es una unidad. La*

¹⁴² Cfr. Volker Riedel. “Germany and German-Speaking Europe”, en Craig W. Kallendorf, (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Oxford, Blackwell Publishing, 2010, p. 183.

especialización de las disciplinas –filología, arqueología, historia antigua, epigrafía, numismática, más recientemente también la papirología– tiene su justificación sólo por la limitación de la capacidad humana y no debe sofocar en el especialista la conciencia del todo.¹⁴³

La intención de abordar científicamente la Antigüedad tiene, en las palabras de Wilamowitz, un fuerte carácter platónico, a saber, lo semejante se conoce por lo semejante. Así, la filología clásica y todas las disciplinas auxiliares deben manifestar, en su armónico trabajo conjunto, la unidad de la cultura que quieren comprender, lo que se traduce en contemplación de la sustancia de un pueblo. Por otro lado, es evidente el esfuerzo de Wilamowitz por contrarrestar los efectos de una realidad que le ofrece el resultado inevitable de la especialización: cada nueva rama de esa gran Ciencia unitaria demanda total dedicación de los estudiosos, de tal manera que corren el riesgo de escindirse de la matriz, fuente de la dulce contemplación.

La historia nos enseña que esta fatalidad era la deuda a la que se tenía que hacer acreedora la persistencia de estudiar toda evidencia dejada por la Antigüedad, por insignificante que pareciera. De otro modo, no sería posible presenciar el “colorido funcionamiento del mercado y el puerto”. El estudio detallado, sin apenas cuestionar si era importante hacerlo, de cualquier tipo de fuentes eran parte del trabajo cotidiano de los filólogos. Todo era valioso para contribuir a la construcción de la Torre de Babel filológica que soñaba con tocar el pasado con las manos.

Además, hay otras dificultades que se presentan. El consciente desapasionamiento de estos especialistas y su sobrevaloración por la objetividad les obstruía el paso por el territorio de las interpretaciones y la hermenéutica, incluso cuando se enfrentaban a los grandes

¹⁴³ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. *Geschichte der Philologie*. 3a ed. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1998, p. 1. Las cursivas son mías.

filósofos. Al igual que Jaeger, Wilamowitz fue un admirador de Platón y le dedicó dos gruesos volúmenes, uno para su vida y obra y otro sobre crítica textual de sus diálogos.¹⁴⁴ Sin embargo, el trabajo de Wilamowitz es famoso tanto por su grandiosa erudición como por su débil vena filosófica para tratar con justicia la obra del, para muchos, mayor filósofo de todos los tiempos. Alguien llegó a decir que su obra *Platon* era “un mero compendio para muchachas de servir”.¹⁴⁵

Tal estado de cosas probablemente hubiera seguido igual durante mucho tiempo de no haber sido por la Primera Guerra Mundial. La violencia del conflicto en sí mismo y la dolorosa situación para los alemanes en la derrota puso en perspectiva la relevancia de la Grecia construida por la casta de los especialistas. Aunque éstos habían tratado de alejarse de un estilo puramente libresco, no pudieron evitar que las nuevas generaciones de filólogos, algunos de los cuales habían estado en combate, sintieran lo irrelevante de toda una vida dedicada a escarbar partículas griegas y latinas en un inacabable cúmulo de material inédito. Para autores como Paul Friedländer, alumno de Wilamowitz, la figura del especialista diligente que existió antes de la guerra ahora había perdido la perspectiva del todo. Tras el conflicto, los jóvenes se cuestionaban los motivos por los cuales tenían que dedicarse devotamente a la continuación de una tradición erudita con la que ya no compartían fines.

Tampoco es vano considerar factores como el proceso de duelo en Alemania. Al finalizar la guerra se calcula que Alemania había perdido a dos millones de soldados, lo que deja a dieciocho millones de personas afectadas directamente por el duelo y otros treinta y seis millones indirectamente: “la mitad de la población alemana habría

¹⁴⁴ Cfr. Wilamowitz. *Platon. Leben und Werke*. 2a ed. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920; Wilamowitz. *Platon. Beilagen und Textkritik*. 2a ed. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

¹⁴⁵ Este mordaz comentario anónimo lo recoge Manuel Fernández Galiano. “Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y la filología clásica de su tiempo”, en *Estudios clásicos*, vol. 13, No. 56, 1969, p. 54.

conocido así la experiencia del duelo familiar”.¹⁴⁶ El propio Wilamowitz había perdido en combate a su hijo Tycho, quien también era filólogo. La situación fue crítica y esto debió haber contribuido a que se alterara súbitamente la escala de valores de una generación a la siguiente.

En una carta fechada el 4 de julio de 1921, Friedländer escribe a Wilamowitz una confesión de su malestar hacia él y los valores que su generación le representan. Esta carta es considerada como el manifiesto definitivo que vuelve explícito el rompimiento entre dos maneras de ver y estudiar la Antigüedad, ya gestado de tiempo atrás. Friedländer fue el primero en expresar en voz alta este sentir común. A continuación, quisiera citar algunos fragmentos de la epístola para introducir mejor la profundidad de lo que se pone en juego:

En los últimos años me atormenta una inseguridad en mi relación con Vd. que antes no sentía de ese modo [...] En lo que ahora me he convertido [...] lo soy desde hace muchos años en lucha contra Vd. o quizá mejor contra el Wilamowitz que hay en mí [...]

No *puedo* [sic] enmendar como Vd. y Buecheler han podido hacerlo [...] Sé sobre todo que, más allá de la investigación microscópica de lo particular y de la búsqueda de relaciones (ciertamente, ambas cosas son importantes), la filología ha descuidado mucho la pregunta por la «figura» del todo de una «obra» [...]

Por otra parte, la guerra me ha transformado mucho y no pude como otros continuar en 1919 allí donde en 1914 había finalizado. Ahora planteo exigencias mucho más elevadas a la necesidad que las cosas han de tener para mí. Tampoco quiero seguir diciendo lo que no sea importante y no tenga peso, no quiero escribir misceláneas y ensayos porque el azar me haya puesto en el camino alguna observación, no deseo «entrar en el debate», esto es, pronunciarme como C porque A y

¹⁴⁶ Christian Ingrao. *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Trad. José Ramón Monreal. Barcelona, Acantilado, 2010, p. 19.

B se han pronunciado [...] Por lo que se refiere a la edición, mis fuerzas no alcanzan, mi vida es simple y sencillamente demasiado corta como para que edite lo periférico por el mero hecho de editar [...]

Vd. sabe que la primera relación real con esta obra¹⁴⁷ fue una vivencia de guerra y notará que para mí aquí en modo alguno está en juego la cuestión de la autenticidad, algo histórico, el tener razón, sino que aquí hay un trozo de mi propia vida.¹⁴⁸

Los principales temas están expresados en la carta: metas, medios y nuevas fuentes de inspiración. La filología, o más bien, el filólogo no se va a encerrar en su estudio para conjurar a Grecia y Roma en el seco culto de la *Wissenschaft*. Ahora es algo de la “propia vida” lo que debe cristalizar en los libros y artículos especializados. La filología tiene que volver al individuo y alumbrar cómo éste se relaciona con su comunidad, su pasado y su futuro.

En su carta, Friedländer menciona a Nietzsche y al poeta Stefan George como los faros que alumbran el nuevo rumbo. Ambos ya eran referentes del cambio hacia una Grecia menos intelectualizada y burguesa y sí más oscura y ligada con el placer estético, en suma, una Grecia más próxima a la vida, el arte y la filosofía. Es notorio cómo a partir de entonces coexisten las dos alas de los amantes de Grecia, los clasicistas universitarios y los autores que vienen de fuera de la universidad, más relacionados con el arte y la literatura. En gran medida, fueron estos últimos los que adoptaron el ideal humanista y educativo que poco antes todavía tenían bajo su custodia exclusiva los eruditos. Pero esta vez el ideal humboldtiano, casi irreconocible ya, será menos optimista y luminoso.

¹⁴⁷ Se refiere a su estudio *Der Große Alcibiades. Ein Weg zu Plato* [El Alcibíades Mayor. Un camino hacia Platón].

¹⁴⁸ Paul Friedländer. “Carta a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, 4 de julio de 1921”, en Salvador Mas. (trad. y pres.). *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Madrid/México, Plaza y Valdés, 2014, pp. 207-211.

Como se desprende de la carta, la nueva corriente estaba confundida y pasaba por un proceso de cambio e individuación. Pero también los clasicistas más ortodoxos estaban atravesando la más grave crisis en su historia, pues no sólo perdían capacidad para influir entre sus propios estudiantes, sino que los reformadores escolares luchaban por arrebatarles su hegemonía: comenzó a cuestionarse el para qué del griego y el latín en los *Gymnasien*. Apareció con vigor la pregunta fundamental: ¿para qué seguir estudiando a los griegos y romanos en el presente? “Pese a las efusivas declaraciones de los propagandistas culturales, *Kultur*, *Bildung* y *Wissenschaft*, no volverían a ser lo mismo después de la Guerra Mundial”.¹⁴⁹

¿Cuál fue la reacción de los filólogos clásicos? Los menos trataron de reestablecer el lazo humanista con la comunidad, de entre los cuales Jaeger fue el máximo exponente, pues trata de tomar lo mejor del conocimiento filológico e insuflarle la vida que surge en la nueva corriente. Más adelante profundizaré en esto. No obstante, la bibliografía más autorizada sobre el tema comparte la opinión de que los intelectuales se replegaron sin admitir las ofensivas de la realidad.¹⁵⁰ En el epílogo de su biografía de Platón, Wilamowitz manifiesta ejemplarmente este retiro de los filólogos al Olimpo:

En la oclocracia y entre los cobardes o los vendidos aduladores que se encuentran en todos los niveles ya no hay lugar para un anciano que no deja que su honor prusiano sea arrancado de su corazón por ningún dios u hombre.

Pero el reino de las formas eternas, que Platón abrió, es indestructible, y a él servimos con nuestra ciencia: en su puro éter no pueden penetrar

¹⁴⁹ Marchand. *Op. cit.*, p. 242.

¹⁵⁰ De acuerdo con Ringer, de hecho, volverá a suceder lo mismo antes y durante la Segunda Guerra Mundial, pero ahora entre la mayoría de los intelectuales del área de humanidades y sociales. Los universitarios repetirán la táctica de hermetizarse, lo que a la larga será la razón de su caída.

los miasmas de la corrupción [...] mientras yo respire, lucharé bajo el signo de Platón.¹⁵¹

No es casualidad que también Jaeger, en su exilio en Estados Unidos, evoque la filosofía platónica como un refugio para el erudito. Parece ser parte integral del ala intelectual humanista de Alemania la tendencia a vivir en su Grecia ideal. Pero dos siglos de filohelenismo y erudición no se borran fácilmente.

Nietzsche: la crítica a la filología y al humanismo

Finalmente, nos acercamos al último elemento de la larga cadena de pensadores y tradiciones que juegan un papel destacado en el cuerpo de ideas con el que Jaeger tiene que hacer frente al escribir *Paideia*. Hemos revisado el neohumanismo alemán, la *Bildung* y la tradición filológica en Alemania que culmina con su profesionalización. El anterior apartado concluye con el cambio de perspectiva que los filólogos experimentan respecto de su propia ciencia al término de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, esta toma de distancia crítica, casi angustiosa, que cimbró al gremio, tuvo sus antecedentes filosóficos medio siglo antes en la obra de Friedrich Nietzsche. Fue él quien advirtió primero de los riesgos personales y culturales de la filología. En efecto, el siglo XX escuchará la voz intempestiva de Nietzsche y gracias a sus ideas y a las de otros autores, como el poeta Stefan George y su círculo, la filología alemana tratará de buscar la vida y las experiencias personales que sean filosóficamente más significativas para el hombre y la cultura del siglo. Cuestionarán sus presupuestos y metas en un intento por recuperar la importancia de su saber en la cultura moderna.

¹⁵¹ Wilamowitz. *Platon. Leben und Werke*, p. VI.

La imagen de Nietzsche como filólogo ha palidecido frente a su fama actual como filósofo. Cosa curiosa es que ambos gremios han tenido desavenencias con él. Los filólogos lo expulsaron de su escuela por su cercanía con la filosofía y todavía algunos filósofos no terminan de considerarlo como una especie de poeta, reformador religioso y plagiaro. Sin embargo, al quedar peor parado frente a los primeros (quizá por ser un grupo más cerrado y reaccionario), se ha ignorado durante mucho tiempo el destino de su obra filológica. Al mismo tiempo, el propio Nietzsche dejó de hablar de la filología en su obra de madurez, salvo en contadas ocasiones y de una manera más bien superficial.

No es de mi competencia entrar en el debate de si existe o no una continuidad entre las obras de juventud y de madurez de Nietzsche. Me quiero limitar a señalar cómo sus trabajos de contenido filológico tienen importantes críticas que van al corazón de la filología y amenazan su existencia en tanto que ciencia o erudición de la Antigüedad y su identificación como la perla de la formación alemana. En este ejercicio necesita recurrir a otras tradiciones, como la del humanismo y la *Bildung*, dándoles al tiempo un nuevo significado.

En su momento, Nietzsche fue considerado un genio dentro del campo filológico en el que se formó. Sus maestros, especialmente Friedrich Wilhelm Ritschl, lo consideraron como la gran promesa de los estudios filológicos en Alemania cuando apenas era un estudiante. Se le concedió el doctorado sin la presentación de una tesis ni examinación y se le otorgó una cátedra universitaria en Basilea, cosa que no había ocurrido nunca. Tenía apenas 24 años.

Sirva lo anterior para despejar las dudas que han recaído sobre su competencia como filólogo. Fue uno y muy bueno. Si más tarde se ganó el rechazo de la comunidad filológica, esto poco tiene que ver con su capacidad como profesional y sí más con el hermetismo del grupo de los filólogos de su tiempo. Como se vio en el apartado anterior, estos estudios se habían finalmente ganado su lugar en la academia alemana

entonando el himno de ser un saber riguroso sobre las cuestiones serias de las culturas griega y romana. Y no hay que olvidar tampoco que en ese momento la Antigüedad fue como nunca en ese país manantial de ideales y fuerzas espirituales para la formación personal y cultural de la nación. Es natural que un grupo con estas características fuera reaccionario a que uno de los suyos devaneara con la poesía y la filosofía.

La publicación de *El nacimiento de la tragedia* en 1872 fue la que le valió la excomunión. Y en efecto, quien lo lea entenderá que no es un texto especializado de filología. Allí no hay análisis de raíces ni palabras griegas, no hay un trabajo ordenado cronológicamente y no siempre se basa en fuentes antiguas para sustentar su tesis del origen de la tragedia. No hay definición histórica del fenómeno tragedia, tal como la dará más tarde Wilamowitz en su *Introducción a la tragedia griega*: “una tragedia ática es un trozo concluso en sí del *epos*, elaborado poéticamente en estilo sublime para ser presentado por un coro ático de ciudadanos y dos o tres actores, con objeto de ser representado como parte del servicio público en el templo de Dioniso”.¹⁵² Lo que hay más bien es una visión trágica del mundo extraída filosóficamente a través de la interpretación de autores antiguos y modernos. Nietzsche se interesa por un problema antiguo para dar respuesta a problemas modernos. Pone a dialogar a la Antigüedad con Schopenhauer, Schiller, Goethe, entre otros clásicos de la cultura alemana.

Con ello, Nietzsche no está haciendo nada raro para su tiempo. Precisamente el filohelenismo de Winckelmann recurría a los griegos para dirimir una discusión estética contemporánea. El amor a los griegos del neohumanismo alemán significaba amarlos para el presente. El problema estaba en que *El nacimiento de la tragedia* había aparecido en el gremio de los filólogos, los especialistas del

¹⁵² Wilamowitz, *apud* Francisco Rodríguez Adrados. “Nietzsche y el concepto de la filología clásica”, en *Habis*, No. 1, 1970, pp. 87-105, p. 94.

conocimiento puro y desinteresado de la Antigüedad. Y entonces ellos estaban luchando porque se les tomara como científicos serios¹⁵³ a la vez que mantenían a duras penas la pesada carga de pasar a ojos de la clase culta por el epítome del humanismo. De esta manera, uno podría decir que Nietzsche y su obra se encontraban en el lugar equivocado. Pero en realidad, pese al sufrimiento que esto le costó, en términos culturales no podía haber estado en mejor lugar para explotar su bomba. La filología de corte historicista sólo podía ser desarticulada desde dentro.

El complejo y elaborado enfoque que anima *El nacimiento de la tragedia* puede verse de un modo más sugerente, aunque imperfecto, en trabajos anteriores, cuando todavía está en gestación y Nietzsche está rectificando sus propias ideas. Uno de ellos es su conferencia de 1869 “Homero y la filología clásica”. Se trata de un escrito en el que todavía su autor está convencido de la misión cultural de la filología. Pero incluso allí se nota ya el interés por revisar la naturaleza de la filología. Afirma que ésta es una mezcla de “un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética”.¹⁵⁴ Esto puede ser visto como una de las debilidades de este saber. Por ello Nietzsche se propone defenderla de sus críticos. De allí que recuerde su vínculo con la formación: “desde sus orígenes y en todos los tiempos, ha sido también pedagogía”.¹⁵⁵ Quiere decir que no se deben olvidar sus rivales –pero tampoco los filólogos– de que la filología está íntimamente hermanada con la formación, el arte y la vida.

¹⁵³ De hecho, el enfoque de la filología wolfiana es la imitación del modelo de las ciencias naturales y las matemáticas. Así como Kant, también Wolf se midió con Newton y quiso hacer de la filología una ciencia tan exacta como en su tiempo se creía que era la física.

¹⁵⁴ Friedrich Nietzsche. “Homero y la filología clásica”, en Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Vol. II. Escritos filológicos*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal. Madrid, Tecnos, 2013, p. 220.

¹⁵⁵ *Id.*

Una intuición semejante aparece en la “Enciclopedia de la filología clásica”, escrita a la par que *El nacimiento de la tragedia*: “el filólogo no es más que un historiador especializado, en tanto en cuanto es únicamente un erudito. Para ser un pedagogo en el sentido elevado del término, hace falta captar lo clásico”.¹⁵⁶ Sobre todo, en este texto temprano Nietzsche se muestra preocupado en la reflexión de aquellas cosas que habían pasado por alto sus colegas desde Wolf. La filología, o más precisamente el ser filólogo, por su objeto mismo, implica una transformación de carácter personal, una autoformación que lo prepare para entonces poder él educar a otros. No basta con conocer la lengua y familiarizarse con todos los dialectos para entender a los griegos. Y no basta, porque esa preparación sólo profesional parte de los supuestos, por un lado, de que puede y debe entender a los griegos y, por el otro, de que cree saber lo que significa entender a los griegos. Pero sin duda hay aquí un primer gran problema para el joven Nietzsche, que no acepta tal falta de reflexión. ¿Podemos los modernos *entender* la cultura griega? De ser así, *¿cómo y para qué nos la hacemos presente?* Para el historicismo era fácil proponerse el objetivo de volver a caminar al lado de Platón hacia la Academia y escuchar a los oradores declamar ante al pueblo. Hermoso sueño, pero nada más. A la identificación y empatía con el pasado, Nietzsche opone el valor opuesto de la diferencia:

Lo más importante (y lo más difícil) consiste en dejarse penetrar por la Antigüedad con amor y experimentar su diferencia con ella. Sólo entonces puede ser educado por la Antigüedad («el niño tiene que amar a su padre si éste debe educarlo»), y sólo entonces llegará a ser también

¹⁵⁶ Nietzsche. “Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo”, en Nietzsche. *Op. cit.*, p. 298.

un erudito verdaderamente productivo (sólo del amor nacen las visiones más profundas).¹⁵⁷

El pasado sólo se aprehende con amor, sentimiento que se basa en la sensación de la diferencia. En la medida en que asumo mi propia situación de minoría, es decir, de ser en el presente, permito que lo amado, la Antigüedad, me eduque. Comprendiendo mi pequeñez, entendiendo las distancias y me pongo en la disposición más adecuada para acceder al otro lado. Nótese cómo Nietzsche enfatiza esta pasividad como etapa previa para, entonces sí, actuar, estudiar, recoger datos. Pero no debe uno primero arrojarse con petulancia a diseccionar la *Ilíada* sin haberse de alguna manera consagrado en privado para realmente entender lo que hace.

Lo que Nietzsche está haciendo es diagnosticar la gran antinomia de la filología: “de hecho, siempre se ha comprendido *la Antigüedad sólo a partir del presente*”.¹⁵⁸ Hay una distancia insalvable entre las épocas que ni el estudio lingüístico más preciso podrá llenar. El mero proyecto de querer estudiar la Antigüedad está abocado al fracaso si se concibe como el conocimiento puro y liso de lo que realmente fue. Esto es así porque nuestro presente determina lo que miramos en el pasado: nos predispone a elegir temas y a ignorar otros, nos hace equivocarnos en la interpretación de prácticas y discursos, ponemos cosas que no están allí, etc. La propia idealización moderna de Grecia consiste en entrar en un juego de distorsiones y fantasmas que hace aparecer allí lo que no estaba, engrandece lo pequeño y minimiza lo grande en función de las necesidades y aspiraciones del presente. Y este problema no surge sólo de una falta de fuentes. Suponiendo que se pudiera reconstruir la Antigüedad en cada uno de sus elementos, la carga del presente sería tan dominante que seguiría determinando la

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 299.

¹⁵⁸ Nietzsche. *Fragmentos póstumos. Vol. II. (1875-1882)*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid, Tecnos, 2008, p. 58 (3, [62]).

percepción y el pensamiento del investigador para poder interpretar esa Grecia reconstruida. Los etnógrafos tienen mucho que decir al respecto, pues aunque tienen la posibilidad de estudiar directamente a sociedades y civilizaciones presentes, cuando éstas distan mucho de las tradiciones en las que ellos mismos fueron educados, su trabajo muy difícilmente puede llamarse exacto. Aprenden el idioma, las costumbres, viven durante años entre los habitantes de un pueblo y con todo, cuando publican sus estudios, no se puede hablar de que allí está reflejado nítidamente un trozo de saber sobre esa sociedad. La distancia cultural y la interpretación imponen su muro. En el caso de la filología debe añadirse la distancia temporal.

Por eso, no se debe rehuir ni obviar esta antinomia (por evidente que pueda ser), sino asumirla creativamente. Nietzsche asegura que “el medio más importante de favorecer la receptividad respecto a la Antigüedad es ser un hombre moderno que esté realmente en relación con los grandes modernos”.¹⁵⁹ El razonamiento es que debemos conocer primero a nuestros grandes autores de hoy para poder establecer a partir de ellos una conexión con los antiguos. Nietzsche piensa en una sensibilización estética. Hay que ver el gran arte de griego y también el arte moderno. Eso cumple la doble función de enfatizar la gran distancia que existe entre la Antigüedad y la Modernidad, y a la vez prepara al espíritu en lo grande y ejemplar más cercano para así poder apreciar lo grande de Grecia. Y de ser posible, uno mismo ha de practicar las artes. Se nota aquí la aristocracia cultural que más tarde será el sello de Nietzsche. Pero no hay que olvidar que lo que en él aparece magnificado ya estaba presente en el propio proyecto filohelénico alemán: intentar ser tan grandes como los griegos para poder abrazarlos. De igual manera, como Winckelmann antes que él, Nietzsche elige la vía de la belleza para ingresar al mundo heleno, aunque su comprensión de la belleza será muy diferente: en

¹⁵⁹ Nietzsche. “Enciclopedia...”, p. 299.

los griegos, “lo bello (τὸ καλὸν) como medida de la vida nunca más ha sido igualado”.¹⁶⁰

Según este panorama, lo primero es afianzarse conscientemente en el presente para acceder al pasado; comenzar por sentirse extraño ante lo otro de la Antigüedad. Ésta es una idea a la que Nietzsche regresará una y otra vez. En su *Segunda Intempestiva* (1874), amplía el argumento con ironía: “perder progresivamente este sentimiento de extrañeza [*Befremdung*], no sorprenderse en exceso de nada, dejar que todo tenga el mismo valor... a eso se le llama precisamente sentido histórico, formación histórica”.¹⁶¹ No sólo es la filología, sino en general la historia la que debe cuidarse de petrificar la capacidad de asombro. Hay que recordar a Aristóteles, quien, reinterpreta la docta ignorancia socrática, dice que el deseo de saber surge del asombro y éste tiene como condición necesaria el reconocimiento de la ignorancia.¹⁶² No se asombra quien cree saber. En el caso de Nietzsche, no se asombra quien valora todo igual porque lo único que le interesa es reconstruir. Es el mal de lo que denomina “historia anticuaria”.¹⁶³ Coleccionar y mantener las condiciones del pasado por el mero hecho de preservar. Pero valorarlo todo es no valorar nada en absoluto, ni del pasado ni del propio presente.

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿qué significa valorar? Nótese primero cómo al tematizar Nietzsche la cuestión de acercarse a la Antigüedad como un valorar está desviando el énfasis en el saber y el conocimiento y está colocando las bases para un enfoque ético, estético y cultural. Aquí es donde viene a parar el asunto central de cómo y para qué se entabla una relación con los griegos. Veámoslo con detenimiento.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ Nietzsche. *Segunda Intempestiva: sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 100.

¹⁶² *Cfr.* Aristóteles. *Metafísica*. 6^a ed. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2014, I 2, 982b15

¹⁶³ Nietzsche. *Segunda Intempestiva*, p. 60.

Ya en su conferencia sobre Homero y la filología hay una primera muestra germinal de este enfoque. Lo que Nietzsche se propone en la conferencia es resignificar el problema de la cuestión homérica. La pregunta que se venía haciendo casi desde la Antigüedad era si la *Iliada* y la *Odisea* eran obras de un solo poeta o de muchos. Wolf había aportado pruebas para sostener que se trataba de distintos poetas de una tradición. Hasta la fecha se trata de un problema sin solución. La originalidad de Nietzsche consiste en eludir esta dicotomía postulando en su lugar que “Homero, como el poeta de la *Iliada* y la *Odisea*, no es una tradición histórica, sino un *juicio estético*”.¹⁶⁴ Con ello venía a decir que más allá de si fue una o más personas las que compusieron los poemas, la cuestión homérica trata sobre un asunto estético. La Antigüedad, según Nietzsche, se había encargado de construir el mito de Homero con base en el gusto estético, seleccionando y manteniendo diversos poemas hasta que en la superficie quedaron solamente los dos grandes poemas. Homero pasó así a designar no solamente el nombre del inventor de la poesía heroica, sino al inventor de la poesía.¹⁶⁵

Con esta tesis Nietzsche pretendía recobrar para la filología la tarea de síntesis a través de la valoración estética: “con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada y rodeada de una concepción filosófica del mundo, en la que todo elemento singular y aislado se volatilice como algo despreciable, a fin de que sólo permanezca el todo y lo que es unitario”¹⁶⁶.

En la “Enciclopedia” da algunos pasos más en esta forma de ver el juicio estético. Aunque considera importante el rigor lógico y la metodología para conocer mejor la Antigüedad, sostiene que la estética es el principio supremo. Por supuesto, hablar de estética no es el mero disfrute, sino “elevarse al ideal más alto en el que la verdad

¹⁶⁴ Nietzsche. “Homero...”, p. 228.

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

está a su vez incluida”.¹⁶⁷ En este texto aparecen declaradas las intenciones de Nietzsche para con la filología: ésta debe “transfigurar la propia existencia”¹⁶⁸ y permitir educar a los más jóvenes. Pese a que no desarrolla la idea, insiste en que la labor filológica brilla más cuando se emparenta con la creación artística, cuando confía en las intuiciones y se arriesga a aplicar la hermenéutica en sus lecturas de los textos clásicos. Para expresar poéticamente su pensamiento, Nietzsche acuña metáforas que replanteará numerosas veces: asimilar lo antiguo, vivificarlo, hacerlo carne, etc.

Evidentemente, Nietzsche está tratando de recuperar el impulso que ha movido a épocas pasadas a buscar en los griegos. Se trata de un impulso de formación, una cura educativa que es preciso recuperar viajando al pasado con los pies bien asentados en el presente. Dado que nos está vedado el saber puro (además, ¿de qué sirve ese puro saber?), hay que usar al pasado como un sublime recurso para educar al hombre actual –o al hombre que está por venir, como dirá en escritos más tardíos. Así pues, ética y estética, juicio moral y juicio estético, vuelven a sintetizarse en una mezcla formativa que la filología institucionalizada había disuelto. El filohelenismo debe culminar otra vez en proyecto de formación, pero ahora con la ganancia de la perspectiva histórica, de la que había carecido entre varios de los noehumanistas alemanes, especialmente entre aquellos que privilegiaron la razón como algo no histórico. Se puede decir que para Nietzsche la nueva revaloración de la Antigüedad se identifica con este proyecto educativo.

A la luz de lo antes dicho, uno podría estar tentado a llamarlo “humanista” si no fuera porque desde estos escritos tempranos ya se está alejando de la órbita neohumanista que edificó la dignidad humana y el ideal ascético griego. En la *Enciclopedia* dice con ánimo combativo: “la humanidad no tiene nada que ver con los «derechos

¹⁶⁷ Nietzsche. “Enciclopedia...”, p. 302.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 312.

fundamentales» [y] hay que desconfiar de la expresión «serenidad griega»”.¹⁶⁹ Nietzsche quiere conectar con la intención que animó a los grandes humanistas a encontrar inspiración formativa en la Antigüedad, pero quiere despojarla de su revestimiento ilustrado, universalista, racionalista y optimista en el progreso. Le molesta sobremanera el concepto de hombre ilustrado, el humanismo del neohumanismo. Entonces, ¿cuál es el contenido de su proyecto de revivificación cultural?

Ésta es una de las partes más importantes de su obra, pues en la medida en que Nietzsche reescribe una nueva apropiación de la Antigüedad, está asumiendo creativamente la antinomia de la filología, es decir, está superando estéticamente a la filología. Ésta es sólo una herramienta para el uso creador del genio, quien asume la libre responsabilidad de valorar. En definitiva, la filología acaba por ser una ciencia auxiliar y subordinada al genio artístico.

Hay dos partes o momentos en la lectura de Nietzsche de la Antigüedad, aunque ambas buscan la utilidad de ésta para el presente. La primera es crítica y la segunda es propositiva. Antes de construir, es necesario destruir, hacer perecer aquello que de enfermo existe en el mundo moderno, al igual que Zaratustra hace con sus fantasmas antes de poder elevarse sobre sí mismo.¹⁷⁰

En primer lugar, es necesario desbastar la cultura europea de sus elementos dañinos. Desde muy joven Nietzsche ve con sospecha conceptos como “dignidad humana”, “derechos humanos” y, en general, la noción de humanidad que el hombre moderno se ha forjado. En “El estado griego” (1872) aparece un Nietzsche corrosivo contra la manera actual de considerar el Estado y la cultura. El Estado no está para proteger a los hombres de sí mismos, no es un contrato entre hombres libres e iguales. Su única misión es velar por la cultura.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 300-1.

¹⁷⁰ *Cfr.* Nietzsche. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998, “El signo”.

En esto no difiere tanto de otros humanistas, como Humboldt. De hecho, a ellos debe su concepción del Estado cultural. En lo que discrepa de la mayoría de los autores es en la tesis de que “*la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*”.¹⁷¹ Nietzsche ve bien que la cultura y la formación sean lujos espirituales que se basan en el cruel sometimiento material de la mayoría. Unos pocos son los que pueden gozar de ser eximidos del trabajo y dedicarse a la creación y refinamiento de la cultura. La crueldad es el fundamento necesario para ello: “Por eso, nosotros podemos también comparar la espléndida cultura con un hombre victorioso manchado de sangre, que en su marcha triunfal arrastra tras de sí como esclavos a los vencidos encadenados a su carro”.¹⁷² Todas las culturas antiguas practicaron la esclavitud y los griegos no fueron la excepción. Nietzsche quiere recordar a los bondadosos amantes de los griegos que éstos también ejercieron la violencia y una crueldad ciega para poder producir las obras de arte que hoy conocemos.

Una de las grandes aportaciones nietzscheanas fue el haber descubierto esta parte innegable de la cultura griega pero que había sido descuidada sistemáticamente en favor de la Grecia idealizada del siglo IV a. C. Debido a esto, Nietzsche tiene que remontarse a los siglos VI y V a.C. Es uno de los primeros en tomarse en serio el estudio de los presocráticos, a los que por entonces se les leía desde la perspectiva de Aristóteles, a saber, como ingenuos pensadores naturalistas que habían precedido su propia filosofía y la de Platón. Así, en 1872 se ocupa de redactar sus clases en torno a “Los filósofos preplatónicos”, de quienes hace una valoración como verdaderos filósofos que estaban más cerca de las raíces del saber griego. Aquí todavía juzga positivamente a Sócrates y lo considera un preplatónico, junto a

¹⁷¹ Nietzsche. “El estado griego”, en Nietzsche. *Obras completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Tecnos, 2011 p. 553.

¹⁷² *Ibid.*, p. 554.

Heráclito, Parménides y los demás. A los filósofos jónicos los alaba por haber realizado la gran hazaña de buscar un solo principio de desarrollo de la variedad en el mundo.¹⁷³ Hay que mencionar aquí que la generación de filólogos antihistoricistas invirtió muchos esfuerzos en estudiar a los presocráticos. Finalmente, Nietzsche era escuchado.

Más donde se observa con claridad esta tendencia arcaizante en Nietzsche es en *El nacimiento de la tragedia*. Ya que si algo hace es dividir a Grecia en dos partes, la clásica y degenerada de Sócrates, Eurípides y Platón, y la arcaica y brillante de Esquilo, Píndaro y los presocráticos. El libro pone un gran peso en el principio dionisiaco, identificado con la heroicidad, la inmortalidad y la universalidad, latente en el pasado arcaico y luego resucitado de manera genial por la tragedia. El griego de entonces habría lanzado “una mirada que penetra en lo íntimo y horroroso de la naturaleza”¹⁷⁴ y se habría percatado de que en los inicios de la cultura hay una contradicción entre hombre y dios, del cual Prometeo es el ejemplo más evidente.¹⁷⁵ Aunque a lo largo del texto lo apolíneo pasa a segundo término debido al interés que Nietzsche tiene en su opuesto, es claro que se trata de un principio complementario al dionisiaco, necesario para poder hacer frente a este abismo horroroso que el griego había descubierto en la existencia humana. Lo apolíneo es la máscara que protege del poder abrumador de estas visiones y es el contrapeso del sufrimiento de Dioniso. La decadencia habría venido a manos de Eurípides y Sócrates por haber destruido el mito intelectualizándolo. Sócrates disolvía en la razón el temor a la muerte, la domesticaba y con ello perdía su contundencia en la vida y en el arte del griego. Eurípides, por su parte, había introducido demasiada inteligencia en sus obras, era demasiado razonador y poco poético en el sentido arcaico. A causa de ellos llegó a

¹⁷³ Nietzsche. “Los filósofos preplatónicos”, en Nietzsche. *Obras completas. Vol. II...*, p. 344-5.

¹⁷⁴ Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. 6ª ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981, p. 89.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

construirse la imagen de la “jovialidad” o “serenidad” (*Heiterkeit*) griega por la que tanto se les admiraba, siendo como era, según Nietzsche, lo más decadente de su cultura:

Al influjo de ese modo de pensar hay que atribuir el que la visión de la Antigüedad griega que ha pervivido durante siglos se aferrase con casi invencible tenacidad al color rosa pálido de la jovialidad –como si jamás hubiera existido un siglo VI con su nacimiento de la tragedia, con sus Misterios, con su Pitágoras y su Heráclito, más aún, como si no estuvieran presentes las obras de arte de la gran época, las cuales– cada una de por sí– no son explicables en modo alguno como brotadas del terreno de ese placer y esa jovialidad seniles y serviles, y que señalan, como fundamento de su existencia, hacia una consideración completamente otra del mundo.¹⁷⁶

Se vuelve imperioso, pues, renovar la visión trágica de la vida, pero ya no religiosamente, sino de forma estética. La vuelta al mito, que tanto atormentó a Hölderlin, encontró en Nietzsche una solución artística. Esto es lo que vuelve el trabajo de Nietzsche una propuesta actual. Al volver a la Grecia clásica señala en dónde y cómo empezaron las cosas a ir mal para Occidente: a partir de la muerte de la tragedia, luego la victoria del cristianismo y más tarde la modernidad con sus conceptos edulcorados y su inversión de los valores para la protección de los débiles espirituales. Esto es lo que provocó que la cultura enfermara y degenerara su centro vital a tal grado que los pocos capaces de producir todavía cosas bellas se vieran destruidos por la vorágine de la pseudo-cultura. Con su regreso al nacimiento de la tragedia, Nietzsche intenta recuperar el centro de gravedad para el presente alemán:

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 104.

Aquí alienta en nosotros el sentimiento de que el nacimiento de una edad trágica ha de significar para el espíritu alemán únicamente un retorno a sí mismo, un bienaventurado reencontrarse, después de que, por largo tiempo, poderes enormes, infiltrados desde fuera, habían forzado a vivir esclavo de su forma al que vegetaba en una desamparada barbarie de la forma.

[...]

Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la Antigüedad griega; pues en ella encontramos la única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán por la magia de fuego de la música.¹⁷⁷

En esta época Nietzsche tiene en mente la música de Wagner para la resucitación de la visión trágica, y aunque más tarde cambie de opinión sobre el compositor, su deseo de encontrar una revitalización de la cultura permanecerá intacto. Se mantiene también su crítica a la manera de concebir lo humano y su formación.

En efecto, Nietzsche enfrenta lo verdaderamente humano de los griegos [*das Menschliche*] a lo humano de las humanidades ilustradas [*das Humanae*]: en los griegos se manifiesta “lo puramente humano [*das Menschliche*], [que también aparece en otros pueblos, pero entre ellos] “con un desenmascaramiento e inhumanidad” [*aber bei ihnen in einer Unmaskirtheit und Inhumanität*].¹⁷⁸ De esta suerte, el ataque nietzscheano a la cultura moderna deviene en “inhumanismo” o “antihumanismo” extraído de una lectura de los griegos que busca polemizar con la versión “enmascarada” de los humanistas ilustrados y los profesores de filología universitarios.

Partiendo de esta base, resulta forzoso que también se transforme por completo la filología y quienes la practican. De hecho, para

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 159 y 163.

¹⁷⁸ Nietzsche. *Fragmentos póstumos. Vol. II...*, p. 32, (3 [12]).

Nietzsche, así es como aquélla justifica su existencia. Si tenemos en mente que la universalidad de la filosofía y un particular modo de amor por la Antigüedad juegan un papel fundamental en la formación del filólogo, entonces los mejores de éstos serán los que tengan la vocación y la disciplina para superar la mera etapa de análisis y crítica textual, con lo cual ingresan al ámbito de la producción de comprensiones completas. Estos filólogos serán, pues, artistas: “el que no aporta otra cosa que conocimientos y sano sentido común puede ser utilizado para un excelente servicio de carretero, pero para nada más. No está predestinado a ser filólogo porque no es filósofo y porque tampoco es artista”.¹⁷⁹ Serán filólogos humanos en el sentido griego, que reúnen en sí la jovialidad nacida de la contemplación de lo terrible y lo monstruoso y que luego aparece sublimada en la experiencia estética. Al retirarle la máscara humanista a los griegos, el filólogo se la retira simultáneamente a sí mismo y así se vuelve hombre intempestivo.

Se comprende por qué poco a poco la figura del filólogo se va fundiendo con la del artista y el filósofo, ya que para Nietzsche éstos son la encarnación del genio creador, antípoda del esfuerzo estéril del erudito. En algún punto la filología, útil para un momento histórico, deberá dejar de tener sentido en la recuperación de la Antigüedad. La mirada escrutadora del analítico debe ceder su lugar a la mirada creadora del genio. Si bien es cierto que en su madurez Nietzsche recapacitará sobre la mirada atenta y cuidadosa que se entrena para no dejar pasar falsas interpretaciones de los textos, él dirá que se trata más bien de la mirada del psicólogo, no del erudito.

Hay dos textos fundamentales, de la misma época, en los que Nietzsche liga los temas de la *Bildung*, el genio y la Antigüedad. Uno es el texto de las conferencias *Gedanken über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* [Sobre el porvenir de nuestras escuelas] (1872) y el otro es *Schopenhauer als Erzieher* [*Schopenhauer como educador*]

¹⁷⁹ Nietzsche. “Enciclopedia...”, p. 303.

(1874). Aunque ambos están influidos por la filosofía de Schopenhauer, es notorio el sello personal del autor de *El nacimiento de la tragedia*. En sus conferencias se aprecia nuevamente una gran preocupación por el estado y metas de la educación institucional alemana y el destino de la juventud más prometedora. El filósofo expresa el temor de que el Estado utilice a la cultura como un medio para consagrarse a sí misma en vez de procurar el desarrollo de la *Bildung*: “el Estado se muestra como un mistagogo de la cultura, y, al tiempo que persigue sus fines, obliga a todos sus servidores a comparecer ante él con la antorcha de la cultura universal de Estado en las manos”.¹⁸⁰ De esto se desprende, que ni siquiera se ha podido cumplir el ideal humboldtiano de la autonomía de la *Bildung* con respecto a los asuntos estatales. En *Schopenhauer como educador* se muestra aún más mordaz: “el Estado desea que los seres humanos quieran rendirle el mismo culto idolátrico que han rendido a la Iglesia”.¹⁸¹ Lo común en ambos textos es el fuerte rechazo a la orientación contemporánea de la formación alemana: señala su servilismo al Estado, su orientación utilitaria, pero ante todo, su burocratismo y cretinismo materializado entre aquellos que supuestamente son los representantes de las ocupaciones espirituales más aristocráticas, como la filosofía y la filología: “quien cuenta con formación [*Gebildete*] ha degenerado hasta convertirse en el peor enemigo de la genuina formación [*Bildung*]”.¹⁸²

Cuando Nietzsche rechaza la actual *Bildung* en realidad no está mal orientado en la medida en que está enemistado con el cristianismo. Como ya vimos, la propia noción de *Bildung* se construyó sintetizando varios elementos del pietismo, que es una de las interpretaciones del cristianismo que más desprecia. A partir de lo que puede leerse en

¹⁸⁰ Nietzsche. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Trad. Carlos Manzano. México, Tusquets, 2010, p. 107.

¹⁸¹ Nietzsche. “Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador”, en *Obras completas*. Vol. I..., p. 770.

¹⁸² *Ibid.*, p. 768.

varios de sus textos, es probable que viera en la *Bildung* una forma de contaminación ética procedente del cristianismo introducida por los neohumanistas del siglo XVIII y XIX. De ahí que ahora los griegos aparezcan a sus ojos como modelos adulterados por este contrabando de ideas. No obstante, esto no le impide a Nietzsche valerse de recursos que sólo el cristianismo había aportado y que son tan característicos de la *Bildung*. Uno de los principales es el de la interiorización y el carácter íntimo de la formación: “la filosofía ofrece al ser humano un asilo en el que ninguna tiranía puede penetrar, la caverna de la interioridad, el laberinto del pecho”.¹⁸³

Pero la interiorización y el encumbramiento del espíritu es algo que tiene un alto precio y pocos son los que están facultados para pagarlo. Pese a que la *Bildung* ya es algo selecto en su origen, en Nietzsche la verdadera formación se vuelve incluso más exclusiva; se plantea, de hecho, como la formación auténtica, deplorando a los meramente doctos. En la cúspide de la cultura hay unos cuantos individuos cuyo espíritu los hace fértiles productores de cultura. A sus pies están los grandes comentaristas y gente erudita. Es el culto nietzscheano al genio, individuo productor de valores, responsable del movimiento de la historia. En su *Schopenhauer como educador* ya postula que el objetivo más alto de la humanidad es la producción del genio: “se trata de la idea fundamental de la cultura, en la medida en que ésta sabe proponernos a cada uno de nosotros tan sólo una única tarea: *fomentar en nosotros y fuera de nosotros la procreación del filósofo, del artista y del santo, y de este modo trabajar en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza*”.¹⁸⁴ Más tarde esta idea evolucionará en la del superhombre, aunque en sus últimos escritos esta figura enigmática deja de aparecer.

Sin embargo, este ideal de hombre formado no es una esfera cerrada al aprendizaje. Abrevando de lo que afirma Kant en la *Crítica*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 760.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 779.

del discernimiento sobre el genio, Nietzsche hace de su genio un personaje dual. Está por naturaleza dotado para producir, pero ese don en bruto ha de ser disciplinado y enriquecido por la *Bildung*, herencia de los genios que le precedieron. La formación depende ante todo de cada individuo, lo cual quiere decir que, aunque su genio sea un regalo, tiene la responsabilidad de hacerlo madurar en un terreno fértil. En esencia, nada puede añadirse; basta desencadenar lo dado: “la formación no presta miembros artificiales, narices de cera, ojos con lentes correctoras, –al contrario, lo que estos dones pueden ofrecer no es más que la imagen degradada de la educación. Porque la educación es liberación”.¹⁸⁵

Evidentemente, no es sensato buscar en Nietzsche una filosofía sistemática de la cultura, el arte, el genio y la política, pues, como observa Rüdiger Safranski, en sus obras su postura oscila alternativamente entre lo conciliador y lo intransigente.¹⁸⁶ Sin embargo, lo que aquí interesa es haber puesto de relieve el carácter de su pensamiento sobre esos temas y cómo se vinculan con su concepción de la filología y la Antigüedad. Especialmente, el objetivo ha sido apuntar el desafío que su obra lanza a la filología institucionalizada y que se postulaba como proyecto científico y educativo. Vimos cómo Nietzsche disuelve ambas pretensiones por medio de una filosofía muy cercana al arte que desea trascender las limitaciones de la *Altertumswissenschaft*. Es notorio, a su vez, observar cómo operan a través de sus palabras las tradiciones del neohumanismo, la *Bildung* y la filología, todas juntas. En cierta forma, su crítica y resignificación de éstas precede y ofrece el ejemplo al trabajo de síntesis que luego hará Jaeger. Es verdad que, en su tendencia al exceso, el filósofo exageró la inutilidad del trabajo de crítica textual y comentario de textos, pero sin duda establece un

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 752.

¹⁸⁶ Safranski. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets, 2010. p. 213.

problema que a partir de entonces todo filólogo serio –y quizás cualquiera que se dedique al acto de pensar– tendrá que resolver de continuo en su interior si es que desea imprimir un significado superior a su acción.

Conclusión del capítulo

Tal como se ha podido confirmar, la historia e interacción de las diferentes tradiciones alemanas aquí revisadas es de una naturaleza compleja. Tan solo el estudio de sus orígenes ofrece un mosaico tan variopinto de fuentes y otras tradiciones de distintas latitudes y épocas que su dominio supera por mucho los esfuerzos de un solo investigador. Se trata de materias que a la fecha deben ser analizadas y replanteadas, pues me parece que, como en toda cuestión histórica, muchos de los trabajos existentes se encuentran desactualizados.

Una segunda dificultad proviene de la distinta procedencia e intereses de los autores involucrados. Encontramos poetas, filósofos y ese grupo de filo-logos que están construyendo su profesión y estilo de vida al abrigo del “estado alemán”. Es claro que el discurso elaborado por un Wolf para apuntalar las bases de la *Altertumswissenschaft* difiere enormemente de la novela *Hiperión* de Hölderlin.

De lo anterior se deriva una tercera complicación. Básicamente la *Bildung*, el neohumanismo y la filología son formas culturales que se posicionan ante el pasado, ese pasado grecorromano que fulge como modelo e ideal y contra el que Nietzsche lanzó varias de sus saetas más venenosas. Nos las tenemos que haber, pues, con la actitud que un momento del pasado constituido como época tiene hacia otra época pasada para construirse una suerte de personalidad cultural y dar consistencia a ese concepto vaporoso de “lo humano”.

En el siguiente capítulo podremos ver cómo en el siglo XX Jaeger se propone hacer frente a la decadencia espiritual de Europa a través de su proyecto humanista y filológico de rescate de la tradición clásica.

En su papel de máximo representante de las letras clásicas de Alemania, se verá en cierta medida forzado a tomar posición ante los recursos que su propio pasado reciente le proporciona y deberá dar cuenta de lo que decida. ¿Qué aprovechar y qué rechazar? ¿Qué alianzas intelectuales e institucionales serán las más provechosas para hacer resurgir los estudios clásicos en pleno periodo de guerra? ¿Cómo reinterpretar el humanismo en el siglo XX, luego de la crítica nietzscheana? ¿Qué lecciones se pueden aprender de la remota Grecia de Homero a Platón?

CAPÍTULO 2

Werner Jaeger y Paideia

Algunos datos biográficos

En muchos sentidos, Werner Jaeger fue un hombre limítrofe. Desde la infancia tuvo que aprender a vivir entre territorios heterogéneos. Nace el 30 de julio de 1888 en Lobberich, un pueblo de la Baja Renania, muy cerca de la frontera con Países Bajos. Su familia era protestante, cuando la mayoría del pueblo era católico. Ya adulto, cuando emigra a Estados Unidos, termina allí su vida en una situación similar, sintiéndose extraño, lejos de la patria.

Con seguridad aquí estamos ante una idea clave para entender el lado más rico de habitar lo diverso. El entorno en el que creció Jaeger lo preparó para apreciar la unidad cultural que lo inspiraría a llamar a Europa un conjunto de pueblos “heleno-céntricos”, es decir, unidos históricamente por su base común en los griegos. En una mirada retrospectiva, Jaeger narra que el pueblo y el *Gymnasium* en el que estudió, con sus ruinas romanas e iglesias medievales, eran para él símbolo de la “unidad de la cultura bilingüe universal de la «Antigüedad» y con ella la unidad de sus hemisferios clásico y cristiano [...] [dicha unidad] he tratado de retenerla en mi trabajo científico posterior”.¹⁸⁷ Así pues, él atribuye a la elocuencia histórica del paisaje el despertar de su inclinación hacia la historia antigua y la investigación de las raíces:

El punto de partida de mi trabajo fue la historia. Ella me enseñó muy pronto a entender mi hogar [*Heimat*] en la Baja Renania dentro de un

¹⁸⁷ Werner Jaeger. “Zur Einführung”, en *Scripta Minora*. Vol. I. Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1960, p. XI.

contexto cultural más amplio; sin embargo, es así como amplió decisivamente su estrecho horizonte. *Moenia mundi discedunt* [las paredes del mundo desaparecen]. Lucrecio dijo esto acerca del efecto espiritual que la cosmología griega tuvo sobre el sentido práctico romano. El elemento cósmico de mi mundo vino a mí desde la historia. Me interesaba la historia universal. Ya la proximidad de la frontera de Holanda y Bélgica recordaba constantemente a «Europa» no menos que la sensible cercanía del bajo alemán, el holandés, el flamenco y el francés. Las antiguas murallas y castillos, las milenarias iglesias de la Edad Media y las nuevamente desempolvadas fortalezas y caminos militares de los romanos, los fundadores del urbanismo renano, eran visibles por todas partes. El latín, con nuestra práctica de nueve horas a la semana desde los nueve años, nunca se me apareció como algo lejano, ni mucho menos como una lengua muerta.¹⁸⁸

A decir verdad, esta orientación para mirar lo común en lo variado aunado con la necesidad de buscar las propias raíces es algo que se dio con mucha fuerza en Alemania. Porque, como se ha dicho con frecuencia, hablar de Alemania es hablar de los esfuerzos a lo largo de siglos de un puñado de territorios débilmente cohesionados por conseguir una unidad nacional. Y es que en este caso ni siquiera el idioma pudo fungir como garantía de comunidad. La variedad de dialectos introduce una dificultad de comprensión que sólo pudo ser demolida con la estandarización del alto alemán [*Hochdeutsch*], una producción artificial con elementos lingüísticos de varios dialectos alemanes cuya pronunciación sólo se fijó hasta el siglo XIX.

Entonces, quizás esta lasitud en el sentido de pertenencia a una nación consolidada haya reforzado en muchos alemanes educados de la clase media su búsqueda de la unidad, la comunidad, la patria, más allá de las divisiones, en el mundo de la cultura. Como traté de mostrar en el capítulo anterior, muchos la encontraron en Grecia; no la Grecia

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. X.

geográfica o histórica, sino *su* Grecia, que les hablaba desde los textos y las obras de arte de la Antigüedad.

Cuando los neohumanistas del siglo XVIII descubrieron (muy tardíamente) Grecia cayeron admirados bajo su canto hipnótico, que los atrajo mortalmente como las sirenas. A partir de esta experiencia, los intelectuales alemanes se sintieron inspirados para hablar de y emular lo que habían visto en la Grecia ideal que construyeron en sus mentes. Quisieron seguir el ejemplo griego y al mismo tiempo competir con ellos. Pese a que su forma de ver a los griegos cambió desde el siglo XVIII hasta el XX, se mantuvo constante su viva y religiosa admiración por los que consideraban los padres del pensamiento occidental. Por ello, dedicaron mucha energía a construir instituciones inspiradas en Grecia con el claro objetivo de reconstruir ese hogar perdido. Es acertado el juicio de E. M. Butler cuando dice que

quizás los alemanes son únicos en el ardor con el que persiguen las ideas y tratan de transformarlas en realidades. Sus grandes logros, sus catastróficos fracasos, su trágica historia política, están todos impregnados con este peligroso idealismo. Si la mayoría de nosotros somos víctimas de las circunstancias, bien se puede decir sobre los alemanes como conjunto que están a merced de las ideas.¹⁸⁹

Las tradiciones que a nosotros nos interesan fueron ya presentadas: todas tienen que ver con logros intelectuales que quieren encarnarse bien institucionalmente, bien en el ámbito íntimo de la individualidad.

Jaeger se formó como filólogo en la Universidad de Berlín pero, para él como para muchos de sus colegas alemanes, ésta no era una profesión sino un modo de vida que implicaba una relación vital con la Antigüedad –y esto sigue siendo cierto, aunque menos espontáneo, en

¹⁸⁹ Butler. *Op. cit.*, pp. 3-4.

la filología institucionalizada en la que Jaeger se inició. Comenzó a estudiar latín a los 9 y griego a los 13.¹⁹⁰ Llegó a interiorizar tan bien éste último que fue capaz de discernir matices en el lenguaje antes de llegar a completar sus estudios universitarios. Según una anécdota, su maestro Hermann Diels –a quien se le debe la primera edición crítica de los fragmentos de los presocráticos y que actualmente, tras las correcciones de Walther Kranz, sigue siendo la fuente más autorizada– felicitó al joven Jaeger porque sus correcciones a un texto antiguo para un trabajo escolar se vieron confirmadas por unos códices de los que sólo él poseía una copia.¹⁹¹ Tal nivel de detalle corresponde a una tradición filológica que, para bien o para mal, exigía dedicación completa del estudioso. Familia, vida personal o incluso los propios viajes a las ruinas griegas padecían por el poco tiempo dedicado a todo lo que no fuera el sacerdocio de la filología.

En su formación universitaria Jaeger tuvo influencias decisivas para su trabajo filológico posterior. Regularmente su nombre ha sido asociado al de su maestro y protector, Wilamowitz-Moellendorff. Se entiende que esto sea así ya que durante mucho tiempo fueron buenos amigos y Wilamowitz ocupaba el puesto principal de la filología de toda Europa. Institucionalmente fue el faro para los filólogos de ese periodo. Pero como comenté en el capítulo anterior, su trabajo podía ser historicista de un modo inflexible y su sensibilidad para los problemas filosóficos tenía debilidades. Si Jaeger sólo hubiera permanecido bajo la protección de este maestro, no hubiera desarrollado su interés más amplio por los problemas de la historia del espíritu y la filosofía. En ese sentido, es preciso señalar que durante su formación universitaria Jaeger estuvo en contacto con profesores con diversas especialidades y talentos. Por ejemplo, de Johannes Vahlen

¹⁹⁰ William M. Calder III. “Werner Jaeger”, en W. Briggs & W.M. Calder (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York, Garland Publishing, 1990, p. 212.

¹⁹¹ José S. Lasso de la Vega. “En la muerte de Werner Jaeger”, en *Estudios Clásicos*, VII, Madrid, 1962, p. 32.

aprendió los métodos rigurosos de la crítica textual, pero ganó autonomía de mano del filósofo Adolf Lasson, un gran lector de Aristóteles en clave hegeliana.

Sin embargo, fue trascendental para Jaeger el semestre que pasó en Marburgo, el centro del neokantismo de Paul Natorp y Hermann Cohen:

En mi primer semestre en la Universidad de Marburgo, tuve un contacto cercano con la filosofía, que allí, en la escuela neokantiana de Cohen y Natorp y bajo la influencia de la perspectiva lógica obtenida de ella, se había vuelto hacia el estudio de Platón. Platón, interpretado en el sentido neokantiano, fue el centro de la vida intelectual de la universidad –no fue poca cosa para un joven que estaba buscando un guía y que abrigaba la idea de una antigüedad que estuviera viva.¹⁹²

Marburgo es fundamental para Jaeger porque concilia dos de sus mayores intereses: la filosofía y Platón. Recordemos que, a causa de la especialización filológica, ésta se había tornado más en un trabajo de fijar textos, enmendar, en el mejor de los casos; pero el especialista no podía o no quería aventurarse a interpretar demasiado el trabajo de los filósofos y los poetas. De ahí las críticas de Nietzsche al gremio: les exigía que fueran también filósofos y artistas, so pena de reducir a la Antigüedad a un objeto muerto de la ciencia, sin repercusiones para la vida. En la actitud del joven Jaeger y su generación se aprecia ya un cambio de actitud que busca salir de los muros del departamento de filología para poder aventurar interpretaciones y usos de la cultura clásica. Y Marburgo ofrecía la posibilidad de pensar filosóficamente a un filósofo antiguo de una forma relevante y novedosa.

Éste es un aspecto que debe tomarse en cuenta al juzgar el trabajo de Jaeger. Hay en él una voluntad de conciliación del trabajo filológico preciso y la filosofía. Si se ignora este hecho, será relativamente fácil

¹⁹² Jaeger, citado en Calder. *Op. cit.*, p. 213.

criticar sus fallos históricos y lingüísticos, como se ha hecho, y se perderá de vista la sustancia con la que volvió a pensar la tradición antigua.

En 1911 obtiene el doctorado con una disertación sobre Aristóteles: *Enmendationum Aristotelearum Specimen*. Luego, en el mismo año, desarrolla sus ideas sobre Aristóteles en un libro: *Studien zur Entsehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* [*Estudios sobre el origen histórico de la Metafísica de Aristóteles*]. Y finalmente, redacta también su trabajo de habilitación sobre el filósofo cristiano Nemesio de Emesa: *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonos* [*Nemesio de Emesa: investigación de las fuentes en el neoplatonismo y sus comienzos en Poseidonos*].¹⁹³

Los temas tratados en estos incipientes trabajos revelan la predilección de Jaeger por cuestiones históricas referentes a las fuentes y los orígenes aplicadas al pensamiento de filósofos, uno griego y el otro cristiano. Además, el trabajo sobre Nemesio ya apunta indirectamente hacia Platón, central en su obra culmen.

Por otro lado, se muestra aquí la doble vocación de Jaeger tanto para la filología y la historia como para la filosofía y la teología. “Así ya era en el *Gymnasium* mitad teólogo”¹⁹⁴. En efecto, casi toda su obra da mayor peso a autores que fueron filósofos, teólogos y Padres de la Iglesia e historiadores. Uno de los ejemplos más interesantes que surgen de este cruce de perspectivas es su obra de madurez *Die Theologie der frühen griechischen Denker*¹⁹⁵ [*La teología de los*

¹⁹³ *Enmendationum Aristotelearum Specimen*. Dissertatio inauguralis. Berolini, typis expressit Aemilius Ebering, 1911; *Studien zur Entsehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, Weidmann, 1912; *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonos*. Berlin, Weidmann, 1914.

¹⁹⁴ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXII.

¹⁹⁵ Primero se publicó la traducción inglesa en 1947 como producto de la conferencia que pronunció Jaeger en 1936 en las *Gifford Lectures* y luego apareció el alemán original en 1953: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Trad. Edw. S.

primeros filósofos griegos], que es uno de los primeros trabajos en los que se postula que el surgimiento del pensamiento filosófico entre los presocráticos no consistió en un rompimiento con la racionalidad mítica, sino que las reflexiones sobre la naturaleza que aventuraron estos filósofos estuvieron siempre marcadas por un saber en torno a la divinidad. En ese sentido, fueron teólogos, es decir, dirigieron el *logos* a dios o lo divino.¹⁹⁶

Luego del doctorado, en 1914 Jaeger toma posesión de la cátedra de griego en Basilea, la misma que Nietzsche había ocupado el siglo anterior. Allí Jaeger ofreció una conferencia inaugural titulada *Philologie und Historie* [Filología e historia]. Salvador Mas ha comentado el gran parecido que existe entre esta conferencia y los

Robinson. Oxford, The Clarendon Press, 1947; *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, Kohlhammer, 1953. En español: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

¹⁹⁶ Jaeger. *La teología...*, p. 10. Un problema esencial cuando se habla de los griegos es cómo referirse a esa realidad: dios, el dios, divino, lo divino. ¿Se han de usar mayúsculas o es mejor evitarlas? En griego la palabra *theós* siempre tiene un uso predicativo, no vocativo (Cfr. Jaeger. *La teología...*, p. 173 y Karl Kerényi. “Theós: «dios» en griego”, en *La religión antigua*. Trad. Adan Kovacsis y Mario León. Barcelona, Herder, 1999, p. 157). Kerényi (*Op. cit.*, p. 158) asegura que sólo en plural *theós* se refiere a los dioses como seres o figuras identificables, mas en singular es del todo ingenuo pensar que nuestra palabra “dios”, así como nuestra gramática y nuestra cultura moderna bastarán para hacer *ipso facto* inteligible lo que un griego quería significar con ella. Para complicar el panorama, surge la forma filosófica más abstracta *theion*, lo divino (Jaeger. *Ibid.*, p. 685, nota 40). El caso de Platón es todavía más complejo porque en algunos diálogos, especialmente en *República* y *Leyes*, lo divino comienza a mostrar ciertas trazas de personalismo. Es claro que Jaeger se inclina por esta interpretación, pero se abstiene de declararlo abiertamente, pues sabe que la filosofía de Platón juega con una variedad de aspectos y formas de lo divino (*Id.*). Dada esa dificultad y puesto que no soy filólogo, respetaré la mayor parte de las veces la guía de Jaeger a este respecto. No obstante, en algunos puntos esenciales voy a mostrar, cuando menos, los casos en que detecte alguna anomalía en su versión. Los traductores de las distintas obras de Jaeger al español usan Dios con mayúscula, lo cual me parece acentuar sin crítica el carácter personalista de *theós*, además de que lo acerca indebidamente al dios judeocristiano. Esto no se puede hacer en todos y cada uno de los casos. Por ello, reservaré el uso de la mayúscula sólo cuando el contexto parezca exigirlo.

textos del joven Nietzsche, quien durante un tiempo creyó también en la posibilidad de restaurar el brillo cultural de la filología ante la cultura europea. Jaeger es bastante claro:

La tarea y la idea supremas de la filología consiste en dedicarse a los elementos más antiguos y al mismo tiempo más conformadores de la cultura global de Europa, que en ninguna otra cultura [*Kultur*] nacional moderna están más profunda y más conscientemente incorporados que en la alemana: los bienes del mundo espiritual antiguo [...] Nosotros vivimos en y por los antiguos.¹⁹⁷

Como Nietzsche, Jaeger busca defender lo esencial del quehacer de la filología: se encarga de recuperar las raíces culturales europeas en Grecia. Pero a diferencia de su predecesor, Jaeger está muy seguro de la preeminencia alemana en esa tarea. El tono exaltado alcanza a momentos el de los discursos de Fichte a los alemanes. Los ideales de la *Bildung* y el neohumanismo aparecen entrelazados con el trabajo especializado de su gremio. La filología ha de cumplir un propósito educativo y cultural de dimensiones continentales. Esta conferencia es un antecedente importante de la fe de Jaeger en la investigación filológica de la Antigüedad.

De Basilea, en 1915 y hasta 1921, Jaeger pasa a ocupar el puesto de profesor en la Universidad de Kiel. Para 1918 termina una edición de la *Metafísica* que al final no se imprime sino hasta 1957.¹⁹⁸ En 1921 aparecen los primeros dos tomos de su edición de las obras completas del Padre de la Iglesia Gregorio Nacianceno.¹⁹⁹ Ésta es una tarea que

¹⁹⁷ Jaeger. "Philologie und Historie", en *Humanistische Reden und Vorträge*, p. 14. Salvo la última oración de la cita, la traducción es de Salvador Mas (*Alemania y el mundo clásico...*, p. 28), pero la he confrontado con el original.

¹⁹⁸ *Aristotelis Metaphysica*, edidit W. Jaeger. Oxonii, Oxford Classical Texts, 1957.

¹⁹⁹ *Gregorii Nysseni Opera, Vol. I: Contra Eunomium libri*. Ed. Vernerus Jaeger. Pars Prior: Liber I et II (Vulgo I et XII b). Berolini, apud Weidmannos, 1921; *Gregorii*

le llevará toda su vida, pero se trata de un logro considerable en la medida en que estableció en pleno siglo XX una primera edición completa. Además, prueba la opinión de Jaeger de que en el fondo la tarea principal de la filología es la edición de textos.²⁰⁰ El continuar la preparación de esta edición hasta el día de su muerte deja claro que, aunque Jaeger asume el riesgo de interpretar, también era capaz de llevar a cabo el trabajo menos llamativo de fijar un texto.

Hasta este momento de su vida Jaeger ha avanzado mucho para su edad, pero aún no ha lanzado a la publicidad ninguna obra maestra. Esto cambiará con la publicación, en 1923, de su *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*²⁰¹ [Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual]. Todo lector actual de Aristóteles debe conocer esta obra de Jaeger y la teoría que allí se propone. En su momento, el libro supuso una revolución en la manera de leer al estagirita. Tradicionalmente, habían existido muchos problemas para hacer conciliar ideas diversas y hasta contradictorias en la obra del filósofo. Se había supuesto que en todos sus tratados debía verse un sistema filosófico coherente y cerrado, como si se tratara de un filósofo alemán del siglo XVIII o XIX. La aportación de Jaeger a la discusión sorprende por su aparente sencillez: es preciso estudiar a Aristóteles no como un punto fijo y acabado, sino como un pensador que evoluciona en el tiempo, estableciendo los momentos decisivos de su biografía intelectual, desde el platonismo de sus primeros intentos teóricos (como el *Protréptico* o sus diálogos) hasta la forma más madura de sus ideas en la *Ética nicomáquea* o *Metafísica*.

Nyssenii Opera, Vol. II: Contra Eunomium libri. Ed. Vernerus Jaeger. Pars Altera: Liber III (Vulgo III-XII). Berolini, apud Weidmannos, 1921;

²⁰⁰ Antonio Fontán. "Introducción", en Jaeger. *Humanismo y teología.* Estudio preliminar. Antonio Fontán. Trad. A. J. Genty Tremont. Madrid, Rialp, 1964, p. 25.

²⁰¹ Aristoteles. *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Berlin, Weidmann, 1923. La obra es reeditada luego en 1955. La traducción al español de José Gaos se basa en la edición en inglés de 1934: *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.* Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Al comienzo de su libro, Jaeger comenta que curiosamente fue Aristóteles el inventor “de la idea del desarrollo intelectual en el tiempo”²⁰², pues fue él quien vio su propia filosofía como el punto máximo de desarrollo de una cadena que había iniciado con los presocráticos, a quienes él consideraba “físicos”. En efecto, es Aristóteles quien ofrece con mayor consciencia personal la mejor prueba de que las ideas se desarrollan en el tiempo y dependen de los intereses de sus autores. La *Metafísica* es uno de los mejores ejemplos de cómo el filósofo trató de ubicarse a sí mismo frente a sus predecesores, incluyendo al propio Platón. Se remonta a los comienzos para entender la forma final y descubrir el *telos* que dirige su desarrollo.

A estas alturas Jaeger tiene experiencia en el método de rastrear los orígenes y las fuentes de ciertas ideas. Por medio de este recurso cree que es posible aprehender “la ley que rige una estructura intelectual”.²⁰³ Cuando escribe *Paideia*, Jaeger procede con una motivación similar: remontarse a las fuentes para reconstruir una estructura intelectual o espiritual que da sentido y cohesión a una gran masa de ideas y productos culturales tan diversos como la tragedia, la filosofía o la medicina.

En la actualidad, varias de las propuestas particulares de Jaeger sobre Aristóteles han sido cuestionadas, pero en general se asume como fundamentalmente correcto el enfoque que desarrolló para acercarse al filósofo.²⁰⁴ El especialista en Aristóteles Ingemar Düring, cuando redacta su voluminoso libro sobre este filósofo, se ve obligado

²⁰² Jaeger. *Aristóteles*, p. 11.

²⁰³ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁴ Joaquín Meabe. *Introducción a Paideia de Werner Jaeger. Una guía para el conocimiento de sus principales temas (cuatro lecciones)*. Corrientes (Argentina), Instituto de Teoría General del Derecho-Facultad de Derecho-Universidad Nacional del Nordeste, 2011, p. 13.

a tomar posición una y otra vez frente a los descubrimientos de Jaeger.²⁰⁵

El periodo que va de 1921 a 1934 es uno de los más importantes para la carrera de Jaeger. En 1921 sustituye a Wilamowitz en Berlín, asumiendo así el puesto más prestigioso al que podía acceder un filólogo. Teniendo apenas 32 años, Jaeger era muy joven para el puesto. Pero en poco tiempo muestra que también es capaz de encabezar al gremio y reforzarlo como institución, tal como muchos de los más importantes especialistas esperaban de él. El propio Wilamowitz intercedió para que Jaeger le sucediera. En una carta a Walter Otto asegura que “Jaeger es nuestra gran esperanza: un talento como el que no he tenido (ni tampoco Diels) hasta ahora entre nuestros estudiantes [...] Junto con la fantasía constructiva tiene un sólido conocimiento del lenguaje”.²⁰⁶

Podría citar diversas fuentes por el estilo, pero me limitaré a mencionar que los testimonios en los que colegas de Jaeger se expresan favorablemente de él son numerosos. Cada uno de estos comentarios dicen más o menos lo mismo: desde muy joven y hasta antes de su autoexilio en Estados Unidos, el filólogo alemán es elogiado casi en términos mesiánicos. Todo esto no hace sino mostrar dos cosas. Primero, la preocupación y luego la franca desesperación de los filólogos al ver su terreno de estudio en peligro de perecer en el proceso de modernización de Alemania, tanto a nivel educativo, como científico y social; proceso en el que la toma del poder del Partido Nacionalsocialista acabará por sepultar finalmente esta tradición tal como se le había conocido hasta entonces. Segundo: se pone en evidencia que Jaeger es el actor fundamental para comprender este

²⁰⁵ Cfr. Ingemar Düring. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. 2ª ed. Trad. Bernabé Navarro. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990.

²⁰⁶ Wilamowitz a Walter Otto. Carta del 25 de febrero de 1914, *apud* Calder. “12 March 1921: The Berlin Appointment”, en Calder (ed.). *Werner Jaeger Reconsidered*. Atlanta, Scholars Press, 1992, p. 3-4.

fenómeno a gran escala. Tanto su trayectoria en la institución académica como su obra son materia de gran valor para cualquiera que desee analizar cómo y por qué pereció la tradición filológica en el siglo XX, así como comprender las razones de su forma actual.

A pocos años de haber tomado posesión del puesto en Berlín, Jaeger funda en 1924 la *Gesellschaft für Antike Kultur* [Sociedad para la Cultura Antigua], una organización cuyo propósito era fungir como punto de contacto con los no especialistas. Luego, en 1925 funda la revista *Die Antike* [La Antigüedad] y la dirige hasta 1936, el órgano oficial de la recién creada Sociedad. A través de ella pretendía divulgar el saber filológico y su importancia. En verdad, es uno de los primeros movimientos serios por parte de Jaeger (y de cualquier otro filólogo) para volver a vincular *Wissenschaft* con *Bildung*. En el prefacio del primer número, Jaeger escribe que la misión de la revista “es hacer fructífero el conocimiento filológico sobre la cultura antigua para la vida intelectual del presente y asegurar [a este conocimiento] un lugar adecuado en la *Bildung* alemana”.²⁰⁷ Ciertamente, mediante ambas, “la campaña de Jaeger por una renovada conciencia humanista ganó una sólida base pública en la sociedad de Weimar”.²⁰⁸ Donald O. White comenta que la revista contenía artículos de gran calidad para unos lectores educados [*gebildet*]. “Cada vez más, él llevó la atención de su audiencia hacia los factores políticos que estaba descubriendo mientras investigaba el concepto de *paideia*, en particular en la medida en que esta noción fundamentaba las obras de Platón”.²⁰⁹

Se ha criticado que la revista finalmente sólo funcionó como una plataforma en la que los amigos de Jaeger dieron protesta de fe²¹⁰ a su nuevo *Führer* y que no logró los efectos esperados en la discusión

²⁰⁷ Jaeger, citado por Marchand. *Op. cit.*, p. 322.

²⁰⁸ Donald O. White. “Werner Jaeger’s ‘Third Humanism’ and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany”, en Calder. *Werner Jaeger Reconsidered*, p. 282.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ Marchand. *Op. cit.*, p. 322.

sobre las reformas escolares, que estaban amenazando con reducir el papel de las letras clásicas en los *Gymnasien*. No obstante, es una de las primeras tentativas con respaldo institucional por acercar la más alta cultura académica al pueblo educado. Ciertamente, no se trata de ninguna labor social de divulgación democrática, es decir, para cualquiera. La revista apuntaba a granjearse lectores entre los miembros de la clase media culta y relativamente adinerada. Pero esto no debe restar el mérito del proyecto en una época en la que la academia estaba fuertemente replegada en su esfera intocable y que por lo mismo se le percibía como una instancia inútil. El ocaso de los mandarines alemanes, según Ringer, se debe a esta apatía o falta de eficacia para acercarse al público no especialista, a los jóvenes que apenas se estaban formando, sobre todo.²¹¹ A salvar esta brecha tanto tiempo descuidada estaba dedicada la nueva revista.

Desafortunadamente, no existe, que yo conozca, ningún trabajo que haya estudiado el impacto de la revista de Jaeger en sus lectores no involucrados en las reformas escolares. ¿Llamó la atención de la juventud? ¿Entre qué tipo de público tuvo más impacto, si es que lo tuvo? Pero por lo menos visto desde la iniciativa, esto muestra que Jaeger era consciente de la crisis que estaba atravesando no sólo la filología, sino también la cultura alemana, y trató de contribuir en algo para remediarlo. Junto con su conferencia “Filología e historia”, esta tentativa se sumaba a los antecedentes del así llamado Tercer humanismo.

En 1933 aparece el primer volumen de *Paideia*. Sin embargo, Jaeger se exilia el siguiente año a Estados Unidos con su segunda esposa, que era judía. Naturalmente, esto supone la dimisión de la cátedra de Berlín, lo que significa el abandono de prácticamente toda su vida tal como la había conducido hasta entonces. Metas profesionales, relaciones con colegas, planes de vida; todo eso debe

²¹¹ Cfr. Ringer. *Op. cit.*, pp. 237, 256.

volver a reestructurarse, aunque nunca lo logrará del todo. De ser el hombre más importante en el campo de la filología griega en Europa, debe adaptarse a las oportunidades que se le ofrecen en Estados Unidos, que tampoco fueron malas.

Jaeger trabajó en California entre 1934 y 1936, luego en Chicago hasta 1939. En 1938 publicó su estudio *Demosthenes*.²¹² A partir de 1939 y hasta 1961, año de su muerte, fue “University Professor”, es decir, era libre de enseñar lo que quisiera y estaba eximido de obligaciones administrativas. Durante este periodo en Harvard realiza Jaeger sus últimas publicaciones e investigaciones. *Humanism and Theology*²¹³ [Humanismo y teología] es una conferencia sobre Tomás de Aquino que aparece publicada en 1943. Dos años más tarde aparecen casi simultáneamente los últimos dos tomos de *Paideia*, completando así el proyecto que había iniciado hace más de 10 años. En 1947 publica en inglés su importante investigación sobre los filósofos presocráticos: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Su última obra es *Early Christianity and Greek Paideia*²¹⁴ [Cristianismo primitivo y paideia griega]. Este breve texto, escrito originalmente en inglés por Jaeger, es lo último que el autor alcanzó a concretar de su plan de explicitar las líneas que conectan culturalmente al cristianismo con la antigua Grecia. El hilo conductor sería nuevamente el concepto de *paideia* y sus múltiples significados a través de la historia.

²¹² Primero se publicó la traducción inglesa del manuscrito en alemán: *Demosthenes. The Origin and Growth of His Policy*. Trad. Edward Schouten Robinson. California, University of California Press, Berkeley, 1938. Un año después aparece la versión original: *Demosthenes. Der Staatsmann und sein Werden*. Berlin, Walter de Gruyter, 1939. La traducción al español de Eduardo Nicol se basa en la traducción al inglés: *Demóstenes: la agonía de Grecia*. Trad. Eduardo Nicol. México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

²¹³ *Humanism and Theology*. Milwaukee, Marquette University Press, 1943. Aparece también en *Humanistische Reden...*, pp. 300-33. *Humanismo y teología*. Estudio preliminar. Antonio Fontán. Trad. A. J. Genty Tremont. Madrid, Rialp, 1964.

²¹⁴ *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1961; *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

La vida académica de Jaeger en Estados Unidos pierde algo de su agilidad y control en relación con los que tenía en Alemania. No obstante, las opiniones son divergentes cuando se trata de arrojar luz sobre el tipo de recepción que tuvo Jaeger en las universidades estadounidenses, así como la actitud del filólogo alemán a su nuevo medio. Hay quienes sostienen que Jaeger se replegó desde un principio y se rehusó a relacionarse con sus colegas.²¹⁵ Otros, como Judith P. Hallet²¹⁶, aportan mejores pruebas, argumentando que en realidad Jaeger se movilizó mucho durante los primeros años en el país. Según esta autora, lo que sí se puede registrar es un alejamiento de Jaeger de las actividades académicas de orden más público a partir del momento en que pierde en su postulación a la vicepresidencia de la *American Philological Association* (APA). Las pruebas documentales que aporta sobre esa situación muestran un clima hostil hacia los alemanes alimentado por ciertos miembros de la Asociación, pero también es cierto que había personajes eminentes dispuestos a dar la cara por su nuevo colega.

En mi opinión, las tentativas de algunos de sus colegas por estropear su acenso en la jerarquía de la Asociación bien pudieron haber contribuido en gran medida a disuadir a Jaeger de intentar conquistar logros académicos. Pero esta explicación se complementa con otra: su propia concepción de la filología como base de un proyecto humanista debió de chocar con el carácter netamente académico de la *Scholarship* estadounidense, sin mencionar que ese campo era relativamente joven en el país. Por un lado, hay desilusión e incompatibilidad de ideales y modos de trabajo. Pero, además, la Guerra echó por tierra todas las esperanzas que tenía puestas en la restauración del humanismo europeo a través de la filología. Lo cierto

²¹⁵ Cfr. Alessandra Bertini Malgarini. "Werner Jaeger in the United States: One Among Many Others", en Calder. *Werner Jaeger Reconsidered*, pp. 107-24.

²¹⁶ "The Case of the Missing President: Werner Jaeger and the American Philological Association", en Calder. *Werner Jaeger Reconsidered*, pp. 37-68.

es que Jaeger perdió su fe en la política de su época y en esa medida se debilitó su militancia humanista en la gran escena. Jaeger lo explica del siguiente modo:

El motivo externo [que condujo a la escritura de *Paideia*] yace en la crisis que enfrentaba nuestra tradición cultural humanista [*humanistische Bildungstradition*], sobre la cual estaba basado todo el magnífico desarrollo de la filología clásica [*Altertumswissenschaft*] en el siglo diecinueve, sin importar si ésta era consciente o no de este hecho. Sin el valor permanente de la idea antigua del hombre en la cultura humana la filología clásica se sostiene en el aire. Cualquiera que no crea esto, debería venir a América y observar allí lo que le puede pasar al desarrollo de los estudios clásicos. Donde esa tradición comienza a decaer, al estudioso de la Antigüedad no le resta otra cosa que tomar el pico y el hacha y, como los monjes de principios de la Edad Media, ponerse resueltamente al servicio de esta misión educadora [...] El impulso prometeico de formar hombres, que viene de la Antigüedad, es y sigue siendo la raíz de cada investigación erudita de la Antigüedad.²¹⁷

Así pues, también lo afecta el choque contra la realidad mundial. Su filología es instrumento de cultura y a la vez es cultura. Si desaparecen las condiciones para formar al hombre del presente y se está tan lejos de los colegas que lo entienden a uno, quedan pocas opciones de trabajo. Pero tal como dice la cita anterior, y de lo que dan fe varios comentaristas, Jaeger se enfrascó casi por entero en sus propias investigaciones y en sus alumnos más cercanos.²¹⁸ Por

²¹⁷ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXVI.

²¹⁸ Un testimonio que muestra la faceta amable y calurosa de Jaeger para con sus alumnos se puede encontrar en Clara Claiborne Park. “At Home in History: Werner Jaeger’s *Paideia*”, en *The American Scholar*, Vol. 52, No. 3 (Summer 1983), pp. 378-85.

ejemplo, trabajó hasta el final de su vida en la edición completa de Gregorio de Nisa, empresa que había comenzado en 1921.

No obstante, y para concluir esta sección, no puede negarse la ambigüedad en la actitud de Jaeger hacia Estados Unidos en particular y América en general. Si bien es claro que nunca dejó de sentirse orgulloso de ser un miembro destacado de la tradición filológica alemana y que estaba decepcionado de los estudios clásicos en Estados Unidos, también es verdad que trató de ampliar sus horizontes culturales. Un reciente artículo en el que se publica por primera vez la primera conferencia pública de Jaeger en Estados Unidos, “The Essence of Classical Culture”,²¹⁹ es un buen ejemplo de esto. Allí expresa que todos los pueblos occidentales han heredado el sistema de educación griego, incluso en el caso de no conocer la lengua griega, por lo que, también América sería helenocéntrica.²²⁰ Es de esperar que este gesto fuera, en buena parte, un intento por congraciarse con la academia estadounidense. Sin embargo, una visión más integral del asunto tiene que considerar el contenido de la correspondencia amistosa que mantuvo con Alfonso Reyes, que comentaré en el tercer capítulo.

El proyecto Paideia: introducción y algunas cuestiones bibliográficas

Llegamos así propiamente al objeto de estudio de esta tesis, a saber, la obra *Paideia* de Jaeger como proyecto humanista. Como ya adelantaba al comienzo del capítulo, no haré aquí un resumen de la obra, sino que elegiré sólo los temas que creo centrales para poder mostrar la tesis de que *Paideia* opera esencialmente una síntesis de las tradiciones alemanas del neohumanismo, la *Bildung* y la filología, tomando en

²¹⁹ En Stanley M. Burnstein. ““The Essence of Classical Culture””: Werner Jaeger’s First Public Address in the United States”, en *History of Classical Scholarship*, Issue 2, 20 July 2020, pp. 115-30.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 124-6.

cuenta las críticas del joven Nietzsche. Una obra con la extensión y la complejidad de *Paideia* no se puede agotar en un solo trabajo; por fuerza se ha de elegir un modo de abordar sus contenidos selectivamente. Sin embargo, también quiero mantener la visión de conjunto, porque es lo que permitirá identificar la intención global de Jaeger de producir un vehículo del humanismo.

Primero algunas aclaraciones de carácter bibliográfico y cronológico. El nombre completo del trabajo en el original alemán es *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*. La traducción al español de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, propuesta por Roura Parella al Fondo de Cultura Económica,²²¹ traduce el subtítulo como “los ideales de la cultura griega”, versión seguramente inspirada en la traducción al inglés de Gilbert Highet, quien lo vierte primero en 1939 como “*the Ideals of Greek Culture*”.²²² Más adelante comentaré el significado del subtítulo. La redacción de *Paideia* ocupó a Jaeger desde 1933 hasta 1945, dieciséis años antes de su muerte.

Apareció en tres volúmenes. El primero es publicado en 1933, un año antes de que Jaeger emigre a Estados Unidos. Este volumen es el que sirve de base para la traducción española de Joaquín Xirau, aunque luego es revisada con base en la segunda edición alemana de 1935.

Los volúmenes segundo y tercero fueron publicados en 1945 en Estados Unidos directamente en inglés, traducidos por Highet de los manuscritos en alemán. La versión española fue traducida por Wenceslao Roces y apareció en 1944 y 1945, también usando los manuscritos; el tomo dos tuvo una segunda edición en 1948. La versión de *Paideia* completa en un solo volumen en español es de 1957, con una segunda edición de 1962. En alemán sólo fueron publicados

²²¹ Itzel Casillas Avalos. *La transmisión de las ideas pedagógicas de Wilhelm Dilthey a México: los proyectos editoriales de traducción*. Tesis de doctorado. UNAM-FFyL, México, 2019.

²²² Jaeger. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Trad. Gilbert Highet. New York, Oxford University Press, 1943-1945.

en su versión definitiva hasta 1954, debido a los problemas que Jaeger había tenido con el régimen nazi. Debido a esto, Jaeger privilegió la versión en inglés por sobre la alemana, pues en aquélla, antes que en ésta, hizo cambios y añadió abundantes notas. Las modificaciones finales también las recoge la versión alemana, aparecida después. Las notas aclaratorias terminaron siendo tantas y su contenido es tan importante que por sí mismas en conjunto podrían considerarse como una obra aparte. Jaeger las tenía por pequeños señalamientos de proyectos que nunca llegó a realizar. *Nuestra versión en español no recoge estos cambios*. Por eso he consultado las tres versiones: en español, porque es la que la mayoría de los lectores en América Latina han consultado, aunque no esté actualizada; y en inglés y alemán para contar con la versión última sin la cual no se podría realizar un estudio serio de la obra. En un par de ocasiones, que ya comentaré, los añadidos de las ediciones en inglés y alemán son fundamentales para mi trabajo de interpretación. Sin embargo, el primer volumen de la versión en español cuenta con un breve prólogo de Jaeger especialmente escrito para ella.

Paideia y su tema: ¿qué es la Formung des griechischen Menschen?

No es casual que el primer volumen de *Paideia* aparezca en 1933. Definitivamente es el punto más elevado de los primeros intentos de revitalización humanista de su autor desde que había subido a la cátedra de Berlín. Jaeger destaca que “su causa externa [de *Paideia*] radica en la crisis de nuestra tradición de formación humanista [*humanistischen Bildungstradition*]”.²²³ Y en el prólogo del volumen I expresa: “Esta exposición no se dirige sólo a un público especializado, sino a todos aquellos que, en las luchas de nuestros tiempos, buscan en el contacto con lo griego la salvación y el mantenimiento de nuestra

²²³ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXVI.

cultura milenaria.”²²⁴ En suma, volvemos a encontrarnos con una actitud de reconciliación entre especialistas y no especialistas para salvaguardar la cultura alemana, que está en riesgo de perderse, por medio del contacto con lo griego.

Tras haber consultado el primer capítulo de esta tesis, se entiende por qué Jaeger encuentra completamente natural una vuelta a los griegos y por qué los necesita. La construcción neohumansita del filohelenismo sentó las bases para tematizar esta relación de carácter cultural-educativo con la Antigüedad que está expresada en el término alemán *Bildung*. Aunque, como bien advertía Nietzsche, la vida y la filosofía se le habían escapado a la filología, convirtiéndose en un privilegio de los doctos y traicionando el ideal humanista de todos los tiempos que hace del pasado una fuente de energía para todo presente.

Pero tratemos de responder primero el cuestionamiento: ¿qué tipo de libro es *Paideia*? Hay dos maneras de abordar esta pregunta: lo que Jaeger quiso que fuera su libro (a partir de la interpretación de sus propias palabras) y lo que puede ser para un lector actual, al margen de las intenciones de su autor. El segundo tipo de respuesta lo trataré en el siguiente capítulo. Aquí conviene indagar primero el primer asunto.

En el prólogo del primer volumen de 1933, Jaeger anuncia su nueva obra en los siguientes términos: “doy a la publicidad una obra de investigación histórica relativa a un asunto no explorado hasta hoy: *paideia*, la formación del hombre griego, como base para una nueva consideración del helenismo en su totalidad”.²²⁵ Se trata, entonces, de un libro sobre la historia de la *paideia* griega. Pero con esto no hemos ganado mucho todavía, porque precisamente el objetivo del libro es mostrarnos la complejidad de significados que en la historia de Grecia ha tenido eso que Jaeger denomina *paideia*. Ahora bien, Jaeger sabe muy bien que si, como filólogo que es, quiere hacer la historia de un

²²⁴ Jaeger. *Paideia*, p. VII.

²²⁵ Jaeger. *Paideia*, p. VII.

concepto griego, tendrá que limitarse de manera estricta a aquellos textos y otras evidencias en las que aparezca de manera explícita esa palabra; tendrá que realizar un análisis riguroso del uso de la palabra en los distintos contextos en que aparece y relacionarla con otras con las que comparta campo semántico, etc. Pero al leer el libro uno puede notar que en realidad no hay allí la historia de una palabra en ese sentido, sino que más bien el autor se centra en varias de las más importantes prácticas, tradiciones, creencias y personajes de la historia de Grecia desde Homero hasta Platón. Tan sólo un vistazo al índice del libro revelaría que se trata de algo así como de la historia de la literatura griega.

El propio Jaeger lo sostiene: “la historia de la educación griega coincide en lo esencial con la de la literatura. Ésta es, en el sentido que le dieron sus creadores, la expresión del proceso de autoformación del hombre griego”.²²⁶ Esto no sólo lo dice porque él fuera filólogo ni porque en el momento en que escribe estas líneas trata de oponerse a los reformistas de la escuela que quieren reducir el horario de las clases de griego y latín. Hay motivos más importantes que tienen que ver con la idea, compartida por la mayoría de los académicos, de que son las palabras más que las cosas las que pueden transmitir mejor el espíritu de los pueblos. Sin duda, Jaeger concede poder de transmisión al arte y la arquitectura, pero tendía a minimizarlos frente al estudio de la palabra y los razonamientos. De ahí que en la introducción del primer volumen de *Paideia* recuerde la definición de hombre culto que se encuentra en Frínico: “filólogo es el amante de los *logous* y el que se ocupa activamente de todo tipo de educación”.²²⁷

La clave para profundizar en el sentido de *paideia* está en el subtítulo original del libro y que Jaeger propone como una explicación o equivalente del sentido del término *paideia*, que pretende historiar: *die Formung des griechischen Menschen*, es decir, la formación o

²²⁶ Jaeger. *Paideia*, p. 15.

²²⁷ *Ibid.*, p. 2.

configuración del hombre griego. Las traducciones ofrecidas tanto en inglés como en español (“los ideales de la cultura griega”), pese a que fueron autorizadas por el propio Jaeger, me parece que palidecen ante la sugerente plasticidad del original.

Comencemos con el sustantivo *Formung*, cuyo campo semántico en alemán es muy amplio, pues tiene que ver con la forma, diseño o modelación de algo. Por eso, puede ser algo muy abstracto como una forma en términos intelectuales y relacionarlo con un término tan o más ambiguo como *Gestalt*, el cual puede traducirse como figura, aspecto o personaje.²²⁸ *Formung*, no obstante, también mantiene a su vez un sentido sensible o físico que permite usarlo para expresar, por ejemplo, el hecho de dar forma a un bloque de mármol.

En realidad, para el hablante alemán *Formung* está muy cerca de otro concepto muy importante para nuestro tema, *Bildung*. Se recordará que durante su larga tradición en Alemania este concepto adquirió el sentido de formación personal y cultura en general. Para la época de Jaeger, ya es un término consolidado, gracias al neohumanismo, para designar uno de los logros culturales más característicos de Alemania. Además, el sentido metafórico de ambas palabras es muy cercano: forma e imagen. Muy bien el subtítulo hubiera podido quedar como “*die Bildung des griechischen Menschen*”, algo que el propio Jaeger autoriza a pensar cuando en la introducción del primer volumen dice que “la palabra alemana *Bildung* (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico”.²²⁹ Es decir,

²²⁸ En el discurso “Humanismus und Jugendbildung” [Humanismo y formación de la juventud] (en *Humanistische Reden...*, p. 46), encontramos la siguiente afirmación: “En la culminación de la filosofía griega, Platón expresa el conocimiento que equivale a un autoconocimiento del ser griego: en el principio era la Forma [*Gestalt*]. Para los griegos ella es en verdad el poder rector, así como el secreto de su logro como educadores”.

²²⁹ *Ibid.*, p. 11.

Bildung (así como *Formung*) reproduce “intuitivamente” el sentido jaegeriano de la palabra *paideia*.

En español contamos con las palabras educación o formación para designar algo similar a lo que Jaeger tiene en mente. Sin embargo, no hay que olvidar que no son equivalentes a *Bildung*. Si hablamos de “la educación del hombre griego” todavía fallamos en enfocar metafóricamente el sentido de *Formung* o *Bildung*; si traducimos por “la formación del hombre griego”, aunque acertamos en la metáfora, fallamos en el campo semántico que para abarcan los dos conceptos anteriores. Para nosotros, el sentido del concepto formación puede ser tan amplio como en el alemán, pero carece del normativo, teológico y estético que el neohumanismo alemán le dio a esa metáfora de la forma y la imagen.

En última instancia sólo estoy diciendo lo que ya muchos filósofos, traductores y amantes de las letras han dicho de sobra: las lenguas, en su sustancia, son intraducibles. Y es importante destacar cuán relevante es aplicar esta regla sobre todo en nuestro campo de estudio, la educación o formación y la pedagogía. Ya desde el nombre y su historia se revela toda una manera muy particular de contemplar un fenómeno que muchas veces suponemos análogo entre las culturas y las épocas. Solemos hablar de educación cristiana, china u occidental con una facilidad que encontraría obstáculos si pensáramos directamente en las palabras que tales pueblos, tradiciones o culturas utilizan para nombrar esa acción.

Precisamente este ejercicio de pensar con las palabras originales es lo que intenta hacer Jaeger al acercarse a estudiar la *paideia* griega. Qué tan válido es su procedimiento será uno de los temas de análisis del siguiente capítulo. Por el momento, baste entender que Jaeger quiere establecer un parentesco entre la *paideia* griega y la *Bildung* o *Formung* alemana.

Por otro lado, hay otro motivo por el cual Jaeger eligió *Formung* para el subtítulo y no *Bildung*. Muy tardíamente (1961) y en nota a pie

de página revela Jaeger en *Cristianismo primitivo y paideia* que la *morphosis* del hombre es la formación del hombre y como tal es lo que se halla en el subtítulo de *Paideia*.²³⁰ En efecto, *Formung* deriva del latín *forma*, palabra que tal vez proviene del griego *morphé*, que se refiere al molde y a la forma resultante.²³¹ Históricamente *forma* (en latín y en español o francés) funcionó para traducir conceptos de capital importancia para la comprensión de la cultura griega y en especial la filosofía platónica y aristotélica, tales como *eidos* (idea o forma), *skhema* (figura, manera de ser), *ousía* (esencia), *to tí esti* (qué-es), *to tí en einai* (esencia, quiddidad), *paradeigma* (modelo) y *kharakter* (marca, signo distintivo).²³² No es demasiado suponer que, mediante este recurso, Jaeger quisiera arraigar el proceso formativo en esta rica y enredada polisemia que ganó el latín a lo largo de la historia. Es así como la interpretación de Platón que hay en *Paideia* hace caer el peso en conceptos como *eidos*, *paradeigma* y *morphé*.

Ahora bien, además Jaeger especifica que se trata de la formación del “hombre griego”, *des griechischen Menschen*; ni “cultura griega”, como traducen Highet y Xirau, ni “la humanidad griega”, etc. La elección del término “hombre” [*Mensch*] es en mi opinión uno de los puntos clave más complejos a la hora de discutir el tema de *Paideia*. Pues, en definitiva, ¿qué es el hombre? Se debe al siglo XVIII europeo el haber puesto sobre la mesa esta pregunta con una mayor profundidad filosófica, y especialmente a los autores alemanes. Martin

²³⁰ Jaeger. *Cristianismo primitivo...*, p. 115.

²³¹ Entrada (sin autor): “Forma”, en Barbara Cassin (dir.). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. I. Coord. de trad. María Natalia Prunes. México, Siglo XXI-UNAM-Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Anáhuac-Universidad Panamericana-Universidad de Guadalajara, 2018, p. 538.

²³² Las traducciones entre paréntesis son las que sugiere el mismo diccionario de la nota anterior, a excepción de los casos *to tí esti* y *to tí en einai*, que son las que sugiere Tomás Calvo Martínez en su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles para la editorial Gredos. De hecho, el mismo traductor prefiere para *ousía* las palabras entidad o sustancia, en lugar de esencia, que reserva para *to tí en einai*.

Buber comienza su breve texto *¿Qué es el hombre?* con Kant, de quien afirma que “ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica”²³³. Para varios filósofos del siglo XX tal cuestionamiento sería nada menos que el problema filosófico por excelencia, en la medida en que interpretan la pregunta como “¿cuál es el ser del hombre?”; y esto fuerza una investigación metafísica, por ejemplo, para Heidegger. Por lo que sabemos de la biografía de Jaeger, podemos estar seguros de que no usa el término “hombre” inocentemente: ha estado en contacto con el neokantismo en Marburgo. En su *Aristóteles* no pierde la oportunidad de mostrar que ha leído con seriedad a Kant, que conoce bien la filosofía de Wilhelm Dilthey y que ha leído los trabajos de Nietzsche en los que éste pone la *Menschheit* griega por sobre la *Humanität* neohumanista. Pero sobre todo, antes de la redacción de *Paideia* ha comenzado a entablar un intercambio de ideas por correspondencia con Heidegger. En el prólogo de 1935 al primer volumen de *Paideia*, Jaeger declara que él no está haciendo historia de los acontecimientos, sino la “*historia del ser del hombre* tal como resulta de su acuñación en las obras creadoras del espíritu”.²³⁴

No está de más llamar la atención sobre esta cuestión fundamental en *Paideia*: tal objetivo de historiar al ser del hombre pone esta obra de lleno en la candente discusión filosófica sobre la antropología en la que estaban involucrados los más importantes pensadores de su tiempo, y hasta el día de hoy. Ésta es la razón por la que las

²³³ Martin Buber. *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 12.

²³⁴ Jaeger. *Paideia*, p. IX. Las cursivas son mías. En la versión alemana puede leerse: “Aber nicht weniger berechtigt und notwendig ist eine Betrachtung, die das *geschichtliche Sein des Menschen* von der Seite seiner repräsentativen Ausprägung in den schöpferischen Werken des Geistes erfaßt”. También aquí las cursivas son mías, pues trato de resaltar este aspecto digamos metafísico del tipo de historia que tiene en mente Jaeger. Esto puede llegar a perderse en la versión inglesa de Highet, quien elige traducir por “*life of man*”. Más transparente es la traducción al portugués de Artur M. Parreira: “*ser do homem*”.

traducciones inglesa y castellana del subtítulo, aunque son correctas, trasladan el foco de atención hacia un aspecto no tan filosóficamente radical como el del original alemán.

Sorprende que ningún comentarista de Jaeger, que yo sepa, haya tomado en cuenta esta forma de aplicar la erudición a una cuestión filosófica e histórica tal como se encuentra en *Paideia*. Si se considera con cuidado esto, muchos de los problemas que se le achacan al trabajo de Jaeger dejan de ser tales o se aminoran, pues la pretensión de la obra no es la usual de los filólogos de su tiempo. Al hablarnos sobre la *Ilíada*, los líricos griegos o los diálogos de Platón, la intención de Jaeger es explicar el “proceso espiritual” o cultural e “histórico”²³⁵ por medio del cual adquirió forma el ser del hombre griego. Y esto sólo lo puede hacer una historia del espíritu [*Geschichte des Geistes*] griego, pues ésta revelaría las ideas e ideales de una cultura; en este caso, el ideal de hombre producido por los griegos a lo largo de su historia.

Ahora bien, esta idea o ideal de hombre es para Jaeger el factor más importante y universal de los griegos y, por ello, debe ser el criterio para juzgar a Grecia o “el helenismo” como totalidad. La *paideia* es el nombre original con el que se puede designar este “impulso prometeico de formar hombres [*Menschenformung*], que emana de la Antigüedad”.²³⁶ Así pues, *paideia* no es sólo la práctica de la educación en Grecia, sino el criterio último para estudiar a los griegos: “el objeto de este libro es la exposición de la *paideia* de los griegos y, al mismo tiempo, de los griegos considerados como *paideia*”.²³⁷ Los griegos son e inventaron la *paideia*, es decir, se hicieron a sí mismos.

Uno de los conceptos más afortunados acuñados por Jaeger para expresar esta voluntad de formación de los griegos, así como su sensibilidad para lo humano es cuando llama al pueblo griego

²³⁵ Jaeger. *Paideia*, p. VII.

²³⁶ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXVI.

²³⁷ Jaeger. *Paideia*, p. IX.

antropoplástico.²³⁸ No sólo habla de la maleabilidad o educabilidad del hombre, sino de la capacidad que tiene para producir y perfeccionar ideales de sí mismo, que luego quiere realizar. *Bildung* y *Formung* (y las palabras en griego arriba mencionadas) aparecen claramente aludidos en este neologismo jaegeriano.²³⁹

Para lograr su meta, Jaeger lleva a cabo una revisión gigantesca de cuatro siglos de historia griega, desde Homero hasta Platón, pasando por las grandes personalidades de la poesía y el teatro, la sofística, la historia y la filosofía, así como el análisis detallado de las ideas y acontecimientos en torno a fenómenos culturales como el Estado y la política, la retórica y la medicina. Como se ve, la *paideia* abarca casi todos los ámbitos culturales consagrados por la tradición filológica en torno a los griegos y es la causa de que el resultado final sea una obra de más de mil páginas distribuidas en tres volúmenes. No es, como uno podría tal vez pensar, un estudio sobre los métodos o prácticas educativas griegas en sentido más o menos tradicional –aunque en algún momento hable sobre ellos.

Para resumir todo lo dicho hasta ahora: la obra *Paideia* es la historia del ser griego a través de su literatura, que para Jaeger se identifica con la *paideia*. Pero literatura aquí no puede ser simplemente la palabra dicha o escrita en tanto que mecanismo de comunicación, sino que es un término normativo para referirse a la materialización de valores e ideas a través del lenguaje. Esto parece sugerir que, para Jaeger, el ser es lenguaje, siempre y cuando se le entienda de este modo formador. El *logos* es lo que da forma al hombre en su ser y en la permanencia de sus valores a través de la cultura. Y, finalmente, es por medio también del *logos* que Jaeger quiere dar

²³⁸ *Ibid.*, p. 11.

²³⁹ También Buber (*Op. cit.*, pp. 25-6) ha llamado la atención sobre la “cultura eminentemente plástica” de los griegos. Él argumenta a partir del privilegio del sentido de la vista que surgió entre ellos y que determinó su manera “óptica” de relacionarse con el mundo. Los griegos ven el mundo como formas e imágenes.

cuenta del origen y evolución del *Logos* mismo y la *paideia* entre los griegos.

Cabe preguntarse: ¿acaso el sustantivo *paideia* contiene tantos y tan variados temas como sugiere el contenido del libro? ¿Podemos creer a Jaeger que la palabra *paideia* es el equivalente griego de la *Bildung* (o *Formung*) alemana? Cualquiera que conozca un poco de la historia de Grecia entenderá que algo así es imposible y el propio Jaeger lo sabe. Pero él trata de mostrar que hay una forma de enlazar ambas tradiciones, puesto que él se ha propuesto historiar la *paideia*. Esto lo fuerza a precisar su forma “científica” de comprender este término griego y explicar con más detalle sus articulaciones con otros grandes temas de su propia tradición, como el humanismo o la política estatal, para convertirlo en un tema actual. En otras palabras, necesita mostrar cómo el pasado puede legítimamente hacerse presente.

Paideia y Bildung: el enlace de dos culturas

Anteriormente, sostenía que Jaeger ante todo quiere responder con *Paideia* a dos crisis del presente, que en última instancia cree que tienen la misma causa y solución. Una ya la mencioné y radica en la existencia de la filología como ciencia relevante para la modernidad. Pero también existe otro problema que Jaeger repite en numerosas ocasiones: la formación y la humanidad modernas necesitan regresar a sus fuentes griegas si han de renovar sus fuerzas. Propiamente éste es el giro humanista de *Paideia*, mediante el cual aspira a dar el “fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual”.²⁴⁰ En otro texto menos conocido Jaeger lo expresa con más amplitud y contundencia:

²⁴⁰ Jaeger. *Paideia*, p. VIII.

La historia, desde este punto de vista, no debe aparecer sólo como escenario de grandes hechos y acontecimientos, sino como el lugar en el que las duraderas formas del espíritu, marcadas bajo condiciones sociológicas determinadas, se separan finalmente de su origen y continúan ejerciendo su poder, ya sea como modelo [*Vorbild*] en el sentido griego, ya sea como germen fértil para nuevas creaciones [*Gestaltungen*], como lo muestra la historia de las consecuencias de la cultura antigua. Ella ha unido una y otra vez la idea educativa de los antiguos con la *paideia*, y esto ha probado su realidad histórica más visiblemente en una constante transformación en el proceso de formación de nuevas culturas, como en el romano clásico, en la *paideia* del cristianismo primitivo, en la tradición formativa [*Bildungstradition*] de la Edad Media y en el humanismo del Renacimiento. De esta manera, la filología vuelve a ingresar al proceso histórico global [*geschichtlichen Gesamtvorgang*], que sólo a través de la historia del espíritu se convierte en unidad.²⁴¹

Aquí Jaeger enlaza a la filología con la historia del espíritu para asegurar el cumplimiento de la misión educativa que supone la recuperación de la *paideia* griega para el presente en tanto que modelo (nótese la raíz *Bild* en *Vorbild*) que sirve al cambio y creación de culturas. En realidad, la centralidad de la *paideia* griega es tal que el devenir histórico de Occidente se basa en ella. La tesis es que existe una unidad y continuidad histórica de la cultura europea, la cual tiene su génesis en los griegos y llega, a través de diversas transformaciones, hasta el siglo XX.

Pero esto exige antes una aclaración del concepto *paideia*. Ya desde el primer capítulo Jaeger revela lo que cualquier especialista sabía: “no es posible tomar la historia de la palabra *paideia* como hilo conductor para estudiar la educación griega, como a primera vista pudiera parecer, puesto que esta palabra no aparece hasta el siglo V. Ello es sin

²⁴¹ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXVII.

duda, sólo un *azar de la tradición*”.²⁴² En el mismo párrafo aclara que *paideia* en el siglo V todavía tenía el significado de “*trophé*” (τροφή), que se traduce por alimento o nutriente; también indica que *paideia* se traduce como “crianza de niños”. Entonces no siempre ha tenido (asumiendo que lo tuvo alguna vez) el sentido de formación o cultura espiritual de carácter aristocrático que a Jaeger le interesa.

Éste sin duda es aparentemente uno de los puntos más débiles del libro, pues desde el punto de vista estrictamente filológico allí no habría más remedio que aceptar la inviabilidad del proyecto. Pero Jaeger juzga que la falta de pruebas es un “azar”, ya que pudieron haber existido, pero compartieron el destino de la mayoría de la literatura antigua que se perdió en el devenir de los siglos. Muy bien es posible que el uso de la palabra *paideia* que él busca no haya existido jamás en la Grecia arcaica. Incluso así, cree él, eso no refuta el hecho de que el espíritu griego manifestara en la práctica y en el uso de otras palabras la misma cosa que más tarde durante la Grecia clásica cristalizará en la palabra *paideia*. Lo que importa es tener el fino olfato del filólogo humanista que supera las limitaciones que le impone la parte más conservadora de su ciencia y percatarse de cosas que no son de suyo evidentes porque pertenecen al reino del espíritu [*Geist*]. En esto, parece haber aprendido bien la lección del joven Nietzsche: el deber del filólogo es ser también filósofo y artista. Debe arriesgarse y sugerir interpretaciones que los hechos, la realidad, parecen desmentir.

Lo que hace Jaeger, en definitiva, es disociar la palabra del objeto. La palabra *paideia* funge como símbolo del impulso educador de los griegos, que se materializa en las manifestaciones culturales más importantes de este pueblo.

En realidad, “el tema esencial de la historia de la educación griega es más bien el concepto de *areté*, que se remonta a los tiempos más

²⁴² Jaeger. *Paideia*, p. 20. Las cursivas son mías.

antiguos”.²⁴³ En efecto, diversas fuentes modernas confirman que *areté* es uno de los conceptos más importantes en la historia de los griegos. Generalmente traducida al español por “virtud”, el sentido que tiene es el de excelencia, el que algo cumpla la función que se supone tiene que cumplir. Jaeger ofrece también el significado de fuerza o capacidad.²⁴⁴ El término se relaciona con *aristós*, de donde proviene la palabra aristocracia; es decir, comparte el campo semántico de lo mejor, lo noble, lo bello, etc. Pero hay que tener cuidado de entenderlo como algo muy selectivo y espiritual. Se usaba también para designar en general las excelencias del cuerpo. Jaeger afirma que el vigor y la salud son la *areté* del cuerpo.²⁴⁵ Aristóteles habla de la *areté* de los caballos o del ojo: aquél debe correr rápido y éste debe ver con claridad. Así pues, Jaeger está en lo correcto al señalarlo como un término clave para la historia de la educación en los griegos. ¿Entonces por qué insistir en *paideia*?

Jaeger sostiene que *paideia*, tal como él la entiende, abarca todo el campo de la formación en sentido amplio. La *areté* es una parte de ella, una tan importante que funge como elemento principal para hacer un análisis más documentado de la práctica educativa y sus objetivos. Pero es verdad que *paideia* se convirtió históricamente en un sinónimo de formación del hombre. Así lo expresa la frase de Menandro que Jaeger pone de epígrafe en su obra: la *paideia* es el mejor refugio de los mortales. O bien, en el propio Platón existe una teorización muy compleja en torno a la *paideia*, cuyo significado es más general que el de *areté*. O, finalmente, también aparece en los textos de los primeros filósofos cristianos, la *paideia* cristiana. En suma, la idea central es que el término se consagró como la designación de una práctica de carácter elevado, especialmente a partir de los diálogos de Platón.

²⁴³ *Id.*

²⁴⁴ Jaeger. *Paideia*, p. 21.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 21, nota 4.

No parece afectar a la consciencia histórica de Jaeger el que su procedimiento pueda verse como un claro anacronismo desde una perspectiva más tradicional. Su lectura de la historia en términos teleológicos lo hace sentirse autorizado a determinar que los eventos más tardíos han probado que la *paideia* se fraguaba desde los orígenes. De ahí se desprende que pueda usarse este término para referirse a fenómenos ocurridos con siglos de anterioridad, en la Grecia homérica, por ejemplo. Para decirlo con lenguaje aristotélico, la *paideia* es la causa final de la cultura griega, mientras que conceptos como *areté* funcionan como causas formales.

En la introducción a sus *Scripta Minora*, Jaeger comenta en retrospectiva la elaboración de *Paideia*: “El objetivo era investigar la creciente consciencia de los griegos en una unidad general de la totalidad de su vida superior, de la que luego surgieron conceptos finales [*Zielbegriffe*] como la idea griega de *paideia*”.²⁴⁶ La temática de la historia del ser griego se plantea como una mayor consciencia de la vida excelente como una unidad, proceso que se ve reflejado en la evolución del uso del término *areté*, entre otros. No obstante, la verdadera meta o fin [*Ziel*] de este proceso histórico-cultural culmina en el concepto [*Begriff*] de *paideia*. Jaeger usa a menudo expresiones que revelan esta su manera de ver la historia y la cultura. Fin y destino son las traducciones habituales de *Ziel*, que aparecen con frecuencia en el primer libro de *Paideia*. Se nos habla del destino de Grecia, del fin de la *Kultur* y la *Bildung*, de destino vital, de la comunidad de un destino, etc.

Lo que por ahora me interesa recalcar es que en Jaeger el concepto de *paideia* es tan importante porque recoge el fin educativo de la cultura griega. Para ser más exactos, *paideia* supone la aparición, por primera vez en la historia humana, de lo que ahora llamamos cultura y formación. “La historia de aquello que, con plena consciencia,

²⁴⁶ Jaeger. “Zur Einführung”, p. XXVII.

podemos denominar nosotros cultura, no comienza antes de los griegos”.²⁴⁷ Es uno de los pasajes más característicos del enfoque de *Paideia* y uno de los más cuestionados. Jaeger lo dice sin ambages:

La costumbre de hablar de una multiplicidad de culturas pre-helénicas tiene, en último término, su origen en el afán igualador del positivismo, que trata las cosas ajenas mediante conceptos de estirpe europea, sin tener en cuenta que el solo hecho de someter los mundos ajenos a un sistema de conceptos que les es esencialmente inadecuado es ya una falsificación histórica. [...] por primera vez se establece [con los griegos], de una manera consciente, un ideal de cultura como principio formativo.²⁴⁸

Ni los egipcios ni los judíos tenían cultura, por ejemplo, en el sentido en que Jaeger está usando el término, porque la cultura como *paideia* es sólo una propiedad griega. La cultura tiene que ver, según Jaeger, con algo mucho más profundo que el mero desarrollo de tradiciones, normas de conducta, cultos religiosos, lenguaje, literatura o avances técnicos. Los griegos hacen avanzar a un nuevo estadio a la cultura y la consagran como una estructura cuya característica definitoria es la producción de ideales que deben ser alcanzados. El más importante es el ideal del hombre, o bien, el hombre como ideal, que debe ser producido en la realidad mediante la formación. En este sentido es que se justifica hasta cierto punto la traducción del subtítulo de las versiones inglesa y castellana. Detectan el punto clave de la *paideia* en el idealismo que Jaeger le imprime ya desde las primeras páginas del primer libro:

En los primeros estadios de su desarrollo [el pueblo griego] no tuvo una idea clara de esa voluntad [educadora]. Pero, a medida que avanzó en

²⁴⁷ Jaeger. *Paideia*, p. 4.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 7.

su camino, se inscribió con claridad creciente en su conciencia el fin, siempre presente, en que descansaba su vida: la formación de un alto tipo de hombre. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana.²⁴⁹

Entonces, aunque los griegos no fueran conscientes de lo que hacían en un primer momento, luego desarrollaron un nuevo culto al hombre y lo idealizaron. Según Jaeger, en realidad ellos tuvieron una fuerte tendencia a idealizar todo lo que hacían: arte, literatura, educación, política, etc. Pero lo que constituyó el eje central de su cultura fue la idealización del hombre.

Jaeger no niega que otros pueblos anteriores y contemporáneos ejercieran la educación. “Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación”.²⁵⁰ Pero en este nivel inicial, se trata casi un acto mecánico de reproducción y mantenimiento del orden moral y social. La innovación griega consistiría en haber espiritualizado o idealizado la educación a un grado tal que la convirtieron en cultura.

Al hacer esto la educación dejó de ser un mero mecanismo de reproducción de lo mismo para convertirse en un proceso dinámico que logra conciliar el cambio y variación con la unidad permanente. De lo que se desprende de la introducción de *Paideia*, titulada “Posición de los griegos en la historia de la educación humana”,²⁵¹ la educación griega se puede mirar desde dos ópticas. Una es la del desarrollo histórico de la cultura; la otra es la de los ideales inalterables y eternos que superpuestamente norman e impulsan el cambio en la cultura. Lo que hace aquí es aplicar la clásica división de cuerpo y alma al estudio de la cultura. El cuerpo está sometido al cambio, aunque en el caso de la cultura el cambio puede ser para mejorar y perfeccionarse

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 6.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁵¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 3-16.

con el paso del tiempo. El alma representa los ideales que orientan la práctica de la *paideia*. Ambas partes componen la integridad de la cultura griega.

Lo anterior revela uno de los axiomas fundamentales de *Paideia*, a saber, formación en sentido griego es el esfuerzo consciente por alcanzar ideales, pero especialmente, la producción de un tipo de hombre. El motor que hace evolucionar al arte, la política, la poesía, la guerra griegos es el deseo consciente de formar al hombre. El mundo fue como un espejo para ellos, en el cual miraron su forma humana, pero no bastándoles lo que vieron, aspiraron a producir algo más elevado. Esto deriva en una obsesión del griego por el hombre. Todo en ellos se antropomorfiza. “Son expresiones [poesía, estado, dioses] de un sentimiento vital antropocéntrico que no puede ser explicado ni derivado de otra cosa alguna y que penetra todas las formas del espíritu griego. Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*”,²⁵² pues su mayor ideal es dar forma al hombre y, al mismo tiempo, conforma toda su cultura inspirado en la forma del hombre.

Jaeger aclara que esta manera de educar concilia al individuo con la comunidad bajo el signo del humanismo. “El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el humanismo, para usar la palabra en su sentido clásico y originario”.²⁵³ Aquí muestra por primera vez su interés en conectar su *Paideia* con lo que él concibe como el sentido más noble e imperecedero del humanismo que está presente en toda cultura verdadera. Es el humanismo de los griegos lo que él busca redescubrir en esta historia del ser.

Esto exige una breve aclaración del término humanismo. *Paideia* no nos dice directamente muchas cosas al respecto, pero el principio está aplicado con claridad. Es sobre todo en su texto *Humanismo y teología* donde Jaeger dedica algunas páginas a aclarar su propia noción histórica del humanismo. Allí toma postura frente a las

²⁵² *Ibid.*, p. 11.

²⁵³ *Ibid.*, p. 11-2.

tradiciones más modernas y pragmáticas del humanismo, corriente cuya precursora es la obra de F. C. S. Schiller, *Humanismo, ensayos filosóficos*. Sobre esta corriente dice Jaeger: “hay un grupo de pensadores modernos que han adoptado la palabra «humanismo» en este nuevo sentido de una filosofía agnóstica [...] que limitan el conocimiento a la inmediata experiencia sensorial del medio ambiente natural y social del hombre”.²⁵⁴ Sobre todo les achaca haber encumbrado el objetivo de la perfección humana olvidándose de lo sobrehumano, lo inescrutable de la teología: “entonces resultaría que la palabra humanista significa *antropocéntrico* en un sentido que excluye una visión teocéntrica del mundo”.²⁵⁵

Central en la concepción del humanismo para Jaeger es la ocupación del hombre con lo divino. Y esto tiene que ver no solamente con el culto griego a los dioses. El leve tono racionalista de la postura de Jaeger privilegia especialmente el acercamiento *racional* a lo divino –aunque su racionalismo de hecho intenta superar el racionalismo ilustrado usual en sus colegas y trata de recuperar el sentido original de la palabra griega *logos*. Es el terreno de la teología. Por su etimología, teología es el razonamiento, palabra o discurso (*logos*) sobre lo divino o dios. Y aunque propiamente fue Platón²⁵⁶ el primero en utilizar la nueva palabra, el mismo espíritu indagador de lo sobrehumano puede hallarse en la época arcaica, entre los presocráticos, según la tesis que Jaeger desarrolla en *La teología de los primeros filósofos griegos*.

El verdadero humanismo, entonces, no excluye, sino que integra en sí algo superior al hombre mismo, como una meta invisible e inalcanzable que llama al hombre hacia algo cada vez más alto. La *paideia* es humanista porque quiere moldear el “auténtico ser”²⁵⁷ con

²⁵⁴ Jaeger. *Humanismo y teología*, p. 100-1.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁵⁶ Jaeger. *La teología...*, p. 10. El pasaje referido por Jaeger se encuentra en *República II*, 379a.

²⁵⁷ Jaeger. *Paideia*, p. 12.

la mirada constantemente puesta en dios o lo divino. La pregunta ¿qué es el hombre? implica otra esta otra: ¿qué es dios? Por lo anterior, no es raro que *Paideia* culmine con la obra de Platón y que afirme que en el fondo “todo el primer volumen debe considerarse una introducción al estudio de Platón [pues él es] la culminación de toda la historia de la *paideia* griega”.²⁵⁸ Las ideas de dios y hombre aparecen asociadas en el pensamiento griego y, por eso mismo, no es posible separarlas o prescindir de la otra sin mutilar su unidad de sentido.

Por otro lado, la identificación humanismo-*paideia* también es relevante para Jaeger porque ambas ideas apuntan hacia la verdadera forma del hombre como ser político. El hombre no es sólo un ser individual, sino que adquiere su forma en la relación con los otros. “La esencia de la educación consiste en la acuñación de los individuos según la forma de la comunidad”.²⁵⁹ Comunidad, cultura e historia afectan el ideal de ser humano y lo alimentan como a un “organismo viviente” que, sin embargo, persiste a través del tiempo. Y lo hace porque es una comunidad la que le ha dado vida. De haber sido el invento abstracto de un solo pensador, este ideal no habría persistido. Pero la *paideia* griega arraiga en el suelo griego y responde a las circunstancias históricas que los predeterminaron. Por eso Jaeger advierte que él no está recurriendo a los griegos para imitarlos como si fueran un modelo ahistórico e inmóvil. Él quiere abordarlos históricamente. Sólo haciendo frente a lo que de diferente hay en ellos, se podrá acceder a lo que de semejante tienen con toda época posterior. Si se recuerda el capítulo anterior, ése era la intención del joven Nietzsche.

El humanismo es, desde esta perspectiva, la gran herencia cultural de Grecia. Esa manera de tematizar la cultura es la que, en primer lugar, nos permite ver la Antigüedad como una “unidad histórica [y

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 374.

²⁵⁹ *Id.*

permitió la existencia] ‘del mundo de la cultura’ occidental”.²⁶⁰ El humanismo y la *paideia* dan sustento al mundo europeo. Para Jaeger, Europa es un conjunto de “pueblos heleno-céntricos” porque comparten una “comunidad de ideales y formas sociales y espirituales [...] Esta unidad existe entre la totalidad de los pueblos occidentales y entre éstos y la Antigüedad clásica”.²⁶¹ Es decir, más que sólo una comunidad política o geográfica, Europa es una comunidad cultural.

Con esto, entramos en una de las partes más cuestionadas del pensamiento de Jaeger y su intención con *Paideia*, a saber, su eurocentrismo. Jaeger parece decir que sin el lazo cultural producido por los griegos en torno a la idea del hombre, Europa no existiría como una identidad de pueblos vecinos posicionados frente a los pueblos extraños de otras latitudes.

Jaeger insiste en la idea de una “comunidad de ideales y formas sociales y espirituales”²⁶² entre la Antigüedad clásica y el resto de los pueblos occidentales. A lo largo de las páginas de *Paideia* Jaeger trata de mostrar en detalle a qué se refiere específicamente con estos ideales y formas sociales y espirituales. Cómo, por ejemplo, la épica produce la idea del héroe, o cómo el historiador griego despierta el interés por forjar el recuento cronológico y lineal de los hechos pasados –idea que, aunque a nosotros nos parezca intuitiva y necesaria, en realidad era extraña entre las culturas antiguas, incluso entre los griegos.

Sin embargo, para Jaeger la idea más importante que transmite la *paideia* es la del Estado. En efecto, no sólo se trata de la política o la comunidad en sentido amplio, palabras que Jaeger utiliza en varias ocasiones. La forma específica en que la comunidad cristaliza de una manera casi intemporal y que, es verdad, repercutirá para siempre en la historia moderna es la del Estado político. La razón de fondo por la se considera tan importante esta idea es debido a que concilia al

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 6.

²⁶¹ Jaeger. *Paideia*, p. 4-5.

²⁶² *Ibid.*, p. 5.

individuo y la comunidad sin hacerle violencia a aquél. Jaeger es un profundo creyente del *zoon politikón*, es decir, del hombre como animal político. El que Platón sea el gran teórico del Estado de la Antigüedad es otro motivo por el cual *Paideia* culmine con su obra. Es en el Estado y en la idea de formación de hombre donde se encuentra el centro de la cultura griega o, para decirlo más precisamente, es la idea del Estado como educador o formador de hombres. De este hallazgo griego depende la relación de la modernidad con la Antigüedad. Es la formación política en donde se encuentra la pertinencia de conocer la historia griega y sus producciones culturales. Si existe todavía una razón para no dejar caer en el olvido el estudio filológico e histórico de los griegos, ésta se encontraría en el argumento político la más importante de todas.

Hombre, formación, literatura, humanismo y teología, y finalmente el ser político. Éstos son algunos de los temas que Jaeger desprende de la *paideia* griega. Ahora bien, la apuesta de su obra es enlazar esta tradición con la suya propia, la tradición alemana de la *Bildung*.

Si bien, desde esta perspectiva, los griegos son los padres de Europa, no todas las naciones han sabido hacer justicia a esta herencia y han corrido el riesgo de perderla. Tal es la crisis europea que Jaeger y otros comienzan a diagnosticar desde la primera mitad del siglo XX. Según Jaeger, es especialmente el pueblo alemán el que está mejor dispuesto para la recepción o encarnación del ideal griego de la *paideia*. Aunque es verdad que en *Paideia* se muestra cuidadoso al establecer este enlace por mera sugerencia: “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”.²⁶³ Pero una lectura de *Paideia* muestra la preferencia de Jaeger por los autores alemanes,

²⁶³ Jaeger. *Paideia*, p. 7.

especialmente aquellos que pertenecen a la tradición del neohumanismo, como Winckelmann o Hölderlin, pero también a alguien quien, como Nietzsche, fue muy crítico con la lectura de los griegos de sus compatriotas. Es notorio que, sobre todo en el primer volumen, Jaeger está discutiendo con sus propias raíces alemanas, sus propios grandes autores y quiere tomar una postura al respecto. Él llama la atención, por ejemplo, sobre la lectura ahistórica que hizo la Ilustración, que tomó a los griegos como ejemplos inamovibles.²⁶⁴ Sin embargo, elogia esa “estructura espiritual” para armonizar con lo central de la *paideia* griega.

Sin duda, esto explica que Jaeger considere que la palabra *Bildung* sea una traducción intuitiva del griego *paideia* a una lengua moderna. Como ya mencionaba antes, *Bildung* reflejaría la cualidad plástica de la formación griega, pero además sugiere otras características:

Contiene, al mismo tiempo, en sí, la configuración artística y plástica y la imagen, “idea” o “tipo” normativo que se cierne sobre la intimidad del artista. Dondequiera que en la historia reaparece esta idea, es una herencia de los griegos, y reaparece dondequiera que el espíritu humano abandona la idea de un adiestramiento según fines exteriores y reflexiona sobre la esencia propia de la educación.²⁶⁵

Intimidad, norma e independencia de la utilidad serían elementos compartidos entre la *Bildung* y la *paideia*. Uno puede cuestionar que efectivamente esto se pueda predicar de la *paideia*, pero sin duda es una descripción muy acertada de la *Bildung* de los siglos XVIII y XIX. Como ya veíamos en el capítulo 1, la *Bildung*, por sus orígenes en la mística, el pietismo y el neoplatonismo de la escuela de Cambridge, tenía un importante carácter introspectivo, idea que uno puede dudar que existía en la Grecia arcaica, por ejemplo. Así también, es la *Bildung*

²⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

la que se presenta a sí misma como una educación o cultura que honra únicamente el desarrollo espiritual. En efecto, es entre los alemanes en donde la formación acentúa su independencia de los fines establecidos por la sociedad, la profesión o el trabajo. Es con vistas al mejoramiento del espíritu por el que uno se educa a sí mismo; lo demás es instrucción o formación profesional, pero no *Bildung*.

Sin embargo, Jaeger olvida mencionar la fuerte tendencia individualista que existe en el término *Bildung*, al menos por su origen y por la forma en que la mayoría de los autores alemanes lo trabajan. Y es del individualismo del que intenta alejarse al enarbolar al Estado y la política como lo esencial del ser griego. Él sí admite que el siglo XVIII alemán fue una época poco evolucionada en términos políticos,²⁶⁶ pero omite decir lo mismo del concepto *Bildung*. En realidad, fueron muy pocos autores los que politizaron este concepto. Entre ellos, creo que los principales serían Herder, Schiller y Humboldt. Sobre todo, en Schiller se encuentra una teorización más profunda sobre el Estado y sus funciones y es uno de los primeros en hablar del hombre griego como un representante pleno de su Estado; era una manera de resolver el gran problema ilustrado del individuo y el ciudadano. Además, él reactualiza la tesis del Estado como un agente importante en la plena formación del hombre (aunque él nunca sostuvo la idea del Estado educador). De igual manera, Jaeger parece estar haciendo frente a este problema e intenta resolverlo con el humanismo, pues reúne de nuevo individuo y comunidad en un todo armónico que hace frente a las contingencias de la historia y las diferencias culturales externas.

Por estos motivos, es que Jaeger ve en los griegos la salvación para Europa. La crisis que, según él, están pasando los pueblos europeos podría resolverse al mirar históricamente hacia los griegos como cultura. Pero eso sí, la mirada alemana era la privilegiada para

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

contemplar las creaciones griegas. *Paideia* intentaba ser un llamado para inaugurar el resurgimiento del humanismo europeo, un Tercer humanismo, después del primero del Renacimiento y el segundo en la Alemania neohumanista. El regreso a las fuentes griegas desde la cultura alemana de la *Bildung* garantiza la salvación de la fuerza plástica formadora de hombres que es como la savia de Europa. La coincidencia fundamental de ambas tradiciones supondría el retorno del humanismo con todo lo que implica: la revaloración de lo divino en un mundo cada vez más ateo y, en vísperas de la Guerra, el fortalecimiento de los lazos de la comunidad a través de la idea del Estado.

A continuación, quisiera ofrecer una imagen del cuadro que Jaeger compone de la *paideia* griega, comenzando con Homero hasta su consumación en Platón. Por supuesto, tendré que ser selectivo en los temas que presentaré. Pese a ello, mi intención es hacer una primera interpretación de lo que creo que Jaeger intenta presentar al lector. Mi objetivo es mostrar con pruebas directas lo que ya he dicho en este capítulo en términos generales acerca de los motivos, métodos y finalidades de Jaeger.

El primer volumen de Paideia

Homero

Como no podía ser de otra manera, el punto de partida de Jaeger es Homero. En el poeta griego formula los ideales formativos típicos de la Grecia antigua, mismos que más adelante serán incorporados al pensamiento de otros poetas, legisladores, filósofos, historiadores y, en su última etapa, por el pueblo llano. En esta medida, el capítulo dedicado a Homero tiene el objetivo de exponer las formas, ideas y enfoque que en su despertar ejerció la cultura griega y que se mantuvieron como modelos hasta la época de Platón; o, en otras

palabras, se trata de justificar por qué Homero es “el primero y más grande creador y formador de la humanidad griega”.²⁶⁷

Al comienzo de este capítulo dije que es el concepto de *areté* el eje de la tentativa de Jaeger en torno a la *paideia*. En cierto sentido, el libro es una historia de la *areté* griega vista desde la producción literaria. Jaeger se esfuerza en distinguir las acepciones de esta palabra en la época homérica, encontrando rasgos inconfundibles que lo introducen en el terreno de la aristocracia, lo militar, la fuerza física, la valentía y la bravura, el honor, entre otros términos relacionados. El hilo conductor que, según Jaeger, unifica esta variedad de sentidos de la *areté* es lo heroico. El mundo arcaico de Homero es un mundo de héroes y sus valores. Esto significa, como ya lo han constatado numerosas veces otros especialistas, que la cultura griega es agonal y se fundamenta en la competencia entre los mejores por obtener siempre el primer puesto. La ética que importa es la de la nobleza, medida de todas las cosas.

Ahora bien, el medio idóneo para retratar el universo heroico es la épica. La *Ilíada* y la *Odisea* son vistas como las manifestaciones originales del *ethos* del héroe, pues están avocadas a resaltar sus virtudes, ya sea en el cumplimiento del destino que lleva a las puertas de la muerte, ya sea en el proceso para convertirse cabalmente en un héroe. La épica ofrece al poeta la capacidad de cantar estos hechos de manera que haga justicia a la grandeza de su objeto. Al mismo tiempo, la épica constituye al héroe, lo conforma a partir de lo que observa en la realidad, conduciéndolo a un régimen más elevado. Jaeger afirma que existe una “tendencia idealizadora de la épica”,²⁶⁸ queriendo decir con esto que al poema le es inherente un impulso a construir situaciones y personalidades depuradas de todo lo común y vulgar. No es posible hablar de héroes sin agrandar sus cualidades en cualquier situación.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 54.

Jaeger supone que en esta función idealizadora de la épica reside el gran poder educativo de los dos poemas de Homero. Él cree que el hecho de cantar a lo heroico no es sino una exaltación destinada a la admiración y la imitación. Existe una voluntad de excitar el ánimo de los oyentes pertenecientes a la aristocracia para volverse semejantes a los héroes de los que escuchan las hazañas. Por eso, Jaeger llega a la conclusión de que “la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia”.²⁶⁹ En este género se inventa al héroe, “la forma más alta de la humanidad”.²⁷⁰ Por primera vez en la historia de la humanidad, se ejercitaría la formación en sentido estricto como modelación conforme a una imagen fija de conducta y modo de ser o personalidad. No se deduce de lo que dice Jaeger que no existiera en otras culturas prácticas de la educación que fueran más allá de la técnica o adiestramiento en actividades particulares. Lo que sí afirma es que ninguna otra tomó al hombre como materia de interés específico ni tuvo conciencia clara de realizar la empresa de moldearlo. En este sentido, incluso la época de Homero, con todo y su falta de la idea de un yo libre y definido, logra concebir rasgos claros que delimitan al hombre, específicamente al miembro de la nobleza.

¿Pero esto no dejaría en segundo plano a los dioses? En absoluto. De hecho, el culto a los dioses olímpicos que expresa Homero muestra cuán cerca están los dioses de los hombres. Más aún, se pone de manifiesto que los dioses están pensados desde la perspectiva de los hombres. Y reflexivamente, los hombres son contemplados por Homero desde la altura de los dioses sin dejarlos de considerar nunca como hombres. Se trata de un difícil punto medio entre lo divino y lo humano: el griego deja crecer el reino de los dioses hasta el punto en que no sea tan abrumador que oscurezca a los hombres; es sólo lo suficiente para que los induzca a querer acceder a la belleza de la virtud. O por lo menos Jaeger cree que la épica homérica tiene un

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

declarado objetivo educador que puede verse en la idealización de sus personajes principales. Ofrece la belleza para mover a sus oyentes a la emulación.

Lo anterior es válido para el poema homérico como un todo. Pero también Jaeger encuentra en la épica ejemplos específicos de prácticas de formación, tales como el consejo o la exhortación de un adulto o anciano a los más jóvenes. O bien, retrata la vida familiar y dibuja los roles de cada uno de sus miembros, así como el modo de conducta adecuado a situaciones diferentes. La *Ilíada* sitúa al hombre de lleno en el ámbito de la guerra como lucha por la fama y el honor. Las palabras del poeta se dirigen especialmente al varón en la plenitud de la vida y lo llevan a confrontarlo con la muerte, sólo a través de la cual se consume su heroísmo. Se señala que el límite de la vida orgánica del hombre por medio de un acto heroico es la entrada al reino del canto, que constituye otra forma de vida, una superior. Por otro lado, la *Odisea* amplía tanto los escenarios como la variedad en el tipo de personajes. Ya no es sólo el héroe, sino el hijo que aspira a acceder al mismo reconocimiento que el padre; también aparecen la esposa, los pretendientes, el pueblo y los esclavos. Aquí se da un nuevo paso en la complejidad psicológica de los personajes, pero ello también acarrea a su vez mayor complejidad en las formas de construir un ideal educativo.

Todo lo anterior constituye un acto deliberado del poeta por educar. Incluso el mito, aunque no tenga una intención abiertamente educadora, cumple esta función una vez que se entreteje con los versos del canto. “El solo hecho de mantener, mediante el canto, viva la gloria, es ya, por sí, una acción educadora”.²⁷¹

En suma, la hazaña de Homero sería haber otorgado el primer modelo de humanidad en el “tipo ideal”²⁷² del héroe. A través de él ofrece en su forma arcaica un conjunto de valores, temas y normas que

²⁷¹ *Ibid.*, p. 53.

²⁷² *Ibid.*, p. 19.

dan los elementos fundamentales para las apropiaciones de este ideal en épocas posteriores. Con esta tesis, Jaeger forja una manera de explicar de manera consecuente la permanencia y el devenir de una cultura. ¿Cómo se da la unidad en el transcurso del tiempo? La respuesta es que la historia griega es un proceso de depuración o espiritualización de los conceptos que rigen la vida arcaica. Aunque al primer momento no sea reconocible, la voz de Homero resuena en todos los grandes personajes posteriores, incluso entre los filósofos.

Hesíodo

A continuación, Jaeger considera a Hesíodo, quien aparece como el necesario contrapeso o complemento a la épica heroica de Homero. Con Hesíodo se sacrifica una buena dosis de heroísmo bélico a cambio de hacer emerger las condiciones que sostienen la vida en comunidad. Entra en escena el pueblo campesino, al cual pertenecía el propio Hesíodo, y con él lo cotidiano de la vida y los elementos necesarios para darle sustento, a saber, el derecho, la justicia y el trabajo.

En *Trabajos y días*, Hesíodo se dirige a su propio hermano para llamarlo al cumplimiento de la justicia, pues tiene con él un pleito debido a una herencia. Un problema que a simple vista podría ser trivial es el suelo en el que el poeta puede detenerse a considerar de manera cuasi filosófica el problema del derecho y cómo la vida humana debe acomodarse a la justicia o *Diké*,²⁷³ que todo lo gobierna.

Lo que interesa a Jaeger de este tema es cómo Hesíodo toca algunos de los conceptos más importantes para la producción de cultura en el seno de la comunidad. Terminada la guerra es necesario continuar el

²⁷³ Mantengo el concepto griego *Diké* en mayúscula para respetar la interpretación que hace Jaeger de la justicia en Hesíodo como una diosa, lo cual no significa que ignora el énfasis de concepto abstracto que también le otorga el poeta beocio. Por otro lado, la lengua alemana fuerza siempre a utilizar mayúsculas en los sustantivos, lo que la vuelve prácticamente ciega a esta clase de matices.

esfuerzo por mantenerse en la tierra y extraer de ella los frutos que le dan la vida al hombre. En ese sentido es que habla de trabajo, según Jaeger “la segunda fuente de la cultura”.²⁷⁴ Si bien el trabajo es considerado por el griego como una actividad que rebaja al hombre, existen matices que autorizan a preservar un significado positivo del trabajo en tanto que actividad esforzada para la consecución de una buena vida y la realización de una buena obra. Ésta es la “doctrina de la *areté* del hombre sencillo”.²⁷⁵ El trabajo está directamente vinculado a una idea de lo justo y el orden de la naturaleza: mediante el cumplimiento de su virtud en el esfuerzo cotidiano, el hombre mantiene el equilibrio dentro de su comunidad; pero si sale de la norma y se excede en lo que le corresponde (*hybris*) acarrea para él y para todos un fatal destino. Cada uno de los miembros de la comunidad está atado con los otros y con la naturaleza de la que dependen como si de un solo organismo se tratara. Con todo, Hesíodo reconoce claramente un considerable grado de individualidad entre los campesinos, condición necesaria para que exista un odio bueno (la *Eris* buena) a los semejantes que se traduce en un sano sentimiento de competencia. Gracias a él, el alfarero se esfuerza por mejorar sus obras para superar a su vecino. Esto sugiere que está implícito en Hesíodo una idea más o menos clara del refinamiento de la técnica.

De esta suerte, Jaeger ve en los campesinos mayor “independencia espiritual y jurídica”²⁷⁶ que en la cultura noble. Poseen una conciencia más desarrollada de lo que vincula al hombre a la tierra y a sus ciclos, los cuales empiezan a pensar, a partir de Hesíodo, como una suerte de legalidad cósmica.

Ahora bien, este arraigamiento al suelo y los vínculos de la comunidad tiene una base mítica y religiosa fuertemente trenzada con los albores del pensamiento racional. La genealogía de los dioses que

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 68.

construye en *Teogonía* evidencia una voluntad sistematizadora que prelude la abstracción filosófica posterior. Se puede decir mucho acerca de este aspecto de la obra de Hesíodo, pero lo que Jaeger destaca es el “uso paradigmático” y el “uso normativo del mito”²⁷⁷ que ejerce el poeta. Aquí más que en Homero aparece la individualidad de Hesíodo para servirse del mito para ejemplificar e instruir a los hombres. Ciertamente es notorio cómo el mito se desenvuelve como un organismo a través del canto poético para expresar a los hombres las verdades que rigen su vida. Hesíodo exhorta a su hermano Perses directamente, pero su voz quiere llegar a todos los hombres del campo. Así, cuando quiere narrar el mito de las edades dice: “Ahora si quieres te contaré brevemente otro relato, aunque sabiendo bien –y tú grábatelo en el corazón– cómo los dioses y los hombres tuvieron un mismo origen”.²⁷⁸ El relato del mito obedece a una función formadora.

Un segundo aspecto destacable de la función del mito en Hesíodo, según Jaeger, es que busca manifestar con nitidez que el hombre es una unidad entre la naturaleza y su moral. Ambas penden del orden divino. El hombre se encuentra aquí en una etapa en que todavía se siente hospedado en el mundo, según la expresión de Martin Buber.²⁷⁹ No le resulta problemático el habitar el mundo porque éste se encuentra regido por la legislación divina e incluso la vida en comunidad, donde reconoce a los otros, llena su vida moral. El equilibrio de la existencia en pequeños grupos humanos basados en el trabajo se mantiene según firmes reglas tan primarias como la tierra por la que surca el arado en el que será depositada nuevamente la semilla que habrá de dar frutos a las siguientes generaciones.

Para mantener el equilibrio, sin embargo, hay que prestar oídos al poeta. Al igual que pasa en otras culturas, los griegos consideraron a

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁸ Hesíodo. “Trabajos y días”, en *Obras y fragmentos*. 4ª ed. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 2014, 106-108.

²⁷⁹ Buber. *Op. cit.*, p. 31.

los hombres del canto como seres divinos o cercanos a la divinidad y, por ello, como aquellos que podían decir la verdad. Desde Homero hasta Platón, que se enzarza en un conflicto con esa creencia, los griegos atribuyeron a los poetas o aedos capacidades privilegiadas para participar de conocimientos que no podían adquirirse por mera experiencia, aunque ésta también fuera una categoría importante. Por esta razón, Jaeger trata con especial cuidado a los poetas dentro de *Paideia*. Homero preserva acciones y caracteres dignos de ser emulados, mientras que Hesíodo advierte el orden del cosmos y la vida del hombre para que éste permanezca dentro de los límites de lo justo. Pero en la medida en que éste último recurre a principios universales, su poesía se vuelve universal también y es apropiada por otros poetas, pues “es la característica peculiar del poeta griego que, mediante el conocimiento más profundo de las conexiones del mundo y de la vida, quiere conducir al hombre errado por el camino justo”.²⁸⁰

Esparta

Efectivamente, aunque la poesía de Hesíodo se dirigía al ámbito agrario, tuvo una repercusión inapelable en la ciudad, la *polis*. Por eso Jaeger aprovecha para articular con algunas observaciones generales sobre esta invención griega. Para nuestro autor no es posible exagerar la importancia de la vida en comunidad producida por los griegos. Por supuesto, no puede opinar de otro modo quien sabe que es la ciudad la que está en el centro de las reflexiones filosóficas más fecundas de Platón, el héroe de su libro. De hecho, uno de los objetivos de Jaeger parece ser historiar el surgimiento de la forma estado (*Staat*). El griego no es un individuo aislado, como el moderno, sino una parte de un organismo que promueve el reconocimiento de la pluralidad. El ser del hombre, nos recuerda Jaeger, se da en el terreno de la política y es

²⁸⁰ Jaeger. *Paideia*, p. 83.

inseparable de él. De ahí la necesidad de explicar también la historia del estado no tanto en función de sus características técnicas o prácticas, sino sobre todo desde el punto de vista “espiritual” o cultural; es decir, en relación con los productos de orden intelectual del ingenio griego.

Así pues, según Jaeger la cultura está ligada necesariamente al surgimiento y desarrollo de la *polis*: “la *polis* es el centro dominante a partir del cual se organiza históricamente el periodo más importante de la evolución griega”.²⁸¹ Jaeger encuentra por lo menos dos modelos paradigmáticos de ciudad en Grecia, a saber, Lacedemonia y Jonia. Cada una representa las dos formas extremas del modo de vida en comunidad. Por un lado, Esparta es un estado militar que se ha consolidado a partir de la supresión de los rasgos de individualidad personal, su poder le viene dado de la capacidad para hacer de cada uno de sus ciudadanos un solo cuerpo y una sola mente que responden sólo al llamado de la ciudad y por la cual lo entregan todo. Se trata del estado encarnado en cada cuerpo como totalidad. Por otro lado, encontramos las ciudades jonias, caracterizadas por su relativamente alto grado de individualidad. Al basar su economía en el comercio, están poco apegados a la tierra: “pronta vivacidad, libre perspicacia e inventiva personal son las características predominantes en el nuevo tipo humano que allí nació”.²⁸²

Jaeger analiza con detenimiento las aportaciones de cada una de estas *poleis* a la cultura griega. Desde su perspectiva, lo que tienen de incompleto o parcial se enlazan en suave equilibrio en el estado ateniense de la época de Solón.

En primer lugar, Esparta habría aportado la idea de una nueva forma de ciudadanía militar al asimilar la *areté* homérica. Si para Homero lo digno de cantarse era la persona del héroe, o más bien, los actos del héroe, para los espartanos lo principal es una suerte de

²⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

²⁸² *Ibid.*, p. 105.

ciudadanía heroica que subsume lo individual bajo el universal amor a la patria. Jaeger lo describe como un “estado de héroes”.²⁸³ Esto tuvo su expresión poética a través de las elegías de Tirteo, a quien Jaeger le dedica varias páginas y en quien cree descubrir manifestado el *ethos* homérico en forma de “ética del estado”.²⁸⁴ Lo que aparece en *Paideia* a este respecto es tan sólo el resumen de un trabajo más amplio, *Tyrtaios. Über die wahre Areté*²⁸⁵ [Tirteo. Sobre la verdadera areté], elogiado por Heidegger como el ingreso a un “filosofar subterráneo [...] [que] me parece paradigmático también para la historia de la ἀλήθεια-δόξα, por ejemplo, en Esquilo y Sófocles”.²⁸⁶

De Tirteo, Jaeger afirma que “no es una individualidad poética en el sentido actual. Es la expresión del sentir universal”.²⁸⁷ El poeta elogia el valor guerrero según las virtudes de la antigua aristocracia, pero los enlaza con el sentido de lealtad a la comunidad. Ahora es la *polis* la condición de posibilidad y garantía de la gloria permanente del guerrero que se sacrifica. Al mover el ánimo hacia este sacrificio y amor, Tirteo es el educador de los espartanos.

En segundo lugar, la aportación de Jonia a la tradición política griega es el concepto de justicia (*dikaiosyne*) e igualdad ante la ley (*isonomía*). Jaeger les niega capacidad creadora en términos políticos, pero les atribuye la liberación de las ataduras arcaicas a la tierra y la fuerte dependencia de meros usos y costumbres. En su cercanía con la noción de justicia, Jaeger los asocia claramente con el beocio Hesíodo. *Dikaiosyne* es un concepto abstracto que procede de la palabra *diké*. Aunque admite ambigüedad en el sentido etimológico de la palabra, Jaeger aventura la tesis de que *diké* equivale a “dar a cada cual lo

²⁸³ *Ibid.*, p. 95.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁸⁵ *Tyrtaios. Über die wahre Areté*. Sitz. Ber. Akad., Berlin, 1932, pp. 537-68.

²⁸⁶ Heidegger, carta a W. Jaeger. Freiburg, 12-12-1932, *apud* Frank Edler. “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?”, en *Research in Phenomenology*, vol. 27, 1997, pp. 123-4.

²⁸⁷ Jaeger. *Paideia*, p. 93.

debido”;²⁸⁸ además, estaba emparentada con la noción de igualdad. Por eso, esta palabra fue la bandera apropiada para oponerse a la mera autoridad de la nobleza. La igualdad surge primero como “medida justa”, idea que aparece una y otra vez en los diálogos de Platón más importantes. La *dikaïosyne* cristaliza en un término abstracto esta búsqueda de igual repartición de justicia. Al respecto, Jaeger nos dice que “la nueva palabra surgió de la progresiva intensificación del sentimiento de derecho y de su representación en un determinado tipo de hombre, en una determinada *areté*”.²⁸⁹

Nos hallamos en este punto de la historia del espíritu griego en una nueva etapa de la formación del hombre y la *areté*. En contraste con el tipo espartano, el hombre que surge de esta nueva conciencia es uno que apunta a trascender el heroísmo a través del cumplimiento con la ley y el deber. Con un matiz de kantismo en sus palabras, Jaeger caracteriza esta etapa como una entrada a la conciencia de la ley, que regula las relaciones de todos los miembros de la ciudad, tanto entre ellos, como con los dioses. No obstante, es cierto que la relevancia de este descubrimiento para el desarrollo de la formación griega es invaluable. La ley y la justicia representan un refinamiento del sentir aristocrático, aunque es verdad que también implica una violencia sobre ese modo noble de ver las relaciones entre individuos, cosa que Jaeger no toma en cuenta. Propiamente el animal político surge en este territorio.

Considerando que Esparta tenía a Tirteo, Jaeger atribuye a los albores de la democracia griega la poesía jónico-eólica. Arquíloco, Semónides, Safo, Alceo son los voceros de la poesía lírica, vehículo que permite alumbrar la “esfera de la intimidad del hombre”.²⁹⁰ Como correlato de los aires de libertad política, la poesía lírica hace emerger

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 106. Utilizo esta vez la minúscula porque en este caso se enfatiza el carácter de concepto abstracto de *diké*, no el de la diosa.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 108.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 117.

poco a poco al yo individual que habla desde sí mismo acerca de sus propias opiniones y sentimientos, sin temor a pasar por encima de las normas aceptadas por la mayoría. Lo privado de la vida sale al encuentro de lo público.

Jaeger captura distintas facetas de este fenómeno: la amonestación, la crítica, la censura, el amor. Todos ellos los interpreta como proceso de autoformación espiritual. Este yo individual cobra forma por medio de la lírica y la hace sensible a los ciudadanos, a quienes alienta a percibir su propio yo.

Una forma de justificar el designar este tipo de poesía como autoformación puede encontrarse en el hecho de que en él se encuentra, al parecer por primera vez, el tema de saber elegir el modo de vida.²⁹¹ ¿Placer o nobleza? ¿Qué orientación darle a la propia vida? Más allá del mito, más allá de la epopeya, ¿qué es lo que uno debe hacer y bajo qué reglas regirse? Mediante estas preguntas, el individuo cobra gran libertad de acción frente a la tradición homérica.

Acerca de Solón no diré mucho. Para Jaeger este poeta y estadista ateniense consume la síntesis de la comunidad y la individualidad. Se trata de una individualidad responsable frente a los demás. Los mismos temas sobre la justicia y el derecho son reelaborados en sus poesías vistos desde la perspectiva de la política. En ese sentido es un heredero de Hesíodo, pero también del Homero de la *Odisea*, pues hacen al hombre responsable de buena parte de las desgracias que le pasan. No es tanto el capricho de los dioses como la insensatez humana; es decir, existe capacidad de elección y dirección de la propia vida. La sabiduría comienza a ser un tema constante a partir de aquí, especialmente cuando se relaciona con la idea de ley.

Una tesis interesante que sugiere Jaeger a propósito de Solón es que la *Bildung* sólo puede florecer en comunidades cohesionadas pero que a la vez tienen un alto sentido para la libertad individual.²⁹² Por

²⁹¹ *Ibid.*, p. 126.

²⁹² *Ibid.*, p. 138.

supuesto, es Atenas la que, según su opinión, posee ambas cualidades para poder producir cultura.

El nacimiento de la filosofía

El abordaje de Jaeger del nacimiento de la filosofía comienza con una advertencia: sería necio forzar el pensamiento filosófico presocrático a entrar en las categorías de la *paideia*. Corresponde a los sofistas y no a los filósofos el honor de inaugurar la conciencia de educar al hombre. Y a diferencia de los poetas, los temas de los presocráticos se dejan con dificultad aprehender en los intereses de la educación, incluso en el sentido más general que utiliza Jaeger. A varios de ellos no les interesa tanto el hombre como el cosmos, la naturaleza del mundo, el problema del ser o un principio subyacente a todas las cosas. En ese sentido, se encontrarían en las antípodas de cualquier historia de la educación.

Pero eso es sólo apariencia. En primer lugar, Jaeger enjuicia el surgimiento de la filosofía como algo trascendental en la historia de la *paideia* por cuanto indica un nuevo giro en la conformación ulterior del hombre griego. Con ellos aparece el “yo racional” e inician un refinamiento de la idea de verdad.²⁹³ Además, al enfrentarse al problema del ser aportan los elementos necesarios para llegar más tarde al “mundo interior del hombre y al problema de la estructuración de la vida”.²⁹⁴ No obstante, esto nunca es interpretado por Jaeger como un proceso de racionalización al estilo ilustrado. De hecho, los presocráticos integran en su pensamiento a los dioses o, como dirá Anaximandro, “lo divino”. Y esto conduce al segundo punto. Casi al comienzo de *Paideia*, Jaeger había advertido que la epopeya es la base de la cultura griega. Y esto es cierto incluso para la filosofía, pues ésta no representa un rompimiento total con el mundo mítico-heroico. “La

²⁹³ *Ibid.*, p. 154.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 164.

epopeya contiene ya en germen a la filosofía griega”.²⁹⁵ Esto quiere decir que el mundo homérico le ha allanado el camino a la filosofía a través de la consideración de las cosas desde la perspectiva de los dioses. En efecto, Homero puede ver los asuntos humanos desde las alturas olímpicas y del mismo modo la filosofía es una visión de lo universal.

El tercer punto es que es problemático englobar a tantos pensadores bajo la categoría de presocráticos y declarar que todos tienen igual importancia para la *paideia*. Jaeger lo sabe y hace una valoración resaltando a algunos de ellos. Por ejemplo, dice de Jenófanes nada menos que con él “alcanza su término la evolución del concepto de la *areté*”.²⁹⁶ Este juicio se basa en el hecho de que Jenófanes integra en las virtudes tradicionales (valor, prudencia y justicia) la sabiduría, y todas ellas están cohesionadas en el pensamiento de Platón. De hecho, es Jenófanes uno de los primeros en ocuparse filosóficamente del problema de la formación del hombre. Jaeger hace notar, por ejemplo, cómo Jenófanes se ve obligado a tomar posición frente a la cultura del deporte y del culto al cuerpo en Grecia, que estaban tan arraigados tanto entre la nobleza como el pueblo. A esta tradición el filósofo opone la sabiduría. Pero se trata de una sabiduría asentada en la *polis* y debida a ella. No es casual que Jenófanes tome como modelo la elegía de Tirteo.²⁹⁷ El serio carácter político y militar de la poesía de éste le sirve para comunicar su propia forma de *areté*.

El otro filósofo que es imprescindible en esta historia es Heráclito. De una manera muy aguda, Jaeger observa que con Heráclito ocurre la primera vuelta de la filosofía hacia el hombre:

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.171.

²⁹⁷ *Id.*

Frente a los filósofos primitivos, aparece la doctrina de Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos [...] El hombre de Heráclito es una parte del cosmos.

Hombre, cosmos y dios. Ésa es la triada básica que sirve de estructura a la historia del ser del hombre. Con Heráclito, el joven pensamiento filosófico redescubre el yo del hombre y pareciera introducir en él lo que los pensadores y cultos previos (como los órficos) encontraron sobre la naturaleza del cosmos y lo divino. El hombre se hace grande y a la vez pequeño, pues encuentra en sí una parte del todo pero se sabe subordinado a él. De hecho, es interesante que Heráclito se esfuerza en distinguir al hombre de lo divino, a lo que atribuye todas las cualidades. Jaeger observa que esto es típico de la cultura griega y es necesario tenerlo en cuenta en el estudio de la *paideia*. El humanismo que Jaeger busca en el pasado no se basa en la consciencia de un individuo escindido de todo, del estado, de dios, de los otros hombres. El humanismo griego le da un lugar al hombre y no ciertamente el más preeminente: “la libertad del hombre griego consiste en el hecho de sentirse subordinado como miembro de la totalidad de la *polis* y de sus leyes”.²⁹⁸ No hay antropocentrismo.

La época de la tragedia

Es posible tratar de una vez bajo el rubro de época de la tragedia lo que Jaeger divide en dos partes. Por un lado, se trata de la poesía lírica de Teognis y Píndaro, y por el otro, la tragedia griega, especialmente la de

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 180.

Sófocles. El común denominador de estos poetas es que suponen una vuelta muy particular al mito y tratan de hacer de él una fuerza educadora consciente.

En el caso de Teognis y Píndaro, se trata de poetas que asumen una postura reaccionaria a las ideas nuevas venidas de Jonia. Son voceros de la educación aristocrática justo en el momento en que la incuestionable reputación social de esta clase está agonizando. Jaeger observa que los momentos decisivos para expresar lo mejor de una tendencia cultural son aquellos en que las bases sobre las que se sostiene empiezan a desmoronarse. Cuando soplan los vientos de la democracia, la poesía, intuyendo el peligro, trata de salvar lo mejor de la aristocracia y en virtud de una mayor consciencia del problema logra apuntar hacia cuestiones esenciales de esa cultura que habían permanecido ocultos. Esto se cristaliza en su forma de glorificar la *areté* arcaica o tradicional.

Cada uno de estos dos poetas trata a su manera de decir algo similar: la verdadera *areté* se limita a la nobleza. En esa medida no depende sólo de la cultura o de la transmisión de saberes, sino también de la sangre. En el linaje están las semillas que son condición necesaria para la grandeza.

Para Jaeger, es Píndaro el poeta definitivo de esta tendencia. En los elogios de Píndaro a los ganadores de los juegos panhelénicos, Jaeger encuentra un nuevo grado de idealización de la *areté* arcaica. Incluso Jaeger afirma que Píndaro es un representante más fiel del mundo arcaico que el propio Homero. Ahora la *areté* es invocada conscientemente como objetivo de los mejores hombres y, a su vez, éstos encarnan los modelos a seguir: “Píndaro es el escultor en su más alta potencia. Forma, con sus vencedores, los auténticos modelos de la *aretá*”.²⁹⁹

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 203.

El mundo de Píndaro es esotérico por cuanto la formación, como algo externo, es en sentido estricto imposible. Jaeger sugiere que con base en eso es necesario tener más presente la poesía de Píndaro al estudiar a Platón. Ambos tienden hacia una *paideia* noble que es de difícil expresión y para cuyas enseñanzas sólo tienen oídos los destinados a ella.³⁰⁰

En cuanto al problema que tanto ocupó a Nietzsche, a saber, la tragedia, desgraciadamente Jaeger no aporta tantas ideas como uno podría esperar a partir de este antecedente. De todas formas, en las pocas páginas que dedica al tema Jaeger atrae la atención sobre el significado poético, político y educativo de la tragedia.

Bajo ese entendido, me parece rescatable todavía hoy el que llame la atención sobre el hecho de que la tragedia sea con Esquilo una reactualización o “resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad”.³⁰¹ El hombre que aparece en Esquilo está en tensión entre la heroicidad homérica y el drama de la libertad de la propia época que le tocó vivir. A través de este poeta, la tragedia toma la tarea educadora de manos de la epopeya, ya que supera el limitado ámbito político y psicológico de Homero pero mantiene un diálogo con la comunidad, ahora configurada como pueblo (*demos*).

Me parece evidente que la idea central del comentario a Esquilo es que a través de él la poesía, ahora como teatro, empieza a ganar un lugar en la conciencia del pueblo griego que no había tenido antes ningún otro género en estas latitudes. El teatro se convierte en una producción que permite ver al pueblo los problemas públicos más apremiantes del momento. En esa medida, la poesía adquiere un “sentido de la responsabilidad”³⁰² que le era desconocido.

Ahora bien, lo que ve el público de Esquilo es la sublimidad del destino frente a la limitación de los hombres, que corren y se aferran a

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 207.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 225.

³⁰² *Ibid.*, p. 231.

sus deseos y ambiciones, sin éxito. El orden de las cosas humanas viene regulado por el misterio nebuloso de lo divino. Ante este panorama, Esquilo predica cierta fe, cierta confianza, tal como Solón también había hecho.

Algo diferente ocurre con Sófocles. De él, Jaeger afirma que “humanizó la tragedia y la convirtió en modelo imperecedero de la formación humana de acuerdo con el espíritu inimitable de su creador”.³⁰³ Sería interesante realizar una investigación más a fondo al respecto, pues para Jaeger la obra de Sófocles presenta de manera clara las tendencias culturales de Atenas en materia de educación. Tal como él lo ve, esta época coincide con “el nacimiento de la ‘humanidad’: no en el sentido sentimental del amor humano hacia los otros miembros de la sociedad [...] sino en el conocimiento de la verdadera forma esencial humana”.³⁰⁴ El surgimiento del hombre trágico de Sófocles coincide y refuerza la tendencia a mirar la *areté* desde la perspectiva del alma o *psyche*.

La razón de la opinión de Jaeger es interesante no sólo para explicar su idea de Sófocles, sino para entender mejor en general su noción de *paideia*. Si Sófocles está lejos ya de Homero e incluso de Esquilo, esto es gracias a su experiencia de una comunidad que ha pasado por dificultades internas al punto de ser encarada con el destino. La Atenas de Pericles es el punto de inflexión para el desarrollo de la idea de hombre como objeto central de consideración. Jaeger no hace sino recuperar una idea que ya había mencionado en la introducción del primer libro: “la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad”.³⁰⁵ Al parecer, ciertas comunidades, como la griega, son capaces de idear lo humano cuando han atravesado ciertas etapas de desarrollo. La personalidad del individuo resalta en el mismo grado en que la comunidad se va

³⁰³ *Ibid.*, p. 253.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 258.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

haciendo política. El hombre se va definiendo a sí mismo, es decir, se va haciendo cada vez más problemático cuanto más complejo es su suelo social. El caso de los griegos es paradigmático en este sentido y por eso Jaeger quiere hacer la historia de cómo llegaron a ser lo que fueron.

Los sofistas

El siglo V a. C. en Atenas es importante para la historia de la *paideia* porque supone una serie de cambios políticos y culturales, por ejemplo, el auge de la democracia, la tragedia de Sófocles y la aparición de los sofistas. Sin embargo, estos últimos todavía siguen cargando al día de hoy con la reputación de embaucadores y falsos sabios errantes que Platón y otros intelectuales de la Antigüedad les fabricaron a través de sus escritos. Pero desde la perspectiva de la *paideia*, tal como la ve Jaeger, los sofistas fungieron el papel de iniciadores del humanismo.

A decir verdad, en *Paideia* el punto de inflexión en lo tocante al desarrollo de esta idea formativa y cultural se encuentra en el capítulo sobre los sofistas. Ellos, antes que Sócrates y Platón, entendieron a la educación como algo más que la mera crianza de niños, algo que está ligado estrechamente con la vida política en el estado. Dice Jaeger: “desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla”.³⁰⁶

Según Jaeger, la nueva situación democrática de la *polis* ateniense hizo necesaria una nueva forma de educación centrada en los ciudadanos libres. Evidentemente, fue la nobleza la que siguió dominando la ciudad, pero ya no le bastaba la antigua forma aristocrática según la cual heredaban la *areté* del padre y los

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 267.

antepasados. La creciente extensión del espíritu democrático forzó que los propios nobles recurrieran a los sofistas para educarse o entrenarse con miras a desempeñarse más eficazmente en el terreno político, que ya no respondía sólo a la mera exposición abierta del poder. Ahora el dominio de la palabra, el *logos*, se va convirtiendo en el principal medio de ejercicio del poder.

Al cumplir la sofística con la tarea de educar a los próximos caudillos del estado promueve también una mayor sensibilidad al tema de formar a un hombre. Esto, según Jaeger, disparó la duda sobre lo que será el hombre y la mejor manera de formarlo. La postura de Jaeger se sustenta sobre todo en Protágoras, quien según él habría puesto los bases para todo humanismo. Protágoras, a diferencia de otros sofistas, habría sido el primero en destacar que el saber (*techné*) sofístico no es un saber particular, sino una formación general que hace al hombre político. Jaeger comenta al respecto: “Empleamos la voz humanismo para designar, con plena reflexión, la idea de la formación humana que penetra con la sofística en lo profundo de la evolución del espíritu griego y en su sentido más esencial; no como un ejemplo histórico, puramente aproximado”.³⁰⁷

Este humanismo que arranca con los sofistas establece ya las características de los siguientes humanismos en la historia, al menos para Jaeger. El elemento capital es preguntarse, con mayor o menor profundidad, por el hombre y su naturaleza (*physis*). Uno de los grandes temas sofísticos fue el de la oposición ley del estado-ley de la naturaleza: ¿a cuál de las dos debe escuchar el hombre? Esto indica ya un problema en el interior del hombre, al menos en la medida en que existe una interioridad todavía no muy desarrollada en los griegos. También los sofistas ponen en marcha una reflexión sobre sus medios para educar. Pese a que no son del todo sistemáticos, dan la pauta para en adelante planear las técnicas y medios para conseguir los fines

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 275.

educativos. Uno de los recursos que inventaron y que hará tradición desde entonces es el de leer a los poetas del pasado como sabios y educadores. “Resulta así naturalísimo que los sofistas vincularan la idea de la educación a las antiguas creaciones del espíritu griego y las consideraran como su contenido propio”.³⁰⁸ Ellos inventaron la lectura/escucha atenta de las palabras del poeta con la intención de extraer de ella una enseñanza oculta; pero no una enseñanza especializada o técnica, como las que ofrece Hesíodo al campesino, sino una moral, indicada para la nutrición del hombre del Estado. De esta manera, se entiende que Jaeger vea en los sofistas los inventores de la noción actual de cultura: podemos decir que, con la apropiación de las creaciones del pasado para el fin de la formación del hombre político, facilitaron la actitud para contemplarlas como un todo con sentido propio, más allá de las distancias que impone el tiempo, el lugar o el origen social. Se trata cada vez menos de obras particulares y más de una herencia o legado.

Lo anterior da pie a que Jaeger haga una comparación entre los griegos y su propia cultura alemana. Afirma que con los sofistas la palabra *paideia* acabó por designar un mayor campo semántico que incluía tanto al proceso de educar como al contenido y los aspectos objetivos del mismo. Algo similar ocurre con el concepto *Bildung*, que, como se vio en el capítulo 1, integra varias realidades del ámbito educativo y cultural al grado incluso que puede ser confuso. *Paideia* y *Bildung* engloban “todas las formas y creaciones espirituales y al tesoro entero de su tradición”.³⁰⁹

El humanismo sofístico es fundante, sin embargo, también incompleto. Jaeger acusa la ausencia de fundamentos filosóficos y religiosos en el nuevo movimiento. Su centro está en la práctica y en el hombre sin más. Como ya dije en el apartado “*Paideia* y *Bildung*: el enlace de dos culturas” en este capítulo, un humanismo completo

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 277.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 278.

entraña para Jaeger la relación de lo humano con lo divino y tiene a éste por su eje o medida. La educación sofística le parece a Jaeger todavía demasiado secular, lo que tiene por consecuencia su constante tendencia al relativismo moral. Además, adolecen de una teoría sólida que dé cuenta de su proceder con base en argumentos. En la medida en que la cultura se va haciendo gradualmente “humana”, los sofistas se escinden de la tradición anterior, por la cual la cultura y la religión o el culto a los dioses constituían un todo. Son revolucionarios, pero se quedan a mitad de camino.

Es claro que cuando Jaeger hace estas observaciones está lanzando una crítica al humanismo anglosajón de su época. Esto lo hace patente una lectura simultánea de las páginas dedicadas a los sofistas en *Paideia* y su texto *Humanismo y teología*. Para él, la vacuidad de su época se ve reflejada en todas estas posturas humanistas sin dios ni fundamentos metafísicos. De la misma forma que los sofistas, estos humanistas quieren deducir del Estado y demás contingencias históricas la regla por la cual el hombre debe actuar; descuidan el desarrollo del alma en favor de las evidencias comprobables del éxito social; permanecen en la superficie social sin llegar al sustrato que es la comunidad. Algo que sólo era excusable en el pasado debido a su novedad se vuelve reprobable a la luz del devenir histórico.

Es importante hacer notar esto a todos los críticos de Jaeger que le reprocharon una falta de toma de postura respecto del humanismo en el presente. Si se preguntan, además, por qué Platón ha de ser el *telos* de *Paideia*, una primera respuesta está aquí: Platón en la Antigüedad quiso ser la contrapropuesta de los sofistas. Él restituye a la *paideia* su centro divino. Vuelve al pasado arcaico y heroico, al pasado de la tragedia también, para aportar a la *paideia* sofística los elementos que se habían filtrado: dios, la *areté* guerrera, la justicia. “En lo fundamental, el espíritu religioso de la antigua educación helénica, desde Homero hasta la tragedia, es el que toma una nueva forma en la

filosofía de Platón. Platón va más allá de la idea de los sofistas porque vuelve hacia atrás y remonta el origen”.³¹⁰

Eurípides y Aristófanes

Eurípides y Aristófanes son los últimos grandes representantes del teatro griego. Ambos están familiarizados con el movimiento sofístico y eso les da una importancia especial a la luz de la *paideía*. A través de sus obras, la corriente cultural de los tiempos adquiere al mismo tiempo publicidad y un lenguaje poético propio. Al igual que con Esquilo o Sófocles, puede parecer extraño a primera vista que Jaeger comente a estos autores. Pero en muchos sentidos la poesía es un mejor testigo de los eventos de esta época que los sofistas, los políticos o los filósofos: “sólo la poesía nos permite aprehender la vida de una época con toda la riqueza de sus formas y coloridos y en la eternidad de su esencia humana”.³¹¹

Como he dicho, para Jaeger una de las más notables aportaciones de la sofística fue la invención de la idea de cultura. Aunque podemos criticar esta tesis de Jaeger, admitirla permite entender la poesía de Eurípides y Aristófanes en aquello que comparten pero que no es del todo evidente. Esto es más visible en el segundo que en el primero, pero sin duda Eurípides ya es capaz de tematizar a su modo lo que nosotros llamamos problemas sociales.

Me parece que el punto central de la interpretación que hace Jaeger de Eurípides está en esta afirmación suya: “Eurípides es el primer psicólogo. Es el descubridor del alma en un sentido completamente nuevo, el inquisidor del inquieto mundo de los sentimientos y las pasiones humanas [...] Es el creador de la patología del alma”.³¹² De una manera en la que todavía no podía expresarlo la sofística o la

³¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

³¹¹ *Ibid.*, p. 325.

³¹² *Ibid.*, p. 320.

filosofía, las obras de Eurípides ponen de manifiesto el mundo del alma humana y sus zonas más íntimas. Los personajes de Eurípides ponen en escena una forma nueva de hombre, uno que se siente escindido interiormente y que trata de expresar lógicamente esta escisión. Jaeger propone que tal modo de hacer tragedia se debe a que la propia cultura griega comienza a ser consciente de sí misma y siente la necesidad de autojustificarse.³¹³ La crítica al mito, a los dioses tradicionales o a ciertas prácticas sociales aceptadas son evidencia de este proceso.

“La filosofía, que había sido para los poetas primitivos en cierto modo algo subterráneo, emerge a la luz del día mediante la independencia del *voũς*”.³¹⁴ Eurípides representa esta emergencia del *nous* en un sentido muy diferente al que había tenido en, por ejemplo, los presocráticos, pues ahora aparece delimitado en el campo particular del alma humana. El mundo de Eurípides, en efecto, es uno en el que el grado de individualización y la disminución de la fe en los dioses han facilitado el refinamiento en el uso de la razón. Ciertamente, Eurípides vive esto en carne propia, pero Jaeger llega a exagerar un tanto el carácter sufriente del poeta, como si de un poeta del romanticismo se tratara.

Aristófanes es quien se encarga de profundizar en la dimensión cultural y social de Grecia. Para Jaeger, la obra de Aristófanes es más que mera sátira política. En realidad, llega a realizar una verdadera crítica cultural, en la que se dirimen toda clase de problemas dentro de la *polis*, entre los que se encuentra la formación.

Me parece un mérito de Jaeger el haber visto el valor de la comedia en su estudio sobre la *paideia*. Sin embargo, una limitación puede ser que no toma en cuenta justo el carácter cómico de la comedia. Su análisis de Aristófanes se basa casi por entero en los temas y tesis que el comediógrafo parece haber sostenido en sus obras. Al lector se le

³¹³ *Ibid.*, p. 313.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 317.

hará complicado distinguir que Eurípides es un trágico y Aristófanes un comediógrafo si sólo lee los capítulos de Jaeger. Por ejemplo, Jaeger considera equivocada la versión que de Sócrates hace Aristófanes en *Las nubes*. Invoca al Sócrates platónico, pero no toma en cuenta que incluso para Platón Sócrates es un personaje de máscaras, alguien que recurre a la ironía y hace mofa tanto de sí mismo como de los demás, en suma, que es un individuo de difícil comprensión.

No obstante, también es cierto que Aristófanes asume una postura crítica frente a su pueblo y parece tener ideas muy claras de qué es lo que quiere. Éste es, por ejemplo, el asunto de *Las ranas*. ¿Qué necesita el pueblo ateniense en el presente, a Eurípides o a Esquilo? ¿La antigua o la nueva educación? El que al final incline la balanza por el pasado, es decir, por Esquilo, supone una severa reprimenda al público ateniense, que tanto admiraba a Eurípides. En la medida en que Aristófanes lleva la discusión a este plano y deja para otra ocasión los problemas circunstanciales de la *polis*, podemos considerarlo un auténtico crítico cultural. Se remonta al problema central de la formación y lo contempla desde la tragedia.

Al igual que en Eurípides, Aristófanes es la prueba de que Grecia está llevando a cabo una crítica de sí misma. Hay conciencia de la pérdida de algo y esto conduce a plantear preguntas decisivas sobre la *paideia* y sus actores. Por eso Aristófanes lleva al banquillo de los acusados a Eurípides o a Sócrates, figuras centrales de la ciudad.

Tucídides

La última pieza que pone Jaeger antes de Sócrates y Platón es el historiador Tucídides. Lo que atrae la atención de Jaeger es la perspectiva de la política y del hombre político que desarrolla el historiador ateniense. Comenzando por las propias intenciones de Tucídides de escribir su *Historia de la Guerra del Peloponeso* se puede

observar una voluntad de formar el criterio entre sus contemporáneos y en las generaciones siguientes acerca de los actos humanos. Jaeger recupera unas líneas de la *Historia*, que citaré tal como aparecen en *Paideia*:

Acaso mi obra parezca poco divertida por falta de bellas historias. Será útil, sin embargo, para todo aquel que quiera formarse un juicio adecuado y examinar de un modo objetivo lo que ha acaecido y lo que, de acuerdo con la naturaleza humana, ocurrirá ciertamente en el futuro, del mismo modo o de un modo análogo. Ha sido concebido como posesión de valor permanente, no como un alarde propio para la satisfacción momentánea.³¹⁵

Jaeger acoge estas palabras como el primer paso para intentar ver la vida humana en su totalidad. Es la mirada universal que comparte con el filósofo y con la épica. Pero en este caso, la hazaña de Tucídides consiste en aplicar el rigor de la investigación a los variables y accidentados asuntos humanos. Quiere dar cuenta de la naturaleza humana. Y para ello la politiza. El asidero de Tucídides es la manifestación de la vida en los asuntos políticos, o más bien, considerar políticamente a la vida misma.

Para aclarar este punto tan relevante para la *paideia*, Jaeger explica el concepto de *politeia*. Lo que usualmente se traduce como constitución política o simplemente constitución puede formar la idea errónea de que para un griego la constitución es lo mismo que para nosotros: un cuerpo de normatividades jurídicas que regulan la vida dentro de un país. Para un griego de la época de Tucídides la *politeia* es más ampliamente la organización de la vida en comunidad, abarcando tanto los aspectos públicos como los privados. Esto no debe entenderse como la formulación de leyes para cada uno de estos

³¹⁵ Heródoto. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, apud *Ibid.*, p. 350. La referencia del pasaje es I 22, 4

aspectos, sino que se trata más bien de un régimen de vida más o menos tácito.

Ahora bien, Jaeger se enfoca en la figura de Pericles, sobre todo en el famoso discurso fúnebre. Es notorio que Jaeger está fascinado con Pericles y casi toda su interpretación de Tucídides se basa por completo en lo que ve del estadista ateniense: todo tiende hacia él. De hecho, afirma que Tucídides fue el gran retratista de la individualidad de Pericles, al que se presenta como el verdadero hombre de estado.³¹⁶ Según Jaeger, la oración fúnebre que hace decir a Pericles da a entender que Tucídides pensaba que Pericles “llevaba en sí un ideal del estado y del hombre, cuya realización daba un sentido a su lucha”.³¹⁷

Así dicho, el Pericles que ve Jaeger está notablemente platonizado y, para algunos, hitlerizado. En efecto, a varios de los lectores de *Paideia* posteriores a la guerra les pareció sospechosa la forma que tomó el entusiasmo de Jaeger por el *Führer* ateniense.³¹⁸ Más allá de esta discusión, para mí ociosa, lo que sí hay en Tucídides es una clara conciencia de la propia valía ateniense como potencia cultural y eso se refleja en el discurso fúnebre: “para resumir todo lo dicho, denomino a nuestra ciudad la alta escuela de la cultura de Hélade, τῆς Ἑλλάδος παιδείουσι”.³¹⁹

Con Tucídides encontramos expresado como pocas veces en la literatura griega el valor que los griegos concedían a sus producciones culturales y su poder político, aunado a una vida que respeta la personalidad individual. La medida de su pueblo no es el poder sino la cultura, o también es posible decir que la clave de su poder sobre los

³¹⁶ *Ibid.*, p. 365.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 367.

³¹⁸ Mortimer Chambers (“The Historian as Educator: Jaeger on Thucydides”, en Calder. *Werner Jaeger Reconsidered*, p. 32) llama la atención sobre este fenómeno, pero desligándose de esa lectura que hicieron los críticos de Jaeger.

³¹⁹ Jaeger. *Paideia*, p. 369.

otros pueblos es su cultura. En la parte central del discurso, Tucídides hace decir a Pericles:

Y dado que mostramos nuestro poder con pruebas importantes, y sin que nos falten testigos, seremos admirados por nuestros contemporáneos y por las generaciones futuras [...] nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la Tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes.³²⁰

Teniendo esto en mente, Jaeger se atreve a afirmar que en la idea de *paideia* “halla el espíritu griego su compensación más alta: la conciencia de su propia eternidad”.³²¹ La historia política de Tucídides encuentra de este modo una bella formulación del equilibrio ateniense entre poder, libertad, comunidad, individualidad y *paideia*. Ni siquiera el transcurso del tiempo borrarán las huellas con las que este pueblo modélico y audaz se plantó en el mundo.

El segundo volumen: Sócrates y Platón

La segunda parte de la trilogía de *Paideia* está dedicada a Sócrates y sobre todo a Platón. Se trata del núcleo de la obra y el objetivo que Jaeger ha buscado alcanzar desde el principio. El tercer volumen, centrado en la medicina, la retórica y otros diálogos de Platón, es más bien el redondeamiento de la idea.

Pese a que el prólogo del volumen es breve, contiene anotaciones metodológicas y filosóficas de gran valor. En primer lugar, aparece la reiterada intención de Jaeger de poner a Platón como el *telos* de la cultura griega. Sin embargo, ahora matiza un poco más: sostiene que la filosofía de Platón aparece ante sus ojos como una “reintegración de

³²⁰ Tucídides. *Historia...* Libros I-II. Trad. Juan José Torres Ebarranch. Madrid, Gredos, 1990, II 41, 4-5.

³²¹ Jaeger. *Paideia*, p. 369.

los periodos anteriores de la cultura helénica”.³²² De hecho, afirma que la historia de Grecia procede por continuidad, no desperdicia nada. La tesis es que la filosofía de Platón, vista desde la perspectiva de la *paideia*, integra de una sola vez los sentidos más relevantes de toda la cultura griega. Para percatarse de esto, es necesaria una “morfología de la cultura”³²³ que permita ver lo histórico y lo ideal a la vez sin perderse en un solo aspecto. La tarea del historiador es la de proporcionar una visión panóptica de una época sin preocuparse tanto por problemas filosóficos más particulares. En un tono muy cercano al modo de historiar de Wilamowitz, Jaeger cree que el historiador debe compenetrarse con el espíritu de la época que estudia; la diferencia esencial con su maestro es que Jaeger no quiere limitarse a la evidencia e invoca el poder de la imaginación como un factor decisivo para la comprensión del pasado:

La función del historiador consiste en emplear su imaginación para sumergirse profundamente en la vida, en las emociones, en el color de otro mundo más vívido, olvidándose enteramente de sí mismo y de su propia cultura y sociedad y pensando de este modo en función de vidas ajeas y de sentimientos que no le son familiares, a la manera como el poeta infunde a sus personajes el hálito de la vida. Y esto no se refiere solamente a los hombres y a las mujeres, sino también a los ideales del pasado.³²⁴

Como puede verse, Jaeger oscila entre una especie de objetivismo histórico y una subjetiva libertad creadora. Por un lado, se nota más precavido que en el primer volumen. Ahora ya dice: “su misión [del historiador] no consiste en mejorar el mundo, sino en comprenderlo”.³²⁵ Esta frase, viniendo de él, quien anteriormente

³²² *Ibid.*, p. 374.

³²³ *Ibid.*, p. 375.

³²⁴ *Ibid.*, p. 376.

³²⁵ *Ibid.*, p. 377.

pretendía cambiar Europa con *Paideia*, tiene la apariencia de una claudicación ante una realidad que se le opondría. Recordemos que estas palabras fueron escritas ya en su autoexilio en Estados Unidos al estallar la guerra. Pero, por otro lado, antes que verse reducido a la timidez afirma que el historiador debe delinear un “arquetipo histórico” y una “cosmogonía de valores”³²⁶ con su obra. El tomo sobre Sócrates y Platón trata de ser audaz metodológicamente, pero ya no se afirma con tanta seguridad sobre la realidad.

Finalmente, en este prólogo Jaeger se muestra consciente de que su obra sobre la *paideia* deberá entenderse como un plan de mayor escala en el que se integre también la *paideia* cristiana, algo que resulta obvio para el lector de la primera parte. Los volúmenes II y III, así pues, cuidan más los detalles que enlazan a los griegos con el cristianismo. Como se sabe, el autor sólo llegó a esbozar este plan en el breve *Cristianismo primitivo y paideia griega*.

Sócrates

Luego de la caída de Atenas en la Guerra del Peloponeso se da lo que Jaeger llama un “viraje hacia el interior [del] espíritu griego”.³²⁷ El panorama es de crisis política y moral, lo cual conlleva una voluntad de reconstrucción y de hallar una salida espiritual. Para Jaeger, en estos tiempos los griegos adquieren conciencia de su grandeza durante el siglo anterior. Como consecuencia, desarrollan un mayor aprecio por la *paideia*, además de la invención de una de sus mayores aportaciones a la cultura: la “personalidad humana responsable ante sí misma”,³²⁸ llevada por Sócrates a un nuevo nivel. Lo interesante es que esta invención coincidiera con la “búsqueda de un nuevo Dios”.³²⁹ Lo que Jaeger no dice, pero está sugerido en estas páginas, es que la

³²⁶ *Id.*

³²⁷ *Ibid.*, pp. 381-2.

³²⁸ *Ibid.*, p. 383.

³²⁹ *Ibid.*, p. 385.

pregunta por la personalidad individual involucra también la búsqueda del centro divino, tal como reza el título de este segundo volumen. El yo responsable ante sí mismo, que ya no culpa a los dioses o al destino por sus acciones; necesita un nuevo concepto de lo divino que responda a ese grado de intimidad que ha conquistado.

Hay que mencionar que sobre este punto Jaeger da muestras de una interpretación idealizante o cristianizante, pues para él la cultura griega habría llegado a la búsqueda de dios también debido a la ruina material en que quedó tras la guerra. Tal vez Jaeger, el humanista exiliado, sin darse cuenta se ve demasiado a sí mismo en Sócrates y Platón.

El lector debe estar en guardia ante eso. Pero donde se debe darle más crédito es en otra observación. Esta “vuelta” hacia el interior, que es una búsqueda de dios, se da al mismo tiempo que el descubrimiento de que existe interdependencia entre la comunidad y el individuo.³³⁰ En cierto sentido, esta relación individuo-comunidad no había existido antes, puesto que el hombre del siglo IV, según el punto de vista de Jaeger, apenas se vuelve propiamente una personalidad, un individuo. En virtud de ello, también la comunidad surge como algo diferente a lo que se había visto en Grecia.

Estas son las líneas generales de una época que Jaeger cristaliza en Sócrates. Como en otros textos que abordan el problema de Sócrates, Jaeger trata de separar a Platón de su maestro. Sin llegar a aportar nuevas pruebas sobre esta cuestión, destaca que Sócrates fue más un dialogante genial que un poderoso metafísico. Pero sí afirma que “es el fenómeno pedagógico más formidable en la historia del Occidente”.³³¹ Su importancia reside en haber expuesto el alma del hombre a los influjos directos de la *paideia*. Con él, la *psyché* gana su sentido íntimo y moral actual. En esta medida, también la *areté* se convierte en un

³³⁰ *Ibid.*, p. 384.

³³¹ *Ibid.*, p. 404.

“valor espiritual”.³³² Por ello, así como el cuerpo tiene sus *aretai*, también las tiene el alma y se hace susceptible de adquirir forma.

Cuando Jaeger habla de espiritualización se debe tener en cuenta la tradición de la *Bildung* con la cual pretende relacionar la *paideia*. Las virtudes espirituales hacen referencia al aspecto intelectual del ser humano, pero también al moral, pues ambos conforman una unidad. Si en Homero las virtudes por excelencia eran la fuerza, la destreza y el valor, para Sócrates y Platón se trata de la justicia, la prudencia y la sabiduría. No obstante, la base homérica sigue alentando el vigor de estas virtudes espirituales.

El hecho es que Sócrates abre el telón para considerar la virtud y la *paideia* desde otro punto de vista que ya se estaba fraguando especialmente con los poetas y los sofistas. Pero Sócrates le proporciona dinamismo y profundidad al tema gracias a su manera de filosofar por medio del diálogo. En sus manos, la filosofía comienza a convertirse en la verdadera *paideia*.

Jaeger señala tres notas esenciales de la forma de filosofar y educar de Sócrates: el cuidado del alma, el culto a dios y la pregunta por la meta de la vida. El diálogo socrático, tal como se le conoce por los diálogos platónicos menores, describen un movimiento de ensimismamiento y luego de salida hacia los otros. La pregunta socrática lleva al interlocutor a un momento de reflexión que es interpretado como un constante cuidar de la propia alma. Uno se ocupa de sí mismo. Pero quien filosofa y hace filosofar a los demás realiza un servicio o culto a dios o al dios, tal como Sócrates lo menciona en la *Apología*. Esta fase es clave para la posterior interpretación de Platón que hace Jaeger. El culto a Dios es el hilo que conecta al hombre con lo divino; lo lleva desde sí mismo hacia algo superior. La idea de dios es definitiva para que el hombre pueda tematizar la idea de meta de la vida: “la verdadera esencia de la

³³² *Ibid.*, p. 417.

educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida”.³³³ Concepto socrático por excelencia, la *meta de la vida* apunta en Sócrates hacia lo divino, sin llegar a ser todavía tan complejo como en Platón. En Sócrates esta idea se orienta más bien hacia el ordenamiento de la propia vida para cumplir el destino: “el hombre, así concebido, ha nacido para la *paideia*”.³³⁴

Sin embargo, Sócrates es un hombre de su *polis*. Este hecho le da apertura a su filosofía. No es un monje que se encierra en su celda y le basta su dios para vivir; filosofa para sus conciudadanos. En eso consiste su servicio. Jaeger señala que de allí extrajo Platón su tesis de que la restauración del estado pasa por la restauración individual. Al perder poco a poco la *polis* su inmediato carácter vinculante, Sócrates aporta el examen de sí mismo para mantener la sana unión en la ciudad. El conocimiento del bien es lo que da la pauta para saber cómo vivir con uno mismo y con los demás. El dominio ya no se ejecuta hacia afuera, como entre los aristócratas de la sociedad homérica, sino que es autoimpuesta. Este es el secreto de la libertad interior, que es la base de una nueva forma de comunidad y de formación.

Platón

Según nuestro autor, la historia de la *paideia* es la “morfología genética de las relaciones entre el hombre y la *polis* [y es el] fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica”.³³⁵ En consecuencia, el abordaje de la filosofía de Platón estará determinado por los intereses de la historia de la *paideia*. Con ello, no pretende Jaeger negar otro tipo de tratamientos más filosóficos de los diálogos del filósofo. Simplemente advierte que no

³³³ *Ibid.*, p. 450.

³³⁴ *Id.*

³³⁵ *Ibid.*, p. 465.

abordará en detalle las cuestiones teóricas más particulares de su obra, como el lenguaje o aspectos técnicos de su teoría del conocimiento. Su intención es encontrar el sentido general del pensamiento platónico en las relaciones entre el hombre y la *polis*.

Si bien se puede criticar que Jaeger deje de lado problemas filosóficos fundamentales en Platón, tiene el mérito de proponer una visión de conjunto de casi todos los diálogos, desde la juventud hasta su último diálogo, *Leyes* (aunque éste último es trabajado en el tercer y último volumen). Según el historiador, aunque existe claramente una evolución en el pensamiento platónico también puede verse como un todo orgánico. Esto le permite postular que los primeros diálogos no son un mero divertimento o una etapa que queda atrás a la luz de *República* o *Leyes*. Son el inicio de la indagación platónica sobre qué es la *areté*. Para Jaeger ésa es la pregunta que unifica a todos los diálogos, pues es la que lo conduce directamente la educación y la política: “el alcance ‘político’ de sus investigaciones sobre la esencia de las virtudes: su raíz está en el problema fundamental de toda la vida de la *polis*: en el problema de la educación”.³³⁶

Así, por ejemplo, el *Protágoras* sintetiza lo que busca Platón en sus investigaciones anteriores: el concepto de arte política. Eso, a su vez, conduce a *República*, donde esas virtudes dan sustento a la *polis* como el conocimiento de la idea del bien. “La entelequia de la *República* platónica se dibuja ya con plena claridad en sus escritos más antiguos”.³³⁷

Como otros autores han hecho antes, Jaeger también observa esta tendencia de Platón a sintetizar lo particular en algo universal. Las virtudes paulatinamente devienen en la virtud en sí. El avance de los diálogos responde a un proceso de síntesis que tiende a presentar el conocimiento como una sinopsis, la capacidad de concentrar el

³³⁶ *Ibid.*, p. 476.

³³⁷ *Ibid.*, p. 478.

conjunto en una sola imagen o idea para su aprehensión general. Tal es el arte del dialéctico.³³⁸

Ya en diálogos como el *Gorgias*, *Menón* y *Simposio* se afinan estos elementos. *Gorgias* esboza explícitamente la relación del individuo con el Estado. Se llega a plantear, por un lado, la idea de naturaleza humana y, por el otro, la del estado como educador. La idea de naturaleza humana en Platón es el punto de apoyo de la interpretación de Jaeger. Según él, la naturaleza es la *areté* en su nivel más alto.³³⁹ De ahí que Platón busque para el hombre el estado de equilibrio natural.

En cambio, *Menón* y *Simposio* tratan de mantenerse a nivel del alma. En *Menón* aparece la importante pregunta de si la virtud es enseñable y el método para aprenderla, o más bien, recordarla. Jaeger registra aquí una forma de tematizar el saber en Platón como la concentración del alma en sí misma³⁴⁰ para capturar el *eidós* o la idea. El *eidós* sería el verdadero ser de las cosas, su esencia o *ousía*. Así pues, la búsqueda de la verdadera *areté* es la búsqueda de su *eidós* que la hace ser lo que es.

Para completar este panorama, Jaeger elige continuar con el *Simposio*. Este diálogo constituye para él el enlace del conocimiento de la virtud con el *eros*. Una de las observaciones más interesantes de Jaeger sobre este diálogo es que aquí es donde Platón manifiesta darse cuenta de la unidad espiritual griega desde Homero hasta él mismo:

Homero y Hesíodo, Solón y Licurgo, son para Platón los representantes supremos de este *eros* en Grecia, pues con sus obras han engendrado en los hombres mucha virtud. Los poetas y los legisladores son uno y lo mismo en la pedagogía que sus obras representan [...] En torno a la poesía y la filosofía, por mucho que en su modo de ver discrepe su

³³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 485.

³³⁹ *Ibid.*, p. 520.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 563.

concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia*, que brota del *eros* para convertirse en *areté*.³⁴¹

De esta forma, el *eros* ha movido a los mejores a crear obras que eduquen a los hombres. Hacer bello y bueno al hombre es el cometido de las obras virtuosas de poetas y legisladores griegos. Sus obras fundan comunidad porque insertan el principio erótico, como aspiración a la belleza más elevada, en el alma de los individuos. Con más decisión que antes, Platón habla aquí de la tarea de “modelar el verdadero hombre dentro del hombre”.³⁴²

A partir del comentario de este diálogo acontece un desdoblamiento del hombre: “la distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior [, que] sirve de base a todo humanismo”.³⁴³ Jaeger aprovecha para su causa la separación que establece Platón en el *Simposio* entre el cuerpo y el alma, interpretándolo como el requisito básico para hablar de cultura. En efecto, la realidad a la que apuntan estas palabras no es material, sino espiritual. El hombre culto de Jaeger es como aquel que sube las escaleras platónicas que desembocan en la contemplación del mar de lo bello.

Con este impulso, Jaeger finalmente llega a *República*, el diálogo que anuda todas las ideas que el pensamiento sobre la formación había producido en cuatro siglos de historia. *República* tiene la virtud, según Jaeger, de plantear el problema en su justa dimensión, a saber, el hombre y el Estado, el individuo y la comunidad, ambos atravesados por dios. El destino de la cultura del hombre tiene su punto de fuga donde aparecen estas realidades.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 583.

³⁴² *Ibid.*, p. 581.

³⁴³ *Ibid.*, p. 586.

A la pregunta: ¿cuál es el tema de *República*? Jaeger responde: el alma. No son los tipos de *politeia*, la justicia, ni la política en sentido restringido. Es más bien, de acuerdo con las pistas seguidas por Jaeger desde los diálogos tempranos, el “modelado de almas. La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado”.³⁴⁴

En este sentido, para Jaeger “la meta de toda comunidad humana es lograr el máximo desarrollo del alma del individuo, es decir, educarlo para convertirlo en una personalidad humana”.³⁴⁵ Es así como, curiosamente, la *politeia* se subordina a la *paideia* en la medida en que aquélla está calcada del alma del hombre, objeto primordial de la *paideia*. El estado y el alma comparten la misma esencia y se rigen por la misma *areté*, la justicia, pero es el estado el que debe ajustarse a los resultados del estudio filosófico del alma. El fin de esto es que el estado se convierta, a su vez, en una institución educativa “encaminada a desarrollar la personalidad humana (*psyches areté*) como el más alto valor individual y social”.³⁴⁶

Que lo anterior es cierto se basa en el hecho de que Platón llega a la conclusión de que para ser un buen ciudadano primero se debe ser un hombre justo y éste es aquel que habita en el estado interior del alma. Dice Jaeger:

Pero el hombre sólo es ciudadano en el pleno sentido de la palabra dentro del estado que alberga en su alma y cuya ley aspira a cumplir cuando realiza de ese modo su deber. La ciudadanía de dos mundos aparece a partir de entonces como una consecuencia ineludible de la conciencia moral superior de la personalidad.³⁴⁷

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 591.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 725.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 723.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 762.

Es decir, así como existe un desdoblamiento entre el hombre como cuerpo y el hombre como espíritu, también hay dos formas de entender el estado, a saber, como el estado externo y el estado interno del alma. El alma sirve modelo al estado externo. En última instancia la política se basa en la psicología.

Pero las cosas no se detienen ahí. La *psyche* sólo es un enlace entre el hombre y dios. El ojo del alma ve a dios, pero esto requiere un aprendizaje. La filosofía se convierte en la verdadera *paideia*: destrona a la poesía de su lugar tradicional como educadora del pueblo griego porque sólo ella puede enseñar al ojo del alma a dirigir correctamente su mirada al objeto adecuado. Esto da pie a una de las más interesantes observaciones de Jaeger sobre la alegoría de la caverna. Como se sabe, Platón hace que uno de los hombres dentro de la caverna se vuelva, ascienda y mire hacia la fuente de luz. Jaeger llama la atención en que los verbos que utiliza Platón para expresar este movimiento siempre hacen referencia al acto de girarse y posar la mirada en otra parte. Jaeger lo relaciona con el fenómeno cristiano de la “conversión”: “el desplazamiento de la palabra a la experiencia cristiana de la fe se opera sobre la base del platonismo de los antiguos cristianos”.³⁴⁸ Nuevamente Jaeger pretende afirmar los lazos entre helenismo y cristianismo.

El resultado del proceso anterior es que dios o la idea de Bien asume el papel de la medida suprema que le brinda al alma el modelo para imitar en sí misma la forma de la justicia. Justicia aquí es la salud del alma, su estado natural, condición necesaria para ser un estado interior perfecto y un hombre perfecto: “la plena humanidad sólo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a lo divino, es decir, a la medida eterna”.³⁴⁹ De esto resulta que las verdaderas *paideia* y política son teología en sentido platónico. De hecho, Jaeger apunta

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 696, nota 77.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 688.

que es Platón el primero de quien se sabe que usó la palabra teología³⁵⁰ y a él se debe que ésta, entendida como intelección filosófica de dios o lo divino, abarque un proyecto pedagógico y político a la vez.

De momento, es preciso alertar sobre un posible problema en lo que nos dice Jaeger acerca del “humanismo filosófico” de Platón. Primero afirma que es necesaria una imagen ideal del hombre para que una formación superior sea posible. Pero ahora sostiene que es dios la imagen ideal que debe tomar el hombre para formarse a sí mismo. ¿Existe una contradicción o se trata de una sugerencia? Trataré esto en el siguiente capítulo.

Ahora bien, este hombre bien formado, el político y filósofo por excelencia, debe volver a la caverna. Tiene una responsabilidad ética y política para con los demás. Más que ocuparme del largo comentario de Jaeger acerca de cómo el filósofo debe gobernar, los problemas que debe enfrentar, el famoso mito de los metales, etc., me parece más sugerente destacar una aguda observación suya que queda relegada a una breve nota al pie. Jaeger remite al pasaje 500d de *República*, en donde Platón también de pasada marca el contraste entre el formarse a sí mismo y el acudir como artesano de la *polis* para impartir la justicia con la que se ha familiarizado. Jaeger comenta:

Es un pasaje de gran interés, de una parte, porque es aquí donde aparece expresado por vez primera en la historia pedagógica el concepto de la propia formación, y de otra parte, porque esclarece con una nitidez maravillosa el ideal y la realidad de la *paideia* filosófica de Platón. En la penuria en que Platón vive, su filosofía sólo es formación de sí mismo, y no cultura.³⁵¹

Platón, el gran pensador político, ha llegado sin embargo a la idea de la soledad o al menos al individuo apartado en sí mismo. Es cuando

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 698-9.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 675, nota 387.

menos desconcertante presenciar tal conciencia de la exclusividad de su “*paideia* filosófica” que siente como algo problemático el regresar con los demás hombres. Este fenómeno es extraño en la cultura griega. Ni siquiera el aristocratismo de Píndaro lo llevó a escindirse de la comunidad; su intención es la contraria. Y la proverbial soledad de los filósofos presocráticos, más legendaria que real, es cualitativamente distinta, por cuanto sus investigaciones carecen de la noción clave de formarse a sí mismo. El formarse a sí mismo conlleva un grado de privatismo e intimidad tan alto que el sujeto que la practica corre el riesgo de no hacer cultura, como advierte Jaeger.

Pero ese momento debe ser superado y el filósofo funda comunidad, mostrando así que la propia personalidad no está completa hasta que no realiza este giro, esta conversión hacia los otros. Todo esto es una elección libre del filósofo.

Para Jaeger, de hecho, “el único saber que tiene un valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la verdadera decisión”.³⁵² La opción y la decisión personal son temas que atraviesan casi todos los diálogos desde la *Apología* y culminan en la *República* con el mito escatológico de la elección de la vida. Jaeger explica este mito desde la perspectiva de la responsabilidad moral del hombre para elegir el mejor tipo de vida entre los que hay disponibles. Al llevarlo a un nivel escatológico, Platón pondría de relieve la inmortalidad del alma y la posibilidad de aprovechar estos ciclos milenarios para acceder a un modo de vida superior. Incluso después de la muerte física hay continuidad en la *paideia* del hombre para que éste llegue a su meta última.

³⁵² *Ibid.*, p. 777.

El tercer volumen: el conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV

La medicina griega

El último volumen de *Paideia* lo dedica Jaeger a dos propósitos. El primero es ofrecer un panorama de las tendencias y fenómenos culturales más importantes del siglo IV, especialmente la retórica y la medicina. El segundo es completar la *paideia* platónica con el comentario de *Fedro*, la carta VII y *Leyes*. Jaeger se ocupa con más cuidado de explicar el pensamiento de los autores sin apartar la vista de los eventos históricos que están ocurriendo. El siglo IV es la época final de Grecia como potencia cultural autónoma y el ocaso de la *polis* a manos de Filipo II y Alejandro Magno. Es pues, el fin de la *paideia*, al menos en su forma clásica. Después de Platón, ni siquiera Aristóteles es considerado por Jaeger ya un representante digno de la *paideia*. Por eso su pensamiento no es integrado dentro de esta historia.

Una de las grandes sorpresas en este volumen es la inclusión de la medicina griega. ¿Qué tiene que hacer el arte de los médicos en la historia de la formación griega? Jaeger muestra que la relevancia de ese fenómeno es invaluable porque, entre otras cosas, aportó la idea de “naturaleza humana”. En Sócrates, Platón y hasta en Tucídides encuentra Jaeger una aplicación, explícita o implícita, del saber y los presupuestos sobre el hombre y la naturaleza que desarrolló la medicina. Esto se debe a que los médicos fueron los primeros en aplicar la idea de *physis* de los presocráticos a la naturaleza física del hombre.³⁵³ Esta nueva medicina habla incluso de “clases de naturaleza humana” y se opone a las observaciones generalizantes de tipo presocrático.

Jaeger aborda la medicina desde las influencias que tuvo sobre la filosofía de Sócrates y Platón. La estructura y las intenciones de la ética

³⁵³ *Ibid.*, p. 788.

platónica, según Jaeger, están calcadas de la medicina de su tiempo. Más que las matemáticas, es la medicina la que le ofrece un modelo de conocimiento exacto y el ideal de salud, que Platón traslada del cuerpo al alma.³⁵⁴ Así se explica la doctrina de la conservación de la salud del hombre y la salud como la medida justa de la naturaleza del hombre en tanto que simetría de las partes.

Uno de los puntos más llamativos es que Platón asume el “método orgánico” de la medicina, es decir, no separa la parte del todo:

El verdadero médico aparece siempre como el hombre que nunca desliga la parte del todo, sino que la enfoca siempre en sus relaciones de interdependencia con el conjunto [...] En el *Fedón*, Platón censura a la antigua filosofía de la naturaleza por no haber tenido en cuenta el factor de la educación inmanente a un fin dentro del cosmos.³⁵⁵

Esto logra explicar muchas cosas acerca de la *paideia* filosófica de Platón que tanto interesa a Jaeger. En el fondo está afirmando que la integración de los métodos, teorías y actitudes de la medicina y los médicos jugaron un papel fundamental para que la filosofía de Platón se perfilara como al final lo hizo. Gracias a esta asimilación productiva, Platón estuvo en posibilidades de dar expresión al ideal de hombre heleno como el *hombre sano*.³⁵⁶ En este ideal aparecen unidos tanto la salud del cuerpo como la del alma. La salud del cuerpo es un asunto espiritual y la formación espiritual tiene fuertes rasgos gimnásticos, cosa que sólo cobra sentido atendiendo a la fascinación helena por el cuerpo humano.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 804.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 809.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 829.

Isócrates

La parte dedicada a la retórica de Isócrates abre con un importante examen de la noción moderna de humanismo. Critica a autores como August Burk, John Burnet y Ernst Barker por considerar a Isócrates padre del humanismo. Jaeger está en desacuerdo con esta tendencia académica de remitir los orígenes del humanismo a la tradición retórica, cuando en realidad entronca en la cultura griega como un todo, es decir, como *paideia*. “Así enfocada, la conciencia de la auténtica *paideia* de los griegos se convierte directamente en autocritica del humanismo erudito de los tiempos modernos”.³⁵⁷

En este sentido, Jaeger envía un mensaje claro: el humanismo no es cosa de la academia, sino un asunto que arraiga en la existencia misma. Por eso no es posible dar una definición del concepto *paideia*, como se lo había reprochado Bruno Snell, entre otros. En último término sería como querer definir a la poesía: “tanto la filosofía como la retórica brotaron de la entraña materna de la poesía, que fue la *paideia* más antigua de los griegos, y no podrían comprenderse al margen de este origen”.³⁵⁸

De ahí que sea tan arriesgado el proyecto de Jaeger. Abarca toda la cultura bajo un principio, *paideia*, que sin embargo cambia con el tiempo y es peligrosamente general. Pero eso le permite retratar de una manera dramática del choque cultural entre Isócrates y Platón, los dos representantes de las formas educativas-culturales más relevantes de su época. Y es tanto más dramático, cuanto que la rivalidad entre estas dos figuras está motivada por la conquista de la hegemonía de sus respectivos proyectos educativos en Atenas.

Para Jaeger, Isócrates se vuelve en muchos sentidos la cúspide de la cultura sofista. Sus ideas y objetivos tienen más que una simple cercanía con pensadores como Protágoras. Sin embargo, Isócrates está

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 831.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 831-2.

comprometido con la conformación de la *polis*, tanto así que sus discursos refuerzan una compleja ideología nacional que atribuye a Atenas la paternidad de la cultura. Y ya sea que llame a la unión de Atenas y Esparta (*Panegírico*) o salude el ascenso de Filipo II (*A Filipo*), alienta en sus discursos el ideal panhelénico. Isócrates supera a la sofística clásica en que busca articular la retórica con fines políticos, no simplemente capacitar a ciertos individuos para manejar el estado.

No puedo detenerme en detalles del proyecto de Isócrates. Sólo puedo recuperar el juicio de Jaeger acerca de que tanto Isócrates como Platón llegan a desarrollar una idea de cultura que no depende del estado histórico, sino que se esfuerzan por formular metas que consigan elevar la dignidad de la práctica.³⁵⁹ Jaeger piensa que “sin la vigencia universal de la *paideia* griega que él [Isócrates] proclama aquí por primera vez, no habría sido posible la existencia de un imperio universal greco-macedonio ni la de una cultura helenística universal”.³⁶⁰ En efecto, Isócrates, aún más que Platón, parece advertir la plasticidad y universalidad de su propia cultura, con la cual se promete fundir dos pueblos con culturas e historias tan diversas. Con ello, prevé la superación de la forma ciudad-Estado y la creación de una forma política imperial que, no obstante, se distinga de los otros imperios existentes hasta entonces.

En adición a esto, hay que mencionar que para Isócrates la formación del monarca ideal no requiere del conocimiento de conceptos universales ni de la dialéctica, sino del estudio de la historia. La retórica isocrática constituye la primera defensa del estudio serio de la historia.³⁶¹ Obviamente la sombra de Tucídides acerca de la importancia de conocer los hechos del pasado es un fuerte antecedente para esta propuesta. Jaeger dice que es preciso tener en cuenta esto

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 869.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 866.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 891.

como una de las grandes aportaciones de Isócrates a la *paideia* griega, antiguamente centrada en la música y la gimnasia. En adelante, el conocimiento de la historia tratará de incorporarse al saber humanista, aunque su asociación con la retórica no se borre tan fácilmente.

El Fedro y la Carta VII

Luego de comentar a Isócrates, hace una rápida revisión de Jenofonte y su versión de la *paideia*. Sin embargo, por ser un apartado menor dentro de su historia evitaré abordarlo aquí. Más importante es que luego de los largos capítulos sobre la retórica isocrática venga el *Fedro* de Platón y la *Carta VII*. Muchas veces se ha destacado que el Fedro es un diálogo muy extraño debido a la complejidad de su estructura y la variedad del contenido, que parece no dejarse aprehender con facilidad. Escritura, memoria, belleza, retórica, son algunos de los temas del diálogo.

La postura de Jaeger es que el hilo conductor es la retórica.³⁶² Precisamente los ataques de Isócrates a la dialéctica platónica hicieron reflexionar al filósofo sobre el poder de la palabra para expresar los pensamientos y convencer. Si antes, en el *Gorgias*, Platón manifestó un rechazo absoluto por la retórica, es ahora gracias a Isócrates que cobra conciencia sobre su importancia dentro de la formación filosófica. En último término, la tentativa de Platón es articular la retórica con la filosofía: ésta como contenido y verdad, aquélla como forma y expresión. La *República* se ocupó de la educación del filósofo-rey. Ahora toca el turno al orador y al escritor de discursos. Aunque ambas figuras se tienen que fundir en un solo individuo.

Según Jaeger, mediante este cambio de actitud Platón eleva a la retórica a un nivel más alto, donde posee un compromiso ético y

³⁶² *Ibid.*, p. 984.

epistemológico mucho más sólido, además de que la conecta con lo divino a través del impulso erótico. De hecho, la retórica se regula a partir de la actitud del alma, tal como el estado platónico se había configurado desde ella. “Con lo cual, todo el peso de la formación se hace descansar sobre el interior del hombre”.³⁶³

La consecuencia inmediata que extrae Platón de esto es que la verdadera escritura está en el alma del que aprende. Discurso y verdad coinciden en el recto hablar filosófico. Esta ortopedia de la palabra completa la formación del filósofo, que en *República* daba la impresión de caer en el mutismo.

No obstante, algo que no hay que olvidar es que la verdadera finalidad de la retórica no consiste sólo en convencer, sino primordialmente en “hablar y obrar para dar gusto a Dios”:³⁶⁴ θεοῖς χαρίξασθαι. Corrige así Platón el error retórico de agrandar a los hombres y servir a sus intereses. La misma idea vuelve a aparecer en *Leyes*.

Así pues, el diálogo deja claro que es la palabra hablada la que puede realizar esta hazaña; la escritura es mero instrumento de memoria que comporta riesgos. El principal de éstos es facilitar la apariencia de sabiduría, el engaño del ignorante que se hace pasar por sabio. Tal es el desengaño que se lleva el propio Platón en su último viaje a Siracusa, en la corte de Dionisio II, que queda consignado en la *Carta VII*.

Durante mucho tiempo considerado apócrifo, Jaeger es de los primeros en admitir la autenticidad del documento y en extraer ideas sustanciales sobre la obra de Platón. Su comentario sobre la carta es un puente muy adecuado entre lo que ya ha dicho sobre *República* y *Fedro*, por un lado, y *Leyes*, por el otro.

La carta arroja luz sobre las ideas políticas de Platón y su concepción de la enseñanza de la filosofía. Si bien, sabe que es

³⁶³ *Ibid.*, p. 994.

³⁶⁴ *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008, 273e.

necesario aprovechar las pocas oportunidades que ofrece la suerte para colocar a un filósofo en el poder (o convertir en filósofo a alguien que ya lo está), es consciente de que los falsos sabios abundan en el mundo. Y esto es lo que él dice encontrar en la corte del tirano. Sus allegados le prometen en Dionisio a un hombre culto dispuesto a aprender, pero se encuentra con un vanidoso sin profundidad intelectual. Justamente de lo que carecía el tirano era de ese fatigoso desarrollo espiritual al que el verdadero diálogo vivo abre las puertas. Para Jaeger, estas reflexiones sólo confirman su interpretación de la obra platónica desde la *paideia*. Más que un problema meramente político o de teoría del conocimiento, lo que da cohesión a los pensamientos del Platón maduro de la *Carta VII* es la formación del alma del príncipe. Así Jaeger puede afirmar que “las alusiones de la *Carta séptima* indican claramente que la formación del regente que Platón quería para Dionisio no consistía en una mera enseñanza técnica de los asuntos de gobierno; se encaminaba a la transformación de todo el hombre y de su vida”.³⁶⁵

Además, la experiencia en Siracusa ofrece la prueba de que Platón realmente estaba preocupado por la aplicación de su filosofía en la realidad inmediata. *República* no es la ensoñación de un poeta, pero el filósofo se ve forzado a admitir que el mundo carece de preparación para la filosofía. El diálogo las *Leyes* pretende ser una respuesta ante esa certeza.

Leyes

Leyes, la última obra, inacabada, de Platón, aparece en *Paideia* como el máximo punto de madurez intelectual del filósofo ateniense. Este es un juicio que expresa Jaeger para la sorpresa de la mayoría de sus lectores, pues *Leyes* es una obra que incluso en la Antigüedad, y hasta

³⁶⁵ Jaeger. *Paideia*, p. 1011.

el día de hoy, fue una de las menos estudiadas del *corpus* platónico. Pero dado que el tipo de acercamiento histórico-filosófico que ejerce Jaeger lo capacita para juzgar atentamente la evolución de la *paideia* griega, *Leyes* revela aspectos valiosos para el estudioso de la historia del espíritu griego.

¿Qué tiene para aportar el enfoque de *Paideia*? En primer lugar, difiere del juicio más o menos habitual de que *Leyes* es la declaración de renuncia por parte de Platón a la *polis* idealizada de *República*. En efecto, cada vez más desilusionado con la práctica política y con los hombres de su época, Platón habría sido presa de una desilusión que lo llevaría a abdicar de sus antiguos ideales y se vería obligado a proyectar una ciudad realista. *República* sería la utopía y *Leyes* la *Realpolitik*. Según Jaeger, esta postura carece de fundamento, pues ni *República* se planteó como un sueño, ni *Leyes* supone renuncia alguna. El estado propuesto en ambas obras no difiere en especie, sino en grado: en su última obra se presupone un menor grado de *paideia* en la ciudad.³⁶⁶ Es la educación de la mayoría, de los muchos, la que ahora ocupa la atención del filósofo, y ya no tanto la formación del filósofo-rey. Esta nueva perspectiva fuerza a Platón a “construir un sistema formidable de educación”,³⁶⁷ a la par que describe al legislador educador (quien resulta ser Dios).³⁶⁸ La experiencia, la historia y la psicología cobran mayor importancia en esta estructura de la vida del hombre, sin por ello trastocar de manera esencial el ideal que ya había fraguado en *República*. El objetivo último de *Leyes*, si se toman en cuenta estas precauciones e intereses de Platón en el diálogo, es “recobrar para su época esa totalidad de la *areté*, que vale tanto como decir la totalidad del hombre y de la vida”.³⁶⁹ Esto es, volver a articular las capacidades individuales en una totalidad sujeta a una meta. *Leyes*

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 1016.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 1018.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 1031.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 1030.

se propone, así, capitalizar críticamente la *areté* y consolidarla en una *paideia* estricta que revierta la decadencia de la cultura.

Jaeger ofrece la imagen de un árbol, donde la función de las raíces es cumplida por *Leyes*, en tanto que *República* es la copa.³⁷⁰ Esta metáfora no sólo favorece la interpretación de continuidad entre ambas obras, sino que aclara aún más la meta de *Leyes*. Se supone que aquí Platón aparece como “fundador de la pedagogía de la temprana infancia” y la *paideia* se convierte en pedagogía.³⁷¹ Con esto se refiere a la evidente profundización en la etapa de la infancia que Platón muestra en el diálogo. La formación del cuerpo y del alma recibe un tratamiento más penetrante que en *República* porque inquiriere sobre estratos más profundos de la consciencia y el desarrollo del cuerpo. El énfasis en la restauración de las danzas de la Grecia más antigua dice mucho sobre la idea que Platón se hacía sobre la estrecha relación entre movimiento y *ethos*. Antes de que despierten las fuerzas de la inteligencia, el niño ya es susceptible a los movimientos del alma y del cuerpo, conectados entre sí, que tendrán consecuencias indelebles para la mejor o peor capacidad en su vida adulta para aprehender el *ethos* de las leyes. Por supuesto, la belleza de la danza reside en el movimiento y ritmo astringidos a la medida de la *areté*: “Aquí sí se trata de formación en el sentido más estricto de la palabra, del modo de moverse y de comportarse y de todas las manifestaciones del *ethos* interior del alma”.³⁷²

Existe por todos lados en *Leyes* una tendencia arcaizante. Jaeger dice que el griego usado en el diálogo es arcaizante y retorcido, sobre todo al enunciar propiamente las leyes. Pero no sólo en este registro hay una inmersión en los orígenes, en las capas subterráneas, sino que el papel central que juega la infancia en la adquisición de la *paideia*, así como la recuperación de las danzas antiguas, es otra nota de esta

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 1032.

³⁷¹ *Ibid.*, pp. 1059 y 1032.

³⁷² *Ibid.*, p. 1034.

radicalidad. Además, Platón retorna a los poetas, que en *República* habían sido proscritos. Su vuelta a Teognis o Tirteo muestra, según Jaeger, que aunque Platón sigue considerándolos parcialmente equivocados, admite que su poesía es una expresión de la *areté* humana y, por ello, debe ser recuperada con el fin de ascender a una versión superior.³⁷³

Las virtudes cantadas por los antiguos poetas quedan integradas en el sistema de Platón. Primero las virtudes divinas: inteligencia (*frónesis*), el estado prudente del alma acompañado de razón, la justicia y la valentía.³⁷⁴ Y luego las virtudes humanas, incluidas ya para quien posee las anteriores: salud, belleza, fuerza y riqueza.³⁷⁵

Es interesante notar cómo la vida agonal griega pervive en la *paideia* platónica, en donde es regulada por la *frónesis* (que en *Leyes* toma el lugar de la sabiduría en *República*). Fuerza e inteligencia, bravura y juicio, forman el anillo de la vida humana. La imagen del cuerpo siendo gobernado por la inteligencia remite aquí al predominio de dios sobre el hombre. El severo rostro del destino, sin embargo, asoma con claroscuros en la vida humana, lo que, anuncia la aparición de lo trágico en este filosofar. Tal es el significado que Jaeger extrae de la metáfora acuñada por Platón del hombre como un títere de Dios:

El hombre es, en su forma suprema, un juguete de Dios y la vida a que debe aspirar es la de representar su juego de modo que más complazca a la divinidad [...] La vida debiera ser toda ella un continuo servicio divino, con sacrificios, cantos y danzas para ganar la voluntad de Dios.³⁷⁶

³⁷³ *Ibid.*, p. 1025.

³⁷⁴ *Cf.* Platón. *Leyes*. Libros I-VI. Vol. I. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999, I 631c.

³⁷⁵ *Id.*

³⁷⁶ Jaeger. *Paideia*, p. 1066.

El gobierno inevitable de dios ajusta al hombre a un orden cósmico, le guste o no. Su poder puede ser sentido como cadena o como guía, como severo legislador o como “pedagogo”.

A propósito de esta idea, Jaeger comenta un interesante pasaje³⁷⁷ que utiliza la siguiente expresión acerca de dios: “ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα”. En la traducción de Gredos, Francisco Lisi hace decir a Platón: “conduce todo de la mano correcta y felizmente”, pues aquí παιδαγωγεῖ es un verbo, de uso épico, por cierto. En cambio, Jaeger lo vierte como “pedagogo universal [*Weltpedagoge*]”.³⁷⁸ Convierte el verbo en sustantivo, seguramente para ajustar más el texto a su propia interpretación de la filosofía platónica como *paideia* a través de una identificación plena de dios como educador y establecer un nexo un tanto apresurado con la tradición cristiana. No olvidemos que Clemente de Alejandría es quien ya hablará directamente de “El pedagogo”. En mi opinión, aunque el uso de este verbo en Platón no es casual, la versión de Jaeger fuerza lo que es más bien un juego de palabras.

Considerando lo anterior, ¿qué pasa con el estado en *Leyes*? El orden divino se despliega de manera más seria cuanto mayor es el número de implicados en la adquisición de cultura. En ese sentido, el estado platónico es una construcción política formidable que, para Jaeger, preludia la forma de la Iglesia católica. Una estructura creada para ejercer el dominio sobre las almas y la invención de gran variedad de medios para lograrlo, son el común denominador en ambas formas.³⁷⁹ El uso de cánticos, el castigo del ateísmo y sobre todo un sistema de teología que da fundamento filosófico al corpus, serían sólo algunos de los elementos que la Iglesia católica tomó de Platón. El Estado-Iglesia sería invención del filósofo ateniense: “Lo que hoy

³⁷⁷ Cfr. Platón. *Leyes*. Libros VII-XII. Vol. II. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999, X 897b.

³⁷⁸ Jaeger. *Paideia*, p. 1052.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 1065.

aparece desdoblado en estado e iglesia formaba todavía, para Platón, dentro del concepto de la *polis*, una unidad”.³⁸⁰

Casi al final de su capítulo, Jaeger conduce su discurso hacia un punto en el que hace encontrar a Platón con Homero a través de la restauración de la *areté* y lo divino. En realidad, esa es la tesis de todo el libro: Platón recupera y plantea en un nivel “superior” lo que ya estaba en potencia en la épica de Homero. La relación fundamental entre el hombre y lo divino de la época arcaica se funden en la refinada “teología filosófica” de Platón, base eterna de la educación y el humanismo de cualquier época:

De este modo, el esfuerzo de Platón, prolongado a lo largo de toda su vida, por descubrir los verdaderos e inmovibles fundamentos de toda cultura humana, conducen a la idea de lo que está más alto que el hombre y es, sin embargo, su verdadero yo. El antiguo humanismo, bajo la forma que reviste en la *paideia* platónica, encuentra su centro en Dios. El estado es la forma social que la tradición histórica del pueblo griego ofrecía a Platón para estampar en ella su idea. Pero al infundirle su nueva idea de Dios como medida de todas las cosas, lo convertía de una organización terrena local y temporal en un reino ideal de Dios tan universal como su símbolo, los astros divinos animados. Sus cuerpos irradiados son las imágenes de los dioses, los *agalmata*, que [en] el platonismo sustituye[n] a las figuras de los dioses humanos del Olimpo. Y estos dioses no se hallan confinados en estrechos templos levantados por la mano del hombre, sino que su luz resplandece, anunciando al Dios uno, supremo e invisible, sobre todos los pueblos de la tierra.³⁸¹

³⁸⁰ *Id.*

³⁸¹ *Ibid.*, p. 1077.

Demóstenes

Jaeger concluye *Paideia* con un capítulo sobre Demóstenes. Luego de demorarse en la contemplación de la *polis* platónica, baja la vista hacia una situación política real: la embestida de Filipo de Macedonia contra la ciudad griega. A ojos de Jaeger esto supone la erradicación de la *paideia* griega tal como había evolucionado a lo largo de cuatro siglos, pues la cultura está íntimamente ligada con la vida en comunidad. Pero incluso en esta situación tan inminente, el foco de atención son las ideas y no tanto los hechos históricos, la materialidad de la historia. Así pues, la decisión de recurrir a los discursos políticos de Demóstenes se basa en el supuesto de que los rasgos más característicos de un pueblo destacan con fulgor inusitado en sus últimos momentos de vida. “Demóstenes fue, en este momento decisivo, el hombre en quien encontró expresión imperativa el rasgo heroico del espíritu de la *polis* griega”.³⁸²

Una de las grandes ventajas del tratamiento que Jaeger hace de Demóstenes es que ilumina facetas de su pensamiento a la luz de las características de la *paideia*, tales como el cultivo de la personalidad o la responsabilidad que yace en la decisión. Pero especialmente se remite al carácter de proyecto político-educativo de los discursos conocidos como *Filípicas*. La educación del pueblo es la idea que les daría sentido.³⁸³ Demóstenes, según Jaeger, actúa como un político educador que se propone moldear al pueblo para que sean capaces de dirigir su mirada hacia el problema real y actúan con todas sus fuerzas, haciendo honor a su pasado. La lucha por la libertad se inspira en la creencia de que el pueblo griego todavía es capaz de regenerarse.

Contra los críticos que juzgan de ingenuo a Demóstenes, Jaeger les responde que, al contrario, su voluntad para cumplir su deber como

³⁸² *Ibid.*, p. 1105.

³⁸³ *Ibid.*, p. 1093-4.

ciudadano ateniense se sobrepuso al político realista en él.³⁸⁴ Siendo consciente de la desventaja, el cálculo fue superado por el valor.

No obstante, Jaeger admite que la forma de la *polis* griega ya había caducado. Con o sin Filipo, Grecia tenía que dar el siguiente paso, que en este caso sería el estado nacional. Para él, Aristóteles lo planteó como problema filosófico y Demóstenes lo hizo realidad, por un momento, en la batalla final.³⁸⁵

Conclusión del capítulo

Jaeger es el último gran representante de una larga cadena de filólogos desde Friedrich August Wolf hasta Wilamowitz-Moellendorff, cuando ya las condiciones políticas, sociales e incluso el estado interno de la propia *Altertumswissenschaft* no pueden garantizar la estabilidad del estudio de la Antigüedad. Desde una perspectiva política, la filología debe ahora competir por financiamiento contra los arqueólogos y estudiosos de las culturas orientales. A los ojos del Estado nazi y también de la sociedad en su conjunto, la filología ha perdido buena parte de su autoridad moral e intelectual y ahora es juzgada cada vez más desde requerimientos pragmáticos. El enlace entre conocimientos de la Grecia antigua e ideales formativos, que la universidad ideada por Humboldt tendió a reforzar en Alemania, se debilita.

La tarea que asume Jaeger es la restauración de este enlace entre la filología y la *Bildung*. *Paideia* es la artillería pesada para librar la guerra en el ámbito académico y de ahí conquistar la aprobación de la capa burguesa alemana. El libro I es constancia de este impulso optimista, pero ya los libros II y III, publicados luego de la Guerra en inglés antes que en alemán, se resignan a dar cuenta de las bases de la cultura europea con la esperanza de que un futuro mejor preparado

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 1104.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 1107.

sepa aprovechar sus lecciones. Jaeger admite el fracaso del humanismo, pero continúa escribiendo.

Es interesante apreciar la metodología de trabajo de Jaeger. Toda su obra relevante está al servicio de la catedral que es *Paideia* pues, o bien, se integra dentro de ella, o bien, se deriva de ella. Las líneas generales de su libro *Demóstenes* aparecen sintetizadas al final de *Paideia*, y su estudio *La teología de los primeros filósofos griegos* corre paralelo al interés de Jaeger por la teología platónica y la pervivencia cultural del helenismo en el cristianismo, idea esta última que cobra progresivamente mayor relieve dentro de su idea de humanismo.

Jaeger, como filólogo que es, elige a la palabra como la mejor evidencia para estudiar las distintas ideas e ideales de hombre inventados por los griegos. Las mutaciones de la forma del *logos* dan cuenta, a su vez, de las mutaciones del ser del hombre. Épica, tragedia, filosofía, historia, casi todas las formas literarias de los griegos, son interpretadas bajo la consigna de revelar la *paideia* de cada momento histórico relevante entre los siglos VIII al IV a. C. A la realización de este modelo histórico Jaeger lo denomina morfología de la cultura. Cuán ventajoso o desventajoso resulta este método, qué críticas recibió en su momento *Paideia*, si tuvo algún impacto en otras latitudes, eso lo discutiré en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

Recepción, crítica e interpretación del proyecto humanista

En el capítulo anterior expuse el proyecto de Jaeger en *Paideia* a través de sus conceptos, temas e intenciones. Puse el énfasis en aquello que se relacionaba especialmente con las ideas y tradiciones trabajadas en el primer capítulo, a saber, el neohumanismo alemán, la *Bildung*, la filología y las aportaciones de Nietzsche. La razón de ello es porque me interesaba realizar la genealogía de *Paideia*. Ahora que han quedado explícitos, ya puedo discutir críticamente la obra y estudiarla desde la recepción que tuvo en Alemania en su momento y más tarde en otros países.

Paideia es una obra polémica en doble sentido, pues es el caballo de batalla de la filología alemana del siglo XX pero, al mismo tiempo, también es sumamente compleja al interior, como en la metodología, sus conceptos y la filosofía de la historia que tiene de fondo. Leída con detenimiento, resalta en sus páginas más importantes su carácter programático y propagandístico. Tomando eso en cuenta, sería un error estudiar sus tesis en abstracto o sólo referida al estado actual de la filología y la historia antigua, como documento académico. El estudioso actual de la obra de Jaeger se encontrará con que *Paideia* despertó las posturas más dispares entre sus primeros lectores. Dado que la historia ha concedido mayor peso a sus detractores, quienes de alguna forma cancelaron todo el potencial de la obra para lectores futuros, mi primera tarea será hacer una revisión de estas críticas. No puedo hablar tanto de argumentos como de posturas o actitudes hacia ciertos temas de *Paideia* (o que se le atribuyen) que continuamente se repiten entre estos críticos: el nazismo, el humanismo y el antimodernismo. Mi trabajo consistirá en criticar la gruesa capa de mitos y falacias que permea estas posturas, ya que incluso cuando

apuntan a aspectos totalmente legítimos suelen derivar en una invalidación improcedente de toda la propuesta (en ciertas ocasiones valiéndose de falacias *ad hominem*).

Una vez separado lo esencial de lo que no lo es, comentaré el proyecto humanista de Jaeger a partir de los conceptos eje del mismo: cultura (*paideia*, *Bildung*), hombre e historia. Hasta donde he podido encontrar, no existen comentarios filosóficos de *Paideia*, si excluimos *La idea del hombre*, de Eduardo Nicol. De hecho, basaré algunas de mis interpretaciones en esa obra del filósofo español. Me interesa mostrar conceptualmente cómo la historiografía de Jaeger le permite trazar el devenir de una cultura a partir de la idea filosófica de la *paideia* griega. Haré especial énfasis en el papel que juegan los dos polos de su historia, que son Homero y Platón.

Dedicaré también algunas páginas al aspecto teológico de la *paideia* platónica y su conexión con el cristianismo. Ameritaría un trabajo aparte estudiar sólo esa parte de la interpretación jaegeriana. No obstante, será beneficioso delinearlos cuando menos para señalar las perspectivas universalizantes de la cultura que Jaeger tenía en mente.

Por último, mostraré cómo y por qué *Paideia* fue bien recibida en América Latina, pero especialmente en México a través de escritores como Alfonso Reyes y Octavio Paz, mientras que en Europa y Estados Unidos fue olvidada casi por completo. Únicamente un par de ejemplos en Alemania aparecen en los últimos 4 años, lo cual puede ser promisorio para la reflexión sobre la *Bildung* y el Tercer humanismo en la actualidad.

Críticas a la idea de filología y humanismo

En primer lugar, hay que recordar que todo el siglo XX fue una crisis cultural para Alemania y Jaeger tuvo que enfrentarla prácticamente durante casi toda su carrera. Desde su juventud hasta su retiro en Estados Unidos vio amenazada la tradición filológica en la que se había

formado. Esa es la razón de que sus libros y conferencias (como las de muchos de sus contemporáneos) transmitan un aire de tensión apologética. La matriz de sus esfuerzos como profesional fue primero la salvación de la filología en una Alemania que cada vez le tenía menos fe a sus intelectuales.

Las conferencias reunidas en *Humanistische Reden und Vorträge* muestran la evolución de Jaeger en su idea de lo que la filología deba ser. Va desde la nietzscheana “Philologie und Historie” de 1914 hasta la madura “Humanism and Theology” de 1943. En su juventud quiso convertir a la filología en una ciencia del espíritu pero más adelante parece arrepentirse y quiere otorgarle mayor autonomía histórica, retrocediendo hacia posturas más cercanas al historicismo que primero había criticado. Simplemente es una tarea imposible extraer una concepción sistemática o última de lo que para Jaeger significaba la filología. Uno de los motivos puede ser que Jaeger tratara de responder a la variable situación que amenazaba al proyecto de las *Altertumswissenschaften* y que tratara de situarse en una posición intermedia entre los ortodoxos y los reformistas más radicales. A esto habrá que añadir que la toma de poder por parte de los nazis vino a complicar enormemente el panorama para la defensa de “lo clásico” en la sociedad y la universidad, sobre todo a través de la imposición de su discurso racial y la promoción de una lectura sesgada o ideológica de la historia antigua.

Este constante estado de alerta que afectó a varios de los intelectuales alemanes podría explicar que las argumentaciones y conceptos de Jaeger sean tan elocuentes como imprecisos. Contra una postura que reproche ingenuidad o incapacidad argumentativa a Jaeger –es decir, alguien que mostró conocer como nadie la retórica de Isócrates y los discursos políticos de Demóstenes–, se le puede responder que éste fue perfectamente consciente del peligro que atravesaba su país y su ciencia. Sus conferencias y cartas dirigidas a colegas dan a entender que sabía que ya era imposible encontrar apoyo

en la generación decadente de sus maestros pero que tenía que defenderse de los intentos de los socialdemócratas por demoler el estatuto de élite de los filólogos.

En consecuencia, una de sus estrategias fue adoptar el vocabulario más emocional de círculos tan dispares como el grupo del poeta Stefan George, las ciencias del espíritu teorizadas por Dilthey, la entronización neokantiana de Platón e incluso el lenguaje patético de Goethe, Schiller y Hölderlin.³⁸⁶ Jaeger no teme usar imágenes ni expresiones melodramáticas para exponer sus puntos; no importa si debe extraerlas del clasicismo del siglo XVIII, que abiertamente rechazaba.

En vista de lo anterior, uno debe ser muy cuidadoso al leer a Jaeger y admitir que existe mucho de retórica e imprecisiones deliberadas en sus escritos. Lo cual, volviendo a nuestro tema, afecta en primer lugar al concepto de filología.

Sin embargo, se puede observar en sus escritos que Jaeger trató de ser prudente al hacer afirmaciones explícitas sobre la filología o la *Wissenschaft*. La cita de la temprana conferencia “Philologie und Historie” que hice en el capítulo anterior³⁸⁷ es todavía muy arriesgada y ambiciosa. Allí la filología se presenta como la ciencia clave para rescatar los bienes del mundo espiritual, sea lo que eso sea. Hay una confianza en una sola ciencia digna de una arenga política dentro de la academia. En este momento Jaeger está comprometido con conceptos clave de las ciencias del espíritu, tales como experiencia, vida o comprensión [*Verstehen*]. Los ámbitos de la empatía y la sensibilidad juegan un papel central en la metodología filológica.

Pero es notorio que más tarde la apelación de Jaeger a la filología comienza a decaer y cede su puesto a la historia y al humanismo.

³⁸⁶ Manfred Landfester. “Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung als Ausdruck des Zeitgeistes”, en Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti (eds.). *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2017.

³⁸⁷ *Vid. supra*, p. 105. “La tarea y la idea supremas de la filología consiste en dedicarse a los elementos más antiguos y al mismo tiempo más conformadores”

Evidentemente no se trata de una minusvaloración de su saber, sino que en este repliegue parece haber un movimiento de cautela para sacar del campo de batalla a la filología. *Paideia* se presenta, por ejemplo, como una historia, una historia del ser del hombre, no como una obra de la filología.

Por un lado, como dije en el capítulo anterior, es verdad que hay un dejo de insatisfacción entre los filólogos por la mera tarea de editar textos. Creo que Jaeger y muchos de sus contemporáneos a partir de 1930 empezaron a concebir con respetuosa modestia a la filología como una herramienta especializada. Por sí misma se limita a proveer técnicas “objetivas” para interpretar palabras, pasajes y obras antiguas dentro de su propio contexto. Así la concibe Robert Curtius cuando dice que la ciencia literaria es impotente para interpretar los textos antiguos si prescinde de la técnica de “la tan desagradable filología”³⁸⁸. Jaeger comenzó a entender esto siendo todavía un hombre de treinta años y fue responsable en gran medida de que se exigiera más, personal y culturalmente, del fatigoso entrenamiento en lenguas antiguas y el manejo de técnicas textuales. Por tal motivo, en lugar de adjudicar a la filología la responsabilidad de reconstruir una imagen del pasado y extraer su carácter normativo, la delegó a la historia y al humanismo, respectivamente. Responsabilidad que volvía a recaer sobre el filólogo.

Este aparentemente incomprensible movimiento tiene todo el sentido si lo que se pretende es preservar el estatus basal del filólogo en cuanto al conocimiento del pasado y además extender sus dominios. Lo que dice Jaeger sin declararlo es que ha llegado el momento de que el filólogo abarque también las funciones del historiador de la antigüedad y el humanista. En otras palabras, el filólogo es el único autorizado para transmitir la tradición. Así lo

³⁸⁸ Curtius. *Op. cit.*, pp. 33-4.

supone la también anteriormente citada declaración de Jaeger,³⁸⁹ que incluye un nuevo giro. La filología clásica fue posible por la cultura humanista europea que alienta desde Grecia. Pero para profundizar en el conocimiento de esta tradición se hace necesario recurrir a la propia filología. Es como si hegelianamente la cultura hubiera producido a la filología para tomar autoconsciencia y luego la usara como herramienta para reconstruir su propio devenir como cultura humanista por medio de sus sacerdotes, los filólogos clásicos.

Hemos visto que al apelar a la tradición del humanismo Jaeger está invocando un conjunto de ideas y valores asociados a la alta cultura burguesa de Alemania que venían tomando forma desde por lo menos la Ilustración. En mi opinión, Jaeger tenía una fe sincera en la superioridad y pureza del humanismo que profesaba en sus trabajos. Sin embargo, esto no obsta para que también lo usara como arma política e ideológica frente a sus enemigos dentro y fuera de la academia. Hay que entender que este movimiento le daba la oportunidad de proteger a la filología clásica a la vez que sustentaba una concepción del mundo o *Weltanschauung* que rigiera el núcleo de los estudios históricos en Europa.

Ahora es momento de que consideremos las críticas que en su momento y después se realizaron al humanismo de Jaeger. La primera se encuentra en la recensión que hizo Bruno Snell del primer volumen de *Paideia* en 1935,³⁹⁰ la cual contiene en pocas pero certeras palabras el origen de todas las críticas negativas que se hicieron del proyecto jaegeriano. Snell dice que los humanismos históricos se han levantado polémicamente contra corrientes de pensamiento que desaprobaban y

³⁸⁹ *Vid. supra*, p. 113. “El motivo externo que condujo a la escritura de *Paideia* yace en la crisis que enfrentaba nuestra tradición cultural humanista, sobre la cual estaba basado todo el magnífico desarrollo”.

³⁹⁰ Bruno Snell. “Recensión de W. Jaeger, *Paideia*”, en Salvador Mas. *Alemania y el mundo clásico...*, pp. 297-326.

en consecuencia promovían un programa que se objetivaba en obras. El siglo de Winckelmann opuso el arte griego al barroco y exigía a los artistas el respeto de las normas clásicas. Este humanismo estético tuvo una influencia visible en la producción de obras de arte del neoclasicismo alemán. Ahora bien, el tercer humanismo de Jaeger se yergue no como estético sino como político. Pues bien, pregunta Snell, ¿cuál es el proyecto político de *Paideia*? ¿Qué tipo de política apoya y contra quién? ¿Con qué objetivo concreto tiene Jaeger una cita con la Antigüedad? “Pero un humanismo como mera «hexis» y puro «ethos» es directamente apolítico porque no está al servicio de la política, o porque puede ponerse al servicio de cualquier política”.³⁹¹

En estrecha relación con este diagnóstico, Charles Kahn observa en 1990 que el enfoque humanista de *Paideia* es anticuado en la medida en que opera como un “concepto de clase ligado con el rol que jugó la cultura clásica en la educación del noble del Renacimiento y el burgués del siglo diecinueve”.³⁹² Kahn echa de menos una mirada crítica respecto de los problemas filosóficos que implica hablar de justicia o gobierno, especialmente en las partes dedicadas a Platón. Su juicio es que Jaeger no puede ser leído como filósofo, sino como historiador.

Más recientemente, Suzanne Marchand³⁹³ ha generalizado estos argumentos de Kahn a todos los defensores del humanismo durante esos días. Marchand sostiene que la tradición humanista había llegado a un punto de estancamiento debido a que quienes lo enarbolaban seguían asociándolo a un mundo de valores morales y políticos que desde el siglo XVIII fueron asumidos como eternos y universales. De nuevo se pone sobre la mesa lo obsoleto y anacrónico de un modelo de pensamiento arraigado todavía en el estado de cosas que dominaba en

³⁹¹ *Ibid.*, p. 325.

³⁹² Charles H. Kahn. “Werner Jaeger’s Portrayal of Plato”, en Calder (ed). *Werner Jaeger Reconsidered*, p. 71.

³⁹³ Suzanne Marchand. “Nazism, Orientalism and Humanism”, en Wolfgang Bialas y Anson Rabinbach (eds.). *Nazi Germany and the Humanities. How German Academics Embraced Nazism*. Londres, Oneworld, 2007, pp. 267-305.

la Alemania de hace dos siglos, con todas sus deficiencias. El error de los humanistas, piensa ella, fue negarse a reformular su concepto de humanismo en vistas a abrirlo a nuevos temas, latitudes y sujetos. Además, las metas y límites de los humanismos son susceptibles de ser manipulados externamente por sus mecenas. Y eso es algo que otros comentaristas han visto, a saber, que la incursión de Jaeger en el discurso humanista lo acercó peligrosamente a los nazis. La propia Marchand no duda de que este tipo de humanismo se basa en un antimodernismo y una perspectiva racista.³⁹⁴

Esta última es una de las acusaciones más incómodas al Tercer Humanismo y hoy en día es un paso obligado para cualquiera que diga algo acerca de él. Ya en su recensión, Bruno Snell había sugerido que el humanismo de Jaeger podría adaptarse a cualquier política.

Frank Edler sintetiza tres de los argumentos principales que buscan relacionar a Jaeger con el nazismo:³⁹⁵ el primero y tal vez más importante es el que se centra en la publicación de un artículo de Jaeger en la revista política *Volk im Werden*, de Ernst Krieck, profesor titular de la cátedra de ciencias políticas y rector de la Universidad de Heidelberg, además de ser un férreo simpatizante del partido nazi.³⁹⁶ El texto “La educación del hombre político y la Antigüedad”, publicado en 1933, puede leerse en español en la traducción de Salvador Mas³⁹⁷ o en alemán en la primera edición de *Humanistische Reden und Vorträge*, pues Jaeger lo retiró de la segunda.³⁹⁸ Es un texto que ante todo expone directamente a los simpatizantes del partido el proyecto político del Tercer Humanismo, sugiriendo que en el fondo ambos

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 289.

³⁹⁵ Edler. *Op. cit.*, p123.

³⁹⁶ *Cfr.* Ingraio. *Op. cit.*, p 100.

³⁹⁷ Salvador Mas. *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, pp. 285-294.

³⁹⁸ Un análisis más amplio de la recepción de este artículo puede encontrarse en Beat Näf. “Werner Jaegers Paideia: Entstehung, kulturpolitische Absichten und Rezeption”, en Calder (ed.). *Op. cit.*, pp. 128-133.

buscan los mismos objetivos en términos de educación política y humanista.

El segundo argumento esgrime la participación de Jaeger en la Asociación de Clasicistas Alemanes cuando Bernhard Rust, ministro de educación del Reich [*Reichsministerium für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung*], encargó a la asociación un programa sobre lo que el Reich esperaba de los profesores de lenguas clásicas. Y finalmente, en tercer lugar, se ha criticado la existencia de lenguaje racista en el primer tomo de *Paideia*, sobre todo en los párrafos dedicados a Homero. Esto lo sostiene Snell en la recensión arriba mencionada y, según afirma Edler, Gisela Müller en su tesis de doctorado *Die Kulturprogrammatische des dritten Humanismus als Teil imperialischer Ideologie in Deutschland zwischen erstem Weltkrieg und Faschismus*³⁹⁹ [El programa cultural del Tercer Humanismo como parte de la ideología imperialista en Alemania entre la Primera Guerra Mundial y el fascismo].

Como puede notarse, las críticas son de dos órdenes. Unas van al contenido mismo del humanismo y otras a sus relaciones con el régimen nazi. A continuación, doy mi opinión sobre ellas.

Empezaré con las primeras. Snell y Kahn, entre muchos otros, consideran que el humanismo de Jaeger no es claro en su propuesta política que pretende sostener. Le reprochan no decir claramente qué quiere de la política que ve en los autores clásicos ni de qué pueden ayudarnos en el presente. De este modo, sugieren que su humanismo ni siquiera logra tener efectos reales sobre la configuración no digamos ya política, sino ideológica de las personas, tal como los humanismos históricos hicieron. La conclusión es que Jaeger estaría forzando un

³⁹⁹ No pude localizar esta tesis, que aparentemente nunca se publicó, pero cuya referencia se encuentra en Wolfgang Rösler. “Werner Jaeger und der Nationalsozialismus”, en Guthrie King, Colin y Lo Presti, Roberto (eds.). *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2017.

esquema anticuado e históricamente agotado mediante el que sólo pretende mantener el *statu quo* de la filología y los filólogos.

Me parece que la crítica de Snell se basa en un malentendido. El uso del término Tercer Humanismo fue utilizado por Jaeger sólo un par de ocasiones y nunca tuvo la audacia de identificar su obra de lleno con él. Quien parece que inventó el término fue su amigo Eduard Spranger en *La actual posición de las ciencias del espíritu y la escuela*, texto de 1921. Así, dice Jaeger en una carta de 1960, un año antes del final de su vida:

¿Cómo podría haber tenido la arrogancia de comparar mis modestos intentos con el humanismo de Erasmo y el *neohumanismo* alemán de Wolf y Humboldt, pues eso es obviamente lo que se quiere decir cuando la gente habla de un “Tercer humanismo”? Pero entre los entusiastas seguidores que encontré en mi esfuerzo por preservar las escuelas clásicas de Alemania, que fueron luego amenazadas por los gritos radicales para su completa abolición, allí hubo algunos que hablaron de este movimiento de defensa como de un “Tercer humanismo”.⁴⁰⁰

Tenemos que dar crédito a Jaeger en este punto, ya que tuvo la suficiente modestia para no reclamar para sí la encarnación de un nuevo humanismo. Sí hay una voluntad de promover su reaparición, y en eso sabe que ha fallado. No obstante, esto no detuvo la redacción de los siguientes volúmenes ni de que hasta sus conferencias finales creyera que vendría el momento propicio para que Europa volviera a sus raíces. Por ese motivo, desde el prólogo de 1942 a la versión española del volumen I de *Paideia* aparecen las siguientes palabras: “este libro se escribió durante el periodo de paz que siguió a la Primera Guerra Mundial. Ya no existe el «mundo» que pretendía ayudar a

⁴⁰⁰ Jaeger, en una carta fechada el 26 de noviembre de 1960, dirigida a Donald O. White, autor de “Werner Jaeger’s ‘Third Humanism’ and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany”, en Calder (ed.). *Op. cit.*, p. 268.

reconstruir”.⁴⁰¹ Que Jaeger conciba su obra como una aportación al resurgimiento del humanismo es muy distinto que identificarla con *el* humanismo.

Ahora bien, es cierto que Jaeger no declara explícitamente las bases de la política que debería promover su proyecto y el recurso el lenguaje pseudo religioso y homilético que era frecuente entre los intelectuales de las ciencias del espíritu no ayudó en absoluto. Por ejemplo, frases como las siguientes: “pues para nosotros existe humanismo allí donde la educación se proyecta conscientemente sobre la imagen esencial del hombre”; “la plena humanidad sólo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a lo divino, es decir, a la medida eterna”.⁴⁰² *Paideia* no es un panfleto de *Realpolitik* ni un manual de filosofía política: es una historia del espíritu griego, un producto de la erudición que debía servir para despertar el amor por lo griego entre los lectores no especialistas al tiempo que hacía aportaciones al campo. Además, hay que tomar en cuenta que en esa época había peligros por manifestar abiertamente opiniones sobre política, sobre todo porque el propio régimen nazi no tenía una ideología estable. Prueba de esto es que muy pocos académicos se atrevieron a cuestionar frontalmente al partido. La medida de los juicios políticos en *Paideia* es algo que se tiene que juzgar siempre desde el contexto. Tampoco trato de afirmar que de no haber sido por el nazismo Jaeger habría sido el paladín de un humanismo revolucionario. En definitiva, es un miembro orgulloso de la burguesía y líder de un gremio exclusivo de profesionales.

En concreto puedo ver que existe en *Paideia* una postura humboldtiana en favor del Estado como protector de la cultura, así como la apología de una formación basada en la virtud. Desafortunadamente, es la base idealista de la que parte la que hace que sus observaciones sean susceptibles de tener múltiples lecturas desde marcos ético-políticos más que cuestionables. En ese sentido, le

⁴⁰¹ Jaeger. *Paideia*, p. X.

⁴⁰² *Ibid.*, pp. 657 y 688.

ha ocurrido a Jaeger lo mismo que a Schiller, quien ha sido culpado de idear un estado ideológico totalitario al escribir sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*.⁴⁰³ Pero tanto en las *Cartas* como en *Paideia* es más que evidente que no existe tal compromiso con la manipulación de masas. Su tuviéramos que deshacernos de todas las obras del intelecto humano que pudieran ser manipuladas por los ideólogos, no quedaría apenas nada.

Según he podido constatar, en el primer volumen de *Paideia* todavía no puede verse una afirmación clara de las opiniones de Jaeger sobre el presente. Es en los siguientes dos volúmenes donde son visibles interpretaciones más aventuradas. Allí creo que están las observaciones más fértiles para quien quiera leer entre líneas una postura ética y política en Jaeger. Todavía en el volumen I hay un capítulo sobre los sofistas en el que hay una advertencia sobre el peligro de establecer una ética y una política relativista. De ahí la recuperación de Sócrates y Platón, quienes para Jaeger serían los que dan el paso decisivo diciendo que no es deseable un individualismo radical en el que sólo vale el deseo y la opinión propias. Jaeger está con Platón en su condena de la democracia radical. Ambos temen la tiranía desde arriba pero también la que cada uno ejerce contra sí mismo. El origen del hombre democrático fue una apertura positiva en el desarrollo más complejo de la personalidad, pero el vicio de este nuevo tipo de hombre es el egoísmo y la ausencia de libertad más absolutas. “El individualismo se convierte en una nueva forma patológica de la personalidad”.⁴⁰⁴

En numerosas ocasiones Jaeger invoca la pertenencia a la comunidad y al estado de derecho. Pero esto de ninguna manera consiste en una concesión a acomodarse al estado, forma tribal que ha quedado paradigmáticamente ejemplificada en Esparta. De hecho, los ideólogos nazis usaron como modelo de estado a una Esparta

⁴⁰³ *Vid. supra*, p. 30, nota 56.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 741.

manipulada historiográficamente, pues les permitía justificar su propio sistema de gobierno y sus ideologías. Tal como dice Chapoutot:

A los ojos de los nazis, el interés por Esparta es doble: es para ellos el arquetipo del Estado nórdico elitista y racista que practica la eugenesia, además de pretotalitario en su concepción y su práctica de la educación y, al mismo tiempo, es la más cumplida ilustración de las virtudes de la obediencia y la abnegación militares.⁴⁰⁵

El mismo autor nos revela cómo también fue Platón el filósofo más manipulado por la propaganda pseudo científica nazi: “El filósofo oficial del Tercer Reich, quien debería ser a la vez su garantía intelectual y anticipación política, no parece tanto que sea Nietzsche como Platón”.⁴⁰⁶ Durante las décadas de los 30 y 40, Platón se comienza a leer desde la política, en oposición al corte metafísico de la Ilustración y la Escuela de Marburgo. Para los nazis, Platón representa todos los valores prácticos de los que carecían los académicos tradicionales. De ahí que existe entre ellos una idealización de la *vita activa*, del *bíos politikós*. Un informe elaborado por un profesor de letras clásicas de la época nazi señala:

Se debe enseñar Platón a los alumnos porque, precisamente con él, el espíritu nórdico se alza en combate contra la decadencia más deletérea contra toda una época de destrucción. A pesar de que no pudo impedir la degeneración del pueblo ateniense, su combate resuena todavía en nuestros días entre todos los hombres que pertenecen a su raza.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Chaoputot. *Op. cit.*, p. 293.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁰⁷ *Apud ibid.*, p. 266.

Chapoutot sostiene que pensadores como Isócrates, Demóstenes y Aristóteles son tachados de decadentes por los nacionalsocialistas, precisamente aquellos que valoró y comentó Jaeger.

Sirvan estas líneas para probar que incluso tratándose del mismo filósofo, la lectura política de Jaeger se distancia de las versiones ideológicas. Por un lado, el Platón de Jaeger tiene un innegable corte kantiano que se expresa a través del primado del uso de la razón. Por el otro, también hay un sesgo protestante (que también está en Kant) que pone el énfasis en la vida interior del hombre, como comentaré más adelante.

Se pueden encontrar más ejemplos en *Paideia* acerca de las opiniones políticas de Jaeger, pero se deben encontrar entre líneas. Es más evidente su postura ante la formación humanista, que sistemáticamente opone a una formación práctica centrada sólo en vistas al mercado profesional. El tipo de formación aristocrática centrada en la virtud que ejercitaron los griegos la opone Jaeger a las corrientes de educación pragmática, que comenté en el capítulo anterior. Por eso es que el humanismo jaegeriano incluye dentro de sí una teología que dote al hombre de una dimensión que no sea sólo material ni moralmente relativa.

Finalmente, la otra parte de críticas al humanismo son las que lo refieren como ideología nazi. Además, se acusa a Jaeger de haber intentado alinearse a ella. En parte ya he dado respuesta a estas críticas en los párrafos anteriores. En pocas palabras, mi investigación muestra que no hay absolutamente ningún punto en común del humanismo de Jaeger con el nazismo.

Quizás lo que incomoda más a sus críticos es que Jaeger no se hubiera pronunciado en contra del nazismo, lo cual ya es mucho pedir para una época en la que se podía terminar en un campo de concentración por menos que eso. El artículo de Jaeger de 1933 en la revista *Volk im Werden*, que es prácticamente la única prueba que tienen sus críticos, consiste en una síntesis de su proyecto humanista

ofrecida a un órgano del gobierno. Por vergonzoso que pueda ser leerlo hoy en día, no es una profesión de fe. Sin más dilación, el propio Ernst Krieck, director de la revista, denostó el artículo de Jaeger dos números más tarde. Jaeger les resulta demasiado intelectualizado y cosmopolita, no suficientemente *völkisch*.⁴⁰⁸ El único internacionalismo que aceptaban los nazis, según Chapoutot, era el de la apropiación a gran escala de todas las culturas y territorios. El concepto de raza los vincula con su pasado, con pueblos ya desaparecidos y con sus productos culturales. De ahí que Chapoutot sostenga que el nazismo no tematizó su guerra como invasión, sino como recuperación.⁴⁰⁹

Con esto, puedo concluir que ambos tipos de críticas al humanismo de Jaeger son improcedentes. El primer reproche sobre la falta de concreción política del proyecto queda atenuado, si no es que completamente rechazado. El segundo reproche que lo vincula con el nazismo es absurdo, pero paradójicamente parece que ha sido uno de los que más daño le ha hecho al futuro de la obra al asociarla de manera constante a esa ideología. Es urgente un saneamiento de ese prejuicio.

Críticas contra el idealismo y la historiografía de Jaeger

Hay otro orden de objeciones a *Paideia* que vale la pena retomar, pues gracias a ellas podemos entender mejor las virtudes del libro. El historiador Arnaldo Momigliano fue uno de los primeros⁴¹⁰ en lanzar una queja que se volvería muy popular entre casi todos los que

⁴⁰⁸ Cfr. Salvador Mas. *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, p. 42.

⁴⁰⁹ Cfr. Chapoutot. *Op. cit.*, especialmente el apartado “La invención de un pasado indogermánico”, pp. 53-7.

⁴¹⁰ Los primeros fueron los propios intelectuales nazis y/o teóricas de la raza, como Ernst Krieck y Hans Drexler.

tuvieron que decir algo sobre Jaeger, tales como Moses Finley y William M. Calder III. Lo cito a continuación:

La corriente antijurídica, a la que yo atribuiría efectos a largo plazo es la que en el campo de la historia helena representa la *Paideia* de W. Jaeger [...] En todas estas obras las situaciones concretas, las relaciones económico-jurídicas, las instituciones vienen dejadas a un lado. Así Jaeger habla de la *paideia*, pero la historia de la educación en la Antigüedad ha estado escrita por otro historiador, por el francés H. I. Marrou...⁴¹¹

De esta suerte, Momigliano asiente al juicio generalizado que destina a los alemanes un exceso de idealismo y una aversión a las *Realien* (realidades o hechos), a decir de William Calder.⁴¹² *Paideia* se inscribe en ese tipo de obras “antijurídicas” que reniega de la realidad para hundirse en especulaciones sin comprobación material posible. Y para que se entienda bien cuál es el cariz del comentario, Momigliano no se resiste a la tentación de resucitar el argumento del nazismo latente en la obra: “que tal historiografía degenerase en nacional-socialismo era un peligro que se vio confirmado por algunos de los discípulos de Jaeger que se quedaron en Alemania”.⁴¹³ Porque ya que no podía atacar al propio Jaeger, que sí se retiró a Estados Unidos con su esposa judía, tenía por lo menos que asestar un *ad hominem* a través de sus discípulos. Hay que decir que, para el caso, Bruno Snell sí que siguió laborando en su país durante todo el conflicto. Y aunque fuera verdadero que algunos o todos sus discípulos se aliaron al

⁴¹¹ Arnaldo Momigliano escribe esto en *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Vol. 1. Recupero este fragmento en el libro de Moses Finley *Uso y abuso de la historia* (pp. 118-119), quien cita a Momigliano aprobatoriamente.

⁴¹² Calder. “Werner Jaeger”, en W. Briggs & W.M. Calder (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*, p. 215.

⁴¹³

nazismo, tendría que probar con rigor que la historiografía de Jaeger conduce hacia allá. Pero como no lo hace, su comentario reproduce y se basa en un prejuicio contra los alemanes muy extendido después de la guerra.

La inclinación alemana por las ideas en detrimento de los hechos es un prejuicio que no carece de correlato en la realidad. Yo mismo he hecho notar en esta tesis ciertos elementos y gestos de la tradición neohumanista que, llegando hasta los mandarines alemanes del siglo XX, favorecen el aspecto “espiritual” de sus teorizaciones. Sin embargo, generalizarlo indiscriminadamente hasta el hecho de regir por ese principio nuestras opiniones sobre los pensadores alemanes y extraer conclusiones sin realizar un examen cuidadoso de cada caso es tan irresponsable como afirmar que la historiografía italiana es toda objetiva y materialista.

Puede parecer ocioso que me detenga en responder a estas críticas. Pero su carácter prejuicioso e ideológico es innegable y se han extendido en la bibliografía especializada a tal grado que no me sorprendería que *Paideia* haya dejado de ser leída fuera de América Latina más debido a ellos que por la validez o actualidad de las tesis que propone.

En realidad, no es muy difícil desmontar el cargo por idealismo (en el sentido peyorativo de la palabra). Uno no debe dejarse despistar por el lenguaje etéreo de Jaeger, por ejemplo, cuando nos dice que “Homero sitúa con la mayor resolución al hombre y su destino en primer término, aunque lo considere desde la perspectiva de las ideas más altas y de los problemas de la vida”.⁴¹⁴ ¿Cuáles son las ideas más altas y cuáles los problemas de la vida? ¿Acaso hay ideas bajas? Sin negar este aspecto de la retórica de Jaeger, esto no quita el hecho de que también hay en *Paideia* un trabajo de análisis situaciones concretas e instituciones. Casi todos los capítulos comienzan con un

⁴¹⁴ Jaeger. *Paideia*, p. 63.

esbozo del contexto social e histórico, al que le sigue una interpretación a la luz de las obras literarias de la época. ¿Acaso no es eso el hallazgo de la influencia de la medicina griega en la filosofía de Platón?⁴¹⁵

Algo que, en cambio, sí se puede y se debe hacer evidente como defecto de la obra es la tendencia de Jaeger a hacer generalizaciones apresuradas sin tener suficiente evidencia. Esto es algo que se ha señalado correctamente.⁴¹⁶ En este caso lo que tenemos es una práctica impaciente para con los datos más minuciosos que un historiador debe manejar. Tenemos también una preferencia por aventurarse a dar mayor peso en ocasiones a los posibles motivos psicológicos de los personajes históricos que a razones de otro tipo (como coacción política, social o económica). Jaeger presupone mayor libertad moral en los personajes históricos a la hora de explicar sus acciones. Por ejemplo, da crédito a Platón en la Carta VII cuando éste explica que la razón por la que accedió a acudir a la corte de Dionisio en Sicilia es únicamente para ser capaz de poner en práctica su filosofía, pese a lo desagradable que desde un comienzo le parecía la idea de viajar. En suma, una crítica desde este punto de vista es más fecunda y justa que la llana descalificación de Momigliano.

Queda decir todavía algo a propósito la comparación con el historiador francés Henri-Irénée Marrou, autor, entre muchas otras obras, de la clásica *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* [Historia de la educación en la Antigüedad].⁴¹⁷ Es interesante mirar al mismo tiempo dos obras de autores de alto nivel que desde diferentes

⁴¹⁵ Cfr. “La medicina griega considerada como paideia”, en Jaeger. *Paideia*, pp. 783-829.

⁴¹⁶ Cfr. Robert Robinson. “Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vols. II and III” (review), en *The Philosophical Review*, Vol. 54, No. 1 (Jan., 1945), pp. 83-9; Ernst Badian. “Jaeger’s Demosthenes. An Essay in Anti-History”, en Calder (ed.). *Op. cit.*, pp. 289-315.

⁴¹⁷ Henri-Irénée Marrou. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid, Akal, 1985. La primera edición en francés fue publicada en 1948.

tradiciones trabajan el mismo tema en fechas tan cercanas. En efecto, se puede constatar en las páginas de Marrou mayor atención a los fenómenos sociales. Sus juicios son más contenidos que los de Jaeger, quiere permanecer escéptico ante la circunstancia de tomar postura ante la Antigüedad. Pero a fin de cuentas Marrou también tiene fe en el humanismo o en un humanismo. En el prólogo de 1964 reconoce haber concebido su libro como medio para llegar a los más jóvenes en los días de la Segunda Guerra. Y para ello se inspiró, según confiesa, en Jaeger y Festugière, quienes “representaban la vigorosa y siempre renovada tradición del humanismo clásico”.⁴¹⁸ En capítulos como “La civilización de la *Paideia*” y “El humanismo clásico” alienta una creencia análoga a la de Jaeger en el innegable valor de formarse en la tradición de la *paideia* y la *humanitas*, pues en ella nace y se conserva el ideal del hombre en tanto que hombre, más allá de la técnica y las particularidades históricas. Entre los griegos se origina la cultura como cultura general formativa, suma de los intentos del hombre por llegar a su forma más perfecta. “El clasicismo no quiere limitarse a formar un literato, un artista, un sabio: busca al hombre, es decir, busca ante todo un estilo de vida conforme a una norma ideal”⁴¹⁹. Algo semejante hay en Jaeger en su elogio del hombre culto, figurado como aquel que es capaz de juzgar acerca de todas las cosas libremente, es decir, sin dejarse abarcar por materia alguna en particular. La verdadera *kalokagathía* está en el núcleo de esta cultura personal.⁴²⁰

Sin duda, hay evidentes diferencias en la historiografía y tesis de ambos autores. Marrou sostiene que la perfección de la *paideia* se llevó a cabo durante la época helenística y no con Platón. Jaeger, en cambio, nota un decrecimiento en la intensidad de la *paideia* a partir de Aristóteles, pues asocia ésta con el vínculo entre comunidad e individuo. Al caer la *polis* clásica, el balance interno de la formación

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁴²⁰ Jaeger. *Paideia*, pp. 796-7.

del hombre se altera. Deja de existir la condición material que daba sentido y alojamiento a la *paideia* política. Otra diferencia notoria yace en el hecho de que para Marrou es la literatura el eje del humanismo, mientras que en Jaeger hay más bien un compromiso con la racionalmente elaborada *paideia* filosófica de Platón.

Se podría hacer un análisis más profundo, pero ese no es el objetivo ahora. Simplemente se trata de situar las cosas en su justa dimensión. No se puede aceptar el desprecio de una obra que hace numerosas aportaciones, tanto particulares como en la generalidad de su enfoque. De hecho, se puede notar cómo Marrou ha encontrado una guía temática en *Paideia*. El hilo conductor y los conceptos principales ya están ahí y él en muchas ocasiones se limita a dar su propia visión del asunto, dando a entender que está de acuerdo en el enfoque básico de Jaeger. Conceptos como *areté* y *paideia* son esenciales para la estructura de su estudio; pero a Jaeger esto no se lo perdonan. Y no está de más decir que aunque Marrou abarca un periodo histórico más amplio (desde Homero hasta el 500 d. C.), Jaeger concentra sus investigaciones en un grado que no logra ni pretende el francés. *Paideia* es un libro por lo menos el doble de extenso y cuenta con un aparato de notas impresionante, que su autor nutrió a lo largo de su vida: tan sólo el libro III de la última versión en alemán (que corresponde a los libros III y IV de las traducciones) tiene 145 páginas de notas explicativas al final del tomo. Asimismo, habría que sumar el breve pero importante trabajo *Cristianismo primitivo y paideia griega*, que prolonga el estudio de la *paideia* griega durante las primeras etapas del cristianismo.

Cultura, historia, hombre: postura ante Paideia como conjunto

Todas estas observaciones nos conducen ahora a cribar el tema central del proyecto humanista de Jaeger: la *paideia*. Realizar un comentario de esto es casi inédito, porque los comentaristas de Jaeger han

procurado soslayar la complejidad de este tema o neutralizarlo en pocas líneas desde la lexicografía más árida o desde lo social. Me explico.

Es cierto que podemos explicar parte del proyecto a partir de la *Bildung* alemana en tanto que conquista social de la burguesía. Es algo que hace de manera muy informada Suzanne Marchand. Pero Jaeger no hace de la cultura griega un simple reflejo de la Alemania de su tiempo, ni su defensa de las *Alttertumswissenschaften* es únicamente una lucha por el salario y la reputación social. Por otro lado, también es cierto que podemos cuestionar la metodología de que el concepto *paideia* abarca “espiritualmente” toda la cultura europea o la tesis de que existe una idea o ideal de hombre en la Grecia de Homero a Platón. Esto lo hace Bruno Snell en su ya varias veces mencionada recensión, así como en el capítulo “El descubrimiento de la humanidad y nuestra postura respecto de los griegos”.⁴²¹ Sin duda, Snell tuvo un saludable buen juicio para mantenerse en los límites de la pura filología, porque estaba harto de los idealistas y los paladines del humanismo clásico. Lo lamentable es que automáticamente esto haga inservible a sus ojos el enfoque completo de Jaeger. Creo que se puede estar en desacuerdo con la intención humanista de *Paideia* y no por eso rechazar examinar las intuiciones más fecundas en torno a la cultura y lo humano. Y habría que volver a recordar: esa intención humanista, tan repulsiva a muchos lectores, queda en suspenso después del primer volumen. Dice Jaeger: “Su misión [del historiador] no consiste en mejorar el mundo, sino en comprenderlo”.⁴²²

Se puede empezar este comentario con el objetivo de Jaeger, a saber, hacer una historia del ser del hombre. En el capítulo anterior llamé la atención sobre esta afirmación, ya que introduce un

⁴²¹ Snell. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. J. Fontcuberta. Barcelona, Acanilado, 2007, pp. 423-45. Con todo, el capítulo de Snell concluye de una manera muy ambigua y que para mí no andaría muy lejos de las ambiciones de Jaeger.

⁴²² Jaeger. *Paideia*, p. 377.

interesante plano filosófico en toda la obra y la vincula con las grandes reflexiones acerca de qué es el hombre. Podemos ver en esto fuertes resonancias de la herencia de la hermenéutica de Dilthey. Varios pasajes de *Paideia* son buenos ejemplos de ese sumergirse en el pasado teorizado por aquel filósofo e incluso comparten muchos juicios generales acerca de la *paideia* y su devenir en la historia de Grecia.⁴²³

Pero el modo de historiar de Jaeger supone un distanciamiento notable de Dilthey respecto al modo de interpretación de los materiales. En primer lugar, Jaeger realiza una síntesis muy particular de cultura e historia para formular una explicación genética de lo que sea el hombre. Aquí la figura del individuo no está tan subordinada al marco social o cultural, pues lo que interesa es precisamente extraer las diversas formas de lo humano plasmadas en esa cultura. Mientras que todavía en Dilthey parece que predomina una búsqueda hegeliana de las manifestaciones del Espíritu absoluto, es decir, una cacería de los grandes movimientos culturales, Jaeger logra descender al nivel de las ideas del hombre y sus mutaciones más específicas. Para mí, esto lo acerca más a problemas formulados por pensadores contemporáneos suyos como Heidegger o Eduardo Nicol.

No voy a entrar aquí en detalles entre la evidente cercanía intelectual entre Jaeger y Nicol, que ameritaría una investigación aparte. Pero en definitiva, el pensamiento filosófico de Nicol puede ser una clave para interpretar la obra histórico-filológica de Jaeger y viceversa. “No hay teoría de la idea del hombre sin ontología. No hay ontología sin historia. La representación histórica, entendida como simple saber del pasado, ya constituye una forma de presencia: no es mero relato, sino re-actualización”,⁴²⁴ escribe Nicol. Y seguramente piensa en la historia del ser del hombre de Jaeger, tocando al propio

⁴²³ Cfr. Wilhelm Dilthey. *Historia de la pedagogía*. 2ª ed. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Buenos Aires, Losada, 1942.

⁴²⁴ Eduardo Nicol. *La idea del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 57-8.

Nicol el deber de acometer la tarea de formular la teoría y la ontología del hombre. Jaeger, a su vez, asume sólo la responsabilidad como historiador y reconoce dejar la resolución de las aporías a los filósofos.⁴²⁵

Así pues, Jaeger se propone dar cuenta de las mutaciones del hombre, de ese ser del cual Nicol pregunta “¿cómo debe concebirse un ser capaz de originar una alteración de sí mismo?”.⁴²⁶ De ahí la acuñación del adjetivo “antropoplástico” para designar la naturaleza educadora y educable del pueblo griego. Este neologismo transmite la duplicidad del hombre como algo que participa a la vez del ser y del cambio a través del tiempo porque él mismo hace de sí otra cosa a través de sus obras. La historia, como afirma Nicol, no es algo extrínseco, sino intrínseco.⁴²⁷ En efecto, el presupuesto de *Paideia* es que el hombre no sólo es producto de las condiciones contextuales, como serían las instituciones sociales o la geografía; el hombre no es reducible a la sociología o la antropología, sino que éste tiene además la libre constitución para alterarse a sí mismo. Sin querer entrar al problema de dar una definición del ser, Jaeger propone ofrecer su imagen móvil.

Las fuentes de *Paideia* son los registros escritos de la cultura griega. Esto no sólo es así porque quien la escribe es un filólogo, sino porque su autor cree que son las obras de la palabra las que mejor revelan este proceso histórico del ser. No se trata de negar que el estudio exclusivo de las instituciones revele cosas acerca del hombre. Pero si lo que se busca es registrar los actos mediante los cuales el hombre se da forma a sí mismo, entonces Jaeger piensa que sólo el estudio de la palabra puede ayudarnos a hacerlo. Como he dicho en otros momentos, en Jaeger no hay una teoría expuesta explícita y sistemáticamente, por lo

⁴²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 44, donde Nicol asegura que los “esquemas ontológicos” de los que trata su libro fueron primero sacados a la luz por la investigación histórica.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 40.

que no podemos conocer de cierto el fundamento teórico que sustenta esta opinión, lo único que se puede hacer es aventurar una hipótesis a partir de las ideas sueltas que ahí pueden leerse.

Lo más seguro es que Jaeger reproduzca la concepción idealista de que las obras de la palabra y especialmente las obras poéticas pertenecen a un orden ontológicamente distinto del de las demás en el sentido de que son libres en mayor grado y hablan directamente de la vida del espíritu del hombre.⁴²⁸ Según Jaeger,

la palabra y el sonido y, en la medida en que actúan mediante la palabra o el sonido o mediante ambos, el ritmo y la armonía son para los griegos las fuerzas formadoras del alma por antonomasia, pues lo decisivo en toda *paideia* es la acción [*das Tätige*], que en la formación del espíritu se vuelve incluso más importante que las habilidades físicas en el *agon*.⁴²⁹

En esta medida, sobre todo es la poesía la que reviste mayor importancia para las pretensiones del investigador de la *paideia*. Aunque lo mismo es necesario estudiar los demás géneros inventados por los griegos, por cuanto guardan una relación de origen con la epopeya. Así, lírica, teatro, historia, discurso, tratado, diálogo, son las formas en que se manifiesta mejor el ser del hombre en proceso de ser.

⁴²⁸ Jaeger. *Paideia*, p. 9.

⁴²⁹ La traducción es mía (vol. I de la edición alemana, p. 18), pues la versión en español de Xirau no es del todo fiel al original. En alemán se lee: “Wort und Ton und, soweit sie durch Wort oder Ton oder durch beide wirken, Rhythmus und Harmonie sind dem Griechen die seelenformenden Kräfte schlechthin, denn das Entscheidende in aller Paideia ist das Tätige, das bei der Bildung des Geistes noch wichtiger wird als in dem Agon der körperlichen Fähigkeiten”. Mientras que Xirau vierte así: “la palabra y el sonido, el ritmo y la armonía, en la medida en que actúan mediante la palabra y el sonido o mediante ambos, son las únicas fuerzas formadoras del alma, pues el factor decisivo en toda *paideia* es la energía, más importante todavía para la formación del espíritu que para la adquisición de las aptitudes corporales en el *agon*” (p. 15).

Esto supone una mirada normativa de lo que es el ser. Es decir, sólo se toma en cuenta el lenguaje escrito en sus formas más elaboradas, las que han superado el paso del tiempo y se desprenden de la contingencia del habla cotidiana. *Paideia* es un estudio reservado a la tradición o cultura, pues eso es lo que Jaeger entiende por *Kultur* o *Bildung*: sólo lo más selecto de las producciones de un pueblo, el canon, la suma o destilado del lenguaje. Todo lo demás, para él, desmerece como objeto de estudio igualmente serio. Se dice que cuando estuvo en Grecia, Jaeger se negó con un no rotundo al ofrecimiento del chofer que lo transportaba a desviarse un poco del camino para visitar las ruinas de Delfos.⁴³⁰ Lo cómico de la anécdota corresponde a esta exclusividad del *logos* escrito y añejo como régimen de la cultura. La piedra muda no le puede ofrecer ni de lejos lo que encuentra en un verso de Arquíloco.

En tal postura se puede encontrar el secreto que explica la estrecha relación entre *paideia*, literatura y hombre. La literatura es formativa de la personalidad del hombre porque es normativa. Y ha llegado a ser normativa porque es cultura y tradición. Y finalmente es cultura porque fue capaz de amalgamar magistralmente a través de la palabra los valores y normas fundamentales de una sociedad.⁴³¹ Homero es el primer literato⁴³² de Grecia porque da nueva vida en la *Ilíada* y la *Odisea* a los mitos y creencias del pueblo al tiempo que genera una tecnología que da la norma a los siguientes poetas, sofistas, oradores y filósofos. La obra de los intelectuales griegos aparece en *Paideia* como un desarrollo o progresión de la poesía homérica. De ella toman la

⁴³⁰ Calder. “Werner Jaeger”, p. 215.

⁴³¹ Jaeger. *Paideia*, p. 4.

⁴³² Jesús G. Maestro, autor de una importante teoría de la literatura contemporánea, designa “literatura oral” a la épica homérica, pues el soporte principal aun es la oralidad pero el mensaje ya tiene el grado de elaboración digno de una obra literaria. (*Contra las musas de la ira. El materialismo filosófico como teoría de la literatura*. Oviedo (España), Pentalfa, 2014, p. 106).

“tendencia idealizadora”⁴³³ del hombre y la mirada universal para contemplar las cosas desde la perspectiva de los dioses.

Hay que decir que, de acuerdo con esto, para Jaeger nada de lo esencial se desperdicia en la historia del espíritu. Con esta idea él puede justificar tanto la existencia de una tradición fuerte con determinadas características, como el hecho de tomar a Platón como consumación y recuperación filosófica de la cultura griega. De esta manera, lo que para muchos historiadores ha sido un desplante de anacronismo, es para Jaeger un movimiento lícito, dado que Platón ofrecería de manera clara y consciente aspectos en los pensadores arcaicos que apenas son visibles para el ojo moderno. Por supuesto, esto es muy cuestionable por razones evidentes. Pero Jaeger también recorre el camino inverso, es decir, encuentra elementos de la épica homérica en Platón.

Con el fin de ilustrar este punto, quisiera recordar aquí algunos ejemplos extraídos de *Paideia*. Uno muy claro es la evolución del concepto *areté*, que comienza como una potencia de género muy amplio y termina hipostasiada en la filosofía de Platón como una fuerza predominantemente intelectual. “La epopeya contiene ya en germen a la filosofía griega”,⁴³⁴ dice una de las tesis más significativas que Jaeger postula en su libro. A reserva de las matizaciones que se deban realizar, esta observación aporta el interesante punto de vista de entender al filósofo ateniense desde las raíces heroicas del arte de Homero o a partir de la poesía de Píndaro, algo sobre lo que no suele llamarse la atención, ni siquiera en los comentarios actuales. Otro punto a considerar es que también esta perspectiva destaca las semejanzas entre los sofistas y Platón, que la erudición de su tiempo soslayó. Todavía hoy en las facultades de filosofía la mayoría de los alumnos asocia de manera natural y acrítica a los sofistas con connotaciones negativas, siendo sin más símbolos del fraude y el

⁴³³ Jaeger. *Paideia*, p. 54.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 63.

engaño en la Grecia antigua. Jaeger nos recuerda que a ellos se deben los primeros elementos para hacer pensable algo así como una tradición humanista, en su significado de cultura o recopilación de los mejores ejemplares de la obra literaria para la formación general de los hombres.⁴³⁵

El eje que da estructura y movilidad a la historia de la *paideia* es la relación entre hombre y *polis*. Se practica una dialéctica entre el individuo y la comunidad. No es un secreto que los griegos inventaron la política, es decir, una forma muy particular y sumamente compleja de vivir con los otros. Pero la política no es en este contexto tan solo su expresión institucional. Es, antes que otra cosa, una forma de ser y de usar el *logos*, puesto que vivir políticamente supone una relación basada en el uso del lenguaje. “La política es cosa de palabras, de manera más notoria aún, porque ella *se hace* con palabras: la experiencia política es eminentemente verbal”,⁴³⁶ explica Nicol. El hombre es un ser político. Por ello, Jaeger recurre a esa doble cualidad del ser del hombre. De principio a fin, las páginas de *Paideia* muestran la historia griega a través del recurrente espejeo entre la comunidad y el individuo. Así la comunidad aristocrática de la época de Homero frente a la idea de hombre noble de la época, o bien la Atenas de Solón y el hombre ciudadano.

La tesis es que esta dialéctica tiende hacia la progresiva individualización de la idea de hombre. Rápidamente el griego cobra conciencia de sí como un “yo” diferenciado de todo lo demás, tanto del cosmos como de los dioses. Estos son los dos ámbitos principales en que se desenvuelve el griego, además del ámbito político, y permiten a Jaeger hacer una descripción más detallada de su objeto de estudio. Nótese que Nicol también utiliza las mismas coordenadas en su *La idea*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁴³⁶ Nicol. *Op. cit.*, p. 175.

del hombre. Los dioses, el cosmos y la política son tres formas respecto de las cuales el hombre va tomando conciencia y las convierte en un problema. Del gregario hombre homérico se pasa al individualismo y conciencia de sí de los filósofos milesios y la lírica de los poetas jonios. En ambos casos la razón escinde al individuo de su pertenencia inmediata al cosmos y a la *polis*. Tanto la personalidad del primer filósofo como la del poeta lírico se proyectan hacia el exterior. De ahí, la gran relevancia de un filósofo como Heráclito. Él toma el pensamiento y lo coloca también en el alma del hombre. La filosofía de Heráclito es la primera filosofía del hombre y tiene el mérito de hacer de él otra vez una parte integrante de lo que hay: regresa a lo divino y a la ciudad luego de haberse investigado a sí mismo. Desde el punto de vista de la *paideia*, Heráclito es una vía de acceso clave para plantear el lugar del hombre en el mundo y el papel de la ley divina. A partir de entonces comienza el breve periodo luminoso de la *polis* ateniense, donde la tragedia es reflejo del hombre tal vez más equilibrado que conoció Grecia. Pero tal estado no puede durar y es la sofística y la tragedia de Eurípides la mejor evidencia de que el hombre se ha disociado en demasía de sus dioses y de la ley de la ciudad. Es una época de crisis del hombre, los dioses y la ciudad. Comienza entonces, según Jaeger, la última etapa del espíritu griego con Sócrates y Platón, que suponen un intento de restaurar las relaciones del hombre con los tres ejes (política, dioses, cosmos). Platón recoge dramáticamente todas las etapas previas del hombre político y lo conduce a un grado más elevado. En síntesis, Jaeger sostiene que Platón identifica al verdadero yo del hombre con lo divino, que es medida de todas las cosas, y lo hace ciudadano del estado ideal que alberga en su alma. El último grado de la *paideia* concluye con la consumación de la “libre personalidad humana”⁴³⁷ y la consagración de dios como medida de todas las cosas. En efecto, este dios-legislador gobierna el cosmos

⁴³⁷ Jaeger. *Paideia*, p. 763

como una *polis* y gobierna la *polis* con la misma inexorabilidad que las cosas del cosmos. Esto, para Jaeger, no es otra cosa que una restauración filosófica del estado primitivo de cosas, en el que el cosmos y la ciudad eran imágenes análogas atravesadas por la mediación de los dioses.

Un rasgo plausible de este recorrido de etapas hasta Platón es que procede rigurosamente hasta las últimas consecuencias lógicas. La *paideia* alcanza el punto en que deviene en pura formación del alma individual, ese otro yo más íntimo y verdadero. Platón reduce la *paideia* a pura soledad del alma vuelta hacia dios, fuente de toda *areté*: el ser del hombre ya incluye lo divino.⁴³⁸ Es notable que ya desde entonces aparezca el tema de la escisión entre cultura como algo colectivo y formación como algo individual. Claro que habrá que esperar hasta el helenismo para hallar efectuada esta separación en el ideal del hombre culto como ciudadano del mundo, aquel que no teme a nada siempre y cuando tenga consigo su *paideia*, tal como nos recuerda Marrou.⁴³⁹ Pero en Platón ya existe como idea teóricamente extraída como consecuencia lógica a partir de pensar al hombre como ser escindido entre alma y cuerpo, como habitante de dos mundos. Jaeger lo atribuye más bien a las dificultades que ofrece el estado real al hombre justo.⁴⁴⁰ El estado empuja al hombre a refugiarse en su interioridad para acceder a la justicia de su alma inmortal. En una breve nota al pie, Jaeger describe a cierto momento de la formación filosófica de Platón como *Selbstbildung* y no *Bildung*.⁴⁴¹ Es decir, se trata de una etapa necesaria de la formación del individuo, pero todavía no está completa hasta que se reintegra a la comunidad, que es el sentido en que interpreta Jaeger la alegoría de la caverna.

⁴³⁸ Jaeger. *Humanismo y teología*, p. 132.

⁴³⁹ Cfr. Marrou. *Op. cit.*, pp. 135-136.

⁴⁴⁰ Jaeger. *Paideia*, p. 675.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 1310 de la edición alemana.

Únicamente en ese caso se puede hablar de *Bildung* y *paideia* en sentido estricto.

Podemos vislumbrar en esto último el carácter filosófico que Jaeger confiere a la *Bildung* y la *paideia*. Los dos operan como conceptos normativos que tienden un puente entre lo individual y la comunidad, entre el alma y el cosmos, y en última instancia entre el carácter particular del yo humano y el universal de la divinidad del alma. Pero no son conceptos independientes. Ambos obtienen su fuerza de la teología. La *paideia* platónica es teocéntrica, afirma Jaeger.⁴⁴² La teología, como saber en torno a lo divino o religión filosófica del espíritu,⁴⁴³ es parte integrante de la *paideia* y es la que la perfecciona para poder devolver al hombre al mundo, a la vez que lo sustrae radicalmente. Pareciera que es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias a la individualidad solitaria del hombre para encontrar el último fundamento de la comunidad. Según Jaeger, este viraje teológico es totalmente platónico y es lo que aleja al filósofo ateniense del resto de la *paideia* griega precedente.

Lo anterior coincide con que Platón realmente piensa la *paideia* como una formación dirigida a los filósofos-gobernantes, esto es, personas que van a tomar el poder y restituir la unidad y armonía de una *polis* fragmentada. Sabemos que filosóficamente esto abre quizás la problemática de la filosofía política: ¿debe el hombre justo ejercer el poder político?, ¿el bueno puede juzgar el bien y el mal? Cuando menos en *República*, Platón cree que sí. Ese es el sentido de que los guardianes tengan una *paideia* integral, pues se les fuerza a conocer lo divino así como a tener un contacto moderadamente distanciado con el mundo de las apariencias, esto para evitar la contaminación de sus almas. En ellos se integra esa duplicidad de la vida humana. O al menos esa es la intención. Con frecuencia la experiencia cotidiana enseña que se requiere cierta malicia natural para reconocer el mal en

⁴⁴² Jaeger. *Humanismo y teología*, p. 123.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 122.

los otros. El Platón de las *Leyes* entenderá esto al poner a la ley por delante y construir instituciones tan sombrías como la junta nocturna.

Pero las comunidades que constituirán los guardianes en *República* y *Leyes* serán muy diferentes de la conocida hasta entonces. Jaeger observa agudamente que “la arquitectura social que Platón describe como el estado ideal está enteramente dedicada a la educación y dirección del hombre, y, en cuanto tal, se parece más a la Iglesia que a la tradicional ciudad-estado griega”.⁴⁴⁴ Esta es una afirmación fuerte y reclama que se le tome más en serio en los estudios sobre Platón, sobre todo en el campo de la teología política.

Así tenemos que la verdadera formación es aristocrática. Se ofrece a los que saben gobernarse a sí mismos y a los demás. La *paideia*, así como la *Bildung* neohumanista, hace universal al hombre a la vez que profundiza su intimidad. Dios, política y cosmos están incluidos en esta *paideia* filosófica y teocéntrica.

Pero en este punto capital se encuentra un nudo que hay que atender. Decía que la *paideia* platónica sólo es *Bildung*, y no sólo *Selbstbildung*, porque el filósofo debe gobernar. De hecho, este es el motivo de fondo por el cual Jaeger toma a Platón como estandarte de un humanismo político-filosófico-teológico. Hay una cita con la realidad que debe ser atendida. Fue así en la Atenas del siglo IV a. C. y también lo fue en la Alemania del siglo XX. Puedo entender esto y en parte he defendido que el humanismo de Jaeger tiene un compromiso efectivo con los problemas políticos, aunque para ello deba primero ocuparse de las ideas. El mensaje de la *paideia* platónica es que hay que interactuar con la vida de la ciudad pese a que representa un problema a la seguridad y pureza del filósofo. El carácter agonal del griego le impide evadirse de este obstáculo.

El problema es que algunos lectores podrían señalar que es incoherente que se postule a la *Bildung* alemana como el receptáculo

⁴⁴⁴ *Id.*

natural de este tipo de *paideia*, siendo, como sabemos ya por el primer capítulo de esta tesis, una forma de educación arraigada en los ideales burgueses de un conjunto de pueblos que sólo fueron una nación tardíamente y sin mucho convencimiento de serlo. Sus principales apologetas no fueron precisamente hombres de acción, sino poetas, músicos, filósofos y filólogos. Algunos de ellos fueron pastores protestantes o añoraron serlo. Sus esfuerzos propendieron hacia la evasión de la realidad social y política más urgente mediante la idealización o estetización de la vida. Dada la débil identidad nacional y la influencia del protestantismo, entre otras causas, inventaron el estado de cultura, idea del estado que tendría como objetivo más alto a la cultura, en el sentido espiritual de formación individual y creación de ideas (artísticas o filosóficas). El estado como fuerza política real tendría la obligación de proteger y mantener en su interior a la cultura del espíritu, esto es, a la *Bildung* en su versión subjetiva y escindida de los asuntos de una comunidad objetiva (como el trabajo o la injusticia social). Hubo humanistas (Humboldt, Schiller) y ahumanistas (Wagner, Heidegger), pro-estado (Hegel, Fichte) y contra él (Nietzsche, a veces). Sin embargo, estos grupos comparten en esencia el mismo empuje espiritualista de la cultura que la eleva como joya suprema que se eleva sobre los bajos asuntos cotidianos.⁴⁴⁵ En suma, la *Bildung* alemana se teorizó, en lo general, desde una fuerte vena apolítica.

El Platón de *República* admite una lectura idealista sin demasiada violencia y por eso es el héroe de los alemanes, a diferencia de Aristóteles. Pero esto sería olvidar que Platón también es sumamente práctico. Incluso los miembros de la Academia asesoraban a los estadistas en sus asuntos. Si no se les hacía caso (como le ocurrió al propio Platón), cuando menos se les escuchaba. Esto no es algo que ocurriera usualmente en los ducados alemanes. Fueron pocos quienes,

⁴⁴⁵ Cfr. Gustavo Bueno. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. 7ª ed. Barcelona, Editorial Prensa Iberica, 2004, p. 89-90.

como Wilhelm von Humboldt, tuvieron algún papel en la burocracia y la administración. La conciencia luterana de la modernidad está muy distante de la mentalidad antigua. *Paideia* y *Bildung* no son históricamente análogos. Los intelectuales alemanes adoptaron del platonismo aquello que su determinación histórica les permitió ver.

Ante este panorama, es posible postular que Jaeger intentó insuflar nueva vida política a la *Bildung* alemana al retrotraerse a la *paideia* griega. Al comienzo de *Paideia* manifiesta su intención de distanciarse del neohumanismo esteticista del siglo XVIII. Pero es claro que los aspectos que más interesan al autor son los relacionados con la formación individual, como la purificación filosófica del alma, o el mundo de las ideas más que el de los fenómenos. En un pasaje de *Paideia* que, por algún motivo que desconozco no se encuentra ni en la edición alemana ni en la española, Jaeger comenta *República*, IX, 591c-592b, lugar en el que Platón habla del repliegue del filósofo hacia su ciudad interior. En la versión en inglés vienen las siguientes palabras:

Intérpretes antiguos y modernos, que esperaban encontrar en la *República* un manual de ciencia política acerca de las varias formas constitucionales existentes, han intentado una y otra vez descubrir aquí y allá, en esta tierra, el estado platónico, y lo han identificado en esta o aquella forma real de estado que les parecía asemejarse en la estructura. Pero la esencia del Estado de Platón no se encuentra en la estructura externa, si es que acaso tiene una tal estructura, sino en su núcleo metafísico, en la idea de la realidad absoluta y de valor, sobre las que está construido. No es posible realizar la república de Platón imitando su organización externa, sino sólo cumpliendo la ley del Bien Absoluto, que constituye su alma. Por eso, el que haya logrado actualizar este orden divino en su propia alma individual, ha hecho una aportación más grande a la realización del estado platónico que aquel que edifica una ciudad entera, semejante en lo exterior al esquema

político de Platón, pero privada de su esencia divina, la Idea del Bien, fuente de su perfección y felicidad.⁴⁴⁶

Giovanni Reale cita elogiosamente este pasaje, esgrimiéndolo contra quienes piensan que en *República* hay un modelo práctico de estado y no más bien una descripción del alma bien gobernada. En sentido estricto, esto es verdad, pero sería errar en el razonamiento si de ahí concluimos que Platón se conforma con la formación del alma, cargo del cual ni Jaeger ni Reale son culpables. Ellos sólo destacan acertadamente un relieve del diálogo platónico. Sin embargo, para evitar malentendidos, ambos hubieran debido citar enseguida, como bien recuerda Kahn,⁴⁴⁷ aquel otro pasaje importantísimo protagonizado por Adimanto y Sócrates:

Si así [el filósofo] se desembaraza de ella [de la vida] –dijo Adimanto– no será insignificante lo que ha logrado.

Pero tampoco muy importante –repuse yo–, al no hallar la organización política adecuada, pues en una apropiada crecerá más y se pondrá a salvo a sí mismo particularmente y al Estado en común.⁴⁴⁸

De manera que lo mejor no es ocuparse de la propia alma mientras cae la tormenta. El filósofo debería ser un hombre de acción, no sólo contemplador. Este tipo de detalles que a veces se le escapan a Jaeger son los que proporcionan argumentos a sus críticos que lo despachan como idealista sin fundamentos en la realidad.

⁴⁴⁶ Jaeger. *Paideia*, pp. 355-6 del volumen II de la versión en inglés. Este hallazgo lo debo a Giovanni Reale (*Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. 2ª ed. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Barcelona, Herder, 2002, pp. 268-9). Cito desde la traducción al español que ofrece el traductor del libro de Reale, cambiando solamente la última palabra “felicidad” (en inglés *happiness*) en lugar de “beatitud”.

⁴⁴⁷ Kahn. *Op. cit.*, p. 80.

⁴⁴⁸ Platón. *República*, VI, 497a.

Platón, no obstante, por lo poco que se sabe de su personalidad a través de los diálogos, cartas y testimonios, también proporciona la imagen de un hombre en perpetua tensión entre la teoría y la praxis. Su actitud no es soluble en esa dicotomía. Las cosas se vienen a complicar aún más debido a la aceptación de la *Carta VII*, siendo Jaeger uno de los primeros en admitirla como auténtica. El filósofo que ahí se expresa es vacilante y no parece un práctico convencido ni un teórico ensimismado. Además, en *República* también se puede encontrar la misma tendencia apolítica y solitaria en sus filósofos cuando de hecho ya han logrado el gobierno, pues Platón los afianza en la alejada cima del inalterable conocimiento filosófico. No son gobernantes con los que Sócrates hubiera podido dialogar en el ágora. En última instancia la consumación de la vocación política del filósofo derivaría en la anulación de la política, siendo propiamente una estructura estática y dogmática (en el sentido neutral de la palabra) como la Iglesia católica o cualquier otra iglesia.

Frente a esta imagen de Platón sería injusto no recordar las páginas dedicadas a Isócrates y Demóstenes, tan contrastantes respecto del filósofo. Nuevamente *Paideia* sorprende por la inclusión de estos representantes de la oratoria como figuras clave del conglomerado de la cultura griega. En mi opinión, Jaeger sabe captar el nerviosismo que transmiten ambos al enfrentarse a una situación de peligro en la que sentían jugarse la vida de su pueblo tal como la conocían.

En conclusión, ¿qué idea de cultura en sentido amplio se puede extraer de *Paideia*? Se han valorado las críticas y he destacado también las fortalezas. Sin olvidar ni negar el evidente corte idealista del texto, ni que reproduce en alto grado la conciencia burguesa de su autor, esto no puede ser el único criterio para juzgar todo el concepto. Las tensiones internas son reflejo de la época bélica en que fue concebida esta *paideia-Bildung*.

Uno de los más grandes aciertos de Jaeger fue mostrar que la cultura griega se fortaleció a través de la diada de ser-tiempo. Esto

quiere decir que mantiene una suerte de esencia o elementos fuertes que aparecen en el principio más remoto al que se puede acceder por medio de la investigación pero que al mismo tiempo se van transformando, interactuando entre sí, dando lugar a novedades en diferentes etapas y de la mano de los personajes más dispares.

La cultura se hace tradición normativa (valga la redundancia), por supuesto, pero recordando que la tradición participa de un doble dinamismo. Primero ha llegado a ser lo que es en virtud de estas transformaciones y querellas que mencionaba. Jaeger nos habla de la *areté*, en singular, dando la impresión de ser una cosa monolítica y acabada. Pero también nos describe la *areté* de Odiseo en la edad arcaica o la *areté* de Sócrates en la época clásica. Además, se aventura a explicarnos cómo y porqué sus concepciones han variado tanto, de qué otras influencias se nutrieron y cómo, sin embargo, pervive un aire de familia. La historia de Jaeger es refinada porque no reduce todo al principio único de la intelectualización o racionalización progresiva de las ideas. *Paideia* da cuenta del complejo cambio de mentalidades y contextos que hacen pensable otra forma de *areté*, *paideia* o lo que sea. Unas preguntas se hacen más urgentes que otras y el hombre mismo deja de ser el de hace medio siglo. Hay un combate interno de la tradición.

Pero el combate no es definitivo y de una vez por todas. Y este es mi segundo punto. Estabilidad no es sinónimo de inmovilidad. A través de sus genios, una cultura se reinterpreta a sí misma, alterando la visión de su pasado, presente y futuro. Octavio Paz afirmó que “en el teatro la sociedad dialoga consigo misma. Y así, mientras sólo en momentos aislados los héroes épicos son problemáticos, los del teatro lo son continuamente, salvo en el instante en que la crisis se desenlaza”.⁴⁴⁹ El teatro griego utiliza y reconfigura a sus personajes épicos, dotándolos de una textura diferente. Surge una nueva idea o

⁴⁴⁹ Octavio Paz. *El arco y la lira*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 195.

ideal de hombre, diría Jaeger. De esta suerte, el drama histórico de una civilización como lo refleja *Paideia* hace asequible un proceso de permanente cambio en relación con el pasado. La tradición deviene, está siendo, olvida algunas figuras y resucita otras, abandona unos ideales y se forja unos nuevos, mezcla, manipula y adapta incesantemente. En definitiva, la cultura es plástica, tal como lo es el tipo de hombre que nace en Grecia.

Comentemos un poco más la maleabilidad de la cultura y la tradición. “La historia no empieza con una definición de lo que toma del pasado, sino tomando posesión de él y adaptándolo a sus nuevos propósitos”,⁴⁵⁰ dice Jaeger a propósito de la adaptación de la *paideia* griega en el cristianismo primitivo. Esta ley sobre el uso del pasado puede ser peligrosa, sin duda, pues se halla más allá del bien y del mal.⁴⁵¹ Pero es la constatación de un hecho. Estamos aquí ante el nudo sobre la historia que Nietzsche ya describiera en ese texto insuperable como lo es la *Segunda Intempestiva*. El proyecto de Jaeger puede caer en el tipo descrito por el filósofo como “historia monumental”:

¿De qué forma, pues, sirve al hombre la consideración monumental del pasado, la ocupación con lo clásico e infrecuente de tiempos anteriores? Simplemente: extrae de ella de que lo grande alguna vez existió, que, en cualquier caso, fue *posible*, y, por lo tanto, también quizá sea posible de nuevo.⁴⁵²

Nietzsche encuentra como necesario para este tipo de historia un derroche de fuerzas y recursos. Tiene mucho sentido. ¿Qué fue la

⁴⁵⁰ Jaeger. *Paideia griega y cristianismo primitivo*, p. 39.

⁴⁵¹ Cfr. Finley. “Mito, memoria e historia”, “La constitución ancestral” y “Las generalizaciones en la historia antigua”, en *Uso y abuso de la historia*. 3ª ed. Trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1984.

⁴⁵² Nietzsche. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 55.

Alemania nazi, en la que por un tiempo vivió Jaeger, si no la explosión de un poder mortal que se proyectó tanto hacia afuera como hacia dentro de sí misma? Se ha comentado que la guerra no podía terminar de otro modo que con la autodestrucción de Alemania, pues eso es en lo que al final desembocó, un suicidio simbólico y material.⁴⁵³ La energía desatada se volvió contra sí misma para mitificarse: “la derrota como triunfo”.⁴⁵⁴ Se ha olvidado casi por completo, en los comentarios de *Paideia*, esta circunstancia histórica esencial y por lo regular se banaliza su importancia al moralizar sin comprender.

Paideia es la suma de una etapa en que Alemania había logrado acumular gran fortaleza intelectual y material. Se suele recalcar la decadencia de la filología clásica alemana y, en general, de la élite de los mandarines. Pero también es cierto que antes de caer arrojan los últimos productos de gran envergadura, posibles sólo por el mantenimiento de una tradición intelectual que incluso violentaba a los individuos desde la infancia. Las exigencias eran elevadísimas. La situación política es ígnea. *Paideia* es el resultado dramático de esas fuerzas que buscan salida para construir una constelación de normas e ideales. En este sentido el primer volumen es el más entusiasmado. Los volúmenes dos y tres, ya escritos en Estados Unidos desde el exilio, son algo más reposados y muestran que Jaeger también era un profesional capaz de dar conclusión a un trabajo histórico de larga carrera, aunque las condiciones políticas y culturales para las que estaba pensado hubieran desaparecido. El totalitarismo rampante fue una manifestación de las muchas otras que fueron posibles durante la Alemania de esa época. El verdadero arte, el franco humanismo, las ideas filosóficas atrevidas, lo bello y lo bueno, todo esto también surgió en el mismo terreno.

⁴⁵³ *Cfr.* Chapoutot. *Op. cit.*, especialmente el capítulo “La coreografía del fin. Esteticismo, nihilismo y escenificación de la catástrofe final”, pp. 491-534.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 492.

¿Se debe optar por hacer historia crítica? Sin duda, se debe practicar; todas las así llamadas ciencias humanas requieren eventualmente su aséptica. Finley recordaba la necesidad de una historia profesional que impidiera la mitificación y las generalizaciones inválidas, aunque se corriera el riesgo de hacer inutilizable el pasado. Y en efecto, el peligro de esterilizar en demasía los instrumentos nos lleva al vicio de la “historia crítica” ya tematizado por Nietzsche, a saber, la seductora ilusión de que es posible cortar relación con las herencias del pasado.⁴⁵⁵ Y es peligroso porque es imposible esa pureza; presuponiéndola sólo se garantiza el servilismo inconsciente hacia los mismos vicios y errores. Supongo que el hecho de que se haya relegado *Paideia* a los estantes empolvados de las universidades estadounidenses y europeas responde a esa forma extremista de historia crítica.

Conviene pues mantenerse a distancia de los extremos. Es forzoso realizar una crítica de la idea de cultura que subyace a *Paideia*, es decir, comentarios, enmiendas, propuestas y contrapropuestas. Es una obra que, como todas las obras científicas, requiere de correcciones. También *Paideia* es un trozo de la cultura europea que habla de otros clásicos. Urge hacer algo con ella.

El centro divino del hombre: de la paideia griega a la paideia cristiana

Ahora quisiera aportar unas breves reflexiones desde la perspectiva teológica y cristiana de la *paideia* de Jaeger, pues aunque ha sido mencionada varias veces en los capítulos dos y tres, ha sido sólo en función de otros temas y no por sí misma. Esto, por otro lado, me dará la oportunidad de considerar más a detalle la concepción de hombre de Jaeger con una iluminación distinta.

⁴⁵⁵ Nietzsche. *Sobre la utilidad...*, pp. 65-6.

Hay poca información disponible acerca de la vida religiosa de Jaeger, pero cuando menos, en tanto que humanista, era un creyente cristiano y de eso hay numerosos testimonios que dejó en sus obras. *Paideia* no estaba pensado para concluir en Platón. Tan sólo es la conclusión de un ciclo. Pero la intención de su autor era continuar siguiendo el hilo conductor de la *paideia* griega a través de su recepción en el cristianismo. Ya sabemos que sólo pudo retocar unas conferencias poco antes de su muerte y que se publicaron como *Cristianismo primitivo y paideia griega*. La tesis central es que en el mundo antiguo no sólo ocurrió una cristianización del mundo de habla griega, sino también una helenización del cristianismo, sin el cual, cree Jaeger, la nueva fe no hubiera pasado de ser un curioso fenómeno reducido a unos pocos seguidores. El cristianismo adquirió su universalidad de la cultura griega.

Ya hemos visto que este enfoque es muy evidente ya desde *Paideia*, sobre todo a partir de los comentarios sobre Sócrates y Platón. Lo que había de anómalo es estos dos griegos *sui generis es* precisamente lo que hará que la *paideia* griega se vuelva la fuente vital de la *paideia* cristiana. Me refiero a dos cosas: primero, al postulado del centro divino en el hombre, que Jaeger encontró tematizado en *República* como el giro (conversión) hacia el interior del alma para contemplar lo divino; segundo, que la *polis* sea convertida en la forma Iglesia. Jaeger creyó haber encontrado aquí el viraje teológico que hacía que el antropocentrismo griego alcanzara su completud y pusiera un pie en el futuro, salvando así a toda la cultura griega.⁴⁵⁶

En una carta a Alfonso Reyes, Jaeger le hace la siguiente confesión, por lo demás evidente ya en este punto para el lector de esta tesis o de *Paideia*:

⁴⁵⁶ Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, p. 63.

Bajo el riesgo de defraudarlo, debo admitir que al final de todo mi pensamiento (y de *Paideia*) se encuentra la *Civitas Dei*. Mi primer volumen es una introducción a la filosofía y a la *República* de Platón; mi segundo volumen (sobre Platón y su tiempo) es una introducción a San Agustín. No digo esto en un sentido dogmático y limitado, pero en esencia ése es mi objetivo.⁴⁵⁷

¿Cómo afecta este enfoque a la idea del hombre griego perfilada en *Paideia*? Principalmente en que le otorga filosóficamente una estabilidad ontológica mediante la idea de dios o lo divino en tanto que lo más real. Por primera vez, se puede hablar con propiedad filosófica del ser del hombre. Aunque Nicol se distancia de la perspectiva teológica y cristianizante del filólogo, se manifiesta conforme con la idea de que es en Grecia donde por primera vez el hombre se confronta con algo estable (el ser para él; dios según Jaeger) que supone un cambio radical para la historia de la filosofía:

En realidad, el hombre no ha sido problema para la filosofía, *en cuanto a su ser*, sino hasta el momento en que Platón lo conecta con el problema del ser en general. Entonces aparece por primera vez una auténtica ciencia del hombre, y se inicia la tradición filosófica de las ideas del hombre elaboradas por la filosofía dentro de un plan integral de teoría.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Jaeger, carta a Alfonso Reyes del 20 de abril de 1942, en Sergio Ugalde Quintana (ed. y trad.) *Un amigo en tierras lejanas. Correspondencia. Alfonso Reyes/Werner Jaeger (1942-1958)*. México, Colegio de México, 2009, pp. 40-1. Léase esta afirmación desde la circunstancia de que es Agustín, vía Erasmo de Rotterdam, uno de los estandartes del humanismo, el cual casi siempre ha buscado armonizar la cultura clásica con la cristiana. (Cf: Rosa Ma. Marina Sáez. "Introducción", en San Agustín. *La ciudad de Dios*. Vol. I, Libros I-VII. Trad. Rosa Ma. Marina Sáez. Madrid, Gredos, 2007, p. 60).

⁴⁵⁸ Nicol. *Op. cit.*, p. 344-5.

De esta forma, la lectura de *Paideia* debería ser un referente indispensable para cualquiera que se dedique o quiera comprender la antropología filosófica, por cuanto hace accesible los primeros pasos para su configuración como teoría. A partir de este punto se deriva el problema que supone hacer convivir lo eterno e inmortal con lo mortal, y que el propio Platón fue el primero en enfrentarlo.

Es especialmente interesante notar que el Platón que Jaeger presenta es uno mucho más coherente consigo mismo que el que la lectura directa de los diálogos proyecta. Es como si las ideas sobre el hombre en los diálogos no fueran mutuamente excluyentes o no supusieran el planteamiento de problemas teóricos serios. Queda a responsabilidad del lector atento percatarse de las anomalías.

Lo que sí aporta Jaeger es una buena selección de los episodios platónicos donde quedan puestos de relieve los elementos más importantes para hablar sobre el hombre. Queda perfectamente señalada la reducción que hace Platón de la vida humana, al final de la *República*, a la elección de los modos de vida. Esto apunta al surgimiento de la ética como necesario correctivo a la degradación de la ciudad-estado como medio suficiente para garantizar la vida en comunidad. Jaeger observa en ese grave punto de la elección la manifestación de la libertad humana y el desarrollo de la personalidad. Pero esta imagen contrasta con aquella otra de las *Leyes* donde el hombre está sujeto a dios mediante el hilo del *logos*, como una marioneta. Ahora el papel del hombre es representar lo que a la divinidad le plazca.

Uno podría juzgar que en realidad Platón oscila entre la libertad y la necesidad porque ya eran elementos en disputa desde los días arcaicos de Homero y que luego encuentran su expresión más potente en la tragedia; elegir y de todas formas perecer. Platón arroja al hombre la soga dorada del *logos* para que cuando menos el cumplimiento del hado sea filosófico, es decir, con conocimiento de

estar obedeciendo el mandato del dios. Por eso Jaeger da a entender que encuentra en Platón una filosofía de la salvación o purificación.

Platón corrige el antropocentrismo de la sofística, que devenía anarquía, devolviendo su fundamento al ser del hombre poniendo al dios en el centro. Ese movimiento tiene su precio. El hombre queda fijado en el ser y dividido en una doble naturaleza que es mortal e inmortal, libre y esclava, dialogante y contemplativa. Nicol dice que “el ser es la base, el *Grund* o el fundamento primordial [...] el hombre pierde su libertad frente al ser”.⁴⁵⁹ Platón afronta esta situación desde distintos ángulos. El *eros* y la muerte son los principales. Jaeger comenta el *Banquete* y así hace justicia al primero, pero se echa de menos un tratamiento del *Fedón*, donde se elabora la tesis del filosofar como preparación para la muerte. Esta falta es chocante en una obra como *Paideia*, que trata de ser una introducción al estudio de Platón desde la perspectiva del ser del hombre.

No puedo dejar de señalar una observación de Jaeger sobre *Leyes* a propósito de la situación doble del hombre. Como se sabe, éste es un diálogo que en general ha sido relegado por los comentaristas. El propio Nicol no le da cabida en *La idea del hombre*. Se tiende a pensar que es una obra poco filosófica. Pero como hemos visto, en realidad toma partido sobre el destino del hombre como un ser que sigue la ley del dios. En una nota sumamente provocadora, Jaeger se percata de que en este último diálogo incompleto Platón opta por usar la palabra *paidagogein*. Antes he señalado que se trata de un verbo de uso épico que se traduce por guiar o conducir.⁴⁶⁰ Para Jaeger esto supone que la *paideia* se convierte aquí en pedagogía.⁴⁶¹ El sentido que parece darle Jaeger a esta palabra es el de la ocupación con las partes irracionales e impulsivas del alma, un descenso a sus raíces. Tanto el niño como el adulto necesitan una pedagogía que se encargue de guiarlos desde la

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁶⁰ *Vid. supra*, p. 192.

⁴⁶¹ Jaeger. *Paideia*, p. 1032.

infancia, entendiendo infancia por el estado en que gobiernan las partes irracionales. En efecto, asegura Jaeger, el adulto también tiene que regresar al estado infantil por medio de la bebida para “establecer una relación adecuada con esta vida instintiva de la edad temprana”.⁴⁶² Por eso el ateniense, el filósofo en el diálogo, defiende la restauración de los simposios.

El hombre, en *Leyes*, aparece en su forma de infante en el sentido antes mencionado. El que la *paideia* se convierta en pedagogía supondría que Platón admite ahora en mayor medida el nivel no racional del hombre como una parte innegable de su ser y, en consecuencia, un aliado en la formación. Que se llame a la “concordancia de juicio y sentimiento” como la “más grande sabiduría”,⁴⁶³ supone un cambio no sólo de enfocar al hombre, sino de su concepción completa. En esa medida, es posible que Platón trate de resolver de esta manera el problema del ser del hombre como ser dual al convertirlo en “esclavo de las leyes por propia voluntad”,⁴⁶⁴ o como lo expresa Octavio Paz, “la libertad es la dimensión humana del Destino”.⁴⁶⁵ La idea de hombre queda trastocada y pasa de ser meramente un hombre político a uno religioso o teológico. No ha de confundirse, sin embargo, este tipo de hombre, que sigue calcado del ideal griego del sabio, con el tipo cristiano de santo; son temas diferentes.⁴⁶⁶

En apoyo a esta interpretación, se puede invocar el análisis de Jaeger sobre que en el fondo Platón propone la forma Iglesia. El tipo de comunidad que inventa Platón sería algo así como una hermandad con sus dogmas y leyes (se castiga con la muerte la negación del dios), con un estilo de vida dedicado a dar gusto al dios. Según Nicol, la

⁴⁶² *Ibid.*, 1033.

⁴⁶³ Platón. *Leyes*, III, 689d.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, III, 700a.

⁴⁶⁵ Paz. *Op. cit.*, p. 207.

⁴⁶⁶ *Cfr.* José S. Lasso de la Vega. *Ideales de la formación griega*. Madrid, Rialp, 1966, p. 256.

cultura griega no alcanzó a formular una verdadera teología.⁴⁶⁷ Pero si no es así, la concepción platónica de las *Leyes* se acercó bastante. La filosofía de la educación se transforma en teología de la educación dentro del nuevo sistema orientado exclusivamente a honrar al dios.

De acuerdo con las conclusiones a las que llegó Jaeger al final de su vida, este esquema ideado por Platón proporcionó las bases racionales a los Padres de la Iglesia para construir su propia Iglesia católica. Desde Clemente de Alejandría hasta Tomás de Aquino habría una adaptación del legado platónico. El hombre religioso de Platón y su *paideia* o pedagogía se funden con la fe cristiana.

De entrada se debe decir que hay que tener mucha cautela al leer estas últimas conclusiones de Jaeger. Él mismo ha confesado estar pensando en Agustín de Hipona y su *Ciudad de Dios* al escribir sobre las *Leyes* de Platón. Como esquema es ilustrativo y muy convincente, pero hace falta un contrapeso que equilibre la imagen cristianizante que Jaeger ofrece del último Platón. Su férreo humanismo lo empuja con demasiada fuerza a enlazar dos tradiciones sin reportar debidamente las obvias (y las no tan obvias) diferencias. Las relaciones de la *Bildung* alemana con el humanismo son muy estrechas y es posible que la primera surja como herramienta educativa y política del segundo. Como sea, los humanistas como Jaeger son más amigos de soslayar lo diferente en favor de lo semejante. Si bien es innegable que Platón es un referente y proporciona una base importante a Agustín, no es seguro que lo haga directamente, sino a través del neoplatonismo por medio de filósofos como Apuleyo y Plotino.

De nuevo nos encontramos aquí con una de esas geniales intuiciones de Jaeger, pero que merecerían una más nutrida discusión. Sería interesante saber si el principio de la *paideia* serviría como hilo conductor en estudios comparativos entre Platón y Agustín, u otros

⁴⁶⁷ Nicol. *Op. cit.*, p. 318.

pensadores, y que arrojen nueva luz sobre ese periodo de transición hacia el cristianismo.

Una sociedad en construcción: el impacto de Paideia en América Latina

En lo posible, he deslindado *Paideia* de los aspectos de la crítica menos rigurosos y he aceptado, en cambio, aquellos que tenían una buena base. Yo mismo he formulado críticas contra algunos componentes ante los que es preciso ser cauteloso. Di mi propia interpretación, algunas veces fundamentada en Eduardo Nicol, y espero haber mostrado una faz teóricamente más compleja de la obra.

Estas últimas líneas se proponen dar apertura a un tema de investigaciones futuras, que yo considero necesarias. Me refiero a la recepción de la obra de Jaeger en América Latina. En general, se puede observar una pervivencia más palpable de Jaeger en países como México y Argentina, así como entre los filósofos españoles del exilio quienes, de hecho, fueron los principales responsables de traducir la obra de Jaeger al español. ¿De qué manera y por qué sucedió esto? Para poder esbozar una respuesta, he de aclarar primero otras causas que frenaron la recepción de Jaeger en la mayor parte del mundo erudito.

Como he asegurado antes, Jaeger es un autor casi totalmente desaparecido de la academia europea y estadounidense. Gran responsabilidad de esto lo tienen sus primeros críticos, aunque también es atribuible a la manera en que Jaeger ofreció *Paideia* a un público que, después de la guerra, estaba en guardia ante cualquier humanismo o idealismo. Ya he mostrado esto en el presente capítulo.

Por otra parte, es preciso considerar los cambios gestados al interior de los estudios sobre la Antigüedad en términos de metodología, temas, enfoque, intenciones, pues finalmente se distanciaron casi por completo de la órbita en que los filólogos

alemanes habían trabajado hasta la primera mitad del siglo XX. En Francia hubo una mayor confianza en las ciencias humanas⁴⁶⁸ para apoyar el planteamiento y la estructura de las investigaciones. Así, temas como el mito, lo irracional, lo social o la economía, enfocados metodológicamente en épocas o grupos más o menos bien definidos, sustituyeron poco a poco a los intentos globalizantes previos a la guerra de abarcar de un solo golpe toda la Antigüedad y juzgarla valorativamente. Autores como M. Finley, J. P. Vernant, E. R. Dodds, y más tarde N. Loraux o P. Hadot, han sido unos de los principales representantes de los estudios sobre la cultura griega.⁴⁶⁹ El tiempo de la religión de los clasicistas ha terminado.

Otra cuestión se interpone entre Jaeger y la posteridad: la situación de los estudios platónicos. Desde que el foco de atención de *Paideia* es el filósofo ateniense, por necesidad muchos de los motivos por los que perdió popularidad se debe al viraje experimentado por las principales líneas de interpretación de Platón. En primer lugar, está el origen de los estudios llamados de la “doctrina no escrita de Platón” o las enseñanzas esotéricas, que, según da cuenta W. K. C. Guthrie,⁴⁷⁰ saltaron al escenario desde 1959 de la, así bautizada por Gadamer, Escuela de Tubinga, teniendo entre sus primeros grandes representantes a Hans Joachim Krämer y su *Platón y los fundamentos*

⁴⁶⁸ Cfr. Meabe. *Op. cit.*, p. 21.

⁴⁶⁹ A modo de ejemplo, se puede mencionar la tendencia en Francia a partir de la década de 1980, fomentada por los estudiosos de la Grecia antigua de corte antropológico, como Vernant, según la cual la imagen es un objeto de estudio más seguro que la palabra a la hora de tratar una cultura antigua. Nicole Loraux dice en el prefacio a *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”* (trad. Sara Vassallo. Buenos Aires, Katz, 2012, p. 11): “En nombre de esta conversión a la imagen, concebida implícitamente como un lenguaje más auténtico por ser menos determinado culturalmente que las producciones del *logos*, esos mismos antropólogos confirmaron complacidos que era preciso ver, esencialmente, en Atenas una ‘ciudad de las imágenes’ y en las imágenes el lugar privilegiado de ‘lo imaginario social de la Atenas clásica’”.

⁴⁷⁰ W. K. C. Guthrie. *Historia de la filosofía griega: Platón. Segunda época y la Academia*. Vol. V. Trad. Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1992, p. 436.

de la metafísica. Esta nueva línea de pensamiento partía de tomarse en serio la desconfianza mostrada por Platón hacia la escritura, sospecha que, según ellos, alcanzaría a sus propios diálogos. Esto supondría el rechazo total o parcial, según fuera el caso, de la filosofía contenida en los diálogos como testimonio de las verdaderas y últimas opiniones de Platón frente a la postulación de una supuesta doctrina oral, sólo reservada a los miembros de la Academia. El debate desatado fue intenso por cuanto suponía afirmar “que la mayoría de los estudios especializados sobre Platón durante casi dos siglos se apoyan en premisas falsas y deberían ser desechados”.⁴⁷¹

Jaeger intuye el problema de la doctrina oral, pero no lo elabora por la obvia razón de que toda su interpretación se basa en la literatura escrita y en la tesis de que ésta apuntaló las bases filosóficas del resto de la tradición de Occidente. *Paideia* parte del supuesto de que el vehículo principal por el que se transmiten los valores culturales e ideales del hombre es la palabra escrita, la literatura. En este sentido, es seguro que Jaeger hubiera rechazado categóricamente el novedoso enfoque. Es probable que si se hubiera posicionado del lado de los críticos, su obra hubiera pervivido un poco más de tiempo. Pero no cabe hacerse muchas ilusiones.

En opinión de Joaquín Meabe, esta es una discusión que ha quedado añeja a partir de la primera década del siglo XXI.⁴⁷² La última gran aportación es la de Giovanni Reale en *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”* (1984) [Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”].⁴⁷³

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 440.

⁴⁷² Meabe. *Op. cit.*, p. 96.

⁴⁷³ Reale. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*. Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona, Herder, 2003.

Otra tendencia, sin embargo, se manifiesta entre los estudiosos de Platón, la cual se avoca a los aspectos epistemológicos y metafísicos del filósofo. Con la salvedad de algunas manifestaciones aisladas, como el *Platón político* de Giorgio Colli, ha perdido atención la parte ética, política y educativa de los diálogos.⁴⁷⁴ Se puede constatar hoy en día que han sido no los especialistas en la Antigüedad sino los filósofos (franceses, sobre todo) quienes han aprovechado más esta parte política del pensamiento de Platón para reflexionar sobre las sociedades posmodernas actuales, por ejemplo, Jacques Rancière y Alain Badiou.

Tomando esto en cuenta, no es raro que Jaeger y la obra de muchos otros especialistas dentro del mismo círculo de discusión hayan caído en el olvido y sus preguntas no sean relevantes en la actualidad. En donde sí que impactaron los autores humanistas (o que por lo menos discutían el problema del hombre y la cultura) después del periodo de guerras fue en América Latina y entre los exiliados españoles que llegaron al continente.

Sergio Ugalde atribuye esta favorable recepción a dos motivos íntimamente enlazados. El primero se retrotrae al grupo de escritores “hispanoamericanos” llamados modernistas, que en el último tercio del siglo XIX se sintieron atraídos por la cultura griega idealizada y apropiada desde la perspectiva del francés Ernst Renan.⁴⁷⁵ Luego en

⁴⁷⁴ Es notorio que en varios *Companions* sobre Platón que he consultado, no hay un solo capítulo dedicado a la educación. *Cfr.*, Richard Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge-New York-Melbourne (Australia)-Madrid. Cambridge University Press, 1992; Hugh H. Benson (ed.). *A Companion to Plato*. Massachusetts (USA)-Oxford (UK)-Victoria (Australia), Blackwell Publishing, 2006; G. R. F. Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York, Cambridge University Press, 2007; Gerald A. Press (ed.). *The Continuum Companion to Plato*. London-New York, Continuum, 2012. En este último sólo hay dos brevísimas entradas monográficas dedicadas a la *paideia* en Platón (Samuel Scolnicov. “Education (Paideia)”, pp. 12-3 y “Education”, pp. 163-5).

⁴⁷⁵ Sergio Ugalde. “Crónica de dos descubrimientos”, en Ugalde (ed.). *Un amigo...*, p. 19.

México, a partir de 1906, un grupo de jóvenes intelectuales, luego conocido como Ateneo de la Juventud, comenzó a reunirse. Allí el amor a lo clásico antiguo, así como la admiración por lo mexicano y latinoamericano, fue usado como contrapeso al positivismo y descuido de lo nacional impulsados durante el gobierno de Porfirio Díaz. Entre estos intelectuales cobran fuerza las discusiones sobre el destino político y educativo de México y América Latina.

Aunado a esto, el segundo motivo tiene que ver con que la primera mitad del siglo XX es un momento privilegiado para la fundación y consolidación de las instituciones sociales y educativas en México.⁴⁷⁶

El testimonio de Daniel Cosío Villegas, fundador del Fondo de Cultura Económica, es uno de los más invaluable para comprender ese fenómeno. En *Un tramo de mi vida* dibuja el panorama desolador en lo que se refiere a la educación superior: casi ningún estudiante lo era a tiempo completo, no sabían leer en idiomas extranjeros y la bibliografía especializada traducida al español era nula.⁴⁷⁷ Además, en lo que se refiere a los estudios de economía, según relata, el peso en la teoría era ínfimo y los cursos se centraban en la parte política de los problemas.

Todo esto empieza a cambiar con la fundación del Fondo de Cultura Económica y la Casa de España, más tarde Colegio de México. Por un lado, el Fondo proveyó las traducciones de los clásicos en distintas materias que tanta falta hacían para poder formar a los estudiantes. De hecho, *Paideia* es la primera obra traducida en la colección Filosofía. Por otro lado, los exiliados españoles aplicaron sus conocimientos para reforzar la labor de docencia, producción de obras originales y traducción.

Fueron décadas de trabajo intenso para reparar las carencias que México tenía a nivel cultural y social. Las generaciones de académicos

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷⁷ *Cfr.* Daniel Cosío Villegas. *Un tramo de mi vida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 13-5.

e investigadores más jóvenes, a las cuales pertenezco, olvidamos o de plano desconocemos la importancia de este periodo en la consolidación de los estudios universitarios en nuestro país. En el área de humanidades en la UNAM hay todavía una gran deuda, pero también dependencia, de las líneas temáticas de trabajo gestadas desde la década de 1940. Esto es cierto sobre todo en filosofía y pedagogía, donde continúa el predominio de la filosofía alemana, que últimamente está disputando su puesto frente a la obra de los franceses de moda como Foucault, Deleuze, Rancière y Onfray.

Así es como poco a poco se va introduciendo en México la Grecia alemana, frente a la francesa del modernismo. El caso de Alfonso Reyes es relevante porque su obra se nutre de estas lecturas. Ugalde refiere que Henríquez Ureña le facilitó a Reyes las lecturas de Otfried Müller, Wilamowitz y Nietzsche.⁴⁷⁸ Una revisión de la obra completa del escritor mexicano mostrará cómo a partir de la década de 1940 el escritor regresa al tema de Grecia que había dejado desde su juventud. Algunos ejemplos son: *La crítica en la edad ateniense*, *La antigua retórica*, *Religión griega*, *Estudios helénicos*, *Los poemas homéricos*, *La filosofía de Grecia*, *Rescoldo de Grecia*, entre otras.

Hasta donde sé, el primer contacto amistoso de Jaeger con un intelectual mexicano es el que tiene con Alfonso Reyes por correspondencia. Ya antes se estaba preparando la traducción del primer tomo de *Paideia* por Joaquín Xirau para el Fondo de Cultura, pero se trata de contacto meramente administrativo. Reyes fue el que tomó la iniciativa, en 1942, de enviarle al filólogo de la Universidad de Harvard su libro *La crítica en la edad ateniense*. A partir de entonces continúa una correspondencia que se extendió hasta 1958, un año antes de la muerte del escritor.

De esa correspondencia, Ugalde ha traducido las cartas de Jaeger que se encuentran en la Capilla Alfonsina. De su lectura se desprende

⁴⁷⁸ Ugalde. *Op. cit.*, p. 22.

que a Jaeger le sorprendió bastante que en México hubiera un interés tan vivo por su obra y que en especial llamara la atención de hombres de letras como Reyes. Esto es comprensible, tomando en cuenta que en nuestro país no había ni hay algo comparable a la tradición alemana de filología clásica.

Que una obra como *Paideia* interesara tanto en estas latitudes se debe, por supuesto, a su eje fijado en la cultura y la formación del hombre. Pero pienso que su efecto hubiera sido más limitado si desde el principio no hubiera sido concebida como un libro útil tanto al especialista como al público educado. En este sentido, no debe perderse de vista la radical originalidad del libro de Jaeger. Hemos visto cómo se ha criticado su humanismo como pasado de moda, pero esto hace que se pierda de vista que en lo “anticuado” de su plan existen rasgos muy positivos, como es el dirigirse a un público más amplio y la voluntad de salir del cerrado círculo académico. En muchos aspectos, Jaeger es más revolucionario y “liberal” que quienes lo critican desde y para el ámbito meramente académico.⁴⁷⁹

Todavía está por realizarse el estudio de la influencia que tuvieron las ideas de Jaeger sobre los griegos y el hombre en los ensayos de Reyes. En una recensión del primer volumen de *Paideia*, éste la elogio

⁴⁷⁹ Sería interesante discutir el estatuto de *Paideia* desde la filosofía de la ciencia. Un pionero en el estudio de cómo opera la bibliografía científica en distintos niveles fue Ludwik Fleck. En su obra *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento* (Trad. Luis Meana. Madrid, Alianza, 1986) expone cómo a final de cuentas la ciencia de los especialistas, frágil y expuesta constantemente a nuevos descubrimientos, no se concreta hasta que baja a la forma de literatura de los manuales y de divulgación. Aunque en este nivel no ayuda a entrar en las discusiones esotéricas, consagra a la ciencia a la mirada del grueso de la población que no pertenece a ese grupo a la vez que introduce a los jóvenes aprendices en lo que llamaríamos hoy el “currículum oculto” de una profesión en específico. Contemplado desde esta teoría, *Paideia* sería un trabajo que quiere hacer de conocimiento público, adoptando algunas generalidades, los resultados de la filología clásica. Una dificultad que no pesa sobre las “ciencias duras” o “ciencias naturales”, que son en las que pensaba Fleck, pero sí en este caso, es que aquí nos las tenemos que ver con un tema que fácilmente se mezcla con la cultura y los valores, tanto del presente como del pasado.

como “obra de valor permanente, y una guía para los supuestos básicos de la civilización que defendemos”.⁴⁸⁰ Las palabras de admiración que Jaeger le envía acerca de su *Crítica en la edad ateniense*, sin duda alentaron al mexicano a seguir adelante en sus estudios sobre la cultura clásica. Pero hasta no hacer un estudio detenido de la obra de Reyes en relación con el humanismo de *Paideia* no sabremos hasta qué punto hubo una compenetración de perspectivas.

Octavio Paz es otro de nuestros grandes escritores que ha sabido aprovechar el horizonte abierto por Jaeger en *Paideia*, pero también en *La teología de los primeros filósofos griegos*. Aunque no se carteo directamente con el filólogo alemán, Paz encuentra en estas dos obras un buen punto de referencia para posicionarse ante el problema de la poesía en *El arco y la lira*. El capítulo “Poesía e historia” contiene una rica discusión sobre el fundamento del hombre. A Paz le interesa poner de manifiesto el nudo que es el hombre en tanto que ser que participa de la libertad y el destino, de la fugacidad y la trascendencia. Tal drama de la condición humana lo ve realizado con mayor perfección en Grecia.

Al igual que Jaeger, Paz admira en la épica la unidad de todas las formas principales de pensamiento griego: “en Grecia la épica es, simultáneamente, teogonía y cosmogonía y constituye el sustento común del pensamiento filosófico y de la religión popular”.⁴⁸¹ Pero el mundo mítico de los héroes es el trasfondo sobre el cual se proyecta el hombre trágico del teatro, en el que se agudizan los conflictos que parecía cargar en potencia el héroe de la epopeya. El objetivo de esas páginas es encontrar las raíces del teatro en español frente al de otros idiomas. Su tesis es que el teatro español se nutre de la épica y esto lo hace más trágico y potente frente al de otras naciones. Así, frente a Calderón, encuentra a Shakespeare y Racine balbuceantes; sus

⁴⁸⁰ Alfonso Reyes. “De cómo Grecia construyó al hombre”, en Ugalde. *Op. cit.*, p. 146.

⁴⁸¹ Paz. *Op. cit.*, p. 197.

personajes habitan un mundo sin dios en el que gobierna el caos y el azar; no hay libertad y, por lo tanto, tienen menos ser.⁴⁸²

Así pues, Paz usa en buena medida el modelo de Grecia que encuentra en Jaeger para suscitar una confrontación de poéticas, lo que supone explicitar las diferentes filosofías del hombre en las que se basan. “El contrapunto entre modernidad y antigüedad se asevera a lo largo de la obra asegurando el legado que provee la tradición clásica y asimismo subrayando la autonomía del hombre moderno colocado en otro espacio y otro tiempo”.⁴⁸³

Entre los filósofos españoles del exilio he mencionado ya a Eduardo Nicol y su cercanía a la historia de la *paideia*. Puedo mencionar, además, a Wenceslao Roces, traductor de los libros III y IV de *Paideia* y defensor del humanismo en México. En una conferencia de 1957 dada en el Instituto de Física en Ciudad Universitaria, Roces llama la atención sobre la necesidad de conectar la historia mexicana con la europea para construir una nacionalidad propia:

Pero no se me alcanza cómo la historia mexicana, y concretamente en una de sus etapas fundamentales, la de la creación de la moderna nacionalidad y la aportación a ella del elemento europeo, pueda desglosarse de la historia del Renacimiento en Europa y, a través de ella, de la historia de la antigüedad que acostumbramos a llamar clásica. Tengo para mí, y me permito expresarlo, que, en buena parte, la falta de interés de un gran sector de los estudiantes por los problemas de la historia, nace precisamente de aquel apego a la visión de la historia como un desván de trastos viejos, cubiertos por el polvo de los

⁴⁸² *Ibid.*, pp. 209-14.

⁴⁸³ Daniela Evangelina Chazarreta. “Tradición clásica en *El arco y la lira* de Octavio Paz”, en *El hilo de la fábula*, No. 16, 2016, p. 101.

siglos, de nuestra falta de capacidad para inculcar a la juventud el sentido vivo, revolucionario y revolucionador de la historicidad.⁴⁸⁴

Y aunque haya diferencias entre Rocés y Jaeger, ambos comparten una visión humanista que pone su fe en el conocimiento y uso de la historia antigua para poner las bases la sociedad del presente. Dice Rocés:

Enlazarse, sí, con las grandes tradiciones humanísticas. Pero para vivir y palpar en nuestra Universidad, si no quieren caer en la modorra, necesitan demostrar sus títulos ante las realidades y las fuerzas de nuestro tiempo y no marchitarse bajo el polvo del hastío o de la erudición.⁴⁸⁵

Por supuesto, este tipo de discurso ya era casi imposible en las universidades de las capitales europeas y el humanismo en Estados Unidos es de un corte muy diferente. Existe muy poca afinidad de metas y problemas.

En cuanto al otro traductor de *Paideia*, Joaquín Xirau, parece haber ciertas semejanzas en su filosofía de la educación. Conrad Vilanou afirma que “para ambos la educación se inscribe en una tradición cultural que se asienta en el *eros* helénico y en el *ágape* cristiano, según desarrolla Joaquín Xirau en *Amor y mundo*”.⁴⁸⁶

Dentro del ámbito de la filología, se halla muy en la línea de la historia del espíritu y los caracteres (o tipos ideales) griegos la obra *Ideales de la formación griega*, de José S. Lasso de la Vega,⁴⁸⁷ helenista

⁴⁸⁴ Wenceslao Rocés. “Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua”, en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la U.N.A.M.*, n.º5, México, UNAM, 1958, p. 4.

⁴⁸⁵ Rocés. “El humanismo de hoy”, en *Los problemas de la Universidad*. México, SPAUNAM, 1975, p. 2.

⁴⁸⁶ Conrad Vilanou. “De la Paideia a la Bildung: Hacia una pedagogía hermenéutica”, en *Revista Portuguesa de Educação*, vol. 14, núm. 2, Braga (Portugal), Universidade do Minho, Braga, 2001, s/p.

⁴⁸⁷ José S. Lasso de la Vega. *Ideales de la formación griega*. Madrid, Rialp, 1966.

español. No fue un exiliado, pero la presencia de su trabajo prueba una vez más la cercanía que los intelectuales españoles sentían por Alemania. Éste es un trabajo de imponente erudición que puede leerse muy provechosamente de forma independiente a *Paideia*, pero sus propuestas más ricas están pensadas desde el esquema jaegeriano de la cultura griega. Lo central es la pregunta por el hombre que se origina en Grecia y que es el origen del actual europeo. Como era normal en esa época, también a Lasso de la Vega lo acosa el cuestionamiento de por qué estudiar historia antigua; a lo que responde esgrimiendo el argumento de la autocomprensión para ser original: “la originalidad de una vida a la altura de nuestro tiempo [consiste] en un replanteamiento, en una recreación, repristinación o resurrección, en otro clima y en otra sangre, de lo verdaderamente valioso y nutricio de la historia”.⁴⁸⁸

También en España, en 1981, se publica *Platón: eros, política y educación*, de José Ortega Esteban.⁴⁸⁹ Ya menos comprometido con los intereses culturales de Jaeger, hace sin embargo una lectura que enfatiza la *paideia* política. Esta monografía cuenta con la ventaja de que toma en consideración bibliografía más actualizada, acercándose a un Platón del que se aprende no tanto por los dogmas en sus diálogos como por la práctica de la dialéctica. Por supuesto, su estudio está influido por las tesis del Platón esotérico de Krämer.

No puedo dejar de recordar al ya citado Joaquín Meabe, autor argentino de un reciente estudio sobre *Paideia*.⁴⁹⁰ Hasta ahora es uno de los trabajos más completos acerca de esta obra de Jaeger. Entre otras cosas, es valioso el balance que hace de la historia de la *paideia* a la luz del estado del arte actual. Su opinión, que suscribo, es que los motivos por los cuales el pensamiento de Jaeger fue desestimado tan

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁸⁹ José Ortega Esteban. *Platón: eros, política y educación*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

⁴⁹⁰ Agradezco al autor por facilitarme la última versión completa de la que dispone.

pronto no son en su mayoría sólidos. En este sentido, considera *Paideia* como una excelente guía para acercarse a estudiar la Antigüedad griega, así como un texto que podría volver a atraer la atención sobre Platón como pensador político y educativo. Actualmente Meabe está preparando una versión corregida y ampliada de su *Introducción a Paideia de Werner Jaeger*.⁴⁹¹

Finalmente, debo dejar constancia de un par de trabajos en lengua alemana que en la actualidad se han publicado sobre Jaeger. Uno es *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik*⁴⁹² [Werner Jaeger. Ciencia, *Bildung* y política], editado por Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti y publicado en 2017 en la editorial Walter de Gruyter. Se visitan algunos temas de Jaeger que no tuvieron mucha crítica en su momento, como el de la medicina griega o el cristianismo y se vuelven a reconsiderar algunos aspectos teóricos de su humanismo. También está el artículo “Die Antike als Basis gegenwärtiger Neuorientierung - Zur Bildungsphilosophie Werner Jaegers”⁴⁹³ [La Antigüedad como base de una reorientación actual – Hacia una filosofía de la *Bildung* de Werner Jaeger], de Sophia Gerber, publicado en el 2006 en la Universidad Rostock, en el que se propone una recuperación selectiva del programa humanista de Jaeger como un medio de contrarrestar las fallas de la educación contemporánea.

⁴⁹¹ Joaquín Meabe. *Introducción a Paideia de Werner Jaeger. Una guía para el conocimiento de sus principales temas (cuatro lecciones)*. Corrientes (Argentina), Instituto de Teoría General del Derecho-Facultad de Derecho-Universidad Nacional del Nordeste, 2011. Un avance de esta labor puede encontrarse en los borradores que el propio autor ha subido en su página de la plataforma Academia.edu.

⁴⁹² Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti (eds.). *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2017.

⁴⁹³ Sophia Gerber. *Die Antike als Basis gegenwärtiger Neuorientierung - Zur Bildungsphilosophie Werner Jaegers*. Rostock, Universität Rostock-Philosophische Fakultät-Institut für Philosophie, 2006.

Conclusión del capítulo

He repasado algunos de los motivos principales por los que la recepción positiva de *Paideia* fue anulada en Europa y Estados Unidos. La interpretación que dominó al momento de la publicación de la obra quiso ver en ella una alianza con el antimodernismo decimonónico alemán o incluso con el nazismo. Espero haber mostrado que tales juicios están descaminados, en parte, porque estos críticos leyeron la obra en una época en que era difícil la imparcialidad. La catástrofe de la guerra dejó como consecuencia un ambiente de recelo y desconfianza hacia quienes, como Jaeger, seguían siendo adalides de los valores conservadores del mundo burgués y eurocentrista de antes de 1933.

Hay otras críticas más acertadas, como la de Charles Kahn o Mortimer Chambers, que van al núcleo de la metodología historiográfica ejercitada por Jaeger. En *Paideia* hay propuestas interesantes para entender la Antigüedad, así como otras cuya falta de fundamentación en evidencia concreta es análoga a sus pretensiones de generalización. La historiografía de Jaeger se nutre del pensamiento filosófico y no teme aventurar interpretaciones arriesgadas, lo cual resulta en un arma de doble filo en lo que a la validez de los postulados se refiere. Si bien se obtiene una interesante tensión entre filología, historia y filosofía, esto sucede al precio de cancelar en cierta medida la cautela usual entre los estudiosos de la Antigüedad. El cariz normativo que proviene de enlazar desde el horizonte del humanismo dos conceptos como *paideia* y *Bildung* fomenta, en última instancia, el conflicto al que se ha reducido hasta el día de hoy la validez de la obra: ¿es compatible la ciencia y el conocimiento con un proyecto ético-humanístico o son ámbitos independientes el uno del otro?

No obstante, reducir la valoración de *Paideia* a esa pregunta simplifica sobremedida la riqueza de un trabajo de su calibre. En ese sentido, se puede constatar la casi ausencia total de bibliografía que

comente la filosofía de la *paideia* y la *Bildung* jaegeriana, que dio inspiración a pensadores como Eduardo Nicol y Octavio Paz. En el primer caso, *Paideia* muestra la relevancia para el pensamiento filosófico y en el segundo para la comprensión de la poética griega.

Debido a esto, también he considerado la inesperada buena recepción de la obra de Jaeger en México, donde fue rápidamente traducida en su mayoría por filósofos del exilio español, como Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, José Gaos y el propio Nicol. He sugerido, con Sergio Ugalde, que esto puede haberse debido a la necesidad de los países americanos de ese momento de fundar y consolidar sus instituciones culturales y educativas. Así se entiende que fuera tan popular una obra que daba las bases históricas para abarcar la cultura griega en su conjunto y enfatizara la capacidad del hombre de transformarse a sí mismo por medio de la herencia de sus principales figuras intelectuales.

También en Europa comienza a haber tentativas de una reevaluación de Jaeger al margen de la bruma bélica que cegó a muchos de sus primeros lectores. Es posible que pronto asistamos a un nuevo examen de las preguntas que *Paideia* permite plantear, tales como, ¿qué significa ser europeo?, ¿qué implica hablar de una formación humanista en el siglo XXI?, o ¿cuáles son los objetivos de la filología actual?

CONCLUSIONES

La obra *Paideia* de Werner Jaeger es una de las últimas defensas serias de la tradición humanista que han sido publicadas. Esto puede verse en el esfuerzo de sintetizar, mediante una mezcla de profundo conocimiento filológico, histórico y filosófico, siglos de historia griega, encontrando su sentido último en la idea de *paideia*. En consonancia con otros humanistas antes que él, Jaeger sostiene que el origen de las ideas de hombre y cultura es la antigua Grecia. Pero, a diferencia de varios de sus antecesores, él trata de probar esa tesis a través del comentario filológico detenido de una ingente cantidad de material. Poetas, filósofos, sofistas, estadistas, historiadores y médicos pasan por un proceso de interpretación que saca a la luz las raíces del mundo griego. Tales raíces son, en pocas palabras, la consciencia de la producción de cultura como algo posible sólo en el seno de la comunidad y que tiene el fin de moldear o formar al hombre.

Las características particulares de esta defensa del humanismo, en el que Eduard Spranger quiso ver la inauguración de un Tercer Humanismo, vienen determinadas por las circunstancias políticas y sociales de nuestro autor. Si bien tradicionalmente el humanismo postula la superación de las fronteras geográficas y temporales, esto no implica la anulación de los diferentes estilos de pensamiento aplicados para su comprensión. La lectura de Jaeger es dependiente, en muchos aspectos, de la propia historia intelectual de Alemania. El neohumanismo alemán, la *Bildung* y el particular desarrollo de la filología en ese territorio encuentran su lugar en esta historia del hombre.

En realidad, hay trazas de cierto orgullo “nacionalista” en *Paideia*, como es típico del filohelenismo alemán. Jaeger compara con placer la rica ambigüedad del término griego *paideia* con la *Bildung* alemana. En ambos casos, propone él, hay una fecunda indeterminación que se

refiere al cultivo integral del hombre sin otro propósito más que su propio perfeccionamiento. La vía privilegiada de acceso a esta formación es el contacto con la tradición, especialmente hoy que, al menos, con sus imperfecciones, tiende al bien.

Sin embargo, en la medida en que se acentúa así lo común a todo hombre cultivado, Jaeger se desprende de toda nacionalización del pasado griego: “el hecho de que Homero [...] se haya convertido en el maestro de la humanidad entera, demuestra la capacidad única del pueblo griego para llegar al conocimiento y a la formulación de aquello que a todos nos une y a todos nos mueve”.⁴⁹⁴ En Jaeger puede más el franco humanismo que heredó de los ilustrados como Kant y Schiller que los cerrados nacionalismos exclusivistas.

En *Paideia* hay varias tesis que pueden resultar escandalosas para la sensibilidad actual, por ejemplo, aquella según la cual antes de los griegos no existía la formación. Él niega tajantemente que la forma de pensamiento inventada en Grecia sea compartida por otros pueblos anteriores; solamente llegó a ellos posteriormente con la helenización y el cristianismo. Los chinos o los egipcios podrán haber inventado otras formas de producción y reproducción de su acervo, pero en sentido estricto difieren de la *paideia*. Haría falta, sin duda, detenerse a discutir sin prejuicios este tipo de argumentos que tocan el centro de los estudios sobre la cultura, pues a primera vista me resulta coherente que, definiendo una forma de ser tan particular como la *paideia*, se postule que ésta es exclusiva de los griegos.⁴⁹⁵ Es un producto de su historia y de su lengua.

Es cierto que la tendencia del discurso de Jaeger se inclina, además, hacia la proclamación de la superioridad objetiva de los griegos frente a otros pueblos, lo cual es comprensible si se toma en cuenta que

⁴⁹⁴ Jaeger. *Paideia*, p. 51.

⁴⁹⁵ Giovanni Reale, en su bello libro *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un renacimiento del «hombre europeo»* (trad. María Pons Irazazábal. Barcelona, Herder, 2005), suscribe esta tesis de Jaeger, a quien cita directamente de las primeras páginas de *Paideia*.

prácticamente dedicó su vida al estudio de esa cultura. La perspectiva complementaria a ésta tendría que valorar también a otros pueblos desde las propias categorías de los mismos (lengua, historia, mitos, estructura social, formas de pensamiento, etc.), sin tratar de homologarlas con las de los griegos. Sólo partiendo de una comprensión profunda de cada uno de los pueblos y tradiciones, sería legítimo comenzar a barruntar puntos en común y realizar comparaciones valorativas. Así, por ejemplo, cuando oigo hablar de filosofía de la India o filosofía china, mantengo mis reservas porque me suena más bien a una apropiación incauta de las formas diversas de pensamiento que surgieron en la India y China a través de la perspectiva griega. El ojo sólo ve en lo diferente aquello que está predispuesto a mirar desde su lugar.⁴⁹⁶

Estas reflexiones no son nuevas y únicamente me limito a traerlas a colación para enriquecer el asunto que concierne al presente trabajo. En suma, me parece legítima y saludable la voluntad de Jaeger por definir y separar, pero para poder afirmar que no existe nada similar ni mejor en otros pueblos él tendría que haber salido de Grecia y colaborado con especialistas en otros pueblos.

Otro elemento a destacar es la elección de una perspectiva teleológica de la historia y, por ende, del humanismo. La historia del espíritu griego tiende hacia un fin, entendida aquí la palabra en su doble acepción de límite y objetivo, final y consumación. Dicho fin es el pensamiento filosófico de Platón. La cultura griega tiende a alcanzar su modo más acabado a través de la filosofía; ni la poesía, ni la historia o la retórica. Y su gran representante es Platón. No cabe duda de que

⁴⁹⁶ H. G. Gadamer (“Europa y la ‘oikoumene’”, en *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 1998, p. 220) expresa: “El concepto de filosofía no resulta todavía aplicable, como quien dice, a las importantes respuestas que las grandes culturas de Asia oriental y la India dieron a esas preguntas de la humanidad que la filosofía europea se plantea una y otra vez. En el fondo, resulta totalmente arbitrario darle a la conversación que un sabio chino mantiene con su alumno el nombre de filosofía o religión o poesía [...]”.

ésta era la propia intención del ateniense, a saber, elevar la filosofía a la cumbre de todas las demás formas de *logoi* integrándolas en ella.

Ahora bien, el método teleológico de Jaeger no resulta tan unilateral. Es verdad que, como en todo estudio histórico, en *Paideia* hay sesgos. Un ejemplo de esto resulta la ausencia de tratamiento de los aspectos violentos de la cultura griega. ¿Qué sucede con la parte más oscura del griego que, no digamos P. Vernant o E. R. Dodds estudiaron en el siglo XX, sino que ya había subyugado a Nietzsche un siglo antes que a todos ellos? O, ¿por qué presentar al pueblo griego como un organismo autónomo, como si no hubiera tenido influencias de fuera (por lo demás, una práctica común entre numerosos especialistas)? Estas y otras objeciones se pueden hacer con plena legitimidad. Pero ya he explicado que, hasta cierto punto, son objeciones que se pueden atenuar atendiendo a lo pionero de la obra y a la tradición filológica y humanista a la que pertenece. Esto no invalida la totalidad de la propuesta, sino que es una invitación a cuestionar aspectos particulares de la misma.

El lado más interesante de su historiografía, creo, es cómo Jaeger expone la cultura griega como un desarrollo y transformación perpetuos de un puñado de fenómenos e ideas que ya se encontraban en los poemas homéricos. Este movimiento se presenta como un flujo y reflujo. No es meramente un ascenso hacia la idea, de lo material a lo abstracto, aunque esto también sucede. Tal como se puede extraer de *Paideia*, el ejercicio básico de la filosofía de Platón es mantener un diálogo constante con su propia tradición. En la medida en que se aproxima una y otra vez a su pasado para cribarlo y salvar lo mejor según sus propios criterios filosóficos, Platón supone el punto límite del periodo que Jaeger decidió historiar: “Su filosofía [de Platón] es una reintegración de los periodos anteriores de la cultura helénica. En efecto, Platón recoge, deliberada y sistemáticamente, los diversos problemas del periodo preplatónico y los lleva a un plano filosófico

más elevado”.⁴⁹⁷ Un ejercicio instructivo para el lector de *Paideia* consiste en, luego de terminar de leer el último capítulo de la obra, relea los primeros tres sobre la *areté* y Homero. Notará entonces que desde la época arcaica existían las esporas que germinaron en los grandes personajes posteriores. El fenómeno socrático-platónico sólo tiene sentido partiendo de las aportaciones de la poesía y el modo de pensar que inventaron los primeros filósofos.

En su momento hubo voces que se levantaron contra la pretensión de llevar la filología y el humanismo por el mismo cauce. Se habló de la incompatibilidad entre ciencia y cierto compromiso dogmático y anacrónico con la ética del pasado, pues así es como se percibía el contenido del humanismo, esa incómoda palabra. Durante y después de la Segunda Guerra Mundial, se declaró la banca rota de la misión humanista de la filología. En todo caso, se comenzó a buscar en los griegos, un tanto impacientemente, las claves para entender los recovecos del poder político y la desigualdad social. Si para algo podían servir las ciencias de la Antigüedad en términos prácticos era, ante todo, para prevenir otra catástrofe mundial y comprender la anterior. Esto no es poca cosa, pero lo formativo de la herencia griega perdió relevancia. El humanismo comenzó a sonar como una palabra trasnochada y burguesa, indiferente a la culpa autoimpuesta como terapia a raíz de los horrores de la guerra y con poca o nula aplicación para la vida cotidiana de las personas de a pie. El uso del término sólo se le perdona a los artistas porque, se piensa, siempre serán como niños y no hablan en serio, pero a un hombre de ciencia que se precie de serlo no le corresponde jugar con ensoñaciones.

Lo que he obtenido con el estudio detenido de *Paideia* y la confrontación con otros pensadores afines es que el humanismo ha sido y sigue siendo necesario para la formación del hombre. Tampoco

⁴⁹⁷ Jaeger. *Paideia*, p. 374.

creo que exista incompatibilidad total entre ciencia filológica y humanismo.

En primer lugar, la voz humanismo actualmente se utiliza para significar diversas ideologías y en particular la idea de humanitarismo, que es moderno y tiene otros objetivos. El propio Jaeger, como ya he mostrado, se desmarca del pragmatismo anglosajón, que reduce al humanismo a lo meramente antropológico. Lo humano no se puede separar de lo divino. No hablo en términos religiosos, sino filosóficos. El concepto de lo divino que nace en Grecia y que luego cristaliza en el alma por medio de Sócrates y Platón es la condición necesaria para la *paideia* filosófica del cuidado del alma, que es una de las mayores aportaciones de Grecia para la posteridad. Lo divino juega una función capital en la *paideia* porque es el faro y la roca que guían y sostienen al hombre en el mundo temporal. Es algo que da sostén porque, aunque nunca se posee de manera plena (según los griegos), obliga a estar atento para no perder el rumbo. Tal es el estado de búsqueda permanente del filósofo y a él corresponde la responsabilidad de llevar a cabo esa tarea durante toda la vida. Un humanismo basado en esa postura mantiene la necesaria tensión entre lo humano y lo divino, la certeza y la duda, el saber y la ignorancia, la libertad y el sometimiento al destino. Peter Wust escribe: “lo *proprium* de la *ratio* humana es la incertidumbre en la certeza. Sólo gracias a ella el hombre se considera hombre, es decir, ese ser que por principio está destinado a ser un ente metafísico que busca”.⁴⁹⁸

También otro defensor de la tradición clásica, Javier García Gibert,⁴⁹⁹ discierne entre el humanismo de la Ilustración y el “viejo humanismo”. Aquél cree en el progreso desmedido y enarbola valores como la tolerancia, la fraternidad, el progreso y la democracia radical,

⁴⁹⁸ Peter Wust, *Icertezza e rischio*, apud Reale. *Raíces culturales...*p.XX

⁴⁹⁹ Javier García Gibert. *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2010.

que a final de cuentas desarticulan la conservadora pero saludable precaución del pensamiento antiguo.

El tema del humanismo es amplio y estas líneas no pueden intentar siquiera sintetizarlo. Pero es posible referir brevemente algunos de los efectos que tiene en las dos esferas de las que participa el hombre: el individuo y la comunidad. En absoluto es casual que Jaeger haga de ese par el eje de análisis de su *Paideia*.

El objetivo del humanismo es la cultura o *paideia* del hombre. Esto no debe confundirse con la erudición o reducirse al terreno académico. Lejos de ello, la cultura se refiere básicamente a la formación y perfeccionamiento del hombre, como muchos otros han dicho antes. Plutarco dice: “El portarse noblemente en la desgracia y llevar la prosperidad sin envidia es propio de hombres; el vencer los placeres con la razón es de sabio y el vencer la ira no es cosa de cualquier hombre”.⁵⁰⁰ Algunas características de esta educación es que se basa en una ética de la *areté* o virtud que fomenta la responsabilidad en el individuo para mejorarse a sí mismo. El énfasis está puesto en lo que uno ha de hacer para conseguir algo. Lo que está en cuestión es el uso de la razón para hacerse cargo del alma, la posesión más valiosa. Enseñar sólo a las personas que tienen derechos sin responsabilidades explica por qué tenemos hoy generaciones tan debilitadas, lo que se ve en los altos niveles de depresión e ira social.

Desde el lado de la política, la referencia a las enseñanzas de la Antigüedad es igualmente rica. Algo sobre lo que llama la atención Platón en *República* (y que revela Jaeger) es que el análisis del Estado opera como un agrandamiento del alma del hombre. Así, la comunidad nunca pierde de vista al individuo y sus metas. Hoy en día el sentido de comunidad casi no existe y el Estado es un aparato demasiado técnico y colosal como para tener una relación profunda con el

⁵⁰⁰ Plutarco. “Sobre la educación de los hijos”, 10 F, en *Obras morales y de costumbres (Moralía)*. Trad. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid, Gredos, 1985.

hombre. Existe gestión, no gobierno; hay interacción, no relaciones ni diálogo. Una de las grandes enseñanzas de los pensadores políticos antiguos es que la política es facultad exclusiva de los ciudadanos, es decir, de individuos responsables capaces de gobernar y ser gobernados. La libertad y el desarrollo personal son bienes que no valen mucho si no se practican con otros hombres. Pedro Olalla dice que “los hombres dejarán de ser hombres el día que renuncien a organizarse para buscar con otros la justicia”.⁵⁰¹

No hay que subestimar la política al modo antiguo. Hacer política no se reduce a hacer campaña por los pobres o combatir a un gobierno injusto. En último término, esos son medios para conseguir aquello que repiten una y otra vez los antiguos: el buen vivir o la buena vida, y esto se cumple con plenitud cuando se vive con otros hombres. Olalla escribe: “una vida puede considerarse buena cuando no sólo se ven cubiertas las necesidades y las aspiraciones propias, sino cuando se contribuye también a que se cubran en justicia las necesidades de los demás y se consigan entre todos las aspiraciones colectivas”.⁵⁰² Así que no, el humanismo no es apolítico, sino, al contrario, está en la base de la comunidad y la sustenta en la cultura.

Muchos humanistas han quedado paralizados de miedo cuando era el momento justo de pronunciarse públicamente o, consumidos por un amor excesivo por preservar la tradición, se olvidaron de sus deberes para con sus semejantes. Sin embargo, parafraseando a Platón, esto no es un reproche para el humanismo sino para el hombre que no llega a la altura de su ideal. La educación que comienza con los griegos y da impulso al cristianismo prepara al hombre tanto para las cuestiones más necesarias de la vida como para las que requieren ocio.

El hombre culto de la *paideia* es un objetivo aristocrático, en efecto. Una y otra vez la Antigüedad insiste en que lo mejor es duro de

⁵⁰¹ Pedro Olalla. *De senectute política. Carta sin respuesta a Cicerón*. Barcelona, Acantilado, 2018, p. 48.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 51.

conquistar, pero que es aquello por lo cual vale la pena entregar una vida entera. No está al alcance de cualquiera, aunque al mismo tiempo sea lo que hace comunidad y nos iguala. Puede replicarse que quienes están facultados para cumplir esta comunidad cultural en sí mismos provienen de las capas sociales que tienen dinero y tiempo libre, que el hambre urge y los pobres no pueden permitirse el lujo de acceder a la cultura. Yo creo que en esto hay una parte de realidad interpretada maliciosamente. Es deseable tener recursos para dedicarse lo más posible a la cultura, pero yo no veo cómo el desarrollo de la personalidad y el aprendizaje de las artes del discurso y el pensamiento deban estar vedados a las personas de clases más bajas. En eso he de contradecir incluso a buena cantidad de pensadores clásicos. Lo que ha sucedido es que los pensadores y artistas rara vez se interesaron por ver capacidad para la virtud fuera del ámbito de la aristocracia o la burguesía.

Como ha sostenido el filósofo francés Jacques Rancière a lo largo de su obra, el argumento de que los esclavos y obreros no tienen tiempo ni lugar para pensar es un constructo falaz originado en el seno de los colectivos más privilegiados para relegar a los extraños al mutismo de la falta de *logos*.⁵⁰³ Una de sus primeras investigaciones muestra que algunos obreros franceses del siglo XIX se permitían abrirse una temporalidad privilegiada en sus pocos momentos de descanso para leer filosofía, discutir poesía o simplemente contemplar estéticamente el paisaje. No me resisto a transcribir unas palabras del carpintero Gabriel Gauny, una de las figuras más fascinantes que encontró Rancière en los archivos:

⁵⁰³ Cfr. Jacques Rancière. *El filósofo y sus pobres*. Trad. Marie Bardet y Nathalie Goldwaser. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2013; *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Trad. Cristóbal Durán et al. Santiago de Chile, LOM, 2009; *El espectador emancipado*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires, Manantial, 2010.

Hay infortunios tan nobles y tan ensalzados que resplandecen en el cielo de la imaginación como astros apocalípticos cuyas estelas hacen olvidar nuestros llanos dolores, que, perdidos en los barrancos del mundo, no parezcan más que puntos falaces. Child-Harold, Obermann, René, confiésennos francamente el perfume de vuestras angustias. Respondan. ¿No estáis orgullosos de vuestras bellas melancolías? Pues sabemos que ellas aurelearon vuestras almas por el genio de vuestras lamentaciones y la amplitud de sus radiaciones; vuestras penas llevaban una misteriosa recompensa que corroboraba aun más la vanidad de los lamentos. ¡Sublimes desdichas! Vosotros no habéis en absoluto conocido el dolor de los dolores, el dolor vulgar, el del león atrapado, el del plebeyo presa de las horribles sesiones del taller, este recurso penitenciario que corroe el espíritu por el tedio y por la locura de su largo trabajo. ¡Ah! ¡viejo Dante, de ningún modo has viajado al infierno real, al infierno sin poesía, adiós!⁵⁰⁴

Una defensa del humanismo tendría que pasar necesariamente por una cancelación del prejuicio que lo asocia a los económicamente privilegiados. Pero este es un tema que tendré que desarrollar en otra parte.

Queda pendiente también la transición de la cultura griega al cristianismo. El mismo Jaeger dejó sólo algunas señalizaciones para continuar desde la filología ese trabajo. Pero al menos dejó claro que el humanismo clásico se transformó por medio del contacto con ese grupo de judíos helenizados que serían los primeros cristianos. A su vez, la cultura griega allanó el terreno para que se recibiera favorablemente la nueva religión y la dotó de todos los avances intelectuales que había conquistado antes de caer a manos de Filipo: “El uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo

⁵⁰⁴ Gauny, *apud* Rancière. *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*. Trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini. Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p.45.

de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones”.⁵⁰⁵

Al parecer tampoco dentro de los estudios del cristianismo ha habido autores que desarrollen esta línea de pensamiento. De momento, puedo mencionar un estudio riguroso de Tor Vegge,⁵⁰⁶ quien discute, entre otros temas, los elementos judaicos y greco-helenísticos en la formación y escritos de Pablo de Tarso. Su libro muestra con detalle las conexiones entre la *paideia* griega (como institución y conjunto de ideales) y la configuración del cristianismo a través de la vida y obra del apóstol.

Finalmente, resta hacer mención del papel jugado por Jaeger para la configuración del discurso de algunos de los más importantes intelectuales de México y América Latina. Pese a que su obra *Paideia* y el proyecto humanista que trataba de concretar se hundieron casi en el olvido en Europa y Estados Unidos, en estas latitudes fue muy bien recibido. Alfonso Reyes y Octavio Paz son tan sólo un par de ejemplos de lectores inteligentes que integraron críticamente la propuesta del filólogo alemán. A su vez, algunos de los filósofos del exilio español en México, que además tradujeron a Jaeger, fueron voceros de sus ideas. La obra de Eduardo Nicol, por ejemplo, me ha permitido entender mejor la profundidad filosófica implicada en la historia del ser del hombre que elabora Jaeger. Mi conclusión es que hay una vena humanista manifiesta en muchos de los escritores y el *curriculum* de los estudios humanísticos (valga la redundancia) en México. En parte ya existía en nuestro país una disposición de emulación de la tradición griega y en parte los españoles del exilio nutrieron y amplificaron la fuerza de esa tendencia.

⁵⁰⁵ Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, pp. 13-4.

⁵⁰⁶ Cfr. Tor Vegge. *Paulus und das antike Schulwesen* [Pablo y la enseñanza antigua]. Berlin, Walter de Gruyter, 2006.

Como puede verse, por su riqueza de ideas y amplitud de temas, hay muchas alternativas de investigación que abre *Paideia* de Werner Jaeger y todas ellas son pertinentes para nuestro tiempo.

OBRAS CONSULTADAS

- Aristóteles. *Metafísica*. 6ª ed. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2014.
- Arlenet Peña-Zerpa, Claritza “De Alemania a Latinoamérica: revisiones respecto a la bildung y bildungsroman”, en *Revista de Educación y Desarrollo*, Núm. 20, Enero-marzo de 2012, pp. 53-59. Consultado 21-03-2016: <http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/20/020_Pena.pdf>.
- Assunto, Rosario. *La antigüedad como futuro. Estudio sobre la estética del neoclasicismo europeo*. Trad. Zósimo González. Madrid, Visor, 1990.
- Aulón de Haro, Pedro (ed.). *Teoría del humanismo*. Vols. I y VII. Madrid, Verbum, 2010. *María Rosario Martí Marco. “El neohumanismo alemán”, pp. 9-67. **Wilhelm von Humboldt. “Teoría sobre la formación del hombre”, pp. 411-6.
- Bartra, Roger. “Salvajismo, civilización y modernidad: la etnografía frente al mito”, en *Alteridades*, UAM, vol. 3, núm. 5, 1993.
- Beiser, Frederick. *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*. Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.
- Benson, Hugh H. (ed.). *A Companion to Plato*. Massachusetts (USA)-Oxford (UK)-Victoria (Australia), Blackwell Publishing, 2006.
- Bergen Jr., Timothy J. "The Greeks and the Education of Humanity", en *The Journal of General Education*, Vol. 43,

- No. 1 (1994), pp. 32-43. Consultado el 07-02-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/27797207>>.
- Bernstein, Susan. "Goethe's Architectonic Bildung and Buildings in Classical Weimar", en *MLN*, Vol. 114, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec., 1999), pp. 1014-1036. Publicado por: Johns Hopkins University Press. Consultado el 07-02-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/3251040>>.
- Bialas, Wolfgang y Rabinbach, Anson (eds.). *Nazi Germany and the Humanities. How German Academics Embraced Nazism*. Londres, Oneworld, 2007.
- Bolter, Jay. "Friedrich August Wolf and the Scientific Study of Antiquity", en *Greek*, vol. 21, No. 1, 2004, pp. 83-99. Consultado 21-03-2016:
<<http://grbs.library.duke.edu/article/view/7001>>.
- Bozal, Valeriano (ed.). *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*. 2ª ed. Vol. I. Madrid, Visor, 2000.
*Pérez Carreño, Francisca. "La estética empirista", pp. 32-47.
- Bruford, W. H. *The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Burnstein, Stanley M.. "The Essence of Classical Culture": Werner Jaeger's First Public Address in the United States", en *History of Classical Scholarship*, Issue 2, 20 July 2020, pp. 115-30.
- Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. 7ª ed. Barcelona, Editorial Prensa Iberica, 2004

Butler, E. M., *The Tyranny Of Greece Over Germany*. Cambridge, Cambridge University Press, 1935.

Calder III, William M. "How Did Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text?", en *The Classical Journal*, Vol. 86, No. 4 (Apr. - May, 1991), pp. 344-352. Consultado el 04-11-2016: <<http://www.jstor.org/stable/3297939>>.

_____ "The Correspondence of Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff with Werner Jaeger", en *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82 (1978), pp. 303-347. Consultado el 04-11-2016: <<http://www.jstor.org/stable/311038>>.

_____ "Werner Jaeger. 30 July 1888 - 19 October 1961", en W. Briggs & W.M. Calder (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York, Garland Publishing, 1990, pp. 211-26.

_____ *Werner Jaeger Reconsidered*. Atlanta, Scholars Press, 1992. *Calder. "12 March 1921: The Berlin Appointment", pp. 1-24; Donald O. White. "Werner Jaeger's 'Third Humanism' and the Crisis of Conservative Cultural Politics in Weimar Germany", pp. 267-88; Alessandra Bertini Malgarini. "Werner Jaeger in the United States: One Among Many Others", pp. 107-24; Judith P. Hallet. "The Case of the Missing President: Werner Jaeger and the American Philological Association", pp. 37-68; Mortimer Chambers. "The Historian as Educator: Jaeger on Thucydides", pp. 25-35.

Casillas Avalos, Itzel. *La transmisión de las ideas pedagógicas de Wilhelm Dilthey a México: los proyectos editoriales de traducción. Tesis de doctorado*. UNAM-FFyL, México, 2019.

Cassin, Barbara (dir.). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. I. Coord. de trad. María

- Natalia Prunes. México, Siglo XXI-UNAM-Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Anáhuac-Universidad Panamericana-Universidad de Guadalajara, 2018.
- Chapoutot, Johann. *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*. Trad. Belén Gala Valencia. Madrid, Abada, 2013.
- Chazarreta, Daniela Evangelina. "Tradición clásica en El arco y la lira de Octavio Paz", en *El hilo de la fábula*, No. 16, 2016, pp. 94-107. Consultado 5-01-2020: <[https://www.researchgate.net/publication/313942980 Tr adicion clasica en El arco y la lira de Octavio Paz](https://www.researchgate.net/publication/313942980_Tradicion_clasica_en_El_arco_y_la_lira_de_Octavio_Paz)>.
- Cocalis, Susan L. "The Transformation of 'Bildung' from an Image to an Ideal", en *Monatshefte*, vol. 70, No. 4 (Winter, 1978), pp. 399-414. Publicado por University of Wisconsin Press. Consultado el 07-02-2016: <<http://www.jstor.org/stable/30156979>>.
- Cosío Villegas, Daniel. *Un tramo de mi vida*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. Vol. I. Trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- DeJean, Joan. "Sex and Philology: Sappho and the Rise of German Nationalism", en *Representations*, No. 27 (Summer, 1989), pp. 148-171. Consultado 20-05-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2928488>>.
- Depaepe, Marc. *Sobre las relaciones de la teoría y la historia de la pedagogía. Una introducción al debate en Alemania Occidental sobre la relevancia de la historia de la educación (1950-1980)*. Trad. Ángel Rodríguez González y María Saez

- Molero, Valencia, Nau Llibres (Edicions Culturals Valencianes), 2008.
- Dilthey, W. *El mundo histórico. Obras de Wilhelm Dilthey*. Vol. VII. Trad. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- _____ *Fundamentos de un sistema de pedagogía*. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Buenos Aires, Losada, 1965.
- _____ *Historia de la pedagogía*. 8ª ed. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Buenos Aires, Losada, 1968.
- _____ *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- _____ *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. Julián Marías. México, Alianza Editorial Mexicana, 1998.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. 2ª ed. Trad. Bernabé Navarro. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990.
- Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Trad. Germán Cano y Jorge Cano Cuenca. Madrid, Trotta, 2006.
- Eckhart, Meister. *El fruto de la nada y otros escritos*. Trad. Amador Vega Esquerro. Madrid, Siruela, 2008.
- Edler, Frank H. W. "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?", en *Research in Phenomenology*, vol. 27, 1997, pp. 122-149. Consultado 21-03-2016:
<https://www.researchgate.net/publication/249581174_H

Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933 A Possible Rapprochement>.

- Elsner, Jás. "Paideia: Ancient Concept and Modern Reception", en *International journal of the Classical Tradition*, vol. 20, n. 4, December 2013. Consultado el 19-03-2016: <https://www.academia.edu/5407016/Paideia_ancient_concept_and_modern_reception?auto=download>
- Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York, Cambridge University Press, 2007.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. 2ª ed. Trad. Armando Perea Cortés. México, Siglo XXI, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana*. Trad. Luis A. Acosta y Ma. Jesús Varela. Barcelona, Folio, 2000.
- Fernández Galiano, Manuel. "Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y la filología clásica de su tiempo", en *Estudios clásicos*, vol. 13, No. 56, 1969. Obtenido 4-02-2013: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2984950>>, pp. 25-57.
- Finley, Moses. *Uso y abuso de la historia*. 3ª ed. Trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1984.
- Fleck, Ludwik. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Trad. Luis Meana. Madrid, Alianza, 1986.
- Fleming, Katie. "Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism", en *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 19, No. 2 (JUNE 2012), pp. 82-106. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/23352455>>.

- Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 1998.
- García de la Mora, José Manuel. "Werner Jaeger: Filólogo, filósofo y humanista", en *Convivium. Revista de Filosofía*, 1961, Núm. 11-12, pp. 175-181. Consultado 21-03-2016: <<http://www.raco.cat/index.php/convivium/article/viewFile/76219/98997>>.
- García Gibert, Javier. *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2010 [eBook].
- Gerber, Sophia. *Die Antike als Basis gegenwärtiger Neuorientierung - Zur Bildungsphilosophie Werner Jaegers*. Rostock, Universität Rostock-Philosophische Fakultät-Institut für Philosophie, 2006.
- Geuss, Raymond. "Kultur, Bildung, Geist", en *History and Theory*, Vol. 35, No. 2 (May, 1996), pp. 151-164. Publicado por Wiley for Wesleyan University. Consultado el 07-02-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2505359>>.
- Giustiniani, Vito R. "Homo, Humanus, and the Meanings of 'Humanism'", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 2 (Apr. - Jun., 1985), pp. 167-195. Consultado el 04-11-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2709633>>.
- Guthrie King, Colin y Lo Presti, Roberto (eds.). *Werner Jaeger. Wissenschaft, Bildung, Politik*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2017. *Wolfgang Rösler. "Werner Jaeger und der Nationalsozialismus"; Manfred Landfester. "Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung als Ausdruck des Zeitgeistes".

Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega: Platón. Segunda época y la Academia*. Vol. V. Trad. Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1992.

Herder, Johann Gottfried. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Trad. Elsa Tabernig. España, Espuela de Plata, 2007.

_____ *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1959.

Hesíodo. *Obras y fragmentos*. 4ª ed. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid, Gredos, 2014

Highet, Gilbert. *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. Vol. II. Trad. Antonio Alatorre. México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Hiperión, 1976.

_____ *Hiperión o el eremita en Grecia*. Trad. Jesús Munárriz. 28ª ed. Madrid, Hiperión, 2010.

_____ *Poesía completa*. 5ª ed. Trad. Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1995.

Horlacher, Rebekka. *Bildung. La formación*. Barcelona, Octaedro Ediciones, 2015.

_____ “¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana”, en *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014, 51(1), pp. 35-45. Consultado 21-03-2016: <<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/184471/237554>>.

- Humboldt, Wilhelm. “Teoría sobre la formación del hombre”, en Aulón de Haro (ed.). *Teoría del humanismo*. Vol. I. Madrid, Verbum, 2010
- Hutton, Sarah. “The Cambridge Platonists”, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado 23-08-2018 de: <<https://plato.stanford.edu/entries/cambridge-platonists/>>.
- Ingrao, Christian. *Crear y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Trad. José Ramón Monreal. Barcelona, Acantilado, 2010.
- Ipland, Jerónima. *El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. Huelva, Hergué, 1998.
- Jaeger, Werner Wilhelm. “Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos”, en *Revista de estudios políticos*, No. 67, 1953, pp. 17-48. Consultado 21-03-2016: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129409>>.
- _____ *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1942.
- _____ *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, Weidmann, 1923.
- _____ *Aristotelis Metaphysica*, edidit W. Jaeger. Oxonii, Oxford Classical Texts, 1957.
- _____ “Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics”, en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1 (1957), pp. 54-61. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/628634>>.

- _____ “Aristotle's Verses in Praise of Plato”, en *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1927), pp. 13-17. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/3556271>>.
- _____ “Classical Philology and Humanism”, en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 67 (1936), pp. 363-374. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/283246>>.
- _____ *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- _____ *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Trad. Walther Eltester. Berlin, Walter de Gruyter, 1963.
- _____ *Das Problem des klassischen und die Antike. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930*. Stuttgart, Teubner, 1972.
- _____ *Demóstenes: la agonía de Grecia*. Trad. Eduardo Nicol. México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- _____ *Demosthenes. Der Staatsmann und sein Werden*. Berlin, Walter de Gruyter, 1939.
- _____ *Demosthenes. The Origin and Growth of His Policy*. Trad. Edward Schouten Robinson. California, University of California Press, Berkeley, 1938.
- _____ “Die Anfänge der Rechtsphilosophie und die Griechen”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 3, H. 4 (1949), pp. 512-529. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/40279729>>.
- _____ “Die Entwicklung des Studiums der griechischen Philosophie seit dem Erwachen des historischen Bewusstseins”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*,

Bd. 6, H. 2 (1952), pp. 200-221. Consultado 19-03-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/20480549>>.

_____ *Die geistige Gegenwart der Antike*. Berlín, Walter De Gruyter & Co., 1929.

_____ “Die Griechen und das philosophische Lebensideal”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 11, H. 4 (Oct. - Dec., 1957), pp. 481-496. Consultado 19-03-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/20480944>>.

_____ *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

_____ “Diocles of Carystus: A New Pupil of Aristotle”, en *The Philosophical Review*, Vol. 49, No. 4 (Jul., 1940), pp. 393-414. Consultado 19-03-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/2181272>>.

_____ *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1961.

_____ *Enmendationum Aristotelearum Specimen*. Dissertatio inauguralis. Berolini, typis expressit Aemilius Ebering, 1911.

_____ *Five Essays*. Trad. Adele M. Fiske. Montreal, Mario Casalini, 1966.

_____ “Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization”, en *The Journal of Religion*, Vol. 18, No. 2 (Apr., 1938), pp. 127-143. Consultado 19-03-2016:
<<http://www.jstor.org/stable/1197849>>.

_____ *Humanism and Theology*. Milwaukee, Marquette University Press, 1943.

_____ *Humanismo y teología*. Estudio preliminar. Antonio Fontán. Trad. A. J. Genty Tremont. Madrid, Rialp, 1964.

- _____ *Humanistische Reden und Vorträge*. 2ª ed. Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1960.
- _____ *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- _____ *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonos*. Berlin, Weidmann, 1914.
- _____ *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. 3ª ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontens, 1995.
- _____ *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 5ª ed. libro I; 4ª ed. libros II y III. Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1973.
- _____ *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- _____ *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. 3 vols. Trad. Gilbert Highet. New York, Oxford University Press, 1943-1945.
- _____ *Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung*. Berlín, Walter De Gruyter & Co., 1928.
- _____ *Scripta Minora*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.
- _____ *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin, Weidmann, 1912.
- _____ “The Essence of Classical Culture”, en Stanley M. Burnstein. “‘The Essence of Classical Culture’: Werner Jaeger’s First Public Address in the United States”, en *History of Classical Scholarship*, Issue 2, 20 July 2020, pp. 115-30.

- _____ “The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958”, en *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3 (Jul., 1959), pp. 135-147. Consultado 19-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/1508497>>.
- _____ *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Trad. Edw. S. Robinson. Oxford, The Clarendon Press, 1947.
- _____ *Tyrtaios. Über die wahre Areté*. Sitz. Ber. Akad., Berlin, 1932, pp. 537-568.
- Kallendorf, Craig W. (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Oxford, Blackwell Publishing, 2010. *Volker Riedel. “Germany and German-Speaking Europe”, pp. 169-91.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza, Madrid, 2012.
- Kluge, Friedrich. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24 ed. Berlin, Walter de Gruyter, 2002.
- Kerényi, Karl. *La religión antigua*. Trad. Adan Kovacsis y Mario León. Barcelona, Herder, 1999.
- Kraut, Richard (ed). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge-New York-Melbourne (Australia)-Madrid. Cambridge University Press, 1992.
- Kroll, Wilhelm. *Historia de la filología clásica*. Trad. Pascual Galindo Romeo. Barcelona, Editorial Labor, 1928.
- Lasso de la Vega, José S. “En la muerte de Werner Jaeger”, en *Estudios Clásicos*, VII, Madrid, 1962, pp. 30-47. Consultado 19-03-2016: <<http://interclassica.um.es/var/plain/storage/original/application/e6cd44840582888e2f194bbf79aec508.pdf>>.
- _____ *Ideales de la formación griega*. Madrid, Rialp, 1966.

- Lisi, Franciso. *Tradición clásica y universidad*. Madrid, Dykinson, 2011.
- Loroux, Nicole. *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*. Trad. Sara Vassallo. Buenos Aires, Katz, 2012.
- Maestre, Agapito (trad. y pres.) y José Romagosa (trad.) *¿Qué es Ilustración?* 5ª ed. Madrid, Tecnos, 2007.
- Maestro, Jesús G. *Contra las musas de la ira. El materialismo filosófico como teoría de la literatura*. Oviedo (España), Pentalfa, 2014.
- Mansur Garda, Juan Carlos. *Kant. Ontología y belleza*. México, Herder, 2010.
- Marchand, Suzanne. *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- _____. “Nazism, Orientalism and Humanism”, en Wolfgang Bialas y Anson Rabinbach (eds.). *Nazi Germany and the Humanities. How German Academics Embraced Nazism*. Londres, Oneworld, 2007, pp. 267-305.
- Marina Sáez, Rosa Ma. “Introducción”, en San Agustín. *La ciudad de Dios*. Vol. I, Libros I-VII. Trad. Rosa Ma. Marina Sáez. Madrid, Gredos, 2007.
- Marrou, Henri-Irénée. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid, Akal, 1985.
- Marsiske, Renate. “La universidad napoleónica y el modelo de universidad alemana”, en David Piñera Ramírez (coord.). *La educación superior en el proceso histórico de México. Tomo*

- I. Panorama general. Época prehispánica y colonial.* Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, 2001.
- Mas, Salvador (trad. y pres.). *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*. Madrid/México, Plaza y Valdés, 2014. *Paul Friedländer. “Carta a Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, 4 de julio de 1921”, pp. 207-13.
- Mayos Solsona, Gonçal. *Ilustración y romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. Barcelona, Herder, 2004.
- Meabe, Joaquín. *Introducción a Paideia de Werner Jaeger. Una guía para el conocimiento de sus principales temas (cuatro lecciones)*. Corrientes (Argentina), Instituto de Teoría General del Derecho-Facultad de Derecho-Universidad Nacional del Nordeste, 2011.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. 6ª ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981.
- _____. *Fragmentos póstumos. Vol. II. (1875-1882)*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid, Tecnos, 2008.
- _____. *Obras completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Tecnos, 2011. * Friedrich Nietzsche. “El estado griego”, pp. 551-58; “Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador”, pp. 749-806
- _____. *Obras completas. Vol. II. Escritos filológicos*. Diego Sánchez Meca (ed.). Trad. Manuel Barrios, Alejandro Martín,

Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Verma. Madrid, Tecnos, 2013. * Friedrich Nietzsche. “Homero y la filología clásica”, pp. 219-31; “Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo”, pp. 297-312; “Los filósofos preplatónicos”, pp. 327-428

Segunda Intempestiva: sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Trad. Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Sobre el porvenir de nuestras escuelas. Trad. Carlos Manzano. México, Tusquets, 2010.

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998.

Olalla, Pedro. *De senectute politica. Carta sin respuesta a Cicerón.* Barcelona, Acantilado, 2018.

Ortega Esteban, José. *Platón: eros, política y educación.* Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

Park, Clara Claiborne. “A Reconsideration: Werner Jaeger’s Paideia”, en *Modern Age*, Spring/Summer 1984, Vol. 28, pp. 152-155. Consultado 15-03-2016: <<https://home.isi.org/reconsideration-werner-jaegers-ipaideiai>>.

“At Home in History: Werner Jaeger’s Paideia”, en *The American Scholar*, Vol. 52, No. 3 (Summer 1983), pp. 378-385. Consultado 10-03-2016: <http://www.jstor.org/stable/41210958?seq=1#page_scan_tab_contents>.

Paz, Octavio. *El arco y la lira.* 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

- Pfeiffer, Robert H. "Paideia. The Ideals of Greek Culture" (review), en *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1944), pp. 59-60. Consultado 10-01-2017: <<http://www.jstor.org/stable/1457149>>.
- Pfeiffer, Rudolf. *Historia de la filología clásica*. 3 vols. Trad. Justo Vicuna y Ma. Rosa Lafuente. Madrid, Gredos, 1968-. Vol. II, 1981.
- Platón. *Leyes*. Libros I-VI. Vol. I. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.
- _____. *Leyes*. Libros VII-XII. Vol. II. Trad. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.
- _____. *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2008.
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Trad. Concepción Morales Otal y José García López. Madrid, Gredos, 1985.
- Press, Gerald A. (ed.). *The Continuum Companion to Plato*. London-New York, Continuum, 2012.
- Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Trad. Ariel Dillon. Buenos Aires, Manantial, 2010.
- _____. *El filósofo y sus pobres*. Trad. Marie Bardet y Nathalie Goldwaser. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento/Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), 2013.
- _____. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Trad. Cristobal Durán et al. Santiago de Chile, LOM, 2009.

- _____ *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero.*
Trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini. Buenos Aires, Tinta
Limón, 2010.
- Reale, Giovanni. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta.* 2ª ed.
Trad. Roberto Heraldito Bernet. Barcelona, Herder, 2002.
- _____ *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la
metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no
escritas.* Trad. María Pons Irazazábal. Barcelona, Herder,
2003.
- _____ *Raíces culturales y espirituales de Europa. Por un
renacimiento del «hombre europeo».* Trad. María Pons
Irazazábal. Barcelona, Herder, 2005.
- Reyes, Alfonso. “De cómo Grecia construyó al hombre”, en Sergio
Ugalde Quintana (ed. y trad.) *Un amigo en tierras lejanas.
Correspondencia. Alfonso Reyes-Werner Jaeger (1942-
1958).* México, Colegio de México, 2009.
- Righi, Gaetano. *Historia de la filología clásica.* Trad. J. M. García de
la Mora. Barcelona, Editorial Labor, 1967.
- Ringer, Fritz, K. *El ocaso de los mandarines alemanes. La
comunidad académica alemana, 1890-1933.* Trad. José M.
Pomares. Barcelona, Pomares, 1995.
- Rius Santamaría, Carles. “El pensamiento de la Bildung. De la
mística medieval a Philipp Otto Runge”, en *Convivium.
Revista de filosofía*, 2010, Núm. 23, pp. 49-72. Consultado
21-03-2016:
<<http://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/184471/237554>>.
- Rivera García, Antonio (ed.). *Schiller, arte y política.* Murcia,
Universidad de Murcia, 2010. *María del Rosario Acosta

López. “La ampliación de la apariencia: la educación estética de Schiller como configuradora de un espacio compartido”, pp. 49-90.

Robinson, Robert. “Paideia: Die Formung des Griechischen Menschen by Werner Jaeger” (review), en *The Philosophical Review*, Vol. 44, No. 4 (Jul., 1935), pp. 392-94. Consultado 20-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2179995>>.

_____ “Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vols. II and III” (review), en *The Philosophical Review*, Vol. 54, No. 1 (Jan., 1945), pp. 83-9. Consultado 20-03-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2181595>>

Roces, Wenceslao. “Algunas consideraciones sobre el vicio del modernismo en la historia antigua”, en *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la U.N.A.M.*, n.º5, México, UNAM, 1958, pp. 1-10. Edición digital, obtenida 2-03-2018: <<http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/art/vici.htm>>.

_____ “El humanismo de hoy”, en *Los problemas de la Universidad. Artículos y conferencias*. México, SPAUNAM, 1975, pp. 1-3. Edición digital, obtenida 2-03-2018: <<http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/art/hmy.htm>>.

Rodríguez Adrados, Francisco. “Nietzsche y el concepto de la filología clásica”, en *Habis*, No. 1, 1970, pp. 87-105. Consultado 12-12-2016: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3683376>>.

Rotterdam, Erasmo de. “Enquiridión”. Trad. Pedro Rodríguez Snatidrián, pp. 65-206, en Jordi Bayod y Joaquim Parellada

- (eds.). *Erasmus de Rotterdam*. (selección de obras). Madrid, Gredos, 2011
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets, 2010.
- _____. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets fábula, 2011.
- _____. *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Trad. Raúl Gabás. México, Tusquets fábula, 2011.
- Sala Rose, Rosa. *El misterioso caso alemán: un intento de comprender Alemania a través de sus letras*. Barcelona, Alba, 2007.
- Sánchez Meca, Diego. “El concepto de Bildung en el primer romanticismo alemán”, en *Daimon*, Núm. 7, 1993, pp. 73-88. Consultado 21-03-2016: <revistas.um.es/daimon/article/download/13151/12691>.
- Schiller, Friedrich. *Kallias - Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Anthropos, 1990.
- _____. *Lírica de pensamiento. Una antología. (Gedankenlyrik)*. Trad. Martín Zubiría. Ed. bilingüe. Madrid, Hiperión, 2009.
- Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Impreso por J. Tourneisen y J. L. Legrand, MDCCXC [1790]. 3 vols.
- Shiner, Larry. *La invención del arte. Una historia cultural*. Trad. Eduardo Hyde y Elisenda Julibert. Barcelona, Paidós, 2004.
- Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. J. Fontcuberta. Barcelona, Acantilado, 2007.

- _____ *Las fuentes del pensamiento europeo: Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia.* Trad. José Vives. Madrid, Razón y Fe, 1965.
- Sorkin, David. "Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (Bildung), 1791-1810", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 1 (Jan. - Mar., 1983), pp. 55-73. Consultado el 07-02-2016: <<http://www.jstor.org/stable/2709304>>.
- Steiner, George. *Heidegger.* 4a ed. Trad. Jorge Aguilar Mora. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Stern, Fritz Richard. *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology.* Berkeley, University of California Press, 1963.
- Stiewe, Barbara. *Der "Dritte Humanismus" Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nationalsozialismus.* s/l, De Gruyter, 2011.
- Sünker, Heinz y Otto, Hans-Uwe (eds.). *Education and Fascism: Political Formation and Social Education in German National Socialism.* New York, Routledge Falmer, 1997.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Libros I-II. Trad. Juan José Torres Ebaranch. Madrid, Gredos, 1990.
- Ugalde Quintana, Sergio (ed. y trad.) *Un amigo en tierras lejanas. Correspondencia. Alfonso Reyes-Werner Jaeger (1942-1958).* México, Colegio de México, 2009.
- Varkøy, Øivind. "The Concept of 'Bildung'", en *Philosophy of Music Education Review*, Vol. 18, No. 1 (Spring 2010), pp. 85-96. Publicado por Indiana University Press. Consultado el 07-02-2016: <<http://www.jstor.org/stable/10.2979/pme.2010.18.1.85>>.

Vegge, Tor. *Paulus und das antike Schulwesen*. Berlin, Walter de Gruyter, 2006.

Vilanou, Conrad. “De la Paideia a la Bildung: Hacia una pedagogía hermenéutica”, en *Revista Portuguesa de Educação*, vol. 14, núm. 2, Braga (Portugal), Universidade do Minho, Braga, 2001. Consultado 21-03-2016: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37414210>>.

_____ “Formación, cultura y hermenéutica: de Hegel a Gadamer”, en *Revista de Educación*, Núm. 328 (2002), pp. 205-223. Consultado 21-03-2016: <<http://www.mecd.gob.es/dctm/revista-deeducacion/articulosre228/re3281210861.pdf?documentId=0901e72b8125940c>>.

_____ “Tres claves para una paideia hermenéutica (Dilthey, Heidegger y Gadamer)”, en Hugo Casanova y Claudio Lozano (eds.). *Educación, universidad y sociedad: el vínculo crítico*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-Universidad de Barcelona, 2007, pp. 43-72.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Geschichte der Philologie*. 3a ed. Wiesbaden, Springer Fachmedien Wiesbaden, 1998.

_____ *Platon. Beilagen und Textkritik*. 2a ed. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

_____ *Platon. Leben und Werke*. 2a ed. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

Winckelmann, Johann Joachim. *Historia del arte de la antigüedad*. Trad. Joaquín Chamoro Mielke. Madrid, Akal, 2011.

Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura. Trad. Salvador Mas. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Wolf, Friedrich August. *Prolegomena to Homer.* Trad. Anthony Grafton, Glenn W. Most, James E. G. Zetzel. Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988.

