

Mesa Redonda: Paideia y Humanitas

(...) Μουσάων ἀρχώμεθα, τὰ Δίῃ πατρί
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἰρεῦσαι τὰ δ' ἔόντα τὰ δ' ἔσσόμενα πρό τ' ἔόντα,
φωνῆ ὁμηρεῦσαι·



Comencemos por las Musas que cantando sus himnos
alegran, en el Olimpo, el gran corazón del padre Zeus,
narrando lo que es, lo que será y lo que fue,
todas a una voz.

HESÍODO: *Teogonía* vv. 36-39

IMAGEN EN PORTADILLA:

Basa de Mantinea. Musas. Museo Nacional, Atenas.

**Mesa Redonda
Paideia
y Humanitas**

**Intervención
de Giuseppina Grammatico**

Todos los idiomas acuñan a partir del término *niño* la palabra abstracta *niñez*. También lo hace el griego: *παῖς* - *παιδιά*. El griego, sin embargo, va más allá. Ampliando o modificando ligeramente el tema, abre dos distintos espacios y origina dos gamas de vocablos, una con el sentido de juego, fiesta (*παιδιά*, *παίζω*, *παίγνιον*), la otra con el sentido de crianza, formación, cultura (*παιδεία*, *παιδεύω*, *παιδευτής*). Esto se debe a la riqueza propia de la raíz *παυ* que origina en griego los adjetivos *παῦς* y *παῦρος*, 'pequeño', y en latín los adjetivos *paucus* y *parvus* que tienen el mismo significado. La noción de *pequeño*, aún presente en la evolución *παυ* / *πα* ɸ / *πα* ɸ -i-δ, se ensancha, absorbiendo el campo semántico de *κούρος* y *πῶλος*, y aproximándose a la raíz misma de la noción de existencia: *πέλομαι*.

El *παῖς* es un ser que crece —nosotros diríamos: una criatura—, su crecimiento ha de ser cuidadosamente vigilado y este cuidado se resuelve en crianza y educación. Para que el ser pequeño pueda llegar a desplegar su innata capacidad de acrecentarse, deben conjugarse armoniosamente *juego e instrucción*, deleite y rigor, belleza y disciplina.

La idea de 'pequeño' incorpora la de una posibilidad casi ilimitada de mutaciones y trasiegos, pero, para que ella se realice, la crianza y la educación no han de descuidar la solicitud afectuosa del *παιδευτής* que se convierte en *modelo* del *παῖς*. Ese ser viviente pequeño posee ya, en su primera expresión, una asombrosa disposición a invadir espacios y formas que parecen serle reservados y pertenecerle por derecho propio, y una igualmente asombrosa capacidad de conservar su identidad a pesar de las mutaciones. Es un ser en búsqueda de su forma.

Una observación surge de estas consideraciones. La noción de algo limitado sólo puede formularse a partir de su filiación de otra que exprese algo que se le oponga o la complete. Al otro lado del *παῖς* debe estar situado un ser que constituya el modelo al que, en cada mutación, consciente o inconscientemente, él tenga presente y al cual su ser en

tensión anhele. Ahora bien, si queremos entender todas las posibilidades ocultas en la palabra παιδεία tendremos que colocar al otro lado del eje a un ser que pueda crecer ilimitadamente, sin que esa ilimitación se resuelva en una monstruosidad ni en una ὕβρις. Tal filiación, en rigor, sólo podría hacerse remontar a una deidad creadora. Aunque la idea de creación no era aún nítidamente concebida en los primordios de la Hélade, ella estaba de algún modo embozada en la desbordante riqueza semántica que permite fundar los más diversos y densos significados del término παιδεία, no excluyentes sino complementarios (ἀρετή, καλοκαγαθία, por un lado; ἀγωγή, διδασκαλία, por el otro).

La palabra excluye deliberadamente la angostura y la inmovilidad. Ningún contorno le atañe al παῖς del todo, pero es imposible visualizarlo en cada etapa de su ser sin un contorno preciso que sea sólo suyo. El crecer, cristalizado en uno de sus momentos en el tiempo: ése es el παῖς. La παιδεία lo conduce de la mano en cada uno de esos momentos, permitiéndole expandirse en todas las dimensiones físicas y suprafísicas, conforme a una θεωρία que es contemplación de la idea perfecta del ser, forma y medida absoluta de todos los vivientes. Estamos frente a una noción científica, filosófica y religiosa que es también ética y estética. Es del todo imposible considerar por separado cada uno de sus aspectos. El proceso paidéutico asume una sacralidad semejante al de la φύσις, sacralidad fundada sobre un unidad que no admite parcelaciones ni anquilosamientos. Todo concurre, cada cosa en la medida que le es propia, en esa totalidad que se condensa en espesor de ser. Y en ese ser denso y desbordante aflora el inconfundible misterio de lo divino.

La palabra *humanitas*, por su parte, procede de *humanus*, que identifica todo lo relativo al hombre y se extiende hasta significar, por un lado: 'gentil, amable, afable, benevolente'; por el otro: 'educado, culto, instruido, civilizado'.

Ligada estrechamente a *humanus*, *humanitas* define la cualidad propia del hombre, su naturaleza, sus sentimientos, su nobleza y dignidad. Ella también se ensancha pudiendo significar:

- benevolencia, cortesía, dulzura;
- humanidad, mansedumbre, simpatía;
- educación, cultura, civilidad.

Humanitas y *humanus* están ligados a *homo* y a *humus*.

Homo es 'ser nacido de la tierra', en oposición a 'bestia'. La negación del hombre (*ne - homo*) es la negación del ser (*nemo*). La separación de las formas *homo / hemo* de *humus* es anterior a la época histórica. Para relacionarlos hay que pensar en una raíz *hoim*.

Humus, 'tierra', remite a la raíz aspirada de la palabra griega χθών, que parece ser un término ligado al ámbito religioso y al poético.

En los nombres compuestos $\chi\theta\acute{\omega}\nu$ es epíteto de Poseidón, Diónisos, Zeus, Plutón, y en eslavo está en relación con Semele, divinidad tracio-frigia de la tierra.

De *humus* sale *humilis* y de $\chi\theta\acute{\omega}\nu$, $\chi\alpha\mu\acute{\alpha}\iota$ y $\chi\acute{\alpha}\mu\eta\lambda\omicron\varsigma$, 'humilde, bajo, que no se levanta de la tierra'. *Humatus* es quien está *terra obrutus*, es decir, 'muerto'. *Humanatus* e *inhumanatus* significan en latín cristiano "encarnado".

Es evidente, en *humanitas* como en $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, un ascenso semántico que va desde lo ínfimo: *humillimus*, *homullus*, *homuncio*, *homunculus*, hasta la cumbre más alta que es Cristo el Dios encarnado, llamado "el hijo del hombre". Para que este ascenso se cumpla, en la medida que atañe a cada uno, es menester que se lleve a cabo un proceso semejante al que está implícito en el término griego $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. Este proceso exige instrumentos apropiados que son los *studia humanitatis*. Aquí también la palabra *studium* subraya no sólo el celo y el esfuerzo, sino también el cariño, el cuidado, el interés con que hay que aplicarse a estas disciplinas. A la luz de ese cariño el *humilis homullus* se irá despegando del *humus* para conquistar para sí aquello que lo acerca a ese Dios que no desdeñó tomar su forma y vivir y morir como hombre; pero esto sólo es posible si no olvida su condición de criatura, con todo lo que de endeble y frágil ella conlleva. Hundiendo sus raíces en las regiones subterráneas, como la encina de Ferécides tantas veces citada por el maestro Carlos Disandro, él se empuja hasta las regiones diáfanas de la luz, reafirmando su parentesco con la deidad.

Intervención de Héctor Herrera Cajas

En un recorrido histórico que tiene que reducirse necesariamente para Occidente, —pero diciendo desde un primer momento que esto no significa que no haya conceptos equivalentes para el mundo oriental, de manera que también podamos hablar de un humanismo que corresponde a las antiquísimas tradiciones de Oriente— en este recorrido para Occidente tendríamos que establecer en primer lugar que esta *paideia* aparece como algo distintivo del mundo griego. Sirve para una toma de conciencia de lo que significa ser heleno. Éste es un largo proceso de elaboración que lleva a distinguir entre los hombres a ese grupo que se siente selecto en comparación con el resto.

La teoría de los climas en la antigüedad, de las zonas que tienen que ver con los climas, de algún modo viene a reforzar este principio: de que es allí, en ese clima y zona, donde se ubica el mundo griego y el mundo

de las colonias, donde efectivamente se ha llegado a la plenitud de esta realización del hombre conseguida a través de la *paideia*.

Es cierto que en el mundo griego, ya en el siglo IV, hay pensadores que sostienen que esta barrera casi biológica puede caer, en cuanto los otros hombres, los bárbaros, sean capaces de hacerse cargo también de estos valores representados por la cultura griega, por la *paideia*. Las conquistas de Alejandro vienen a reforzar este principio según el cual la *paideia* puede llegar a ser algo que identifica a los hombres que adquieren estos valores, virtudes, ideales, en fin, esta forma de vida. En algunos casos puede que esto se haya quedado en el aspecto externo, en el *καλόν*, en el cultivo del cuerpo. Hay, por otra parte, más de un episodio en el *Libro de los Macabeos* que tiende a mostrar cómo los judíos notaban que para poder aproximarse al ideal de belleza humana formal de los griegos, necesitaban cultivar la gimnasia y para eso disimular la circuncisión.

Lo que hemos dicho recientemente sirve para demostrar cómo este ideal está rompiendo los moldes de la Grecia Clásica para pasar a ser, en potencia, una posibilidad para la humanidad.

Creo que fue en el Imperio Romano donde se acentuó esta posibilidad de hacer una identificación del cultivo de cualquier hombre con este ideal que caracteriza en este caso la *humanitas*.

Una etapa siguiente ha sido demostrada claramente por Werner Jaeger en una breve obra que yo calificaría como magistral, *Paideia griega y cristianismo primitivo*. Sin duda, allí se ve aquella forma educativa que hizo posible que el hombre llegue a ser más hombre a través de un cultivo sucesivo de artes que van configurando los ciclos de la educación que conducen al niño a esa condición en que ya está pronto para asumir las responsabilidades de hombre. Estas formas no fueron, finalmente, privativas del mundo pagano. Los Padres de la Iglesia, en general, y los Padres Capadocios en especial, fueron los primeros en notar que para los cristianos era igualmente indispensable la llamada enciclopedia o ciclo educativo.

Por otra parte, es bueno tener presente que esta constitución de lo que luego en Occidente se llamarán artes liberales, es algo que surge con nitidez en el mundo helenístico a partir del siglo III. H. I. Marrou, en su *San Agustín y el fin del mundo antiguo* ha expuesto, en amplias tablas, las artes liberales que vienen desde la época helenística y llegan hasta el momento en que vivió Agustín, y que con la estructura que recibieron en ese tiempo entraron al mundo cristiano.

A partir de este último momento, habría que conducir el estudio en dos dimensiones histórico-geográficas. Una es la dimensión bizantina. En este tema nos encontramos con la monumental obra de Paul Merle. *El primer humanismo bizantino*. Éste es un estudio muy a fondo y que nos lleva hasta el siglo X, mostrando cómo el Imperio Bizantino se hizo

cargo de toda la tradición de la *paideia* griega, sobre todo por la ventaja de no haberse dado allí la interrupción lingüística que sí se dio en Occidente. Esta tradición de los clásicos es magníficamente comprobable, por ejemplo, en la biblioteca de Focio, un hombre que tuvo tanta importancia en la vida eclesiástica del siglo IX, así como en la historia cultural del Imperio Bizantino.

Es necesario hacer notar que entre el crecido número de obras que comentó Focio, no figuran los poetas, cosa que no quiere decir que no fuesen conocidos, ya que muchos autores posteriores los citan de manera abundante.

Aquí debemos hacer una primera precisión que llega hasta nuestros días respecto a lo que es esta *paideia*, ¿hasta dónde estos hombres estaban en contacto directo con los textos completos de los autores o ya estaban trabajando con florilegios, con selecciones de textos o de citas, de modo tal que su identificación y adhesión plena a los autores que constituyeron el espíritu de la antigüedad, quedaba reservada a un repertorio escolar de textos de los cuales espigaban unas citas que iban a salpicar sus obras teológicas, místicas, históricas, geográficas? Vemos, entonces, la aparición de la *paideia* en una doble dimensión: la reducción, en algunos casos tremendamente drástica y el sentir que la *paideia* es un ornamento cultural de gran calidad. Probablemente esto dura hasta nuestros días y se convierte en el peligro más grande que ella enfrenta, es decir, que la persona solamente conozca algunas citas y con ellas quiera construir toda una visión de la antigüedad.

Con todas las limitaciones que podemos advertir, los bizantinos tuvieron el gran mérito de haber conservado sucesivas copias, las que se hicieron cada vez más fáciles y abundantes en la medida que se fue simplificando la grafía, pasando de la uncial a la minúscula y del pergamino al papel. Todo esto tuvo lugar entre los siglos IX al X. A partir de entonces fue posible disponer de más textos, los cuales llegaron a Occidente, permitiendo nuestro renacimiento.

El estudio de los manuscritos griegos que llegaron a Occidente hasta el siglo XV, y que permitieron las ediciones de los incunables, está revisado en forma muy completa en el libro de Bolgar, *La herencia clásica*.

La segunda vía histórico-geográfica es la que siguió en Occidente. Ésta es la que nosotros conocemos mejor y corresponde al período de estos estudios en el medioevo. Hay varios niveles para entender este transcurso. Uno muy importante, tal vez el más, se abrió con Cassiodoro, por lo tanto, a mediados del siglo VI y estuvo identificado con la vida monástica. Este nivel hay que recogerlo bajo el concepto latino de la *eruditio*: *eruditio* como estudio indispensable que debe realizar el monje para llegar a la adecuada *lectio* de los textos de las *Sagradas Escrituras*.

Sin esta *eruditio*, la *lectio divina* puede ser un ejercicio piadoso pero no uno en el cual las potencias intelectuales del hombre se ponen en actividad. En la Edad Media nunca se desechó esta calidad del hombre, no hubo descrédito de sus exigencias intelectuales.

Para poder extraer de la *lectio divina* todo lo que ella entrega, era necesario superar las etapas del conocimiento en el esquema de las artes liberales, y ésa fue la tarea que se cumplió bajo el término *eruditio*.

Lo más importante de esta *paideia* está relacionado con la *imitatio Christi*; para eso el hombre era educado, allí se puede observar el ideal de hombre de ese momento.

La preocupación que se observa en los escritores medievales por mostrar toda la riqueza que hay en las *Sagradas Escrituras*, a través de las distintas interpretaciones, es decir, de la exégesis de los textos, está preparando a estos hombres para que llegado el momento puedan pasar de la exégesis de los textos sagrados a la de los textos clásicos, cuando estos últimos sean recuperados.

La calidad intelectual que exigió esta exégesis medieval puede observarse en los cuatro gruesos volúmenes escritos por Henri de Lubac y que se llama, justamente, *Exégesis medieval*. Aquí se desbarata todo prejuicio peyorativo que se tenga sobre la calidad intelectual del hombre medieval. Nosotros debemos hacer esfuerzos muy grandes para seguir a los autores en este verdadero juego que permite la interpretación de los textos en los distintos niveles.

En estas condiciones, llegamos a lo que es la recepción de los textos en el mundo occidental en los inicios del Renacimiento. Aquí me permito señalar como una característica la polaridad que comienza a sentirse propia del hombre, y que hará sentir de nuevo como una necesidad para el hombre de Occidente el beber en estos textos, para poder aproximarse a la polaridad positiva del hombre. Estoy pensando, por ejemplo, en Pico della Mirandola y su famoso *Discurso sobre la dignidad del hombre*, donde el hombre se mueve entre dos extremos que son la bestia y el ángel; y en que los *studia humanitatis* tienden a que cada vez más el hombre vaya aproximándose hacia las esferas superiores que le permitan inclinarse hacia su dimensión espiritual.

De este modo nos acercamos, en este apresurado recorrido, al gran aporte que va a hacer a Occidente la filología germánica. Este capítulo de la filología es fundamental para comprender en la actualidad el sentido de la *paideia* y de la *humanitas*.

Ya hemos citado a Jaeger. Citemos ahora entre los latinistas a Karl Buchner y su *Humanitas romana*. Allí apreciamos que los geniales resultados de sus trabajos están levantados sobre más de siglo y medio de investigación.

Todo este esfuerzo ha sido decisivo para una recuperación y adecuada inteligencia de los textos que conduzcan al hombre.

La *paideia*, en efecto, significa llegar al hombre, y es allí donde el humanismo germánico ofrece riquísimas posibilidades a través de la comprensión del término *Bildung*, esto es, la formación del hombre. Ahora vemos, cómo a los términos *paideia* y *humanitas*, en sus proyecciones al mundo contemporáneo, se puede agregar esta *Bildung*.

Para nosotros la *paideia* sigue siendo el gran desafío: saber cómo formar al hombre, tanto como saber qué es el hombre que se quiere formar. A esto han estado dirigidos muchos de los intentos contemporáneos. A este respecto, advertimos que en las universidades norteamericanas de hoy ha entrado en crisis profunda lo que durante dos generaciones se consideró modelo de hombre y formación de éste. Eso —ha señalado el profesor Blum en su libro *The closing of american mind*— está agotado, clausurado. Hay que replantear todo desde los orígenes para ver qué es este hombre y cómo puede afrontar esta nueva etapa de la historia.

¿Qué otra cosa ha sido la historia de Occidente, sino volver a replantear permanentemente los orígenes a través del estudio de las fuentes? No puede haber *paideia*, *humanitas* o *Bildung* sin el estudio de las fuentes. Y para este estudio la filología es fundamental.

Intervención de Joaquín Barceló

Y o quisiera referirme a un problema que siempre me llamó la atención y del cual ahora voy a mencionar sólo un aspecto.

En la Antigüedad tenemos el concepto de *humanitas* que, como ha sido demostrado, es descendiente directo de la noción griega de *paideia*. De pronto nos encontramos en nuestra vida escolar con que en la educación media chilena se estudiaban las llamadas humanidades.

¿Cómo se había pasado de la *humanitas* a las humanidades? Porque estas humanidades no eran, por supuesto, el humanismo de un Jaeger, quien lo reduce a aquellas disciplinas que tienen que ver con la Grecia y la Roma antiguas; estas otras humanidades incluían matemáticas, física, química, biología y otras ciencias. ¿Qué es lo que había ocurrido?

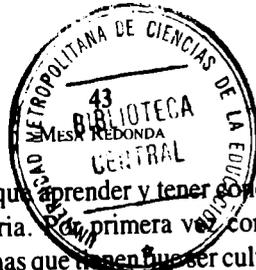
Partamos diciendo que algo había pasado en la Edad Media, cuando se formó, a partir de Marciano Capella, el sistema de las artes liberales con su *trivium* y su *quadrivium*. Curiosamente, en cierto modo, nuestras humanidades reproducían este sistema. Pero, junto con esto, sobrevivía también entre nosotros otra noción de humanidades que se podía asimilar con las disciplinas propiamente “triviales” y no con las cuadrivales. ¿Por qué?. ¿Por qué la literatura, la retórica, la dialéctica eran triviales?

Haciéndome estas preguntas me encontré una vez con un texto que me pareció notable. Era el escrito de un autor que vivió en Florencia en la primera mitad del siglo XV y que se llamó Leonardo Bruni. Él fue una suerte de Ministro de Relaciones de la ciudad de Florencia y redactó un texto en el que establece un verdadero programa de estudios que no era ni teológico ni de las ciencias de la naturaleza, y que correspondía en cierta forma a lo que hoy podríamos estar llamando humanidades.

Para entender esto hay que tomar en cuenta que cuando nosotros pensamos en los humanistas italianos, hablamos fundamentalmente de Ficino, Pico della Mirandola y de todos los neoplatónicos que aparecieron en la segunda mitad del siglo XV. Leonardo Bruni era de una generación anterior y no tenía nada que ver con el neoplatonismo; tenía relación con un problema gremial que partía del hecho de que estos humanistas eran funcionarios públicos, secretarios de gobierno, secretarios de cortes, embajadores. Ellos habían tenido que preocuparse de la cuestión retórica, de los modelos ciceronianos y de los preceptos de Quintiliano, ya que una de sus obligaciones era la de redactar discursos oficiales para las ceremonias. En su condición de funcionarios públicos estaban muy metidos en la política y tenían preocupación por todo lo que tuviera que ver con la vida social e histórica. Estaban inmersos en la vida contingente de cada uno de los principados de la época.

En los escritos de Bruni hay un catálogo muy interesante de cuáles son las disciplinas que deben cultivarse. Y las agrupa en dos grandes sectores, dos grandes metodologías. Una es la *peritia litterarum*, el conocimiento de las letras, y la otra es la *rerum scientia*, el saber acerca de las cosas. Esto es notable. En este catálogo, Bruni recoge en cierta medida las disciplinas del *trivium* medieval: la gramática, aquella que comenzaba con la estilística; la retórica, pero no la forense de la cual él abominaba, pese a que su maestro Coluccio Salutati había sido un gran partidario del derecho y defensor del derecho como representante de las ciencias sociales en general, frente a las ciencias de la naturaleza y de la medicina específicamente. Bruni admitía las otras formas de la retórica y la elocuencia, que debían estudiarse no sólo en autores paganos sino también en cristianos. Aquí, y esto me parece muy interesante, comienzan a figurar algunos autores que se deben considerar como modelos. De las otras disciplinas del *trivium* recoge la dialéctica, pero no naturalmente aplicada a la teología, no a la metafísica —esto por ningún motivo—, sino que únicamente aplicada a la filosofía moral. En esto Bruni comparte, con los demás humanistas de la primera mitad del siglo XV, el interés por los problemas morales, sociales, de la historia concreta.

Frente a esto, el *quadrivium* aparece rechazado de plano. Hay que saber lo estrictamente necesario de aritmética, geometría y astronomía. No se debe perder el tiempo en indagar sobre esas cosas que son demasiado abstrusas y no conducen a nada.



En cambio, de las cosas que hay que aprender y tener conocimiento, aparece como fundamental la historia. En la primera vez aparece la historia en el catálogo de las disciplinas que tienen que ser cultivadas. La historia era mirada muy retóricamente, respondiendo a la necesidad de tener siempre ejemplos y anécdotas de personajes famosos para ilustrar los escritos propios. Pero también tenía un aspecto no retórico en cuanto era necesario saber los propios orígenes para poder seguir y continuar el destino histórico de la propia nación.

Por último, como reina y soberana de todas las disciplinas aparece, en este catálogo, la poesía. Poesía no entendida como literatura, ya que eso se estudia en la gramática, sino que entendida como sabiduría, como sabiduría inspirada, de acuerdo con la idea que se conservó durante toda la Edad Media, desde San Isidoro en adelante; esto es, del poeta en cuanto vate, como el hombre que está poseído por una divinidad y que, por lo tanto, tiene esa *vis mentis*, esa fuerza, esa violencia de su propio espíritu debida a la inspiración.

Pensemos por un momento que en este punto estamos en los umbrales de la época en que viene el gran desarrollo de la ciencia natural. Esta última va a ser cultivada por personas que hasta ese momento no tenían ninguna prevención en contra de estas otras disciplinas triviales. Curiosamente, la prevención empezó sólo a mediados del siglo XVII con Descartes.

Lo interesante es que en este pequeño escrito de Bruni, y si hacemos excepción de aquellos elementos del conocimiento científico natural que hoy día no podríamos estimar ajenos a ninguna persona que presume de haber leído algo alguna vez, se expresa bastante bien lo que han seguido siendo las humanidades hasta el día de hoy.

De manera que entre humanidades y humanismo hay una vinculación bastante más estrecha de lo que se puede pensar cuando se considera a las humanidades únicamente como estudio de la Grecia y de la Roma clásicas. El mundo se nos ha abierto demasiado, y hoy día quien estudia la literatura francesa del siglo XVII o la historia inglesa del siglo XIX, es considerado también un humanista, y lo es en el mismo sentido que las personas dedicadas a la antigüedad.

Intervención de Vittorio di Girolamo

Yo me voy a referir a la *paideia* y *humanitas* en Occidente, las cuales han penetrado profundamente en nuestras almas americanas. Haré esto a partir de mi visión de artista. La tesis que voy a defender

aquí es que la *paideia* lleva al hombre a Dios y que ésta es una condición para que haya una *paideia*.

Héctor Herrera mencionó recién la existencia de una *paideia* oriental. Claro que sí. Yo deseo agregar también que hay una sorprendente espiritual *paideia* precolombina. Y aunque no vayamos a tocar acá este punto, me parece necesario mencionarlo. En el idioma nahua, por ejemplo, *paideia* se dice *tlacahuapahualipsi*, y se refiere a la educación del corazón y del rostro: para tener rostro sabio hay que tener corazón fuerte. Sé bien que éste no es el tema que nos congrega, pero me parece necesario mencionar la existencia de una *paideia* americana.

Me ha llamado siempre la atención aquella *paideia* que está dicha en pocas palabras en el *Génesis*, en *Proverbios*, cuando el autor anónimo explica cómo se hizo todo este universo, y dice que la sabiduría de Dios jugaba delante de Dios desde la eternidad, creando. Y mientras esta sabiduría crea —no creó, pues crea y sigue creando siempre y eternamente— juega. Este juego de crear es expresado como una faena de arquitecto. El mismo texto agrega luego que este juego, esta delicia de jugar creando, está con los hijos de los hombres. O sea, de verdad la sabiduría ha creado y algo puso en nuestro corazón para que imitemos a Dios creando, pero creando en un juego. La enseñanza consiste en hacer de cada persona un creador que juega inventando lo propio en este universo. El *Génesis*, en este sentido, habla de *paideia*, puesto que la delicia de crear de la sabiduría de Dios, que es un juego, está con nosotros desde nuestra creación como personas.

La otra *paideia* que me parece importante es la que me ha enseñado Platón. En el *Fedro*, Sócrates asegura a sus discípulos que antes de nacer en este mundo, o antes de nuestra actual situación, éramos parte de una comitiva, de la comitiva de los hombres justos, de Zeus y de los dioses. ¿Y qué hacíamos todos juntos antes de esta vida?: marchábamos, caminábamos, paseábamos. ¿Para qué?: para contemplar juntos el más hermoso espectáculo. La verdad es presentada por Platón como belleza infinita, tanto que nuestro destino era contemplarla. La contemplación nos iniciaba en los misterios divinos, y podíamos iniciarnos en ello en cuanto éramos —en esa vida anterior— exentos de imperfección. La *paideia* parecería ser, según Sócrates, este contemplar junto con los dioses este espectáculo que contiene todos los misterios divinos. Teníamos ojos para comprenderlos porque no éramos imperfectos.

Sócrates agregó algo más, se preguntó: ¿qué hacen los dioses y las almas luego de este ir contemplando esta bellísima verdad? Y señaló que se retiraban a sus estancias. Y nosotros nos preguntamos por aquello que hace un Dios en su estancia. Esto no nos ha sido dicho, parece que era algo que se sentía pero no se decía.

Después de Platón, el que más me habló a mí de *paideia* fue Virgilio con su *Eneida*. Lo que le sucedió al hijo de Eneas, luego de viajar con su

padre tras haber experimentado un dolor indecible ya que había perdido a su madre, sus abuelos, su ciudad que había sido quemada por los griegos victoriosos, fue que conoció la tierra del futuro imperio; el *fatum* lo llevó por todo el Mediterráneo y este joven es discípulo del *fatum* porque todo lo aprende, todo lo ve, todo lo medita, todo lo asusta, todo lo admira. Aquí el *fatum* aparece como el gran maestro latino.

El *fatum* no es la *moira* griega, porque el *fatum* ha sido diseñado por alguna razón superior. No es caprichoso como la *moira*: es más profundo, más elevado. El *fatum* es el diseño de los dioses que han escogido a la criatura para construir en este mundo algo relacionado con lo divino y que atañe a los hombres.

En todo esto hay una enseñanza, una *paideia* de lo divino para Eneas y su pequeño hijo. Estas expresiones más están representadas en el *Ara Pacis*, altar al cual recurrimos tantas veces los jóvenes italianos para reconstituimos en los durísimos momentos del inicio de la década del 40. Allí, contemplando este monumento en que figuran hombres, recibíamos una *paideia* silenciosa.

Virgilio tiene la enorme importancia de haber enseñado a Occidente que la situación perfecta para el hombre no es aquella que entregan los honores o los triunfos, sino que es aquella serenidad que vive el anciano de Córico, quien luego de arar la tierra con sus propias manos vuelve a su casa, pequeña seguramente, y, en ese suelo poco fértil del cual ha obtenido sólo unas pocas legumbres y flores silvestres, se siente como un rey porque come alimentos no adquiridos y pone sus flores silvestres sobre la mesa y contempla el campo. El anciano de Córico ha sido enseñado por la tierra, ha aprendido en la *humilitas*, esto es, en la cercanía constante con el *humus*, cuáles son sus profundas verdades.

Después de Virgilio, estoy convencido de que hay una *paideia* para los cristianos. Esta convicción ha sido aumentada en mí por Carlos Disandro quien incluso sostiene que ésta es la fuente misma de la cultura occidental. Disandro es un radical en cuanto sostiene que la revelación cristiana es la palabra encarnada que se hace liturgia, y no hay *paideia* más perfecta que la liturgia. Los significados de la liturgia son infinitos.

Y finalmente está Dante. También hay una *paideia* dantesca. En su texto encontramos también un viaje. En este viaje aparece aquella que para mí representa la *humanitas*. En él, tres maestros y guías llevan a Dante a través de infra-mundos, o mundos distintos de este universo físico. Los tres guías son Virgilio, Beatriz y Bernardo. Este viaje termina con la contemplación de Dios.

He dicho todo esto como un esquema para reafirmar la idea de que la *paideia* es realmente esta tradición de la manifestación de lo divino al hombre contemplativo, al poeta que, cuando lo es de verdad, enseña los misterios. La *paideia*, para mí, está en este plano.

Así es como yo acierto a entender la gran fuerza de las humanidades entre nosotros. ¿A qué se ha debido esta fuerza de las humanidades?, ¿acaso a un entusiasmo improvisado por haber encontrado los textos de la *antiquitas*? No, lo que ha sucedido es que los hemos recuperado, y sin duda esto es una maravilla, además sabemos traducirlos y por esta vía nos ponemos en contacto con hombres de hace unos mil quinientos años o más aún, pero el interés radica en las profundidades con que nos hemos podido contactar. El verdadero punto está en que una Europa ya cristianizada se maravilla de que antes de Cristo lo antiguo, de alguna manera, anuncia todo aquello que viene, en cierta forma confirma la figura de Cristo. Esto es lo maravilloso, ya que estudiar aquellos textos precristianos significa sumar las visiones de uno y otro, y otro, y otro más; todos los que antes de Cristo hablan de la misma cosa. Así sabemos por Sócrates, por Platón, hasta por Safo, por Virgilio especialmente, cuál es el destino de este ser, cuán alto es, cuán infinitamente importante es el destino de la persona humana.

Esta tradición que explica la *paideia*, también explica la *humanitas* puesto que en ella está el carácter de reencuentro, aquél que culmina con Rafael en su *Escuela de Atenas*. De hecho, *humanitas* tiene una relación con el intento de juntar a todos aquellos que hablan de lo mismo, ya sean precristianos o cristianos, juntarlos en una familia que convive de una cierta manera a un mismo tiempo. Tomemos el ejemplo de Dante, ¿acaso no se está encontrando con aquella misma familia que esperaba encontrar Sócrates al momento de ser condenado? Para Dante, todos estaban reunidos en un mismo lugar. En la *Divina Comedia* existe esta *humanitas* en cuanto familia de criaturas humanas que se conoce y encuentra más allá de la barrera de la muerte.

Humanitas, entonces, significa la familia de las almas humanas que recibe y acepta la revelación del misterio, y allí todos somos iguales y hemos cumplido nuestro destino.

Yo he defendido en esta mesa redonda una interpretación de *paideia* y *humanitas* como *paideia* de lo divino y *humanitas* en cuanto conjunto de personas humanas que han reconocido a través del tiempo un destino superior por revelación.

Intervención de Francisco Rodríguez Adrados

No me es fácil hablar luego de los ilustres profesores que me han precedido en el uso de la palabra. Es un tanto comprometido porque sobre el concepto de *paideia* y *humanitas*, y sobre su historia desde los griegos para acá, se han dicho muchas cosas. Es totalmente inútil que yo las resuma.

Habiendo dicho esto, intentaré destacar algunas cosas sobre este tema nada sencillo. Propongo ver ¿qué es la *paideia* y qué significa dentro del mundo griego?, ¿qué relación, en buena medida coincidente pero no exactamente, tiene con la *humanitas* romana y con la cristiana también? Ahora, si hablamos de humanismo, que es el concepto que realmente subsume, amplificándolo, el de *paideia*, habría que reconocer que tiene muchas variantes y que es un concepto del cual no podemos dar una fórmula única. Personalmente, por lo demás, temo bastante las definiciones de todas estas palabras que se refieren a entidades abstractas que el hombre ha creado. Recuerdo que una vez alguien, hablando no de las definiciones sino de las generalizaciones, dijo que todas las generalizaciones son falsas, incluso ésta.

Hay, entonces, muchos tipos de humanismo: hay uno laico, ilustrado, religioso; hay un humanismo griego y otro no griego, etc. Y luego hablamos de humanismo en el sentido de los autores antiguos. Hay, y se nos ha hablado sobre esto, un humanismo moderno y están las humanidades en diversos sentidos. ¿Qué relación tienen? Es una palabra que ha fructificado y se ha desgajado en ramas en buena medida independientes, aunque vengan de un tronco común. El intento nuestro será darles algunos rasgos comunes dependientes de este tronco.

Digamos algo sobre la *paideia* de los griegos. Hace poco se nos ha dicho que viene de niño, de *pais*. Lo curioso es que hasta el momento de los sofistas y los socráticos, la palabra *paideia* significaba, ni más ni menos, la crianza del niño. Es a partir del *Protágoras* de Platón cuando tomó un sentido superior, refiriéndose a la educación y a la crianza del niño como metáfora de toda la vida humana. Hubo aquí un esfuerzo racional puesto que antes se había visto pero no se había explicitado de una manera lógica y racional. Ahora aparece explicada la idea de que el hombre sigue educándose hasta el final. Solón ya había dicho esto. Pero fue con los sofistas, primero, y con los socráticos después, que la *paideia* fue tomada como emblema en este proceso.

Existen algunos rasgos generales. Los Sofistas reconocieron que los antiguos poetas educaban y que Homero había sido el educador de Grecia. Pero a partir de ellos se intentó dar una enseñanza sistemática, racional, mediante una suerte de currículum como el que nosotros conocemos y con unos objetivos fijos. Estos objetivos fueron, fundamentalmente, la educación política y ética —son lo mismo en esa época— como lucha contra la *hybris*, la desmesura, contra ese instinto de violencia que está dentro de los hombres, creando a los héroes y produciendo también toda clase de desgracias. Pienso que la lucha contra la *hybris* y la infusión, en esta lucha, del conocimiento —no se trata ya de algo tradicional, instintivo, intuido por los poetas— poco a poco va abriendo el abanico de la ciencia. La lucha contra la *hybris*, con la ayuda de la inteligencia y el cultivo de las ciencias, es algo nuevo.

Otro rasgo común es la invención de la generalidad humana, y Sócrates lo decía: son griegos los que participan de nuestra *paideia*. Eran, entonces, griegos todos los hombres cultos que aspiraban a ese ideal. Pero este ideal era fluctuante ya que entre la *paideia* de los sofistas, la de Platón y la de Isócrates hay abismos. Son bandos intelectuales que se hacen la guerra a muerte. La *paideia* que aspira a la imitación de Dios, que en cierto modo anticipa la *imitatio Christi*, no es toda la *paideia*, es una parte, puesto que también está la ilustrada, la laica y la atea o agnóstica que aparece en Protágoras. Es muy difícil, entonces, dar una definición general y lo que encontramos son rasgos comunes, de lo que es y no es, de lo que se acepta y se rechaza.

Todo este concepto, con las características que hemos señalado, fue trasplantado a Roma, como ha sido dicho aquí perfectamente. Y al realizar este trasplante, apareció el problema de la lengua latina. ¿Cómo se podía traducir *paideia*? De la palabra *puer* no había ninguna que fuera aprovechable. En griego había *paideia*, y repito que era la crianza del niño, luego se amplificó y metafóricamente se refirió a la educación del hombre hasta su muerte. En latín no había una base y era muy compleja la traducción de *paideia*. El término *humanitas*, y esto se ha dicho muchas veces, traduce el término griego *filantropía*.

Los términos *filantropía* y *filántropos* aparecen por primera vez en Grecia en el *Prometeo*, de Esquilo; el titán es el *filántropos*, el amigo de los hombres y que les ayuda a salvarse de los grandes riesgos de Zeus. Y los ayuda con la ciencia, los educa, les enseña la escritura. Este término, proveniente de Grecia, tomó cuerpo en una sociedad de campesinos como lo era la romana de los primeros tiempos.

Pienso que en los conceptos griegos de *paideia* y *filantropía* se opera, en suelo romano, una síntesis. Estas raíces fundamentales estaban ya en Grecia, pero el término *humanitas* insiste más en la generalidad de lo humano, en el interés general, en el *homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Todo este concepto de la ayuda, de la bondad, no es más que una profundización del concepto antiguo griego de la falta de *hybris* y de la generalidad de lo humano. En todo caso hay matices. ¿De dónde viene la *humanitas* latina? Los latinos, naturalmente, habían estudiado a todos los filósofos griegos, aunque había algunos que abominaban a la mayor parte de ellos, como Epicuro, quien, sin embargo, contribuyó a la *humanitas*. Los latinos los habían estudiado a todos. Pero quizás la vía primera y más directa no sea aquella de Platón que es muy radical, muy extremista, sino aquella de los oradores griegos como Isócrates que planteaba un ideal intermedio, aquel ideal del conocimiento de la ciencia, pero también el de la acción política, incluso el de la acción política panhelénica y con un intento educativo. Hombres como Isócrates

tes no aspiraban a todas estas reformas radicales y absolutas del hombre a que aspiraba Platón.

Naturalmente que siempre ha habido problema entre los humanistas, Platón decía que Isócrates estaba *μεταξύ*, es decir, en la mitad, y que como no estaba con los políticos ni con los filósofos, no valía para político ni para filósofo. Todos estos son problemas con los que nace el tema que nos preocupa y en un clima que hay que comprender en su mixtura de influencias, con sus profundos antagonismos y rasgos comunes. Nace con un ideal de moderación, de humanidad, sin renunciar a la acción como renunciaban ciertas filosofías de la India. No les fue fácil, pero los antiguos nunca renunciaron a la acción, aunque sí hayan querido evitar ciertas consecuencias extremas de ella. El esfuerzo fue iluminarla con el conocimiento. Desde entonces, este ideal de hombre que está comprometido con la sociedad y su tiempo, pero que a la vez cultiva su propia intimidad, ha tenido gran peso en nuestra cultura. Desde entonces, este ideal ha permanecido vivo.

Como se ve es un ideal un tanto complejo, un tanto ambiguo y excluye todo dogmatismo cerrado. En ciertos momentos el humanismo se ha opuesto a las filosofías políticas y aun religiosas existentes. Un Erasmo, como tantos otros humanistas, fue un inconformista. Sin embargo, en otros momentos ha ocurrido lo contrario y son ellos los que han tratado de mantener abierto el cauce de la tradición y de estos ideales de que hablamos; han tratado de unir cosas tan difíciles como la virtud activa con el conocimiento, y la ciencia con la humanidad en el sentido latino; han tratado de aliar la ilustración y la posición religiosa sin fanatismos, con aperturas muy cambiantes en los diversos siglos. Éste es el ideal antiguo que ha atravesado tantas tormentas y que se ha fundido en algunas ocasiones con el cristianismo y ha chocado con él en otras; que ha abierto, en cierto modo, a esos movimientos que mirando hacia atrás miraban hacia adelante como fue el caso del Renacimiento, como lo fueron las diversas ideas liberales a partir del siglo XVIII. Este ideal ha estado atacado y sepultado, pero ha vuelto a surgir.

Yo no he definido bien lo que es el humanismo, quizás porque no es fácil o porque no se puede, pero tiene relación con este humanismo o humanidades que nosotros cultivamos. Es evidente que el hombre no terminó en la Antigüedad, que los hombres continúan viviendo y produciendo.

El humanismo en este segundo sentido, como estudio de la Humanidad —estudio en un sentido amplio y con aperturas a toda clase de mundos— nos presenta al Hombre Antiguo en sus ejemplares más excelentes, como una suerte de modelo de humanidad. La Humanidad no termina ahí, pero ése es un momento excepcional al cual siempre se puede mirar y del cual siempre se puede aprender. Hoy día estamos en un momento en que se lleva a la práctica la ruptura histórica: hay muchas

personas ignorantes, o cultas a su manera, que piensan que el mundo ha nacido ayer y que todos nuestros problemas son nuevos. Yo les recordaría aquella frase de que “quien no conoce la historia está destinado a repetirla”, y nosotros la hemos repetido quizás demasiadas veces.

El Humanismo en el sentido de aquello que cultivamos nosotros no es, evidentemente, el humanismo en el terreno de los conceptos abstractos sobre los cuales hemos estado hablando. Pero tiene conexiones bien visibles. Piensa que presta un servicio a la cultura moderna, acentuando el sentido de la continuidad, es decir, de que hay cosas válidas, no para copiarlas sino para verlas y repensarlas. Entonces, aunque parezca que estamos muy lejos, hay hilos que nos conectan. En este punto es donde el concepto general del Humanismo y el concepto de Humanidades, en el sentido de cultivo de las ciencias de la antigüedad, ampliable al cultivo de las ciencias de otros períodos del hombre, muestran sus aspectos comunes y vigentes.