

## Homero y Sócrates: dos paideiai

Alicia Montemayor

Pero oídme las penas que había entre los hombres y cómo a ellos, que anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos [...] En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, al igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar.<sup>1</sup>

**E**stos hombres, que no lo son en realidad, sino que están más cercanos a las “ágiles hormigas”, verdaderamente animalizados, son de los que se apiada Prometeo, como nos lo dice Esquilo en el *Prometeo encadenado*. La sabiduría de las *technai* que, junto con el fuego, les ofrece el desdichado titán hace de estos seres hombres verdaderos.

A partir de lo anterior podemos considerar que para los griegos la sabiduría hace a los hombres, es decir, que para que alguien sea adulto y se le considere verdaderamente humano, es necesario que esté educado. Los niños, sobre todo los neonatos, están peligrosamente colocados en esa frontera en la que lo animal y lo humano se encuentran; por ejemplo, caminan en cuatro patas, en la vigilia no ríen ni lloran y cuando duermen no sueñan. Pero los niños, a diferencia de los animales, pueden salir de esta condición mediante la educación, una afirmación de su condición de hombres, que no está dada de antemano con su nacimiento. En virtud de que los niños griegos no son considerados completamente humanos pueden ser expuestos, vendidos o sufrir castigos como los esclavos —es probable que por esta misma causa los esclavos sean llamados frecuentemente *paides*: como no son hombres, siem-

<sup>1</sup> Esquilo, “Prometeo encadenado (440-445)”, en *Tragedias*. Trad. de Bernardo Perea Morales. Madrid, Gredos, 2000, pp. 267-312.

pre estarán más cercanos a lo animal que a lo humano, son infantiles, hecho que los conserva en un estado perpetuamente inferior. Ser adulto en Grecia equivale, en tiempos clásicos, a ser ciudadano, un adulto libre que participa plenamente de las actividades de la ciudad: su vida política, sus festivales religiosos y su defensa, ante amenazas externas.

La educación en Grecia se destinaba a los jóvenes varones, pero esta *paideia* no incluía el aprendizaje de un oficio, de una *technē*, que es tan sólo una parte de lo que se requiere para que un niño sea hombre. La serie de actividades que llevaban a esta transformación poco tenían que ver con el trabajo manual, que era algo que enseñaba el propio padre y que no merecía una atención especial. Ser humano, como nos dice Esquilo, implica la inteligencia, el dominio de los afectos, el salir del ámbito del azar. Ser hombre implica saber y conocer, criterio que se amplía al campo de los oficios, si bien las clases acomodadas consideraban ocuparse de estos últimos tan sólo para dar una opinión informada. En el contexto de la *polis* los ciudadanos gobiernan y protegen a la ciudad; estas ideas, que inicialmente son de corte aristocrático, se transmiten a las democracias, segregando a la condición servil a los practicantes de los oficios, que luego serán cortejados por los demagogos.

Los hombres libres son, pues, maridos y padres, pero “sobre todo ciudadanos en condiciones de defender su propia ciudad y de guiarla políticamente”;<sup>2</sup> la guerra y la condición de los hombres para participar en ella implican un adiestramiento que empiezan desde jóvenes y que tiene su expresión más característica en la educación pública espartana. Los niños eran educados para servir en un ejército permanente, y el final de este periodo en el que se convertían en hombres, culminaba con su inclusión en el ejército de la ciudad. Ya sea que pagaran sus armas, como en Atenas, o fueran el regalo que corona una exitosa iniciación, como en Creta, siempre la adultez coincide con el ingreso a la comunidad de los hombres y de las armas.

En el contexto de la *polis* y la formación de sus ciudadanos no podemos dejar de mencionar a Homero. Considerado hoy día el inicio de la historia de la literatura griega, conocido por los griegos como el poeta “divino”, el más sabio e inspirado, Homero tiene una influencia en la literatura, la lengua, el arte y la filosofía griegas como ningún otro autor la habrá de tener. Maestro y educador de los griegos, fuente inagotable de sabiduría, sus versos también fueron convertidos en oráculos y encantamientos. Modelo de estilo, fuente de inspiración, la obra de Homero es la culminación de un largo proceso de una tradición de poesía oral de la que no tenemos otro testimonio, que no

<sup>2</sup> Giuseppe Cambiano, “Hacerse hombre”, en Jean-Pierre Vernant, ed., *El hombre griego*. Madrid, Alianza, 1995, p. 113.

responde a las proporciones normales de la poesía oral, y que al mismo tiempo es su producto más acabado. No se sabe con certeza la fecha de la composición de sus poemas, que hay que situar entre la Guerra de Troya y el siglo VII a. C., aunque haya autores que lo consideran posterior a Hesíodo,<sup>3</sup> la generalidad lo sitúa regularmente alrededor del siglo VIII a. C.

Homero es un *sophós*, todo se puede aprender en sus poemas, desde el gobierno de la ciudad, la manera de dirigirse a la asamblea, los deberes de la lucha, hasta cómo construir un barco. Los héroes de Homero son profundamente individualistas, a diferencia de la cohesión social que exige la *polis*, reflejada en el combate de hoplitas. Sin embargo, la idea del honor, que se gana en el combate individual y que a su vez refleja la gloria de la familia, la ciudad y la preferencia divina, se sigue mostrando una y otra vez en los juegos, ya sean Olímpicos, Píticos, Ístmicos o Nemeos. El adiestramiento que era necesario para los juegos los hacía casi exclusivos de la aristocracia, pocos jóvenes podían darse el lujo de una instrucción tan larga, ya que pronto entraban en el mundo del trabajo —para muchos era el equivalente a todo este complicado proceso de iniciaciones que seguían los nobles para hacerse hombres.

Esta casi exclusividad de la vida ciudadana implicaba que el gobierno y la defensa de la *polis* quedara en manos de unos pocos. Estas familias aristocráticas son las que se identifican con los héroes de Homero y, en algunos casos, podían aducir descender del mismo linaje mítico. Los jóvenes, como los héroes de la épica, debían instruirse en el combate, que implicaba tanto la asamblea como el campo de batalla. Sin embargo, en esta tradición arcaica, para ser un “sonoro orador” como Néstor “de cuya lengua, más dulce que la miel, fluía la palabra”,<sup>4</sup> debía pasar tiempo, ya que sólo los hombres —que no los jóvenes—, podían destacar en la asamblea que hace a los hombres sobresalientes.

Este ideal que prefería una vida corta de gloria imperecedera, es propio de las clases dominantes, es por ello que alrededor de mediados de siglo VII a. C., con las primeras colonizaciones y el cambio de la vida de las ciudades, vemos aparecer otra poesía: la lírica, que encarna valores diferentes y marca una cierta oposición a este ideal. Arquíloco de Paros es el primer gran lírico, un aventurero, guerrero libre y mercenario, nacido aproximadamente en 680 a. C.

<sup>3</sup> “Several scholars have recently restated the case for thinking that Hesiod antedates Homer; if this is true, all the cultural ‘developments’ traced in the poetry of Hesiod become questionable. Indeed, the *Odyssey* may well be contemporary with Archilochus” (R. L. Fowler, *The Nature of Early Greek Lyric: Three Preliminary Studies*. Toronto, Universidad de Toronto, 1987, p. 8). Los estudiosos a los que se refiere serían Martin West, Walter Burkert y E. Heitsch. Sin embargo, en la nota 10 de este mismo libro, Fowler refiere que algunos de ellos ya no están tan seguros de esta afirmación.

<sup>4</sup> Homero, *Iliada*. Trad. de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991, canto I, vv. 247-252, 651 pp.

Arquíloco habla en primera persona, celebra la vida y se aleja de los elevados ideales de la épica. No es para él la gloria de la muerte en la batalla, que cantarán los poetas de generaciones futuras<sup>5</sup> y que preservará su nombre. La muerte en batalla, la mejor de las suertes para el guerrero joven en Homero,<sup>6</sup> que lo preserva de la decadencia y lo hace inmortal a través del *sēma*, o monumento funerario,<sup>7</sup> se antoja sin sentido. El mundo arcaico de Arquíloco ya no tiene estas garantías, nada es seguro, los dioses premian y castigan sin ningún sentido, no hay garantía de que la fama y el éxito perduren, la perfección alcanzada con la muerte en el campo de batalla, que se recordará por siempre a través de la poesía, es ya sólo privilegio de los dioses.

Pareciera que nos alejamos de Homero y que entramos en formas nuevas de entender el hacerse hombre, sin embargo, a pesar de que se ha perdido la confianza en la gloria inmortal, de que ya no hay consuelo ante la muerte, el cuerpo social, la *polis* se encarga de asegurar un prestigio, al menos dentro de los muros de la ciudad, que canta las hazañas de sus ciudadanos ilustres y les levanta monumentos. La *paideia* de Homero, que requiere de pedagogos privados, que se incomoda ante la pérdida de fuerza vital de la vejez y que exalta la muerte en el combate, es, a pesar de la lírica de Arquíloco, el código de conducta apreciado hasta la entrada de la Ilustración.

Solamente hasta bien entrado el siglo v a. C. habrá un conflicto en esta tradición, y aun así no vencerán filósofos y rétores por completo a los poetas, y es que la épica no sólo hablaba sobre la forma de la conducta sino que es

<sup>5</sup> “Nadie después de muerto, es honrado por sus paisanos. Preferimos, vivos, la alabanza de los vivos. La muerte es la peor de las suertes”. (Arquíloco de Paros, Fragmento 64 (Diehl), *apud* Hermann Fränkel, *op. cit.*, p 143).

<sup>6</sup> “¡Tierno amigo! ¡Ojalá por sobrevivir a esta guerra fuéramos a hacernos para siempre incólumes a la vejez y la muerte!  
¡Tampoco yo entonces lucharía en primera fila ni te enviaría a la lucha, que otorga gloria los hombres!  
Pero como, a pesar de todo, acechan las parcas de la muerte innumerables, a las que el mortal no puede escapar ni eludir, ¡vayamos! A uno tributaremos honor o él nos lo tributará”. (Homero, *op. cit.*, canto XII, vv. 322-325).

<sup>7</sup> “In giving him the *geras thanonton* –that is, in having him pass through the entire funeral ritual from the exhibition of his body, now adorned, washed, anointed with oil, and perfumed, to the cremation of the corpse and the erection of the *sema* to recall his memory for men to come [*essomenoisi puthesthai*] (the same formula applies to the funerary memorial as to epic song)– the friends of the deceased expect to ensure forever his status as one of the beautiful dead, a glorious hero” (J.-P. Vernant, “*Panta Kala: from Homer to Simonides*”, en *Mortals and Immortals. Collected Essays*. Princeton, Universidad de Princeton, p. 87).

importante recordar que, *stricto sensu*, los griegos no tenían textos religiosos, la religión se mantenía por el rito. Cada región, cada ciudad tenía sus ritos y mitos locales; si bien la poesía daba cierta cohesión a toda esta masa mítica, no era consistente, cada poeta tenía su verdad, la que se ponía, sin problema aparente, al lado de las otras verdades de otros poetas —no hay texto divino del que se hagan sucesivas exégesis—, ya que cada poeta podía modificar la teología anterior dependiendo de su propia inspiración. Es evidente que la verdad enunciada de esta manera no es única y para siempre, sino múltiple y cambiante; no pareciera que hubiera necesidad por llegar a una sola verdad, la verdad sólo la saben los dioses.

La filosofía busca sin duda esta verdad, sin embargo, los cosmólogos jonios de principio de siglo VI a. C. no se interesan por el comportamiento humano, sino por el origen y la composición del universo. No obstante, en el comportamiento a menudo excéntrico de estos personajes encontramos también una nueva forma de entender la educación, una nueva forma de entender cómo hacerse hombre.

La importancia de la influencia de la religión en los orígenes de la filosofía griega no es un tema nuevo, los estudios de Walter Burkert y F. M. Cornford son ya clásicos. Sin embargo, parece que siempre es necesario recordar que el origen de la filosofía no puede verse como una evolución que tiende necesariamente a la racionalidad, ya que esto sería pensar que todo lo que hicieron estos autores fue preparar y allanar el camino para Aristóteles. Es por ello que no vemos problema alguno en asociar la religión con las primeras formas de la filosofía, la razón queda al lado de otras formas de pensamiento.

No podemos negar que en muchos aspectos los presocráticos hacen filosofía como la entendemos nosotros, pero la forma en que presentan su pensamiento es ciertamente diferente de cómo lo hacemos hoy. Por ejemplo, en el preludeo del poema de Parménides, éste nos dice que ha sido arrebatado en un “carro conducido por las hijas del Sol, sobre la vía de la diosa que dirige sólo al hombre que sabe, hasta las puertas que separan los senderos de la Noche y del Día [...]”;<sup>8</sup> la diosa lo recibe benevolente y le revela las vías del conocimiento: tanto el que conduce a la Verdad, como el que conduce a la opinión. Esta revelación se ha asociado muchas veces con la afirmación de Hesíodo al principio de la *Teogonía*,<sup>9</sup> pero no podríamos decir que el proe-

<sup>8</sup> Louis Gernet, “Los orígenes de la filosofía”, en *Antropología de la Grecia antigua*. Trad. de Bernardo Moreno Carillo. Madrid, Taurus, 1980, p. 365.

<sup>9</sup> “‘Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad’. Así dijeron, del grande Zeus las hijas verídicas,

mio del poema de Parménides tiene el mismo tipo de inspiración que el de Hesíodo,<sup>10</sup> de hecho se quiere diferente y, por tanto, apela a una tradición diferente: la órfica. Vinculados a esta tradición, los temas del descenso al infierno o el ascenso a los cielos presentan ciertas similitudes con el prólogo de Parménides; por esta razón, más que con los poetas, podríamos asociarlo con los iniciados, con los videntes. Sin embargo, no considero que podamos decir que Parménides haya tenido una iniciación mística antes de escribir su proemio, o que se haya quedado en la mera revelación, sino que parte de esta tradición para explicarse en una forma en que sus contemporáneos pudieran entenderlo.

El camino de los misterios, el de la revelación, también conduce al de la bienaventuranza e implica una norma de vida que nos recuerda la que llevaron a cabo los pitagóricos, quienes mantenían su jerarquía interna por medio de grados, que curiosamente coinciden con los de los iniciados. Por esta razón, ante los ojos de los griegos, el filósofo se presenta como un elegido, un personaje singular que puede ser aceptado o rechazado por su sociedad. Los filósofos en la época arcaica tienen un contacto directo con el mundo divino, son purificadores y adivinos como Empédocles, pero también, como él, son maestros. Su contacto con la divinidad los hace competentes en teología o cosmogonía, pero este camino de vida también los hace divinos; su alma se hace eterna, son dioses que se encarnan en mortales.

Esta idea, contrapuesta a la de Homero, hace del alma más que una sombra, pero al mismo tiempo requiere que ésta sea purificada del mal, las pruebas de purificación la liberan de la muerte, pero requieren de una disciplina. La filosofía en esta etapa arcaica pertenece a un mundo intermedio en el que la religión se mezcla con la razón, en el que al ímpetu de explicarse la naturaleza fuera del mito debemos agregar esta influencia de las cofradías de iniciados. No podemos negar que este tipo de lenguaje persistió hasta Platón y Aristóteles, y que el modo de vida filosófico tiene mucho de ascesis y misterio.

Es por ello que la relación con los poetas es problemática desde el comienzo, filosofía y poesía se enfrentan en la medida en que explican un mismo dominio, el origen del mundo y de los dioses. Tanto poetas como filósofos consideran asimismo que su conocimiento les es revelado por un dios, pero

y me dieron por cetro una rama de laurel muy frondoso  
que habían cogido, admirable; y la voz me inspiraron  
divina, para que celebrara futuro y pasado”.

(Hesíodo, *Teogonía*. Trad. de Paola Vianello. México, UNAM, 1978, vv. 26-32).

<sup>10</sup> Sobre este tema cf. Piero Pucci, “True and False Discourse in Hesiod”, en G. M. Kirkwood, ed., *Poetry and Poetics from Ancient Greece to the Renaissance*. Ithaca, Universidad de Cornell, pp. 29-55.

los filósofos no aceptan que su verdad sea colocada al lado de otras tantas, la verdad filosófica implica no sólo la inspiración, sino el modo de vida, ya no podemos decir que ningún mortal pueda saber si lo que expresa el filósofo es verdad.

La llamada Ilustración trajo consigo muchos cambios en la forma de pensar, en las tradiciones, en los comportamientos, pero debemos aceptar que muchas de las formas de vida permanecieron inalteradas hasta tiempos de Alejandro. Esto en parte se debe a que la cultura griega anterior al siglo IV a. C. es fundamentalmente de carácter oral. Si bien los griegos ya conocían el alfabeto y lo usaban profusamente en inscripciones, no sabemos hasta qué punto se había impuesto la nueva tecnología de la escritura y el libro. Los griegos conservaban sus tradiciones de padres a hijos; las formas del rito, como ya mencionamos, son estrictamente locales, sus costumbres se amoldan a cada ciudad, presentando diferencias tan marcadas como las que se pueden encontrar entre Atenas y Esparta. Sin embargo, hay muchas convenciones que, vinculadas con el culto, no cambian, por ejemplo, una vez que la arquitectura estableció sus reglas alrededor de siglo VIII, no sufrió cambios considerables, las innovaciones en la tecnología, como el arco o la bóveda, no dieron como resultado su uso en los edificios. Ante esta sociedad profundamente conservadora hicieron su aparición los sofistas. La formación aristocrática de gimnasio y música había sido criticada por los presocráticos, pero nadie estaba preparado para la demoledora crítica de toda la tradición. El relativismo quita todo fundamento a la creencia en que la nobleza es algo que se tiene por nacimiento, como dicen los poetas,<sup>11</sup> que hay una disposición, una naturaleza que determina el carácter, que las costumbres son inalterables y que la educación es sólo una.

Hasta este momento los maestros no son muy bien pagados, la educación pública regula sus actividades y aunque el pedagogo privado es algo común, nadie piensa que se deba pagar las sumas exorbitantes que piden estos extranjeros. De hecho, el que a alguien se le pague por sus servicios implica su participación en prácticas artesanales, fuera de lo que se considera como noble: los poetas como Píndaro no cobran, reciben presentes de hospitalidad, los pintores como Polignoto deciden regalar su obra a la ciudad, para ser considerados sus benefactores.

La educación superior no existe, nadie piensa que un adulto de 27 años deba seguir educándose con un maestro, ya que, como mencionamos al principio, el saber hablar y gobernar son virtudes que se aprendían viendo a los mayores y ejerciéndolas. Los sofistas invierten en cierto modo el código que

<sup>11</sup> "Por la nobleza de ánimo innata se vale mucho. Pero el que sólo posee lo que ha aprendido es un hombre oscuro" (Píndaro, *Nemeas*, 3, 40).

hemos visto en Homero, esta educación privada prometía la sabiduría de los adultos y los viejos, saber gobernar y saber hablar se convierten en una comodidad que se paga, los jóvenes se instruyen para hablar y por tanto pareciera que son los viejos los que se deben ocupar de la guerra. La educación, que no era sino el desarrollo de la naturaleza propia, se convierte en lo más importante, aunque no sea todavía un medio de promoción social.

Ya no es la edad la que otorga las diferencias, los jóvenes se reúnen en el mercado en torno a los sofistas para escucharlos; la palestra, el gimnasio y la preparación tradicional en la música, que buscaban preparar ciudadanos que pudieran defender y gobernar a la *polis*, parece que se deja de lado. Y es que en el caso particular de Atenas la instrucción en la palestra tenía su culminación en la institución de la *efebía*. Esto es importante, ya que previo a este servicio era necesario inscribirse en el *dēmos* y ser aceptado por la asamblea —por medio del voto secreto—, haciendo finalmente de este muchacho un hombre, un ciudadano. Claro que también podía darse el caso de que el joven fuera rechazado y regresara a su condición de país; los inconformes se arriesgaban a ser vendidos como esclavos si el tribunal fallaba en su contra. Estas instituciones se ponen en peligro cuando los jóvenes se van al mercado para oír la enseñanza de los sofistas, por ello son criticadas por las partes más conservadoras, como vemos en la obra de Aristófanes.

No cabe duda que la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso promovió también el cambio en las instituciones tradicionales, las que se vieron enfrentadas a muchas novedades sin poder afrontarlas con autoridad; así la *efebía* dejó de ser obligatoria y militar, y terminó sus días como una institución de educación superior a la que acudían extranjeros adinerados a prepararse.

Sócrates nació en Atenas cerca del año 470, hijo del escultor Sofronisco del *dēmos* de Alópece. No sabemos si practicó el oficio de su padre, pero sí que participó como ciudadano gobernando y protegiendo a su ciudad. Participó en las batallas de Potidea, Delión y Anfípolis, en donde se distinguió por su valor en la lucha y fue miembro del pritaneo. Por ello podemos decir confiados que Sócrates pasó, como muchos otros jóvenes de familias más o menos acomodadas, por todos los pasos que convierten a un muchacho en un hombre. También ejerció su parte en la pedagogía, enseñando con su ejemplo a los jóvenes atenienses que se le acercaban. Sin embargo, Sócrates parece un sofista en la óptica de Aristófanes, al que, dada su condición de ateniense, consideraba más peligroso, ya que los sofistas, en su diferencia de extranjeros, no eran vistos con malos ojos, pues los asuntos de la ciudad no les concernían y sus derechos como metecos estaban limitados. Sócrates en cambio participaba de todas las instituciones, defendía y gobernaba la *polis*, y sin embargo criticaba sus formas y modos de gobernar y sus formas y modos de instruir a los hombres.



Para Sócrates la edad no era un factor de instrucción, todos estamos aprendiendo continuamente; la instrucción filosófica parece no tener fin, las distinciones no son de edad, sino de grados de saber. La perfección del alma es el objetivo de esta instrucción, ya no solamente los inspirados, los escogidos pueden purificarse, la vida filosófica y su camino se establecen como una nueva *paideia*, que se opone de forma más contundente que los sofistas a la tradición anterior. Ser mejores no significa destacar en el combate y en la asamblea, fama y gloria no son nada al lado de la perfección del alma, y es que ser mejores, y hacer mejores a los jóvenes por medio de la inteligencia y la verdad es el camino para tener mejores ciudadanos, quienes gobernarán sabiendo lo que verdaderamente es necesario para la *polis*.

El comportamiento de los filósofos siempre pareció excéntrico a los griegos. En ese sentido, Sócrates era también peculiar: a una búsqueda del saber, como los anteriores filósofos, añadía una cierta virtud viril, semejante a la que se daba entre los espartanos, por ejemplo, usaba el mismo vestido de verano que de invierno, cuidaba de su cuerpo pero no en exceso, vivía y comía frugalmente. Esto, sin embargo, no es tan sólo un capricho, como nos dice en la *Apología*, obedece los mandatos del dios,<sup>12</sup> ya que, al igual que Sófocles, cree que hay que prestar oído a la ley divina por encima de todas las demás voces.

Este mandato divino lo hace ciertamente un escogido, un iniciado, alguien diferente que se enfrenta a las costumbres de la ciudad. Los filósofos anteriores se aislaron del contacto con los hombres, como en el caso de Heráclito, o se levantaron tan por encima de ellos que el comercio entre ambos era imposible, como Empédocles o Pitágoras. El caso de Sócrates nos muestra un iniciado que no busca formar una secta de la que sólo pocos participen, la idea es incluir a todos los hombres de la ciudad —jóvenes y viejos— en esta nueva instrucción; al tiempo que muestra que la educación tradicional está equivocada, paradójicamente busca reformarla a través de las mismas instituciones que la promueven.

Se puede aducir contra este argumento que Sócrates no buscó nunca enseñar una doctrina de tipo místico, y esto es verdad, no es la idea de este escrito decir que lo fuera, sino que la forma en la que se presentaba la figura del filósofo Sócrates era ésta, como lo muestra Aristófanes, tal vez en este retrato deformado para crear la imagen cómica es donde mejor apreciamos cómo veían sus conciudadanos a este filósofo. Se agregan a esta imagen las ideas sobre la filosofía natural y la cosmogonía que eran practicadas por los

<sup>12</sup> “[...] y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás [...]” (Platón, *Apología de Sócrates*. Trad. de J. Calonge. Madrid, Gredos, 1997, 28e).

presocráticos, y también se le aducen todos los comportamientos extraños y ridículos en los que se pensaba incurrirían estos personajes.

La tradición se defendía atacando al que le parecía el más peligroso de sus adversarios, alguien que cumplía con todos los atributos de un hombre, y que sin embargo desechaba los méritos de este sistema y promovía uno alternativo: el cuidado del alma. Este nuevo fin pedagógico es al final el vencedor —después de la Academia de Platón “la escuela filosófica se convertiría en el lugar de reproducción y perpetuación de un nuevo modelo de hombre”,<sup>13</sup> que dejará poco a poco a la palestra fuera de este esquema educativo, sobre todo con la pérdida de poder político y militar después de la ocupación romana, por ello incluso desde tiempos helenísticos hace la aparición la figura del atleta profesional, que se enfrenta a los intelectuales, formado en las múltiples escuelas fundadas en Atenas.

Homero se convirtió en literatura y la filosofía en un modo de vida, la importancia que tuvo Sócrates en esta transformación es inmensa, su vida fue su obra, no es necesario tener escritos para entender el cambio radical que pedía de las instituciones de la ciudad, tal vez lo que no se podía prever era que estas instituciones no admitían cambio, la religión no podía soportar el embate del relativismo de los sofistas y de las discusiones filosóficas, tampoco las costumbres podían sostenerse con un cambio tan radical en el fin de la educación; el alma, el invento de Sócrates para muchos, fue el motor de este cambio.

<sup>13</sup> G. Cambiano, *op. cit.*, p. 130.