
Familia y educación familiar en la Grecia antigua

Family and Family Education in Ancient Greece

JAVIER VERGARA CIORDIA

Universidad Nacional de Educación a Distancia
fvergara@edu.uned.es

Resumen: Analizar el perfil de la familia en la Grecia antigua, las variables que la definen y su dimensión educadora es el objetivo principal de este trabajo. Su punto de partida ha sido el estudio de autores que han abordado directamente la descripción de la vida familiar griega: Homero, Hesíodo, Jenofonte, Platón, Aristóteles y Plutarco, completado con fuentes bibliográficas muy recientes. La conclusión es patente: Grecia entendió la familia como la primera de las categorías siconaturales de la vida humana. Su dimensión relacional y de donación hacia los hijos fueron notas dominantes que marcaron la vida familiar de Occidente.

Palabras clave: Grecia; familia; educación; historia.

Abstract: To analyze the profile of the family in the ancient Greece, the variables that define and his educational dimension is the principal objective of this work. The point of item has been to analyze authors who have studied the problem directly: Homero, Hesiodo, Jenofonte, Plato, Aristotle and Plutarco completed with bibliographical very recent sources. The conclusion is clear: Greece understood the family as the first social and natural category of the human life. His relational and vital dimension marked the familiar life of West.

Keywords: Greece; family; education; history.

PERFIL SOCIOCULTURAL DE LA FAMILIA GRIEGA

Carácter dinámico

Fijar un paradigma definido y acabado de cómo se entendió la educación familiar en la antigua cultura griega no resulta tarea fácil en la medida en que la concepción de la familia y su dimensión educadora se presentan como categorías dinámicas con interpretaciones y manifestaciones muy diversas. La Grecia de Homero y Hesíodo, impregnada de mitología y leyenda, trató sin demasiada reflexión antropológica una vida familiar que se sustanciaba sobremanera en las hazañas del mito y del héroe. La Grecia espartana abordó el tema desde concepciones marcadamente estatistas que desligaron la vida familiar de cualquier referencia individual y personal. Sólo la madurez intelectual de los maestros de la Atenas clásica: Jenofonte, Platón, Aristóteles, etc., alentada por el deseo firme de fijar y explicar la ontología de las realidades socioculturales, se atrevió a abordar una sistemática de la familia desde el orden de la naturaleza. Un intento más o menos logrado que alcanzó su cénit a finales del siglo primero de nuestra era con el helenismo personalista de Plutarco. Corolario que, a modo de resumen, marcó de forma relevante no sólo la antigüedad griega sino el devenir de buena parte de la cultura pedagógica y familiar de Occidente (Rovira Reich, 2012).

Dimensión sicionatural de la familia

Esta evolución tuvo su punto de partida institucional en el *oikos* o *oikía*. Categoría que para los griegos no se refería tanto al edificio material de la casa como a la relación comunitaria o vida doméstica en sí (*oikogéneia*), que consideraba a la persona en su dimensión privada o particular (*bios idiotikós*), frente a la vida pública o social (*bios politikós*), más igualitaria e impersonal (Mirón, 2005). El *oikos* era el primer entorno natural donde la persona tomaba conciencia de su realidad psíquica y social (Jaeger, 2000, p. 435). Una realidad que emanaba inexorablemente del impulso y de la necesidad primaria de perpetuación y sociabilidad que todo hombre lleva consigo (*koinonía*). Platón dirá al respecto que el objetivo primario y natural de toda persona es la generación y educación de los hijos (*Leyes*, 783d-e). Y Aristóteles recalcará:

“La mejor manera de ver las cosas (...) es verlas en su desarrollo natural y desde su principio. En primer lugar, pues, la necesidad ha hecho aparearse a quienes no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación y esto no por elección deliberada, ya que en el hombre, no menos

que en los demás animales y en las plantas, hay un deseo natural de dejar tras de sí otro ser a su semejanza” (*Política*, 1252a).

Tesis que no se reducía a un mero impulso biológico.

“El hombre y la mujer cohabitan, no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida; en efecto, desde un principio están divididas sus funciones, y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de modo que se complementan el uno al otro” (*Ética a Nicómaco*, 1162a 20-24).

Para, más adelante, concluir: la familia “es la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días” (*Política*, 1252b). Ideas que refrendará Platón afirmando con vehemencia que la desvirtuación de la familia o falta de cohesión entre ellas suponía el comienzo de la disolución de la República y, por ende, de la sociedad (*República*, 461d).

Identidad biológica

A esta primera idea socionatural, los griegos ligaron otra no menos importante: el principio de identidad biológica. En la Grecia clásica se era alguien en la medida que se pertenecía a un origen (*geneá*) (Perez-Jean, 2006) a una sangre (*génos*), a una estirpe (*genealogía*). Pensar en una educación o realización ajena a la estirpe estaba fuera de lugar. El origen o consanguinidad era el símbolo de la vida, te anclaba en la existencia, te daba identidad de donación genuina y te proporcionaba un determinado estatus (Xanthakou, 2006). Homero dirá al respecto: “cada uno da la ley a sus hijos y a sus esposas” (*Odisea*, IX, 114), Hesíodo recalcará: “lo primero de todo es la casa, la mujer y el buey labrador (*Trabajos y días*, 405), por eso “sin clan, sin ley, sin hogar” nada se es (Homero, *Iliada*, IX, 63). Lo importante era “ser por nacimiento de alguien” (*Iliada*, XX, 106). Un principio que estaba incluso por encima del matrimonio mismo. Éste, aunque simbolizaba socialmente el inicio de la familia, estaba por debajo del alto sentido de la procedencia biológica, que no se perdía ni cuando la mujer era entregada como esposa. Revelador resulta el mensaje de Heródoto cuando comenta cómo una mujer decide abandonar a su esposo y a sus hijos para salvar de la muerte a su único hermano. Cuando el rey le preguntó el sentido de tal proceder, respondió: “mi padre y mi madre ya no viven, es imposible tener otro hermano”, en cambio puedo tener otros maridos e hijos (*Los nueve libros de la historia*, III, 119, 6).

Preeminencia masculina

En paralelo con la hegemonía del linaje apareció una tercera característica: la preeminencia del varón (*anér/kyrios*). Para la cultura griega, el padre era el causante de la estirpe, dando lugar a una concepción patrilineal de la familia. La esposa era sólo el medio, el instrumento. La mitología divina de la partogénesis o nacimiento a partir de un dios que no necesita del otro sexo para procrear afianzó esta idea. El ejemplo de Caos –el primero de los dioses– fue muy aleccionador pues al dar a luz por emanación de su propia sangre a sus hijos Gea, Eros, Noche y Erebo abrió el principio de la vida; en cambio, la diosa Noche, autoprocreando a Tanatos, dios de la muerte, y a Momo, dios de la burla, posibilitó consecuencias nefastas para la vida humana que hicieron pensar que de la partogénesis de las diosas sólo se derivaba debilidad y catástrofe (Fernández García, 2009, pp. 221-115). Un mito que la biología se encargó de afianzar y perpetuar otorgando a la mujer una posición secundaria en relación con el varón. Para la fisiología tradicional, y para la griega en particular, el semen o semilla de la identidad biológica se producía exclusivamente en el hombre, la mujer era un recipiente en el que el varón depositaba su germen como préstamo.

“No es la madre del que es llamado hijo –dice Esquilo– la engendradora, pues sólo es nodriza del germen que es sembrado en ella: engendra aquel que fecunda, y ella, como una extraña para un extraño guarda el brote, si un dios no lo malogra para ellos” (*Euménides*, 658ss).

Hijos legítimos

A este planteamiento biológico siguió la perpetuación de la descendencia mediante hijos legítimos. Una exigencia de la que ningún griego –según Platón– debía entenderse (*República*, 460b). Se trataba incluso –dice Aristóteles– de algo más profundo y solidario: prestar un servicio público a la ciudad (*Política*, 1335b). En cualquier caso, estábamos ante una necesidad sujeta a orden. Su punto de partida estaba en el matrimonio (*gamos*) y no fuera de él. Una categoría que se asentaba en la relación de un hombre y una mujer que se unían esencialmente para mantener, perpetuar y dar sentido a una estirpe o linaje. Algo –dirá Platón– querido por los dioses (*Leyes*, 721c y 783d-e), sancionado por el acto institucional del matrimonio y reconocido por la ley. Trilogía que sancionaba el fin primario de la familia: dotar de hijos legítimos a la *oikía* y por extensión a la *polis*. Una finalidad que proclamó toda la tradición cultural griega, desde Jenofonte (*Económico*, 7, 10-13) hasta Plu-

tarco (*Moralia*, 144b) y que ratificó la fórmula matrimonial de Clístenes (508-7), donde expresamente se decía: “te entrego a esta mujer como esposa para la cosecha de hijos legítimos” (*dídomi*), y el pretendiente respondía: “la acepto” (*ágo*) (Menandro, *Samia*, 895-898). Desentenderse de ello no era propio del matrimonio ni de la mujer casada (Jenofonte, *Ciropedia*, 1, 4); incluso, no poner todo el interés en la descendencia legítima se consideraba una afrenta a la estirpe y a la sociedad misma. El propio Platón propuso crear una comisión de mujeres, instalada en el templo de Ilicia –diosa de la natalidad– para inspeccionar el interés por la procreación de hijos durante los diez primeros años de matrimonio; si ésta no existía, el matrimonio debía disolverse (*Leyes*, 784b), aunque Aristóteles negaba esta posibilidad (*Política*, 1334a).

Posición inferior de la mujer

En todo este proceso ¿qué consecuencias se derivaron de una biología de sesgo marcadamente andrógino? Si repasamos los textos de la Grecia clásica la conclusión es un misoginismo craso. Eurípides (480-406), en su teatro, proclamaba con ironía:

“¡Oh Zeus! ¿Por qué, pues, sacaste a la luz del sol a las mujeres, una calamidad ambigua para los hombres? Pues si a la raza mortal querías dar origen, no era necesario hacerla nacer de las mujeres. Bastaba con que los hombres depositaran en tus templos bien oro, bien hierro o una cantidad de bronce y comprarán, cada uno en función del valor de su ofrenda, simiente de hijos” (*Hipólito*, 616-668).

Platón, en la *República*, aunque suavizó esa misoginia reconociendo que “las dotes naturales están similarmente distribuidas entre el hombre y la mujer”, acabó sucumbiendo al ambiente de su época al afirmar que la mujer “en todo era más débil que el hombre” (*República*, 455d). Tesis que recalcará también Jenofonte afirmando: “que la naturaleza femenina no resulta en nada inferior a la del varón, excepto en su carencia de juicio y fuerza física” (*Banquete*, 2, 8). Matiz que servirá a Aristóteles para excluir a la mujer de la excelencia moral y pública por su falta de fuerza. A ella sólo le cabe la esperanza de ser enseñada por el hombre (*Política*, 1252b6, 1255b y 1259b). “De modo que si alguno de vosotros tiene mujer –dice Jenofonte– que le enseñe sin vacilar lo que en su trato quiere que ella sepa” (*Banquete*, 2, 8).

Estas diferencias, que esculpieron la identidad cultural griega durante siglos, remitieron con el helenismo del siglo I después de Cristo, cuando Plutarco (46-120) pasó a un segundo plano lo mítico, abstracto y teórico de la tradición en favor

de una finalidad más práctica y moral de la existencia. Mucho tuvo que ver en ello la revisión que hizo del concepto mismo de virtud. Si para los clásicos ésta se podía medir y objetivar en la fuerza del varón, para el sabio de Queronea se trataba de una *praxis* u obrar interior. Ya no estábamos ante una acción externa comparativa, ante un producto o *poiesis* que se pudiera medir u objetivar. Estábamos ante una relación interior con el bien. Ante una categoría que la mujer podía actualizar igual que el hombre por la fuerza singular de su voluntad. El siguiente texto es un fiel exponente de este nuevo sentir:

“sin duda, una mujer casada según la legislación es la tentación más invencible, si teniendo asignadas todas las responsabilidades (la dote, el linaje, las pócimas amorosas y el propio cinturón lleva a cabo su afecto guiada por la moral y la virtud” (Plutarco, *Moralía*, 141c).

El matrimonio

El principio de este desiderátum comenzaba con el matrimonio. La mujer accedía a él con dieciocho años –aunque variaba según la *polis*– y el hombre “treinta y siete o un poco menos” (Aristóteles, *Política*, 1335a 29). En su gestación, la mujer poco o nada tenía que decir. El matrimonio fue fundamentalmente un pacto de hombres, una función donde la fémina obedecía y asentía, en la mayoría de los casos, sin la experiencia previa del amor (Jaeger, 2000, p. 136). Aunque hubo excepciones notables que la literatura se encargó de proclamar: Penélope es el paradigma del amor matrimonial correspondido, Electra y Casandra son modelos de amor familiar, Elena de Troya se casó con Héctor por amor (Esteban Santos, 2008).

El matrimonio era más un acto de socialización, una transacción o concierto entre el *kuríos* o representante familiar, normalmente el padre, hermano mayor o abuelo, y un pretendiente (*gamprós*), motivado por intereses de lo más variado: políticos, militares, económicos, sociales, endogámicos, vitales, etc. a los que la mujer no podía oponerse bajo el estigma de falta o desobediencia grave (Homero, *Odisea*, XV, 20). Ella era fundamentalmente moneda de intercambio para bien de su padre o de su linaje (González Almenara, 2003, pp. 52ss.). Las legislaciones de Solón 594-93, Clístenes 508-7 y Pericles 451-50 regularon todos estos pactos o transacciones que solían incluir el compromiso previo de matrimonio (*eggún*), la cuantía de la dote femenina (*hédna*), el compromiso grave de descendencia y la atención a los orígenes de los contrayentes. El divorcio (*apopemfis*) era habitual, ya que el matrimonio no constituía la familia, era sólo su comienzo. Lo que realmente constituía la casa (*oikía*) era la descendencia legítima. Una vez lograda a satisfacción del padre,

el matrimonio podía romperse si el hombre lo estimaba oportuno (Bickerman, 1975).

En la Grecia antigua no hubo un rito matrimonial único. Era normal que los actos matrimoniales durasen tres días. El primer día (*praílía*), la novia realizaba sacrificios a los dioses con ritos como entregar sus juguetes y cortarse el cabello para simbolizar la marcha de la juventud, entregar el cinturón como símbolo de entrega al marido, y bañarse en agua de su casa como símbolo de purificación; el pretendiente se cortaba también el cabello y hacía diferentes sacrificios a los dioses demandando su protección. El segundo día (*gámoi*) comenzaba con el banquete en la casa del padre y terminaba con la procesión de la novia a la casa de su futuro marido. El tercer día (*epailía*) consistía en la entrega de los regalos o dotes (Garland, 1990).

El oikos lugar propio de la mujer

Una vez casada ¿cuál era la función propia de la mujer? Revelador resulta el testimonio de Homero en la *Odisea*, cuando Telémaco le dice a su madre Penélope:

“más vuelve ya a tu habitación, ocúpate en las labores que te son propias, el telar y la rueca, ordena a las esclavas que se apliquen al trabajo; y de hablar nos ocuparemos los hombres y principalmente yo, cuyo es el mando de esta casa” (*Odisea*, I, 356-359).

Efectivamente Homero está relatando el perfil habitual y cotidiano de la vida doméstica griega. Una cultura que tenía claro que el interior de la casa era una responsabilidad propia de mujeres (Mirón, 2007); en cambio, el exterior, que comprendía la generación de bienes, la producción rural, la guerra y los asuntos públicos, era el lugar natural de los hombres. Dominios que para Jenofonte no eran culturales o sociológicos, obedecían a razones divinas y naturales. “Creo –dice– que la divinidad preparó a la mujer para las ocupaciones del interior del *oikos* y al hombre para los de fuera” (*Económico*, 7, 22-23). La razón estaba clara: “su cuerpo estaba menos capacitado para las labores externas”. Por eso Dios las hizo apocadas y miedosas, pues “para vigilar es bueno ser apocado”, e infundió “mayor cantidad de miedo en la mujer que en el hombre” (*Económico*, 7, 25).

El gobierno delegado de la mujer

Estas razones fueron suficientes para pensar que la preeminencia del varón (*oiko-despotis*) en el gobierno de la casa era incuestionable y éste, por delegación, permitía a la mujer realizar sus funciones. Por eso dominar al marido, ponerse por encima de él, era poco menos que una afrenta al orden mismo de la naturaleza y una deshonra social. El propio Plutarco –el menos misógino de los griegos– dirá: “las mujeres que se someten a sus esposos son alabadas y las que quieren dominarlos llegan a una deshonra mayor que las que son dominadas” (*Moralia*, 142d). Aristóteles, que tenía el prurito de la explicación ontológica, sostenía que la división vertical de funciones estaba en consonancia con el orden de la naturaleza. Para el Estagirita, la naturaleza no ha dotado a la mujer de capacidad de mando sino de obediencia, su signo es la sumisión al hombre (*Política*, 1252b). Ahora bien, es de todo punto importante que el hombre sepa mandar y sobre todo que comprenda que “el gobierno sobre la mujer es manifiestamente aristocrático, puesto que el marido manda conforme a su dignidad en aquello que debe mandar; todo lo que cuadra a la mujer se lo cede a ella”. Para después añadir un matiz clave: “Cuando el marido se enseñoorea en todo, su gobierno se convierte en oligarquía” (*Ética a Nicómaco*, 1160b 31-35). Por eso era un acto de sabia prudencia delegar en la mujer el gobierno interno de la vida familiar (Mirón, 2000).

Derecho de la mujer a coparticipar en el gobierno doméstico

Una delegación que, en cualquier caso, no era sólo marital, había razones naturales que la justificaban: la condición misma de madre. Aristóteles vio con claridad este tema y argumentó con brillantez que los hijos eran parte sustancial de la madre; por eso también a ella, bajo la potestad del marido, le correspondía por naturaleza estar en el *oikos* y educarlos (*Ética a Nicómaco*, 1161b). Padre y madre comparten así un bien común, una unidad coparticipada llamada familia. Los hijos eran el principal lazo unitivo entre los cónyuges (González Almenara, 2005), “y así se explica por qué éstos se separan más fácilmente cuando no tienen vástagos; porque los hijos son un bien mutuo de los dos esposos, y todo lo que es común es prenda de unión” (*Ética a Nicómaco*, 1162a 26-29). Con esta idea, el Estagirita estaba reivindicando no sólo la pertinencia del papel complementario de la mujer en la educación de los hijos, sino un papel de protagonismo activo que la convertía, por delegación patriarcal y derecho propio, en señora y madre de la casa (*oiko-despoina*). Por eso, dice el Pseudo-Aristóteles, que no es bueno ni conviene que el marido gobierne el *oikos*, ésta es tarea de la mujer (*Económico*, 3, 7). Una autoridad ratificada por Jenofonte cuando con convicción recalca:

“Ordené a mi esposa ser guardiana de los bienes del *oikos* y poner en orden los utensilios de la casa cada vez que le pareciere oportuno, del mismo modo que un comandante de guarnición pone en orden a sus centinelas para examinar si todo está bien, como la *Boulé* examina a sus caballos y jinetes. También le ordené que, como una reina, hiciera elogios y honrara con su autoridad a quien fuera digno de elogio pero que censurara y castigara a todo el que lo necesitara” (*Económico*, 9, 15).

La coparticipación y confianza base de la vida doméstica

Esta coparticipación confirmaba el *oikos* como el lugar de encuentro natural entre el hombre y la mujer (Mirón, 2004). Un encuentro con responsabilidades diferentes: la mujer se encargaba del interior, el hombre del exterior (Mirón, 2001). Funciones complementarias y dependientes una de otra, de forma que “un fallo importante en alguna conduce al colapso del *oikos*, mientras que su compenetración armoniosa produce un incremento de éste” (Jenofonte, *Económico*, 7, 38-40). En todo ello, al hombre le correspondía adquirir las riquezas; a la mujer, conservarlas y acrecentarlas, además de producir hijos (Mirón, 2000, pp. 107-109). Por eso Jenofonte, exponiéndolas como responsabilidades diferentes, concede igual importancia a las funciones de hombres y mujeres. De ahí que diga que la administración de la casa y su gobierno no es única, sino doble (*Económico*, 3, 15; 7, 38-40). Si al dueño de la casa le incumbe la representación de ésta en el ámbito público y la adquisición de riquezas – preferentemente mediante la agricultura–, a su esposa concierne la dirección de los asuntos internos, sobre los que tiene una responsabilidad propia y soberana (Mirón, 2000, 109ss.). De este modo, la señora administra los bienes de la casa, controla los ingresos y gastos, cuida los productos almacenados en ella, distribuye y dirige los trabajos domésticos de las esclavas y esclavos, a los que está encargada de educar y cuidar (*Económico*, 7, 35-37 y 41), y, en suma, se ocupa del gobierno de lo de dentro, de un modo comparable a como la reina abeja dirige la colmena (*Económico*, 7, 33-34). No le incumben las tareas de fuera, del mismo modo que es antinatural que el esposo pretenda dirigir lo de dentro (*Económico*, 7, 30-31). Es más, en estos asuntos domésticos, el marido, ante una esposa competente, ha de someterse a la autoridad de ésta (*Económico*, 7, 42). Competencia que no se suponía o se daba de suyo, debía ganarse y demostrarse, sólo así la mujer podía “compartir totalmente con el marido, sus bienes, sus alegrías e ilusiones” (Jenofonte, *Ciropeida*, VII, 2, 28). Aunque ello requiriese tiempo, paciencia y confianza. “¿Qué clase de relación de convivencia es agradable –dirá Jenofonte– si no hay confianza entre los esposos? ¿Qué trato es agradable si no hay confianza entre el hombre y la mujer?” (*Hierón*, IV, 1).

Con el helenismo del siglo I después de Cristo y la superación endogámica de la polis, fruto del contacto con otras filosofías, culturas y formas de estado, la relación hombre mujer se vio muy enriquecida por la variable interpersonal del humanismo plutarquiano. Los textos no dejan dudas sobre la dulcificación del misoginismo de antaño: “Si por naturaleza alguna esposa es ruda, violenta y sin atractivo, es necesario que el marido la trate con buenos sentimientos” (*Moralia*, 142b). “Siempre y en cualquier lugar es preciso evitar el insulto a la esposa por parte del hombre” (*Moralia*, 143e);

“Es preciso que el marido domine a su esposa, no como un dueño sobre su propiedad, sino como el alma sobre el cuerpo, compartiendo los sentimientos y uniéndose por la benevolencia. Pues, como hay que cuidar del cuerpo sin ser esclavos de los placeres y deseos, así hay que mandar sobre la esposa, alegrándola y agradándola” (*Moralia*, 142d-e).

La religiosidad familiar

En la articulación de todo este proceso no puede perderse de vista otra variable capital que presidió la identidad de la familia griega: su naturalidad religiosa. Para los griegos, la religiosidad doméstica era algo natural (*phusei*), daba sentido a la familia hasta el punto que ésta no se entiende sin relación a un Dios protector que desde el más allá ayuda a la conservación del *oikos*. Una protección que los griegos encomendaron, por un lado, a Hera, diosa del matrimonio y la familia; por otro, a los descendientes fallecidos considerados en cierto modo dioses sagrados. Para los griegos, tras la muerte, había una segunda existencia en un mundo próximo al nuestro, bajo tierra. Un alma sin tumba era un alma sin morada, errante y sin sosiego. Enterrar al muerto era un deber sagrado de la familia, se trataba de asegurar la felicidad del difunto en el más allá y de demandar su protección (Finley, 2000, pp. 270ss.). El antepasado venía a ser un dios protector que irradiaba su poder protector desde el fuego que en un altar de la casa debía permanecer siempre encendido. El altar del fuego era el *hogar*; desde el que el dios bienhechor conservaba la vida del *oikos*. Cada familia tenía los suyos.

PERFIL EDUCADOR DE LA FAMILIA GRIEGA

La familia como agente natural de educación

Todas estas características, que nos presentan a la familia como la primera de las categorías siconaturales de la condición humana, quedarían incompletas si no se hi-

ciase referencia a su aspecto más definitorio: su dimensión pedagógica. ¿Cómo entendieron los griegos la educación familiar? Como un proceso de formación, emanado del concepto mismo de naturaleza humana, y orientado a actualizar la excelencia de lo humano mediante la práctica de la virtud. La idea no era baladí. Para un griego, si existía la familia era sencillamente porque existía el hombre. Con ello se significaba que no estábamos ante un mero producto cultural o sociológico, aunque la familia se insertara en una cultura y en un contexto social. Estábamos ante una idea natural, de orden esencialmente relacional. Un proceso de apertura, que debía durar toda la vida (Platón, *República*, 497e-498c), informado por el Estado (Aristóteles, *Política*, 1335a), y orientado a lograr que el potencial privado y singular del yo personal y doméstico (*bios idiotikós*) se abriese, se manifestase y tendiese, por la virtualidad de la *paideia*, a participar progresivamente en un bien común o comunidad política más amplia: clan, *fatria*, tribu y finalmente *pólis* (Ault, 2000). Categoría última que simbolizó de manera cabal y plena el deseo de vivir como ciudadano (*zoón politikón*) que todo griego llevaba consigo (Jaeger, 2000, pp. 84ss.).

Referentes literarios de la educación familiar griega

Sistematizar esta empresa no resultó tarea fácil. El acervo de la tradición cultural fue un referente de reproducción informal determinante. Pero a partir de los siglos V y IV, cuando el prurito ontológico de la *paideia* clásica empezó a racionalizar los procesos de socialización e inculcación, la educación familiar se vio enriquecida con una sistemática más formal y uniforme. Cuatro referentes contribuyeron a ello: en primer lugar, las reflexiones educativas de Platón en el *Político*, la *República* y las *Leyes*; no menos significativas fueron las teorías de Aristóteles en diferentes puntos de su *Retórica*, de la *Ética* y especialmente en la *Política*; en tercer lugar cabe destacar las aportaciones de Jenofonte en el *Económico* y en *Hierón*, y ya, en el siglo I de la era cristiana, a modo de síntesis, destaca la importancia capital de los 20 puntos sobre la *Educación de los hijos* de Plutarco.

Educación familiar: educación particular/educación comunitaria

En este marco literario, una idea común aparecía como frontispicio de toda acción: el papel inspirador del Estado. Aristóteles ya se quejaba de que en su tiempo cada familia daba la educación que quería a sus hijos, práctica que pretendió sustituir por una educación más comunitaria (*Política*, 1337a). Tesis que no significaba uniformidad o eliminación de lo liberal, sino enfatizar lo común en el marco de la diversidad. Platón ya planteó esta posibilidad cuando afirmaba “que hay una crianza

individual” (*monotrophé*) y una crianza colectiva (*koinotrophé*), que por ser común es superior y de responsabilidad estatal o pública (*Política*, 261d-e). Una conclusión que los griegos –a excepción de los sofistas– justificaron por asociar lo colectivo y privado al orden de la naturaleza (*physis*). Es de aquí de donde emana la ley (*nomos*). Un imperativo captado por el *logos* e impuesto por los dioses para la excelencia del individuo y de la ciudad. El *nomos* es la razón común, no emana del deseo individual y colectivo, refleja lo propio del ser, es la plasmación política del bien. Un proceso que corresponde inspirar y coordinar al Estado, nada fácil de lograr, “aunque la razón es común –decía Heráclito–, la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular” (*Fragmentos*, 646). El reto es no ignorar el bien común superior, pero tampoco excluir o anular lo particular o privado, pues: “también es ley obedecer a la voluntad de uno” (*Fragmentos*, 753). Apostilla que recalcará Aristóteles afirmando con fuerza que la singularidad que toda educación conlleva exige y demanda precisamente el concierto de lo particular o privado para hacer efectivo el bien común superior (*Ética a Nicómaco*, 1180a-b).

Medidas eugenésicas: linaje y procreación

El punto de partida de esta acción comenzaba con la familia, en tanto que categoría básica del orden sionatural, y más concretamente con el linaje y procreación. “Cuando los cimientos del linaje no se han establecido correctamente –decía Eurípides–, es fuerza que los descendientes sean desgraciados” (*Heracles*, 1261). Para evitarlo, Jenofonte aconsejaba “el matrimonio con personas poderosas, ya que ocasiona cierta distinción”, después con “iguales”, “nunca con personas de condición social inferior, pues se consideraba deshonroso e inútil” (*Hierón*, I, 27).

A continuación venían las recomendaciones sobre la procreación. Platón recomendaba el inicio matrimonial a los 25/35 años para los varones y a los 16/20 para las mujeres. La gestación femenina debía extenderse hasta los 40 y en los varones hasta los 50 (*República*, 460e-461a). Es importante señalar que la maternidad solía comenzar más temprano, normalmente a partir de los 14/15 años, pero la juventud y falta de desarrollo de las mujeres solía retrasar la posibilidad real de llevar a término los fetos. Ante tal contingencia, Jenofonte apostillaba: “no sólo es necesario que estén sanos los cuerpos que van a engendrar hijos, sino que deben estar maduros” (*Memorabilia*, IV, 4, 23). Para facilitar ese fin, Aristóteles proponía no tener una constitución ni demasiado atlética ni demasiado maltratada, sino la propia de hombres libres (*Política*, 1335a-b). A las embarazadas les aconsejaba tener equilibrio emocional, una dieta equilibrada y dar largos paseos; a los hombres, no fecundar nunca después de los 55, hacerlo a ser posible en invierno, con el favor de

los aires del norte, y ser fieles en el matrimonio (*Política*, 1336a). De igual modo, Platón recomendaba no estar ebrios o agitados en el momento de la fecundación; y en el parto, estar pendientes de las mujeres para no generar hijos débiles o deformes (*Leyes*, 783e). “Lacra infecta” para la *polis* que obligaba inexorablemente al aborto (*Política*, 1335b).

Educación familiar en la primera infancia

Tras el parto, comenzaba el primer septenario de la educación familiar. Periodo que Esquilo definió como una pedagogía de nutrición física (*trophé*), cuidado biológico y formación moral (*Los siete contra Tebas*, 18). Se trataba de una etapa inexcusable, quilla y base –dirá Platón– de lo que vendrá después (*Leyes*, 803a-b), pues los niños “se dejan moldear y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellos (*República*, 377a-b). Se trata de una etapa enteramente heterónoma, dividida en fases según la edad; de reacción sensible y mecánica a los estímulos, sin posibilidad de reflexión, guiada y orientada por la madre, el ama y la nodriza, con la vigilancia e inspección del padre (Plutarco, *Educación de los hijos*, 13c-d) y orientada a forjar el carácter o *ethos*, en tanto que base y soporte de toda *paideia* posterior.

Primera fase

En los tres primeros años de vida, tres preocupaciones pedagógicas concitaban el interés educativo: correcta alimentación, psicomotricidad adecuada y equilibrio emocional (Vicente Villena, 2001). El alimento básico debe ser leche materna, que compete especialmente a la madre “porque alimentará con más afecto y con mayor cuidado, amando a los hijos desde lo íntimo”. En caso de necesidad están el ama y la nodriza (González Almenara, G. 2007), “pero éstas tienen un afecto interesado y falso, porque aman por la paga” (Plutarco, *Educación de los hijos*, 5c). La nodriza más que amamantar es sobre todo una ayudante (*trophós*), no debe elegirse al azar, ser moralmente intachable y griega por carácter (Plutarco, *Educación de los hijos*, 5e).

Sobre la psicomotricidad, se entiende que debería basarse en movimientos adecuados y cambios de ambiente. Platón apela a que las amas lleven los niños (*paidarion/nepios*) al campo, a los servicios religiosos o a casas de parientes, tomándolos en brazos hasta que sepan sostenerse (*Leyes*, 789e). De igual modo, invita a que los niños no anden antes de los tres años, por miedo a que resulten patizambos u ocurran accidentes irreparables (*Leyes*, 790a-b). Aristóteles es menos riguroso, partidario de “que todos los movimientos que los niños puedan hacer a esta edad es conveniente hacerlos”, critica la ancestral costumbre de algunas culturas

de mantener rígidos e inmóviles los cuerpos, e invita a los masajes y gimnasia infantil (*Política*, 1336a).

Tras el cuidado físico venía la educación emocional, pensada sobre todo para el dominio del cuerpo. En ello es importante el constante movimiento. En rigor – dice Platón– los niños deberían moverse rítmicamente día y noche, como si estuviesen en un barco (*Leyes*, 790c-e). Para acallar al niño, cuando está inquieto o molesto, aconseja no incitar al silencio, sino cantar, pues el ritmo adecuado y suave lo libera de la tensión, del miedo interior y lo apacigua (*Leyes*, 790d). Igualmente es importante evitar el descontento y el mal humor, pues le generan tensión y contribuyen a imbuir inseguridad, inquietud y sensación de miedo (*Leyes*, 791c). Aristóteles, menos contemplativo que Platón, aconsejará “sumergir en un río helado a los recién nacidos y vestirlos con poca ropa (...). Pues a todo lo que se les pueda acostumbrar en el momento de comenzar su vida, es mejor acostumbrarlos” (*Política*, 1336a).

Segunda fase

De los tres a los cinco años, según Aristóteles (*Política*, 1336a), y de los tres a los seis/siete, según Platón, debe pasarse a una alimentación sólida, evitar el vino e insistir en la importancia psicofisiológica, afectiva, punitiva, lúdica y moral como base de la formación. La importancia del justo medio se muestra como criterio pedagógico. Sobre los castigos, Platón insiste que no deben suscitar la cólera del niño ni dejar impunes sus excesos (*Leyes*, 793d-e). Tampoco se trata de potenciar sensaciones agradables y evitar las negativas. Las primeras le hacen hipersensible y excesivamente caprichoso; las segundas, le matan la libertad y lo hacen con falsedad humilde y enemigo de los hombres (*Leyes*, 791d). Debe potenciarse la importancia del juego, que el niño debe inventar (*Leyes*, 794a-b). “No deben ser juegos impropios de gente noble, ni fatigosos ni lánguidos (...) en su mayoría serán imitaciones de lo que luego van a hacer en serio” (*Política*, 1336a). “Respecto a las rabietas y llantos no deben prohibirse, son convenientes para el desarrollo, ya que vienen a ser un ejercicio para sus cuerpos” (*Política*, 1336a). La coeducación es recomendada por Platón hasta los seis años, separando los niños a partir de los siete (*Leyes*, 794c). De igual modo el infante debe ser ambidiestro, la habilidad de una sola mano resulta perjudicial y limitante (*Leyes*, 794d y 795d). Todas estas recomendaciones se completaban con el cuidado moral de historias constructivas y edificantes, evitando el lenguaje obsceno, las representaciones o relatos inconvenientes, así como la visión – fuera de los templos – de estatuas o pinturas inmorales (*Política*, 1336b). Plutarco hace esas recomendaciones especialmente a nodrizas y esclavos. Las primeras jamás

elegirán lecturas al azar para no corromper al niño; los segundos, cuando hagan vida en común, procurarán hablar griego y ser ejemplares en su comportamiento (*Educación de los hijos*, 5f y 6a).

Educación familiar fuera de la infancia

Acabado el primer septenario de la vida, la educación familiar daba un giro considerable. Se trataba de añadir a la primera educación nutritiva, psicobiológica y motriz la dimensión intelectual: *Trophé kai paideia*, decía Platón (*Leyes*, 788a). Un proceso, propio de hombre libres, con perfil, estructura y contenidos variados (Aristóteles, *Política*, 1337b), y que los padres debían considerar como obligación familiar grave.

“El único punto capital, primero, medio y último –decía Plutarco–, es una buena educación y una instrucción apropiada (...). La gloria sí es cosa magnífica, pero desaparece; la belleza es disputada, pero dura poco; la fuerza del cuerpo es algo envidiable, pero es presa fácil de la enfermedad y la vejez (...). Más la instrucción es lo único que en nosotros es inmortal y divino” (*Educación de los hijos*, 8c-e).

Este proceso, que se iniciaba a los 7 años y se extendía a lo largo de la vida entera, se orientaba a formar el espíritu del hijo varón, la mujer –salvo en Esparta y en las utopías platónicas– solía permanecer con la madre hasta el momento de su matrimonio. Se trataba de una *paideia* que, aunque varió en tiempo, estructura, contenidos y autores, bien podría responder al siguiente esquema. En primer lugar destacaríamos una etapa elemental, impartida en la escuela (*didaskaleion*), que abarcaría entre los 7 a 14/18 años, y en la que se proporcionaría al niño (*pais*) una formación gimnástica, que incluía un pentatlón de lucha, salto, carrera, disco y jabalina; y otra formación poético-musical, integrada por el aprendizaje de la lectura, escritura, cálculo, música, danza y memorización de textos. Los responsables de esta formación eran el maestro de gimnasia (*paidotribes*), el *grammatistés* o maestro de primeras letras y el *kitaristhés* o maestro de música (Aristóteles, *Política*, 1337b). A continuación venía un nivel intermedio, de formación general y enciclopedista (*enkyklios paideia*), impartido en el *efebeion* y en edificios públicos amplios. Su receptor era el adolescente o efebo –16/21 años–, que recibía una formación de carácter gimnástico: pentatlón y *pancratión*: lucha con armas y equitación; una formación filológica: gramática, retórica y dialéctica; y una formación científica: aritmética, geometría, astronomía y música (Platón, *Leyes*, Libros II y VIII). Al maestro de esta etapa se le

conocía como *grammatikós*. Cerraba el ciclo una *paideia* de carácter superior, permanente y profesional. En ella cabía distinguir estudios menores, que incluían cultura general y enseñanzas profesionales: agrimensura, arquitectura, medicina, etc. y estudios mayores, integrados por retórica y filosofía, e impartidos por el *rethor* y el *sophós* (Platón, *República*, Libros II y III; *Protágoras*, 325-326).

En todo este proceso, ¿qué papel desempeñaba la familia?, sencillamente de ánimo, apoyo y complemento de la formación. Plutarco señala que los padres han de procurar que los hijos completen el plan de las artes liberales, culminando en la filosofía, pues es ésta la disciplina que explica el sentido humano de la existencia (*Educación de los hijos*, 10c-e). Aristóteles había reservado esta formación sólo para hombres libres (*Política*, 1337b). Plutarco va más lejos y la hace extensiva a pobres y plebeyos según posibilidades (*Educación de los hijos*, 11e). El papel de los padres no es sólo de confianza en los maestros. Han de vigilar cómo éstos dan clases, si son irreprochables o mediocres y si cumplen con su función. Los padres mismos examinarán a sus hijos para ver sus progresos y les incitarán a ejercer la memoria (*Educación de los hijos*, 13c-d). Pero sobre todo el padre tiene una misión moral. Ha de procurar que no haya aduladores alrededor del hijo, que éste no haga discursos hasta pasada la virilidad y que esto se haga con consejos y razonamientos pero no con castigos y ultrajes (*Educación de los hijos*, 9 y 12). El padre tampoco se proyectará en el hijo exigiendo la excelencia con trabajos excesivos, pues se desfallece y se odia el estudio. La moderación, el orden y el descanso serán su camino (*Educación de los hijos*, 13b). Con los hijos adolescentes pondrá una exigencia y cuidado más riguroso si cabe, “pues los delitos de los jóvenes muchas veces son enormes y terribles”. Esto se hará con prudencia, ruegos, amenazas y ejemplos de personas que no supieron vivir la virtud (*Educación de los hijos*, 16b-c). Plutarco concluye sus consejos incitando a los jóvenes al matrimonio “como la cadena más segura de la juventud”, aconsejando una mujer no más rica o noble, sino igual a uno para no ser esclavo de ella ni de su dote (*Educación de los hijos*, 19a).

Fecha de recepción del original: 20 de febrero de 2013

Fecha de aceptación de la versión definitiva: 3 de septiembre de 2013

REFERENCIAS

- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
 Aristóteles (2010). *Política*. Madrid: Alianza.
 Ault, B. A. (2000). Living in the Classical Polis: The Greek house as microcosm. *Classical World*, 93, 483-496.

- Bickerman, E. J. (1975). La conception du mariage á Athenes. *Bullettino del'Istituto di Diritto Romano*, 78, 1-28.
- Esquilo (1966). Las Euménides. En *Tragedias*. Madrid: Hernando.
- Esteban Santos, A. (2008). Mujeres dolientes, épicas y trágicas: literatura e iconografía (Heroínas de la mitología griega). *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 18, 111-144.
- Eurípides (1977). Hipólito. En *Tragedias*. Madrid: Gredos, vol. 1.
- Eurípides (2001). Heracles. En *Tragedias*. Madrid: Gredos, vol. 2.
- Fernández García, V. (2009). Nacer de hombre nacer de mujer: los nacimientos partenogénicos de las generaciones anteriores a los dioses olímpicos. *Foro de Educación*, 11, 209-226.
- Finley, M. I. (2000). Matrimonio, venta y regalo en el mundo homérico. En M. I. Finley, *La Grecia antigua: economía y sociedad* (pp. 264-278). Barcelona: Crítica.
- Garland, R. S. J. (1990). *The greet way of lije from conception to old age*. London: Ithaka Press.
- González Almenara, G. (2003). *La presencia femenina en el ámbito privado. Estudio sobre textos griegos de época clásica (Heródoto, Tucídides, Jenofonte)*. Universidad de La Laguna. Tesis Doctoral inédita.
- González Almenara, G. (2005). El tratamiento “esposa” y “doncella” en Heródoto y Jenofonte. *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 28(1), 165-176.
- González Almenara, G. (2007). Las asistentes domésticas en Heródoto y Jenofonte, *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 18, 43-48.
- Heráclito (1968). *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hesíodo (1975). *Trabajos y días*. Barcelona: Bruguera.
- Hornero (1991). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- Hornero (1978). *Odisea*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Heródoto (1977-1989). *Historia*. Madrid: Gredos, 5 vols.
- Jaeger, W. (2000). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte (1967). *Económico*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Jenofonte (1967). *Memorias*. Madrid: Aguilar.
- Jenofonte (1971). *Hierón*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Jenofonte (1992). *Ciropedia*. Madrid: Akal.
- Menandro (2001). *Samia*. Bari: Edipuglia.
- Mirón, M. D. (2000). El gobierno de la casa en la Atenas clásica: género y poder en el oikos. *Studia Historica. Historia antigua*, 18, 103-117.

- Mirón, M. D. (2001). Tiempo de mujeres, tiempo de hombres: género, ocio y trabajo en Grecia antigua. *Arenal*, 8(1), 5-37.
- Mirón, M. D. (2004). *Oikos y oikonomia*. El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua. *Gerión*, 22, 61-79.
- Mirón, M. D. (2005). La casa griega antigua: género, espacio y trabajo en los ámbitos domésticos. En M. Sánchez Romero (Ed.), *Arqueología y género* (pp. 335-362). Granada: Universidad Granada.
- Mirón, M. D. (2007). Los trabajos de las mujeres y la economía de las unidades domésticas en la Grecia Clásica. *Complutum*, 18, 271-280.
- Perez-Jean, B. (2006). Généalogie, parenté et paternité aux origines de la philosophie antique. En A. Breson, *Parenté et société dans le monde grec de l'antiquité à l'âge moderne* (pp. 87-97). Paris: CNR / Diffusion De Boccard.
- Platón (1992). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón (2002). *El banquete*. Madrid: Alianza.
- Plutarco (1984). La educación de los hijos. En *Moralia*, Madrid: Gredos, vol. 1.
- Plutarco (1984-1987). *Moralia*. Madrid: Gredos, 3 vols.
- Rovira Reich, R. (2012). *La educación política en la antigüedad. El enfoque sapiencial de Plutarco*. Madrid: BAC / UNED.
- Vicente Villena, M. P. (2001). Precedentes históricos de la educación infantil: de la antigüedad hasta Roma, *Anales de pedagogía*, 19, 9-18.
- Xanthakou, M. (2006). Le dit des parents: une expérience en Grèce. En A. Breson, *Parenté et société dans le monde grec de l'antiquité à l'âge moderne* (pp. 67-87). Paris: CNR / Diffusion De Boccard.