

# *Paideia*, algunas perspectivas para su comprensión y traducción

## *Paideia*, some Perspectives for its Understanding and Translation

Gonzalo Martínez Licea

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

liceagonzalo@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1074-3508

**Resumen:** Se examina el doble problema de estudiar el tema de la *paideia*, a saber, la clarificación de la realidad histórica que se pretende englobar en esa palabra griega, así como su traducción a lenguas modernas. Se hace una revisión de algunas de las principales aportaciones científicas, priorizando los trabajos de Werner Jaeger y H. I. Marrou, primeros teóricos sistemáticos de la *paideia*; después, algunas obras más recientes que abarcan desde la época homérica hasta el Imperio romano, pasando por la segunda sofística y la recepción cristiana de la *paideia*. Por un lado, se llama la atención sobre la lectura de corte humanista que hacen Jaeger y Marrou, y por el otro, sobre el enfoque más influido por la sociología, la antropología y otras ciencias sociales en los estudios más actuales. Finalmente, se argumenta la necesidad de alentar la reflexión filosófica en el tema.

**Palabras clave:** *paideia*, Jaeger, Marrou, humanismo, traducción

**Abstract:** The double problem of studying the subject of *paideia* is examined, namely, the clarification of the historical reality that is intended to encompass with that Greek word, as well as its translation into modern languages. A review of some of the main scientific contributions is made, prioritizing in the first place the works of Werner Jaeger and H. I. Marrou, first systematic theorists of *paideia*, then, some more recent works that range from the Homeric era to the Roman Empire, passing by the Second Sophistic and the Christian reception of *paideia*. On one hand, attention is drawn to the humanist reading made by Jaeger and Marrou, and on the other, the approach most influenced by Sociology, Anthropology, and other social sciences in the most current studies. Finally, the need to encourage philosophical reflection on the subject is argued.

**Keywords:** *paideia*, Jaeger, Marrou, humanism, translation



**Recibido:** 30 de enero de 2022

**Aceptado:** 27 de abril de 2022

## Introducción

*Paideia* es una de esas palabras griegas común en los textos de pedagogía, filosofía o estudios sobre la Antigüedad grecorromana en general, ante la cual el lector suele sentir una especie de reverencia y admiración por su imponente ancestralidad. Ciertamente, si hablamos de educación, cultura o formación, no se obtiene el mismo efecto de recogimiento contemplativo que cuando se consagra el discurso con la antigüedad perpetuamente juvenil del vocablo griego. ¿Cómo no dar más crédito al autor que sabe conducirnos por la amplia, pero oscura calzada que lleva en derechura de nuestros nostálgicos tiempos modernos al mundo de los griegos, donde todo se originó?

Pero, en definitiva, ¿qué estamos entendiendo de forma precisa por tan celebre palabra? ¿Una idea o un ideal? ¿Un fenómeno social o acaso una construcción del “espíritu”? Como ya ha sido constatado, la relevancia de la *paideia* es tan incuestionable para el conocimiento de la Antigüedad como innegable es la equivalente dificultad para explicitar su sentido. El historiador Jaś Elsner, en el trabajo que ha inspirado el presente artículo, incluso denuncia una negligencia u olvido patente en numerosas obras especializadas: diccionarios filológicos y filosóficos, así como estudios serios sobre la educación en la Antigüedad sortean las más de las veces una confrontación franca cuando apelan a la *paideia*.<sup>1</sup>

Y justamente aquí está el problema. No solo los legos en cuestiones de la Antigüedad tenemos una idea vaga o hacemos un uso retórico de la palabra *paideia*, sino que los especialistas, filólogos e historiadores caen con frecuencia en estas prácticas, fruto combinado del desconocimiento y el respeto que impone la tradición a la que da inicio. Pues, en efecto, cuando se dice *paideia*, surgen casi inmediatamente, por asociación histórica e ideológica, palabras como *humanismo*, *tradición*, *educación clásica*, *hombre culto*, *moralidad*, etc., por lo cual resulta complicado mantener una postura objetiva.

A lo anterior habría que añadir el problema asociado de la traducción. ¿Cómo verter *paideia* a una lengua moderna? En español contamos con *educación* o *formación*, esta última calcada de la *Bildung* alemana, una de las tradiciones inter-

<sup>1</sup> Jaś Elsner, “Paideia: Ancient Concept and Modern Reception”, *International Journal of the Classical Tradition* 20, núm. 4 (2013): 136-137.

pretativas más prósperas y populares dentro y fuera de Alemania. Los franceses, en cambio, han optado por *culture*, *éducation* o *civilization*. Entonces tenemos además el gran inconveniente de que al traducir *paideia* a alguna de estas palabras modernas tan cargadas de significado, se entra al terreno de discusiones relativas a proyectos culturales y educativos propios del siglo XVIII europeo en adelante.

Por eso creo que valdría la pena detenerse a reflexionar sobre el doble problema que supone el uso de la palabra *paideia* hoy en día: tanto en la cuestión de la traducción como en el de la realidad antigua a la que pretende abarcar. Un primer paso en esta dirección sería revisar algunas de las aportaciones más notables en el campo de la *paideia*, desde Jaeger y Marrou hasta las obras más recientes. En este artículo daré más peso a estos dos padres fundadores, por obvias razones, pero reservaré espacio para considerar trabajos más recientes que abarcan desde la época homérica hasta el Imperio romano, donde transcurren la segunda sofística y el cristianismo. Con ayuda de estos elementos pretendo ofrecer un panorama de las perspectivas sobre la comprensión y traducción de la *paideia*.

## La *paideia* entre Alemania y Francia

Aunque hay muchos estudios sobre la educación griega, dos autores del siglo XX abren el estudio de la *paideia* de manera consciente y sistemática con dos obras que hoy son canónicas del tema. El primero es el filólogo alemán Werner Jaeger (1888-1961) con su paradigmático trabajo *Paideia: los ideales de la cultura griega* [*Paideia: die Formung des griechischen Menschen*], publicado durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial entre 1933 y 1944. El segundo es el historiador francés Henri-Irénée Marrou, autor de la *Historia de la educación en la antigüedad* [*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*], publicada después de la guerra en 1948.

Pese a que ambos son clásicos indiscutibles en el campo, es Jaeger el que lo inaugura a través de las herramientas históricas y filológicas refinadas a lo largo de dos siglos en territorio alemán. Su obra inicia los estudios de la *paideia* y, hasta cierto punto, orienta posteriores acercamientos a esta en la Grecia antigua. En buena medida es el responsable de las categorías de análisis de la *paideia*, pero también de muchos de sus problemas. Conviene detenerse un momento en los puntos principales de su abordaje y algunos de los elementos contextuales que lo rodean para posteriormente hacer lo propio con el historiador francés.

La aparición de *Paideia* no se debe meramente a razones de interés personal del autor. Un conjunto de motivos de índole cultural e institucional presionan a Jaeger a dar una respuesta a lo que se percibía como una época de crisis espiritual. La imposición de la democracia parlamentaria al terminar la Primera Guerra Mundial, la crisis de valores en la sociedad, la crisis al interior de la filología y las reformas a las escuelas,<sup>2</sup> que hacían a un lado la importancia de los estudios clásicos, entre otras razones, obligaba al exclusivo gremio de filólogos a defender su posición y lo que la filología representaba a nivel cultural y social.

El motivo es, pues, una crisis de valores en Alemania y Europa entera. Jaeger aclara en retrospectiva que “su causa externa [de *Paideia*] radica en la crisis de nuestra tradición de formación humanista [*humanistischen Bildungstradition*]”.<sup>3</sup> En el prólogo del volumen primero expresa similar preocupación:

Esta exposición no se dirige solo 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. [...] Este problema es más candente y más discutido que nunca. Su solución no puede naturalmente resultar de una investigación histórica como la nuestra, puesto que no se trata en ella de los griegos, sino de nosotros mismos. Pero el conocimiento esencial de la educación griega constituye un fundamento indispensable para todo conocimiento o propósito de la educación actual.<sup>4</sup>

De modo que esta vuelta a los griegos a través de la óptica de la *paideia* no solo tiene el propósito de hacer un aporte a la erudición, sino también recordar a los europeos que la base de su unidad cultural está en los griegos, específicamente en lo que ellos inventaron en la *paideia*. Europa sería 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 estos y la Antigüedad clásica.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Manfred Landfester, “Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung als Ausdruck des Zeitgeistes”, en *Werner Jaeger – Wissenschaft, Bildung, Politik*, ed. Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti (Berlin-Boston: De Gruyter, 2017), 5-50.

<sup>3</sup> Werner Jaeger, *Scripta Minora*, vol. I (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960), XXVI.

<sup>4</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª ed., trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (Ciudad de México: FCE, 1962), VII-VIII.

<sup>5</sup> *Ibidem*: 4-5. Cabría preguntarse si bajo la denominación de “pueblos occidentales” Jaeger incluye a los países americanos, ya que su discurso siempre estuvo centrado en Europa.

De entrada, encontramos un proyecto cargado de pretensiones no científicas que no siempre son explícitas al leer a Jaeger. De hecho, la obra trata de impulsar lo que podría ser un Tercer humanismo, después del primero del Renacimiento y el segundo en la Alemania neohumanista del siglo XVIII. Y la clave para realizarlo yace en un complejo lazo que el filólogo quiere forjar entre lo que él denomina *paideia* griega y la tradición alemana de la *Bildung* (formación), vinculadas históricamente por el vehículo de la *humanitas* romana y la *paideia* cristiana.

¿Entonces qué es *paideia*? Jaeger sabe que la palabra todavía en el siglo V tenía el significado de *trophé* (τροφή), que se traduce por alimento o nutriente; también indica que puede significar “crianza de niños”. Son más bien los sofistas del siglo V, y luego especialmente durante el helenismo, quienes usan *paideia* con el sentido más amplio de educación o cultura personal compartida con otros hombres educados. Sin embargo, la tesis de Jaeger es que esta voluntad de educar de manera consciente ya estaba presente desde los poemas homéricos, es decir, aproximadamente desde los siglos VIII o VII. No cabe duda de que los griegos de la época arcaica ejercieron la transmisión de saberes y roles sociales a las generaciones jóvenes. Como bien muestra Jaeger en la primera parte de *Paideia*, la *Iliada* y la *Odisea* despliegan un rico arsenal de prácticas educativas orientadas a la conformación de la personalidad de los jóvenes: los viajes, la admiración de los héroes míticos, la recitación de poesía, la danza, los juegos deportivos, etc.

Nadie niega que las prácticas e instituciones educativas, ni siquiera el carácter formativo de ciertos hechos que no se agotan en lo educativo, al final contribuyeron decisivamente al desarrollo paulatino de un yo personal en el hombre griego. Pero Jaeger es más ambicioso. Él no quiere simplemente hacer la historia de los hechos y las prácticas, sino que quiere comprender toda la cultura griega bajo el símbolo de la *paideia*, es decir, como una cultura cuyo objetivo principal fue formar la imagen ideal del hombre de manera consciente. “La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. [...] Así el pueblo griego es entre todos *antropoplástico*”.<sup>6</sup>

Jaeger enfatiza una y otra vez que la *paideia* griega trata esencialmente del dar forma al hombre, como si se tratara de una obra plástica, un cuerpo o imagen. De ahí que le sea tan intuitivo asociarla con su propia tradición de la *Bildung*, donde el sustantivo *Bild* es imagen o figura. A su vez, esto explica el subtítulo de la obra: *die Formung des griechischen Menschen*, donde *Formung* deriva del latín

<sup>6</sup> *Ibidem*: 11.

forma, palabra que tal vez proviene del griego *morphé*, que se refiere al molde y a la forma resultante.<sup>7</sup> “El problema de la *morphosis* del hombre es el tema de esa obra y la raíz de lo que llamamos ‘humanismo’”,<sup>8</sup> advierte Jaeger en su tardío *Cristianismo primitivo y paideia griega*. El hombre es como una obra de arte que se va transformando por medio de las ideas que produce acerca de sí mismo.

Una de las críticas más certeras a este proyecto la hizo Bruno Snell, colega de Jaeger, en su recensión del volumen primero de *Paideia*.<sup>9</sup> La mayoría de las críticas posteriores repiten con algunas variaciones los argumentos de Snell. Las más relevantes son, en primer lugar, el anacronismo de englobar cuatro siglos de historia con una sola idea, cuando claramente las categorías de pensamiento arcaicas difieren de las de la época clásica. De hecho, Jaeger admite que su concepto de *paideia* es de inspiración platónica, de tal suerte que la filosofía de Platón se postula como el *telos* de toda la historia espiritual griega. En segundo lugar, reducir toda una cultura a la perspectiva “pedagógica”, hasta lo que no tiene relación directa, con lo que se termina forzando la interpretación de las obras literarias y se empobrece su verdadero significado. Tercero, introducir en una obra científica los intereses e ideas de un proyecto cultural moderno como lo es el del Tercer humanismo, la *Bildung* alemana y la pretensión de restaurar en la Alemania del siglo XX una *paideia* filosófica que contribuiría a la formación de hombres políticos.

De nuevo, Snell no niega la posibilidad de acudir al pasado con preguntas modernas. Es lo que el buen pensamiento filosófico hace todo el tiempo. Lo que no tiene permitido el historiador es alterar la imagen del pasado por medio de generalizaciones vagas y poco sustentadas en evidencias físicas y literarias para, además, usarlas para el enaltecimiento de un movimiento ideológico cuya política no es clara. Como afirma Moses Finley, el historiador “no puede crear el encuadramiento histórico *ex nihilo*”:<sup>10</sup> “en cuanto investigación crítica, la historiografía profesional constituye así un peligro potencial para la ‘sublime y po-

<sup>7</sup> Entrada (sin autor): “Forma”, en *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. I, Barbara Cassin (dir.), coord. de trad. María Natalia Prunes (Ciudad de México: Siglo XXI-UNAM-Universidad Autónoma de Sinaloa-Universidad Anáhuac-Universidad Panamericana-Universidad de Guadalajara, 2018), 538.

<sup>8</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost (Ciudad de México: FCE, 1965), 115.

<sup>9</sup> Bruno Snell, “Recensión de W. Jaeger, *Paideia*”, en *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, ed. y trad. Salvador Mas (Madrid-Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2014), 297-326.

<sup>10</sup> Moses I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, 3ª ed., trad. Antonio Pérez-Ramos (Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1984), 28.

derosa anti-historicidad de la tradición'. La historiografía [...] puede minar una interpretación común del pasado y, con ella, los lazos sociales que esta fortalecía. Amenaza, pues, con convertir el pretérito en algo inutilizable".<sup>11</sup>

Durante y después de la guerra, la historiografía de la Antigüedad fue un tema sometido al escrutinio más atento debido a que el nacionalsocialismo y sus intelectuales habían producido un discurso sobre la herencia ancestral en Grecia y Roma para promover sus políticas raciales y de expansión territorial. Así lo advierte el historiador francés Johann Chapoutot: "Asistimos a una reescritura de la historia que incorpora a griegos y romanos a la raza nórdica. La voluntad exacerbada de poder característica del totalitarismo nazi se manifiesta aquí plenamente: se trata de someter no solo el presente y el futuro, sino también el pasado, para lograr el dominio del presente y el control del futuro".<sup>12</sup> Por eso para algunos el texto de Jaeger podía llegar a ser motivo de escándalo. Independientemente de que él no comulgara con los nacionalsocialistas, la guerra había enseñado que uno tenía que ser muy cuidadoso al recurrir al pasado. Pero dejaré para otra ocasión este asunto de gran interés para la investigación. Volvamos a la *paideia*.

Como mencioné, el gran referente de la *paideia* griega para Jaeger es Platón. Es el eje de su estudio, porque a lo largo de sus diálogos, según el filólogo, dio una idea de la *paideia* que extrae lo esencial de la historia griega y la lleva a su forma más acabada. Así, en el prólogo al segundo volumen, asegura que la 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. [...] [Platón] debe ser considerado como la culminación de toda historia de la *paideia* griega".<sup>13</sup> En virtud de una teleología histórica de carácter "espiritual", la *paideia* arcaica va avanzando progresivamente, pasando por la tragedia, la historia, la lírica, la filosofía presocrática, la sofística, e incluso la medicina, hasta lograr su fin en la concepción platónica. Se trata de un tránsito de la *paideia* poética a la filosófica, del heroico hombre del mito cuyo ejemplo relumbra inmortalizado en el canto hasta "la necesidad de conocimiento para la conservación y estructuración de la vida" del filósofo, que quiere hacer realidad el bien moral y político con base en "un nuevo orden del ser y del mundo".<sup>14</sup>

<sup>11</sup> *Ibidem*: 87-88.

<sup>12</sup> Johann Chapoutot, *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*, trad. Belén Gala Valencia (Madrid: Abada, 2013), 13.

<sup>13</sup> Jaeger, *Paideia*, 374.

<sup>14</sup> *Ibidem*: 465-466.

Por muy cuestionable que sea esta perspectiva platonizante de la *paideia*, el análisis de Jaeger es meritorio, entre otras cosas, por poner de relieve buena parte de los elementos más destacables de la sensibilidad helena y por dar cuenta de sus transformaciones. Por ejemplo, al retomar y elaborar las intuiciones nietzscheanas del ideal homérico de hombre superior que tiende a la *areté*, que podríamos traducir por capacidad, fuerza, excelencia, y que Jaeger considera “el tema esencial de la historia de la educación griega”.<sup>15</sup> El héroe épico busca ser el mejor y lo sacrifica todo por la conquista de lo bueno y la belleza. Platón y Aristóteles fundan su pensamiento ético sobre la ética aristocrática. El heroísmo guerrero se torna heroísmo filosófico.

Después de lo que he dicho, el lector habrá comprendido por qué la palabra *paideia* no puede encontrar en Jaeger una definición precisa y estable. Enfrenta el filólogo un problema similar al de todo historiador de la filosofía: forzosamente ha de tomar una postura filosófica para construir su relato (tanto en la elección de filósofos, temas y conexiones entre los mismos) y tendrá la responsabilidad de ayudar al lector a saber lo que, según él, quiere decir la palabra *filosofía* en cada uno de los autores y textos que comente. Pero el historiador de la *paideia* tiene la dificultad adicional de que su historia debe o debería considerar las prácticas e instituciones y no solamente realizar exégesis de textos y ver las cosas a la luz de una *Weltanschauung*. En realidad, este es un problema clásico de la *Geistesgeschichte* (historia del espíritu) diltheyana a la que Jaeger se acoge en buena medida. Esta manera de historiar tiende al encumbramiento de las grandes personalidades, la minusvaloración de las relaciones con el poder y la política, y privilegia la comprensión intuitiva por parte del historiador ante su objeto de estudio,<sup>16</sup> algo que le trae a Jaeger serias dificultades metodológicas. A veces el historiador del espíritu puede dejarse llevar tanto por su subjetividad, que sin querer contrabandea al pasado la experiencia y prejuicios de su propia época. Esto es claro en el pudor de Jaeger para ser incapaz de ver los aspectos de carácter sexual en la educación griega, por ejemplo, la pederastia. Tampoco dice nada sobre la crueldad y violencia presentes en la guerra, factores decisivos no solo para ganar un encuentro militar, sino también para conformar y realzar la propia belleza divina a la que aspira el héroe, como ha mostrado Pierre Vernant.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *Ibidem*: 20.

<sup>16</sup> José Luis Villacañas y Faustino Oncina Coves, “Introducción”, en *Historia y hermenéutica*, Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer (Barcelona: Paidós, 1997), 24.

<sup>17</sup> Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, trad. Javier Palacio (Barcelona: Paidós, 2001).



La *Paideia* de Jaeger, en suma, ofrece uno de los primeros intentos serios y mejor informados por historiar la educación griega. Creo que su investigación, testamento de una época de crisis, es un gran punto de partida para el historiador y es todavía vigente para que el estudiante se acerque al tema. Pero luego debe ser contrastado con textos más actuales.

Algo similar ocurre con Henri Marrou. Curiosamente considerado por muchos de los detractores de Jaeger como el verdadero historiador de la educación en la Antigüedad,<sup>18</sup> se ha creado en torno del francés un halo de veracidad y cientificidad que una lectura atenta tendría que matizar.

La *Historia de la educación en la Antigüedad* del historiador francés todavía está inspirada por un humanismo que abriga la esperanza en la formación general del hombre, pero sus páginas rehúsan comprometerse con un programa específico. Su primera edición es de 1948, por esas fechas ya no era posible hacerse muchas ilusiones de un renacimiento de la cultura europea, algo de lo que el propio Jaeger fue consciente mientras trabajaba en los volúmenes segundo y tercero de *Paideia*.<sup>19</sup> La barbarie que la propia Europa había producido y ejercido en contra de sí misma hacía precisa una reformulación más modesta de lo que se entendía por cultura, tradición y educación. En el prólogo de 1964, Marrou 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.”<sup>20</sup>

Marrou dirige una mirada nostálgica hacia esa generación de maestros que habían creído en la actualización del humanismo. Pero a diferencia de esos apóstoles, el autor de *Patristique et humanisme* escribe una historia de la educación más atenta a las prácticas e instituciones, con juicios más contenidos, sobre todo en lo relativo a ideas e ideales en la Antigüedad, al menos al principio.

La historia de Marrou es mucho más breve que la de Jaeger y profundiza menos en sus temas, pero tiene la ventaja de abarcar un periodo más amplio: comienza con Homero y termina al llegar a la Edad Media, desde el año 1000 a. C.

<sup>18</sup> Según Arnaldo Momigliano (en Finley, *Uso y abuso*, 119), “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”.

<sup>19</sup> En el prólogo de 1942 a la versión española del volumen I 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 reconstruir” (Jaeger, *Paideia*, X).

<sup>20</sup> Jaeger, *Paideia*, 6.

hasta el 500 d. C. Además —y esto es lo que nos interesa en este artículo—, su uso de la palabra *paideia* es, en principio, algo más preciso que el de Jaeger.

El enfoque de Marrou, antes de introducir la palabra *paideia* a su estudio, se estructura por medio de las palabras francesas *civilization*, *culture* y *éducation*. *Civilization* remite a un carácter más impersonal (“desprovista de todo elemento de valor”<sup>21</sup>) de las sociedades para organizarse y desarrollar instituciones, técnicas, costumbres, etc. Es el equivalente francés de *Kultur* en alemán.<sup>22</sup> Por otra parte, *éducation* “es la técnica colectiva mediante la cual una sociedad inicia a su generación joven en los valores y en las técnicas que caracterizan la vida de su civilización”.<sup>23</sup> En este sentido, no difiere mucho de la palabra *Erziehung* tal como la entiende Jaeger: “la educación no es una propiedad individual, sino que pertenece, por su esencia, a la comunidad”.<sup>24</sup> Se trata de una adquisición social o comunitaria por medio de la cual una civilización busca perpetuarse una vez que ha alcanzado cierto nivel de refinamiento. Finalmente, a *culture* le asigna el significado de “forma *personal* de la vida del espíritu”, con lo que se aproxima un poco a las ideas de *paideia* y *Bildung* jaegerianas sin llegar a coincidir.

En efecto, Marrou traduce *paideia* como *culture*, mientras que reserva *éducation* a los medios técnicos y colectivos que sirven para lograr ese fin superior de la cultura que es cultivar el espíritu de una persona. Educación es un estado prope déutico, socialmente ejercitado, pero cultura se dice “en el sentido perfectivo que esta palabra tiene hoy día entre nosotros: el estado de un espíritu plenamente desarrollado, en el cual han florecido todas sus virtualidades, el del hombre que ha llegado a ser verdaderamente hombre”.<sup>25</sup>

La *paideia* de Marrou pone un claro énfasis en lo personal, que no hay que confundir con lo individual sin más. Lo individual sin matización sugeriría cierta escisión e independencia del sujeto en cuestión respecto de su propia tradición. En cambio, el carácter personal de la *paideia* o cultura vincula a la persona individual con los demás que también han participado de esa misma educación clásica, aunque vengan de tierras lejanas o solo se conozcan por sus escritos. La

<sup>21</sup> Henri I. Marrou, “Culture, civilization, décadence”, en Henri I. Marrou, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique* (Rome: École Française de Rome, 1978), 139.

<sup>22</sup> Henri I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga (Madrid: Akal, 1985), 451.

<sup>23</sup> *Ibidem*: 9.

<sup>24</sup> Jaeger, *Paideia*, 3.

<sup>25</sup> Marrou, *Historia*, 133.

palabra vincula a los hombres cultos. De ahí que Marrou diga que toda cultura superior siempre implica una relación personal maestro-discípulo.<sup>26</sup>

No obstante, se va revelando que un hombre como el descrito no puede ser sino un cosmopolita, un ciudadano del mundo, alguien a quien la patria le queda chica; no se identifica con ciudades o tiempos concretos. El ideal humano de Marrou, al que conduce la forma más acabada de *paideia*, es ese cosmopolita que, según él, surgió como ideal durante el helenismo.<sup>27</sup> Tras la caída de las *poleis* griegas y la proyección de la cultura griega que promueven las conquistas de Alejandro, comienza a nacer una nueva consciencia del hombre con educación que ya no se siente plenamente identificado con la *polis* sino con la cultura vehiculada por la lengua helena. Salvador Mas lo expresa bien al decir que “la *polis* ha muerto y con ella el hombre entendido como animal político [...]. Frente a la *polis* surge la idea de *oekumene*: mundo común de hombres civilizados que hablan griego; un mundo que simultáneamente se unifica y se desgarrá, en la medida en que los hombres pierden los lazos que les unían inmediatamente a su *polis*”.<sup>28</sup>

Es el helenismo y no la Grecia clásica la época que lleva a su máximo esplendor la *paideia* griega, pues en esta etapa se aprecia con claridad su autonomía respecto de la política. “La norma, la justificación suprema de toda existencia, comunitaria o individual, radica desde entonces en el hombre, entendido como personalidad autónoma que se justifica por sí misma, encontrándose probablemente más allá de su Yo, pero a través de este y sin renunciar jamás a su individualidad, la realización de su propio ser”.<sup>29</sup> Aquí vale la cultura por sí misma con independencia de la *polis* o el Estado. Eso explica que Marrou hable de una “civilización de la *paideia*”.

Además, el héroe de la *paideia* no es Platón y su educación filosófico-matemática, sino Isócrates y su cultura retórica. “Fue Isócrates y no Platón, el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano más tarde”.<sup>30</sup> Marrou no compara a los individuos, de talla muy desigual, sino únicamente su influencia en la posteridad. La alta vara puesta por Platón limitó el acceso a la filosofía, como él la entendía, a un público más

<sup>26</sup> *Ibidem*: 290.

<sup>27</sup> *Ibidem*: 133.

<sup>28</sup> Salvador Mas, *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo* (Madrid: UNED, 2003), 188.

<sup>29</sup> Marrou, *Historia*, 133.

<sup>30</sup> *Ibidem*: 111.

selecto, mientras que la cultura oratoria isocrática dio paso a una formación más literaria y estética, que fundamentalmente estaría en el centro de lo que la Edad Media conocería como las siete artes liberales recogidas por el *trivium* y el *quadrivium*. Como se sabe, el impacto de este currículo sobre la historia de la educación europea es incuestionable, ya que en él se formaron muchos de los grandes filósofos y humanistas de la historia.

Marrou, al igual que Jaeger, se hace eco de la traducción que Varrón y Cicerón hacen de *paideia*; ambos eligen *humanitas*.<sup>31</sup> Esto le da una buena oportunidad para también derivar en una idea de humanismo fundamentada en la *enkkyklios paideia* del helenismo. Una de las acepciones de esta expresión, y que adopta el historiador francés, es la de *cultura general*, es decir, los saberes y disposiciones morales de una persona que ha desarrollado de manera integral sus capacidades mediante una educación centrada en el lenguaje. El lenguaje es lo humano por excelencia.<sup>32</sup> Este ideal se opone al del especialista o al del filósofo platónico o aristotélico, que también, según esta definición, sería un especialista.

La coronación de la lectura de Marrou llega, sin embargo, cuando caracteriza la cultura del hombre helenístico como una “religión de la cultura”:

cosa divina, pasatiempo celestial, nobleza de alma, la *παιδεία* se revestía de una especie de luz sagrada que le confería una dignidad superior, de orden propiamente religioso. En el profundo desbarajuste nacido del brusco desmoronamiento de las antiguas creencias, esta continuó siendo el único valor firme, auténtico, a que podía asirse el espíritu del hombre: elevada hasta la cima de lo absoluto, la cultura helenística, terminó por convertirse, para muchos, en el equivalente de una verdadera religión.<sup>33</sup>

Como se puede apreciar, no estamos lejos de la fe humanista de Jaeger, salvo que en este caso se trata de una fe casi mística en el carácter salvífico, no político, de la *paideia*. No hay que confundir, sin embargo, este ideal educativo del helenismo con el de la *paideia* cristiana. Para Marrou no hay equilibrio más perfecto que el que valora la *paideia* por sí misma, sin dependencia de la forma ciudad, por mucho que sea la de Dios.<sup>34</sup> Elsner cree ver en esta conclusión una interpela-

<sup>31</sup> *Ibidem*: 134.

<sup>32</sup> Vito R. Giustiniani, “Homo, Humanus, and the Meanings of ‘Humanism’”, *Journal of the History of Ideas* 46, núm. 2 (1985): 169.

<sup>33</sup> Marrou, *Historia*, 137.

<sup>34</sup> *Ibidem*: 135.

ción a su propia época de la posguerra más que una observación sobre la cultura helenística.<sup>35</sup>

Así constatamos, una vez más, cómo el horizonte histórico del autor se filtra en su estudio de la *paideia*. Aunque, por otro lado, Marrou consigue aportar ricos perfiles de significación de la *paideia* según diversos textos y contextos al llevar al lector hasta el final de la Antigüedad y facilitar una interesante comprensión con algunos conceptos de la tradición histórica francesa.

### Nuevas perspectivas sobre la *paideia*

Tras los trabajos canónicos de Jaeger y Marrou sobre la *paideia* griega, desde la década de 1980 ha aumentado el interés por enriquecer las perspectivas de este tema mediante nuevos recursos tomados de otras disciplinas. Los historiadores complementan el saber filológico con los materiales de la antropología, arqueología, papirología, semiótica y sociología. Gracias a ello, la *paideia* puede ser comprendida desde puntos de vista que oscilan entre lo social y lo filosófico. De este modo, hasta cierto punto, se sacrifica el vínculo que unía axiomáticamente a la *paideia* con el humanismo a fin de destacar factores como las relaciones de poder, estatus, economía, clase social y género. Por otra parte, los periodos de estudio se abren hasta la época conocida como segunda sofística y la recepción cristiana de la cultura griega.

Uno de los autores más populares e influyentes es Pierre Vernant con su ya clásico *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*.<sup>36</sup> Aunque su tema principal no es como tal la *paideia* griega, hay varios pasajes donde habla de ella directa o indirectamente, sobre todo en los capítulos 2, 3 y 9. En general, como sucede de manera sorprendente en muchos otros autores, puede acusarse la influencia de Jaeger y Marrou en el uso que hace de la palabra. Así, en el capítulo dos, que trata sobre la “bella muerte” (*kalos thánatos*) y el ideal heroico, casi puede escucharse a Jaeger cuando habla sobre las “funciones de *paideia*”<sup>37</sup> de la epopeya: “Gracias a la transposición literaria del canto épico, el personaje del héroe adquirirá esa estatura, esa densidad existencial de una duración tal que, por sí sola, basta para justificar el extremo rigor del ideal heroico y los sacrificios por él impuestos. En las exigencias de un tipo de honor por encima del honor se

<sup>35</sup> Elsner, “Paideia”, 149.

<sup>36</sup> Traducido al español como *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, antes citado.

<sup>37</sup> Vernant, *El individuo*, 58.

encuentra, por lo tanto, un ideal ‘literario’”.<sup>38</sup> Por supuesto, esta lectura traslada la *paideia* del marco de la *Bildung* a uno antropológico-filosófico en el que interesa trazar los mecanismos de la configuración del yo o “sí mismo” en la época arcaica.

No obstante, es importante notar que Vernant da por hecho el significado de *paideia*, concediéndole sin más discusión un sentido más o menos similar al de educación o cultura. Solo en el capítulo nueve subraya el doble sentido de la *paideia* espartana en tanto que aspiración del joven al honor y sentido cívico del adulto y como “sistema organizado de pruebas a las cuales el muchacho es sometido y que está obligado a superar finalmente con tal de convertirse en sí mismo, es decir, para llegar a adquirir esa identidad social de la que no estaba previamente en posesión”.<sup>39</sup> Más que simplemente educación o cultura, parece que Vernant entiende *paideia* de una forma similar al concepto “enculturación”<sup>40</sup> usado por los sociólogos y antropólogos.

En un estudio sobre la cultura oral y la alfabetización en la Grecia antigua, Kevin Robb declara abiertamente que este concepto moderno se acerca a las connotaciones del griego.<sup>41</sup> Así explica el investigador que la épica homérica haya conseguido penetrar de manera tan profunda en la mente y el lenguaje del pueblo: en un conjunto de inscripciones en estelas funerarias de aproximadamente poco después del 675 a. C., han quedado grabados los versos en estilo homérico que los deudos dedicaban en honor del fallecido. Robb opina que, aunque en algunos casos la inscripción estaba a cargo de un poeta a sueldo, hay ejemplos que indican haber sido escritos por el propio familiar, dada la evidente falta de pericia en la construcción de los versos. A continuación, una muestra de aproximadamente el 500 a. C. del lamento de una madre por su hijo:

En recuerdo de Damótimo, su amorosa madre forjó esta tumba,  
Anfidama; puesto que niños no nacieron en su casa.  
Y aquí está el trípode que se llevó en la carrera en Tebas  
[no se pueden restaurar aproximadamente diez sílabas]  
...sin daño alguno, y ella lo instaló para su hijo.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> *Ibidem*: 57.

<sup>39</sup> *Ibidem*: 169.

<sup>40</sup> También Robin Barrow traduce *paideia* como “enculturation” y “upbringing”. “The Persistence of Ancient Education”, *A Companion to Ancient Education*, ed. W. Martin Billomer (Chichester: Wiley Blackwell, 2015), 282.

<sup>41</sup> Kevin Robb, *Literacy and Paideia in Ancient Greece* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1994), 41.

<sup>42</sup> *Ibidem*: 66.

Robb llama la atención sobre el consuelo de la madre al recordar a su hijo como un héroe caído y atribuye este fenómeno al proceso de “enculturación” o *paideia* a través de la tradición oral. “Solo su propia absorción de ‘Homero’ le permite hablar, así como pensar y sentir, en formas que de otro modo no hubieran sido posibles”.<sup>43</sup>

Lo mismo que Jaeger, Robb admite que palabras como *paideia* o *mousiké* son poshoméricas, pero que eso no impide pensar que se refieren a “procedimientos y procesos culturales mucho más antiguos que la nomenclatura que finalmente adoptaron para describirlos”.<sup>44</sup> La idea central de su argumentación es que la Grecia antigua, desde Homero hasta Platón, mantuvo sustancialmente la misma forma oral y musical, es decir, formaba a las personas en danza, canto, interpretación de instrumentos musicales y recitación de memoria. Tal sería la forma y contenido de la *archaia paideia* o “antigua educación” (que también incluía la gimnasia) de la que habla Aristófanes.<sup>45</sup> Ante la falta de modificaciones revolucionarias en la forma de educar y transmitir la tradición a la joven élite durante por lo menos cuatro o cinco siglos (si acaso no durante toda la Antigüedad), podría usarse la misma palabra para englobar la modalidad, contenidos y objetivos originales de la cultura griega.

Pero si en los estudios sobre la Grecia arcaica y clásica predomina un enfoque más antropológico sobre la *paideia*, el enfoque cambia a uno de carácter sociológico (aunque no se reduce a él) en los que tienen por tema la segunda sofística y la era del Imperio romano. Probablemente esto se deba a la mayor complejidad cultural y sociopolítica de ese periodo con respecto a la vida en las pequeñas *poleis* griegas, además de que se cuenta con mayor documentación y evidencia física para su estudio.

Los especialistas en esa época suelen tomar a la *paideia* como una categoría central de análisis de la vida cultural e identidad de las élites griegas y romanas. Se ha caracterizado al mundo helenizado como uno donde existía una dura competencia por ocupar los primeros puestos a ojos de los pares y del pueblo. Y una de las habilidades de mayor peso era poder declamar buenos discursos ante un gran público. Esto supone una esmerada formación retórica que requería dinero, tiempo, talento y fuerza física, requisitos que muy pocos varones podían cubrir. La “educación general”, o *enkyklios paideia*, aparece en este contexto como *habitus* y capital simbólico, adoptando los conceptos teorizados por Pierre Bourdieu.

<sup>43</sup> *Idem*: 66.

<sup>44</sup> *Ibidem*: 191.

<sup>45</sup> *Las nubes*, 961, referido por Robb, *Literacy*, 210.

“*Paideia*, tanto para los nobles griegos como romanos, era una forma de capital simbólico. [...] Todos los varones de buena cuna eran preparados en la adolescencia, compitiendo con sus pares, para demostrar el ‘capital cultural’ que distinguía a los miembros auténticos de la élite de otros miembros de la sociedad que bien podían hablar, literalmente, una lengua distinta”.<sup>46</sup> El sofista Libanio, a veces incluso más que Quintiliano, es una de las fuentes preferidas por los especialistas por la valiosa información que brinda sobre esta incorporación de la *paideia* en el individuo y su despliegue efectivo en la sociedad.<sup>47</sup>

En el caso de los griegos esparcidos por los territorios del Imperio, la *paideia* adquiere un sentido de estatus cultural. La educación en la lengua griega y su tradición retórica, filosófica y poética funge como marca de pertenencia a un “país ideal —Grecia —”.<sup>48</sup> Pese a no haber nacido en territorio heleno, la educación los hacía sentir parte de una helenidad que se revelaba en la lengua, los conocimientos y habilidades, la apostura y las costumbres. De ahí que en muchos estudios se relacione el problema de la *paideia* con el de la identidad, aunque no se reduzca solo a ella. Como se sabe, uno de los elementos inherentes al pensamiento griego, desde Homero, es la diferenciación entre aquellos que hablan griego y los bárbaros que balbucean y carecen de *paideia* (este segundo sentido peyorativo es posterior). Solo que ahora esa identidad supera las barreras temporales y espaciales. Ciertamente el hombre cosmopolita del helenismo identificado por Marrou es un preciso antecedente de los estudios que abordan este tema.

Sería un error, pues, reducir la *paideia* a erudición o preparación técnica, aunque se trate de habilidades tan apreciadas como la retórica. El fenómeno es tan o más complejo, como puede apreciarse quizás todavía mejor en la recepción y apropiación cristiana de la *paideia* griega. Aquí también Werner Jaeger sentó el precedente con su *Cristianismo primitivo y paideia griega*, donde la palabra *paideia* juega el papel fundamental en la conformación del cristianismo como la religión y comunidad que conocemos hoy en día. Jaeger estudia cómo los primeros autores cristianos, como san Clemente Romano o Clemente de Alejandría, entablan un diálogo con Grecia para enriquecer a los “paganos” en su idioma y, en última instancia, conferir al cristianismo el rango de la auténtica *paideia*: “La

<sup>46</sup> Maud W. Gleason, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), XXI.

<sup>47</sup> Véase Gleason, *Making Men* y Raffaella Cribiore, *Libanius the Sophist: Rethoric, Reality, and Religion in the Fourth Century* (New York: Cornell University Press, 2013).

<sup>48</sup> Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001), 9.



verdadera *paideia* es la religión cristiana; es decir, el cristianismo en su forma teológica, tal como es concebido por el propio sistema de *gnosis* cristiana de Clemente, ya que es obvio que la interpretación del cristianismo como *gnosis per se* implica que es la *paideia* divina”.<sup>49</sup>

Actualmente, además, pueden encontrarse trabajos que reconsideran el movimiento monástico que surgió en el siglo IV. Un tópico muy difundido ha hecho del monaquismo oriental un movimiento ascético antiintelectualista.<sup>50</sup> Sin embargo, al parecer, los monasterios fueron instituciones de formación, verdaderas escuelas, en las que se instruía a los monjes en la cultura clásica. Los monasterios son un pilar importante para la preservación, difusión y apropiación de la literatura griega y latina. “Dentro de este marco, la transformación de la *paideia* clásica en *paideia* cristiana es vista como una reforma más que como una revolución”.<sup>51</sup> Pero esta transformación no ocurre sino por medio de un tenso debate interno que al tiempo que adopta la educación griega cuestiona muchos de sus contenidos, proponiendo en cambio los textos de la nueva fe, o bien reinterpretando los de los “paganos”.

También en estos estudios históricos se encuentra un enfoque complejo donde las funciones culturales y sociales de la *paideia* se entretajan con la lectura de textos monásticos: “Más que educación y cultura, *paideia* era un modelado y durable compuesto de ideas y prácticas internalizadas a través de prácticas técnicas y sociales que daban forma a las vidas de la élite educada y producían ‘poder simbólico’, una autoridad enraizada en el prestigio social, que en la Antigüedad podía también devenir en autoridad social y política”.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Jaeger, *Cristianismo*, 87. Esta es una de las obras más subestimadas por los especialistas. Su recepción es casi nula, o por lo menos ha sido citada pocas veces; no obstante, el esfuerzo de Jaeger por explicitar los diferentes significados de la palabra *paideia* según su contexto, es algo que no puede decirse de la mayoría de las obras especializadas que la abordan.

<sup>50</sup> Entre ellos, Marrou (*Historia*, 422): “En el desierto uno se preocupa menos de estudiar que de olvidar a los poetas y la ciencia profana, suponiendo que en este ambiente se haya frecuentado las escuelas. El monaquismo revivió, dentro de la tradición cristiana, el ‘primado de los simples’, oponiéndose al orgullo intelectual que vehiculizaba la cultura antigua y amenazaba durante el siglo III con ahogar la simplicidad evangélica, según lo prueba sobradamente el ejemplo de los Gnósticos y de los Alejandrinos”.

<sup>51</sup> Lillian I. Larsen y Samuel Rubenson, “Introduction”, en *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018), 4.

<sup>52</sup> Arthur Urbano, “Plato Between School and Cell: Biography and Competition in the Fifth-Century Philosophical Field,” en Larsen y Rubenson, *Monastic Education*, 237.

Daniel L. Schwartz hace un acercamiento similar; cuando habla sobre la catequesis en los siglos IV y V invoca a la *paideia* como una palabra para designar tanto la formación de una cultura a través de la educación como la creación de un grupo separado de los demás por sus creencias y rituales.<sup>53</sup> En un primer momento sorprende ver cómo en estas fases iniciales de la religión cristiana el aristocratismo heleno penetró incluso en la organización de las comunidades cristianas, donde muchos de sus predicadores eran miembros de las clases altas y, por lo tanto, tenían poco interés en la democratización de la palabra.

Claramente, cuando uno se detiene a pensarlo, esto es algo esperable. Muchos de los conceptos fundamentales del campo educativo griego pasaron a textos monásticos, como lo muestra Samuel Robinson en su lectura de los Apotegmas de los Padres del desierto (*Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*), una colección de historias y dichos de los padres y madres del desierto. Conceptos como *scholé*, *askesis*, *melete*, *gymnasis* fueron usados para hablar del modo de vida del monje, regulado por la práctica de actividades de orden intelectual, físico y espiritual para alcanzar la contemplación de Dios dentro de una comunidad bien organizada. Así concluye Robinson que “el monacato temprano fue menos un movimiento de almas solitarias huyendo del mundo para estar unidos con Dios y más una iniciativa comunal en busca de modelos de educación”.<sup>54</sup>

Estos ejemplos pueden ser suficientes para trazar el panorama de cómo se ha abordado más recientemente la *paideia* como problema histórico y como concepto que se traduce a lenguas modernas. Sin duda, el análisis de nueva evidencia arqueológica y textual ha jugado un papel decisivo a la hora de situar las prácticas educativas antiguas que se reúnen bajo el nombre de *paideia*. Aunque, como habrá podido verse, algunas de las intuiciones de Jaeger y Marrou acerca de la plasticidad y universalidad de la forma griega de concebir la educación y al ser humano todavía están presentes en muchos estudios posteriores.

## Conclusiones

Educación, cultura, civilización, formación, tradición, son solo algunas de las palabras que asociamos a *paideia*, y con todo, no podemos estar seguros de que

<sup>53</sup> Daniel L. Schwartz, *Paideia and Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia* (Washington D.C.: Center for Hellenic Studies, 2013), <https://chs.harvard.edu/book/schwartz-daniel-l-paideia-and-cult-christian-initiation-in-theodore-of-mopsuestia/>.

<sup>54</sup> Samuel Robinson, “Early Monasticism and the Concept of a ‘School,’” en Larsen y Rubinson, *Monastic Education*, 32.

den una idea fiel de lo que esta palabra griega significó en la Antigüedad. Jaeger y Marrou dieron invaluable luz para el discernimiento del problema que siguen siendo vigentes, pero al mismo tiempo les ocurrió lo que parece inevitable que suceda cuando se estudia el pasado: su propia época alteró su visión del pasado, o para decirlo de otro modo, encontraron su *Bildung* y su *culture* en la *paideia* antigua. Esto es más evidente para nosotros, a más de medio siglo de distancia. Hoy se han sumado nuevos conceptos y perspectivas no tanto para traducir, sino para caracterizar la *paideia*: poder simbólico, capital cultural, *habitus*, enculturación, etc. Cabe esperar que en el futuro también se puedan apreciar más fácilmente las ventajas y desventajas de estas tentativas.

Espero que en las páginas anteriores se haya notado que *paideia* no es una palabra cuyo sentido haya sido homogéneo en la Antigüedad; eso se refleja en las distintas formas y enfoques con los que desde el presente los estudiosos tratan de comprenderla y traducirla, con mayor o menor éxito, según las épocas, autores y contextos. Lo que sí queda claro es que con *paideia* se designaba algo que socialmente se consideraba un bien personal de difícil consecución y que, en buena medida, era aquello que distinguía, ante los demás y ante sí mismo, al adulto libre y pleno del niño en proceso de formación.<sup>55</sup> Dependiendo de la época y el grupo, esta anhelada *paideia* podía estar conformada por cualidades físicas, intelectuales, espirituales o, más frecuentemente, una mezcla de las tres. Creo que los historiadores, filólogos y otros especialistas han realizado una excelente labor para aclarar cada vez más estos elementos al lector moderno.

Sin embargo, todavía existe cierto deslumbramiento por el término griego que a veces causa un uso irreflexivo, descuidado, ambiguo y hasta anfibológico, incluso en los mejores estudios. Entonces *paideia* se convierte en una especie de vicio del intelecto, porque su contenido e importancia se asumen como consabidas y evidentes de suyo, o porque tiene funciones retóricas que oscurecen, de manera consciente o no, un tema de por sí opaco. Esto último se debe en gran parte a la compleja tradición del humanismo europeo, que tiene en sus raíces la palabra *paideia* a través de la traducción latina *humanitas*. Debido a esta asociación histórica y lingüística, *paideia* empezó a mirarse bajo una luz que le confería

<sup>55</sup> Obviamente, esto no incluye los usos polémicos que escuelas filosóficas, como el epicureísmo, o algunos monjes del desierto, hicieron del término. Para ellos la *paideia* designaba todo lo superfluo de la vida y debía ser sustituida por la filosofía o la fe en Cristo. Sin embargo, al fin y al cabo, sus propuestas eran otras formas de *paideia*, usando esta palabra en el sentido general en que yo la uso, a saber, como un bien personal de difícil acceso que da forma al modo de vida del adulto.

una autoridad tradicional teñida de nostalgia por el hombre antiguo y su cultura, sus valores y su estética.

Por eso se hace necesario un trabajo reflexivo de tipo filosófico, aunque históricamente informado. Existen algunas obras filosóficas que cuestionan el humanismo,<sup>56</sup> pero no sé de apenas nada que retome críticamente la cuestión de la *paideia*. Me parece que dos tareas centrales de la filosofía serían, por un lado, denunciar las falacias que cometemos en nuestros discursos al hablar de *paideia* en el pasado y, por el otro, discernir los traslapes ideológicos del humanismo, o humanismos de diverso corte ideológico, a la *paideia* antigua. Este ejercicio facilitaría el planteamiento inteligente de preguntas de interés para nuestra época. ¿En qué medida hay una influencia de los griegos en el humanismo y qué tanto esta herencia ha determinado nuestra visión del pasado? ¿Es posible y deseable recuperar la *paideia* como un concepto fundamental de la educación técnica y digital actual sin caer en el nostálgico lugar común de ‘los viejos valores de la Antigüedad, donde todo era mejor’? Cabe esperar como resultado una mejor intelección de lo que fue la *paideia* en el pasado y lo que significa o podría significar para nosotros.

## Bibliografía

- BARROW, Robin. “The Persistence of Ancient Education”, en *A Companion to Ancient Education*, ed. W. Martin Bloomer, 281-291. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- CASSIN, Barbara (dir.). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Vol. I. Coord. de trad. María Natalia Prunes. Ciudad de México: Siglo XXI-Universidad Nacional Autónoma de México-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.
- CRIBIORE, Raffaella. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2001.
- CRIBIORE, Raffaella. *Libanius the Sophist: Rethoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. New York: Cornell University Press, 2013.
- DUQUE, Félix. *Contra el humanismo*. Madrid: Abada, 2003.
- ELSNER, Jaś. “Paideia: Ancient Concept and Modern Reception.” *International Journal of the Classical Tradition* 20, núm. 4 (2013): 136-152.

<sup>56</sup> Félix Duque, *Contra el humanismo* (Madrid: Abada, 2003). Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, 4ª. ed., trad. Teresa Rocha Barco (Madrid: Abada, 2006).

- FINLEY, Moses I. *Uso y abuso de la historia*. 3ª ed. Trad. Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1984.
- GIUSTINIANI, Vito R. “Homo, Humanus, and the Meanings of ‘Humanism’”. *Journal of the History of Ideas* 46, núm. 2 (1985): 167-195.
- GLEASON, Maud W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- JAEGER, Werner. *Scripta Minora*. Vol. I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 2ª ed. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- LANDFESTER, Manfred. “Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung als Ausdruck des Zeitgeistes”, en *Werner Jaeger – Wissenschaft, Bildung, Politik*, ed. Colin Guthrie King y Roberto Lo Presti, 5-50. Berlin-Boston: De Gruyter, 2017.
- LARSEN, Lillian I., y RUBENSON, Samuel. “Introduction”, en *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, editado por Lillian I. Larsen y Samuel Rubenson, 1-9. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018.
- MARROU, Henri I. “Culture, civilization, décadence”, en Henri I. Marrou, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, 133-160. Rome: École Française de Rome, 1978.
- MARROU, Henri I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal, 1985.
- MAS, Salvador. *Historia de la filosofía antigua. Grecia y el helenismo*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003.
- ROBB, Kevin. *Literacy and Paideia in Ancient Greece*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1994.
- RUBINSON, Samuel. “Early Monasticism and the Concept of a ‘School’”, en *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, ed. Lillian I. Larsen y Samuel Rubenson, 13-32. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018.
- SCHWARTZ, Daniel L. *Paideia and Cult: Christian Initiation in Theodore of Mopsuestia*. Washington D. C.: Center for Hellenic Studies, 2013. <https://chs.harvard.edu/book/schwartz-daniel-l-paideia-and-cult-christian-initiation-in-theodore-of-mopsuestia/>.
- SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*, 4ª. ed. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Abada, 2006
- SNELL, Bruno. “Recensión de W. Jaeger, *Paideia*”, en *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, trad. y pres. Salvador Mas, 297-326. Madrid-Ciudad de México: Plaza y Valdés, 2014.
- URBANO, Arthur. “Plato Between School and Cell: Biography and Competition in the Fifth-Century Philosophical Field”, en *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*, ed. Lillian I. Larsen y Samuel Rubenson, 236-255. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2018.
- VERNANT, Pierre. *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Trad. Javier Palacio. Barcelona: Paidós, 2001.

VILLACAÑAS, José Luis y Faustino ONCINA COVES. "Introducción", en *Historia y hermenéutica*, Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Paidós, 1997.

### **Gonzalo Martínez Licea**

Doctor en pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. Es profesor de asignatura en el Colegio de Pedagogía de la misma institución. En su tesis de doctorado y en algunos artículos próximos a publicarse, explora diversos aspectos relativos a la recepción cultural del legado de la Grecia antigua que llevaron a cabo los filólogos alemanes del siglo xx (especialmente Werner Jaeger) a través de la construcción de un discurso centrado en el humanismo, la *Bildung* (formación) y la *paideia*.