

LA DESAPARICIÓN DE *SCHOLÊ**

KOSTAS KALIMTZIS

Resumen: La ecología de un concepto fundamental para la filosofía occidental puede ser entorpecida por una mala traducción o interpretación. La noción platónica y aristotélica de *scholê* como tiempo libre para hombres libres ha desaparecido completamente del idioma griego. Esto se debe en gran parte a que un intervalo de tiempo dedicado a la libertad necesaria para filosofar no tiene cabida en el imperio de lo político o lo teológico.

Abstract: The ecology of an essential concept in Western philosophy may be hampered by a poor translation or interpretation. The Platonic and Aristotelian notion of *scholê* as free time for free men has completely disappeared from the Greek language. This is in great measure due to the fact that an interval of time devoted to the freedom necessary to philosophize has no place in the empire of the political or theological.

Palabras clave: ecología, *scholê*, tiempo libre, hombres libres.

Keywords: ecology, *scholê*, free time, free men.

1

Si alguien abre hoy un diccionario de griego moderno para buscar la palabra *σχολή* se llevará una buena sorpresa. Descubrirá que tanto la palabra como el concepto han sido erradicados del idioma. Si rastreáramos la historia de la palabra durante los años bizantinos encontraríamos una tensión entre los usos peyorativos y loables de *scholê* en los escritos de los Padres de la Iglesia. Un estudio detallado de esa tensión sería fascinante, pero está más allá de nuestros intereses. Todo cuanto podemos decir con certeza es que la tensión que rodea a *scholê* acaba con *scholê* en el lado perdedor del desenlace. La palabra, en el sentido en que implica ocio, se desvanece en última instancia del idioma griego. En algún momento del período bizantino el acento se movió de la última sílaba, *σχολή*, para recaer en la primera, *σχόλη*. Con el cambio de acentuación vino un giro tectónico en su significado. La nueva palabra pasó a significar “vacaciones festivas”. De esta manera ha sobrevivido hasta el presente con la connotación de día festivo, vacaciones o simplemente entretenimiento placentero. Hay una canción popular griega que lo resume: “Si todo en la vida fuera domingo, vacaciones y *schólê*...”

* “The Disappearance of *Scholê*” es el capítulo VII del libro *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholê* de Kostas Kalimtzis (Bloomsbury, Londres, 2017). *La Torre del Virrey* agradece al autor y a la editorial el permiso para su traducción al español.

La desaparición de la palabra es evidente en los diccionarios de griego moderno. El *Diccionario Babiniotis de Griego Moderno* ofrece seis significados de *scholê*, ninguno de los cuales tiene el significado de ocio. He aquí un resumen abreviado de las definiciones dadas:

1. Una institución que proporciona aprendizaje especializado.
2. La más alta institución para el tercer nivel educativo.
3. Instituciones permanentes localizadas en un país anfitrión para la investigación arqueológica.
4. El edificio que alberga una institución de enseñanza superior.
5. La totalidad de quienes enseñan y estudian en una institución de enseñanza superior.
6. La totalidad de investigadores que comparten una visión común.

En la actualidad la idea de que *scholê* pueda significar ocio, y aún más un tipo de ocio especial, ha desaparecido del idioma. “Ocio” en griego moderno se ha representado con palabras como “relajación”, “tiempo libre”, “desocupación”, “falta de prisa”, “diversión” o “entretenimiento”, pero no hay ningún término que suponga continuidad alguna con uno de los conceptos más grandiosos de la historia del idioma griego. Ni siquiera hay un solo término en griego moderno que pueda usarse para representar los matices de *leisure* o *loisir*. Como los términos griegos reducen el significado de ocio a diversión, recreación o simplemente tiempo libre, cuando el significado inglés va más allá de esas representaciones, el traductor ha de recurrir normalmente a farragosas e insatisfactorias aproximaciones. El hecho de que el lenguaje en el cual se esculpió el concepto de *scholê* no pueda traducir a su idioma la palabra inglesa *leisure* aturde. Es muy probable que la desaparición se deba a que en la emergente cultura cristiana había cada vez menos espacio para el concepto *scholê*. Obviamente estamos abriendo la puerta a un capítulo complicado de historia intelectual y estaría fuera de lugar intentar retomar esas cuestiones ahora. Sin embargo, puede que tomando la sola cuestión de por qué *scholê* ha desaparecido en griego y, en cambio, los Padres Latinos de la Iglesia no hayan desterrado *otium* podamos al menos aportar pistas sobre las causas de la obliteración de *scholê*.

2

LAS INTRICADAS INTERACCIONES ENTRE *SCHOLÊ* Y *OTIUM* EN LA ÉPOCA IMPERIAL. Según uno de sus biógrafos, Séneca pudo haber pasado hasta diez años en Alejandría en algún momento de los años 20 d.C., recuperándose de una enfermedad de pulmón que lo afligía.¹ Durante ese período, en aquella ciudad se estaba desarrollando otro acercamiento a *scholê* junto a mensajes religiosos. Desconocemos si Séneca tuvo algún contacto con esos desarrollos y, en cualquier caso, no es esencial, ya que las corrientes filosóficas místicas de Alejandría estaban ganando influencia durante ese período en los círculos culturales de todo el Mediterráneo. El prestigio que después se asignó a Trásilo, el filósofo de la corte de Tiberio, y a Amonio, el profesor de Plutarco en la Academia,

¹ EMILY WILSON, *Seneca: A life review*, Oxford University Press, 2014.

son solo algunos de los muchos testimonios que podrían citarse para indicar la fuerte impresión que causaban los filósofos procedentes de Egipto. Fue aquí, en los primeros cincuenta años del siglo I, donde Filón el Judío escribió las interpretaciones alegóricas que remodelaron conceptos filosóficos helénicos junto a los mensajes de las enseñanzas de la Tora. En la superficie podría parecer que los dos pensadores tenían poco en común. Séneca desarrolló su concepto de *otium* a partir de tradiciones romanas mientras que Filón tomó, como punto de partida, el concepto filosófico griego de *scholê*. El primero moldeó *otium* para fines políticos mientras que el segundo abordó *scholê* con propósitos religiosos y morales. La intersección entre los dos es que ambos se inspiraron en una fuente divina y extraterrenal para sus respectivos ideales. Séneca postuló un ser divino cuya perfección daba certeza a la misión del *otium* mientras que Filón recreó la *scholê* como medio para someterse a la Ley y voluntad de Dios. Aunque el abismo entre ambos parezca infranqueable, la distancia se reduce cuando observamos sus respectivas visiones del ocio desde la posición de su convergencia en el futuro. La Nueva Roma de Constantino aún estaba a tres siglos en el futuro, pero las fundaciones religiosas de los usos políticos de *scholê* con propósitos imperiales ya se habían formulado en los tiempos de Séneca. La Voluntad de Dios, la Cólera de Dios y la Voluntad del Emperador iban cogidas de la mano. *Otium* para el servicio y *scholê* para la comunión con Dios se fundirían. Pero, como efectivamente ocurrió, era natural que *scholê* se desvaneciera gradualmente puesto que la comunión, como acto de fe, no dependía ya de la *theôria*, sino de experiencias místicas basadas en la existencia de una hiperesencia del más allá. Habiendo creado el mundo a través de una misteriosa Voluntad omnipotente, Dios era incognoscible y estaba por encima de la inteligencia humana. Lo que estamos rastreando, por tanto, es la lenta pero inevitable muerte del concepto de *scholê*. Su nacimiento filosófico se dio con el descubrimiento del *nous* como finalidad y su muerte vino naturalmente cuando su objeto se convirtió en la contemplación de un ser incognoscible.

Las técnicas introducidas por Filón, y adoptadas por los Padres de la Iglesia, que hicieron uso de la *scholê* reuniendo a los creyentes con su deber, se mostrarían superiores a los métodos propuestos por Séneca. Este último tuvo que explicar con todo lujo de detalle complicados ejercicios que debían practicarse en el *otium* para tener así los dogmas preparados para la acción. La *scholê* religiosa rechazó ese abordaje elitista, aunque incorporó algunos de sus rasgos y mantuvo su compromiso con el deber.

Una diferencia sorprendente entre ambas aproximaciones es que el *otium* romano estaba de hecho dividido en dos: *otium* refinado para la élite y *otia*, así como circos y tabernas, para el pueblo. El cristianismo, en cambio, redefinió *scholê* como una experiencia religiosa mística abierta a todos. El drama de la Salvación impregnaba cada faceta de la vida y eso, junto al miedo al castigo divino, era suficiente para convertir órdenes dogmáticas en principios de acción. En la *scholê*, que supone estar en

comunidad con Dios, uno, de hecho cualquier lego, podía convertirse en un soldado al servicio de la fe. *Scholê* pasó a ser la condición para la cual las órdenes de Dios estarían permanentemente grabadas en el alma de una persona y en consecuencia lo que prepara a una persona para la acción diligente según la Voluntad de Dios canalizada a través de sus dinastías terrenales. Mientras que Roma se expandía a oriente, oriente hizo su camino a occidente y, en el proceso de esa migración cultural, la palabra *scholê* desapareció, ya que era extraña a la cultura de los recién llegados.

Las interacciones entre el reformulado concepto religioso de *scholê* y *otium* son complicadas y la historia de ese desarrollo no ha sido escrita. Sobresale un aspecto fascinante: cómo el concepto de *otium* de Séneca encuentra su camino hacia la *scholê* de los Padres de la Iglesia. Normalmente buscamos las influencias griegas en los romanos, pero aquí parece ser al revés. Podemos decir con alguna certeza que los Padres estaban edificando sobre la visión de Séneca del *otium* para el servicio, por la simple razón de que *scholê* es, o debería ser, el medio para reformar la conducta, pues el deber al estado no es una noción que pueda ser encontrada en la filosofía griega. No hay una sola frase en Platón o Aristóteles que sugiera que el propósito final de la *scholê* sea un deber moral. Recordemos que cuando Platón propone que los legisladores provean amplios intervalos de tiempo libre para el cultivo moral de la ciudadanía llama a esas actividades juego, no *scholê*, y que Aristóteles clasificó las virtudes morales para que fueran sirvientas de la *scholê*.

La dificultad en rastrear estos desarrollos, a parte de la pérdida de las fuentes, reside en la complejidad de la mezcla que resultó de esa extraña y fascinante novedad cultural. Por una parte, el *otium* romano de Séneca se convirtió en el paradigma de la *scholê* griega y, por otra, ese paradigma asimilado a una cultura religiosa estaba elaborado dentro de la doctrina de la *scholê* que había sido elaborada, aunque solo como esbozo, por el Filón de habla griega. No tenemos ninguna prueba literaria de cómo sucedió todo esto y no hay ningún sendero probatorio que pueda vincular el *otium* de Séneca con, por ejemplo, las actitudes de san Basilio o san Gregorio de Nisa respecto a la *scholê*. Pero la ausencia de fuentes no es decisiva dado que ahora los historiadores tienen una imagen más clara de las muchas interacciones entre las élites griegas y romanas en el período imperial. Se han documentado los nombres romanos tomados por los aristócratas griegos y los nombres griegos adoptados por los inmigrantes romanos de segunda generación. Ahora tenemos una idea mucho más clara de cómo el programa de rearme moral de Augusto, que concebía a los griegos clásicos como un modelo inspirador de moralidad, dio pie a que los intelectuales griegos analizaran selectivamente su propio patrimonio con el propósito de elaborar los paradigmas morales y religiosos que esa vocación abarcaba. El pasado glorioso de Grecia sería un discurso, ya fuera en arte, retórica o mito, para los valores que impidieran el declive moral de Roma. Ese sendero cultural, el camino de Roma a Atenas y vuelta, fue recorrido por muchos intelectuales conocidos, como Polibio, Plutarco, Herodes Ático, Dión Crisóstomo, Elio Arístides y

muchos otros que no destacaron tanto. En ese proceso el renovado interés por la *scholê* que emerge en los escritos religiosos de Filón y los Padres no pudo haber venido de los estoicos ni de las otras escuelas de habla griega. La reconstrucción de *scholê* para servir a metas religiosas y darle propósitos imperiales se debió a la influencia del *otium* romano. Era como si el concepto de *scholê* fuera un palimpsesto cuyos nuevos escritos superpuestos formarían un manual sobre el deber moral; aunque las letras y los conceptos grabados estuvieran en griego, el texto venía de una o varias de las religiones salvíficas de oriente y el propósito de la republicación, por decirlo así, era el deber. El resultado de estas alteraciones fue la aparición de conceptos de *scholê* enormemente diferentes en propósito y contenido de las ideas filosóficas desarrolladas en los escritos de Platón y Aristóteles y, por tanto, no deberían ser confundidas con ellas, un error que es ubicuo, especialmente en los libros de texto y de investigación sobre la historia de los conceptos de ocio.

LAS HUELLAS DE FILÓN. Un buen punto de partida para esbozar los logros de Filón es su interpretación de *scholê* como actividad apropiada para el *Sabbath*. Sostuvo que en ese día la *scholê* debía dedicarse a la filosofía, que concibe como una actividad moral dedicada a la comunión con Dios.² En el *Sabbath* debemos retirarnos de la turbulencia de los asuntos públicos y desvalorizar conscientemente toda consideración terrenal que tienda a ese fin. Filón exhorta a los fieles a venir a Dios con una mente despejada, como Moisés, libre de pasión. Las pasiones de Moisés han sido despojadas completamente a través de la gracia de Dios y la Razón habita (*enscholazein*) en él permanentemente. Pero esos dogmas no han sido permanentemente estampados en el alma de la mayoría. La Razón, el *logos*, que existe en el hombre, pero procede de Dios, no pasa constantemente su tiempo en comunión con su procedencia divina.³ El precio a pagar por esta ruptura en la comunión es el vicio y el pecado. Sin embargo, cuando uno contempla a Dios, los dogmas encuentran un lugar habitable en el alma, aunque sea durante un tiempo, o la persona obedecerá las órdenes de Dios por miedo, como un esclavo (*Op.* 45-47). Cuando estamos cerca de Dios es como si estuviéramos cerca de una “buena regla que endereza todo aquello que está cerca de ella” (*Op.* 49). La *scholê*, en el *Sabbath*, supone una postura moral dedicada a imitar al creador que puso a un lado el séptimo día para contemplar (*theôrein*) sus propias obras (*Decal.* 98.1-99.1). En ese día, la *scholê* debe dedicarse a la *theôria*, en particular a la filosofía, disciplina que en sus escritos se dedica al deber religioso:

² *Moys.* 2.211-212. La verdadera filosofía no tiene nada que ver con el estudio de las apariencias: “No esa [filosofía] creada por los escritores y sofistas que exportan [sus] dogmas y silogismos como otra mercancía para la adquisición”.

³ *Gig.* 52.2. La palabra *enscholazô* aparece solo una vez en Aristóteles y está ausente en Platón. En Aristóteles solo significa *un lugar*, en este caso la parte superior del ágora, reservado para que uno pase su tiempo (*enscholazein*) en transacciones de negocio necesarias (*Pol.* 1331 b12). En Filón es el lugar de morada de la razón dentro del alma.

[Moisés] Ordenó a todos aquellos [fieles] que tenían la intención de vivir bajo esa forma de gobierno así como en todas las demás cosas y, por tanto, también en esto, que siguieran a Dios, ocupándose en su trabajo durante seis días y cesando al séptimo para poder filosofar y teorizar en *scholê* sobre todas las cosas relacionadas con la naturaleza y examinar si habían cometido algún acto impuro en los seis días precedentes, recibiendo las palabras en la cámara de consejo de su alma y escudriñando lo que habían dicho o hecho, con las Leyes sentadas en el Consejo y en Juicio con el propósito de corregir cualquier error que pudieran haber omitido, protegiéndose así contra futuros pecados.

En la visión de Séneca, la filosofía era descrita como la rama del árbol que da soporte a las órdenes morales, a las hojas del árbol. Como él dijo, la filosofía cura el juicio y despeja la mente para que las órdenes de acción sean eficaces. La visión de Filón de la filosofía alivia a una persona de esos difíciles estudios y constantes ejercicios de entrenamiento. La verdadera filosofía consiste en entregarse a Dios y a Sus mandamientos como está establecido en la Ley. En ese día las personas deben “dedicar su tiempo solo a una cosa, a filosofar para la mejora de su moral y el control de su conciencia” (*Op.* 128.8). Las Leyes, como se revelan en la Tora, deben adherirse a un alma (*Spec. leg.* 160.3); un líder espiritual debería escribirlas “en su ocio” (*kata scholên*) para que así pasen a estar firmemente inscritas. El peligro es que las leyes se “escabullan” (160.4) y esto, como se nos dice en otra parte, se debe a la turbulencia de la vida que distrae y dispersa los pensamientos de uno. Otro caso paradigmático de los propósitos de la *scholê* ocurre en la descripción de Filón de la peregrinación anual al Templo. El lugar sagrado provee el escenario para que los peregrinos vengán a “un lugar de descanso de las ocupaciones y tumultos de una vida agobiada”: la peregrinación culmina con “gente dedicándose a la *scholê* (*scholazousi*) en la más necesaria *scholê* de venerar y honrar a Dios” (*Spec. leg.* 1.69.4-70.2).

Siempre que *scholê* o sus cognados se utilizan para describir el estado de retirarse del trabajo y los asuntos públicos para volverse a Dios, es *scholê* en ese sentido especial de comunión. Las personas “que se han alejado de la multitud que no tiene objetivo alguno, tienen la *scholê* para contemplar la Naturaleza, para jurar una vida correcta, en la medida de lo posible” (*Prov.* 63.5-7). Cuando Filón habla de la Naturaleza está por supuesto refiriéndose a la Ley y al Pentateuco, y la *theôria* vuelve a alinearse con su propósito. Seguir la Ley y contemplarla es la senda que lleva a la comunión con Dios, “pues la mente, con gran facilidad para pasar su tiempo y su *scholê* ocupándose en la contemplación de la sabiduría...” (*Prov.* 122.1-3). Los lazos que unen *scholê*, *theôria*, la búsqueda de la verdad y el estado moral indispensable para que tal acción se lleve a cabo están bien atados. Lo que ha cambiado es que todas estas conexiones que en el pasado le dieron sentido a *scholê* han sido transferidas a una cuadriga mística cuyo destino es un Dios incognoscible. Uno puede plantear esta pregunta: ¿No es entonces castrada la *theôria* de su poder de saber si su objeto es incognoscible? Filón probablemente

habría contestado que Dios ha hecho misericordiosamente disponible cualquier conocimiento que él permita de Él Mismo a través de la profecía, la revelación y los mandamientos. En cierto sentido, el uso que hace Filón de *scholê* es un paradigma viviente para el uso adecuado de *scholê* en el sentido en que teoriza sobre la Ley y extrae de maneras alegóricas los mensajes secretos que Dios ha revelado. Mientras contempla, penetra a través de las alegorías y de esta manera llega a estar en comunión, indirectamente, parece, con Él, o al menos con Sus ideas y el Logos a través del cual gobierna.

Mirando hacia épocas posteriores, podemos notar que aunque los Padres de la Iglesia debían haber seguido las huellas de Filón en la medida en que *scholê* debía haber sido alineada con la salvación, podemos sospechar ya que iban a estar inclinados a alterar el sendero conforme a los nuevos destinos de sus nuevos tiempos.

Estaban edificando una cultura cristiana para apoyar la fe y al nuevo Estado romano. La contemplación en la *scholê* centrada en el Pentateuco era inadecuada por varias razones. Estaba Cristo el Salvador y, lo más importante, la institución teúrgica de la Iglesia había crecido hasta alcanzar su madurez con sus rituales, liturgias, oraciones e interpretaciones sacrosantas de Su Palabra. ¿Qué papel podría tener la *scholê* en esta escena? ¿Podría abandonarse la verdad al estado moral de cada uno, a la observación particular de cada uno de la Ley? ¿Podría la derrota de la *ascholia* relegarse a una *scholê* que no tomaba en consideración las prácticas teúrgicas de la mismísima Iglesia?

Resumiendo, podemos decir que Filón expandió tanto como redujo el campo de la *scholê*. La *scholê*, por una parte, se abrió a todos, pero ese “todos” se redujo a los fieles consagrados a la contemplación: a la *scholazein* de Dios. Todos pueden acceder a la filosofía, pero la filosofía se reduce a significar las verdades de la Tora. Aunque Filón utilizará el término *scholê* de diversas maneras, algunas de estas como un sinónimo peyorativo de indolencia y vicio, le asignó el sentido que trazaba su misión sobrenatural.⁴ Cuando los Padres Cristianos siguieron el sendero místico que él había dispuesto parece que se dieron cuenta de que no podía llevarlos a una exploración de las posteriores posibilidades de *scholê* sino que en cambio *scholê* suponía el peligro de guiarlos a ellos y a su rebaño por el camino desviado.

SHOLASATE! EL IMPERATIVO CRISTIANO. ¿Cuál era el concepto de *scholê* en los escritos de los Padres de la Iglesia? No hay ningún estudio que nos sirva de referencia, así que lo mejor que podemos hacer es indicar, a

⁴ Para usos peyorativos en los que Filón usa a la *scholê* para describir la vaguedad o una condición desocupada en la cual las personas atraídas por el mal y el vandalismo ver: *Moys.* 1.89.3 (malos hábitos de relajación que conllevan debilidad), 1.322.I (vaguedad); *Spec. leg.* 2.101.5 (adicto a la desocupación); 3.93.2 (tiempo desocupado usado para tramitar el mal); *Prov.* 69.3 (desocupación perniciosa); *Flac.* 33.2 (la muchedumbre desocupada), 37. 1 (jóvenes delincuentes), 41.3 (desocupación habitual); *Legat.* 128.1 (el tiempo gastado en la desocupación).

modo de ejemplo, el giro que tomó *scholê* durante este período de transformación cultural. Podemos escapar a la falacia de la ejemplificación si el ejemplo se toma solo como un medio para elaborar el concepto religioso de *scholê*. Una manera de acercarse al problema es plantear la pregunta que nos llevará directamente a la visión reformulada de *scholê*: si el modelo de Séneca para el *otium* era el *sapiens* y la virtud superior era la *sapientia*, ¿quién era el modelo de los Padres de la Iglesia para la *scholê*? La persona que sirve de modelo para la *scholê* revelará además las funciones y propósitos superiores de la *scholê*. De la misma manera que Catón o un Africano hacen algo de una cierta manera para el “bien común” de Roma, el modelo cristiano debería revelar también los nuevos propósitos de la *scholê* y la manera en que los cumple. Uno de las obras que ofrece una respuesta a esta pregunta es el Decimoséptimo Sermón de San Basilio sobre el Salmo 33. En él destaca como *exemplum* para la *scholê* el *praos* —la persona que es “humilde” o “dócil”— y describe la docilidad como “la mayor de las virtudes”. Si preguntamos qué es aquello que saca a relucir la docilidad encontramos que es un producto de la *scholê*. En palabras de Basilio:

La docilidad es la mayor de las virtudes [...] Aquellos cuyo carácter se ha sometido y están libres de toda pasión, porque no tienen ningún tumulto en sus almas, son llamados dóciles. Por esta razón ha sido reconocido Moisés como la persona más dócil de la tierra (29.356.25-45).

8

Pero sostiene que esta virtud es la más difícil de poseer:

Porque una sola mente y los esfuerzos de un solo hombre no son suficientes, ni siquiera durante un corto intervalo de tiempo, para captar la grandeza de Dios: *todos los dóciles, juntos en comunión, están involucrados en este esfuerzo*. Debemos alejar entonces toda *scholê* de la confusión del mundo exterior y una vez produzca en sí misma una quietud absoluta, en la cámara oculta del consejo de su corazón, se consagrará de esta manera a la contemplación de la verdad... Uno debe retirarse de los asuntos de este mundo y ni a través de los ojos ni de los oídos ni ningún otro de los sentidos debe uno introducir pensamientos extraños en el alma” (29.357.21-36, énfasis añadido).

El *praos* no tiene tumulto en su alma porque ha “alcanzado la seguridad y constancia del alma” y se ha sacudido “toda la lentitud y somnolencia para la ejecución de los deberes” (29.357.3). Para llegar a ser *praos* uno debe, como nos dice Filón de Moisés, desarraigar completamente *toda* pasión del alma. En Moisés, esa milagrosa hazaña ocurre a través de la gracia de Dios. San Basilio y otros Padres de la Iglesia dejan claro que el *praos* no es producto de entrenamiento ni educación. Gregorio Nacianceno subraya esto con su desprecio hacia el símbolo mitológico de dicho entrenamiento, el centauro Quirón, a quien llama ignorante jactancioso (*alazôn*). Dada la dificultad de la tarea y dado que el *praos* cristiano no es el producto de un entrenamiento *thymótico*, da a entender que el esfuerzo para llegar a ser *praos* requiere el esfuerzo de

muchos que se mantienen juntos en comunidad, sin duda a través de la Iglesia, de manera que puedan rechazar la *ascholia* y permanecer en comunión con Él.⁵

Cuando Basilio usa la noción del “dócil” como modelo para los propósitos de la *scholê*, no deberíamos tener en mente a ascetas contritos retirándose en humildad a la delicadeza de sus preocupaciones del otro mundo. El *praos*, como el *sapiens*, es principalmente un hombre de acción. En el punto de vista de Basilio el *praos* debe usar su *scholê* para prepararse para la acción al servicio de Dios, siendo esa acción intelectual, religiosa, moral o política. Ser dócil no es ser blando, débil, pasivo ni indulgente. El modelo de *praos* para Filón, y después para los Padres de la Iglesia, es Moisés, declarado la más dócil de todas las personas y descrito con el superlativo *praotatos*.⁶ El ejemplo para actuar como un *praos* y el paradigma para la virtud del *praôtes* es la matanza que ordena Moisés. En una disposición de cólera justificada ordena a los levitas matar a los adoradores de ídolos, muchos de los cuales son sus parientes, por violar el Pacto. Su ira es una demostración de cómo deben actuar los dóciles llevando a cabo los juicios contra los pecadores.⁷

La naturaleza de *scholê* se muestra posteriormente en el comentario de San Basilio en el Salmo 45. El verso que él quiere explicar (45.11) se suele traducir de la siguiente manera: “Estate quieto y sabe que yo soy Dios”, donde la palabra usada para “Estate quieto” es el imperativo del verbo *scholazô*. Aquí, solo el contexto puede dirigir al traductor al significado. *Scholasate* puede significar “detén lo que estás haciendo” o “deja de hacer aquello en lo que estás ocupado”, pero de lo que sigue se revela que *scholazô* tiene un significado específico. Está instando a los fieles a entregarse a la *scholê*, con lo que pretende que dejen de preocuparse con lo aparente. A primera vista parecería que san Basilio está rogando a los fieles para que creen pequeños *Sabbaths* en el camino que lleva a la comunión con Dios, pero en un análisis más detallado su exhortación es mostrada para ser algo más amplio y radical. En efecto, está proclamando que podemos estar en *scholê* en todo momento puesto que indica una condición moral subjetiva de la conciencia de cada uno, un estado de retiro moral a Dios.

Basilio traza entonces las líneas entre dos estados, *scholê* y *ascholia*, y de alguna manera postula la opción en la forma de A tanto como de B,

⁵ En los escritos de Platón y Aristóteles el *praos* es quien ha llevado la excelencia a su *thymos*, esto es, a la parte vivaz de su alma, al asiento de la motivación donde residen las pasiones y la ira. Este *thymos* es el guardián de la justicia y por esta razón Platón dedica una gran parte de su *República* a la educación y entrenamiento que traerán al *praotês* a la vida. Independientemente de cómo elijamos traducir sus respectivos usos de *praotês*, la única palabra que de ninguna manera valdrá será “docilidad”.

⁶ *Moys.* 2.279.1-2: “el más suave [...] y calmado’ (*praotatos ... kai hêmêrôtatos*).

⁷ *Moys.* (2.280.2): La unión del hombre más suave con la orden de masacre de los transgresores marcó una ruptura completa con el concepto helénico de *praotês*. Este nuevo sentido del *praos* como dócil ante Dios tanto como fanático en el servicio de Su ira guiará a los Padres de la Iglesia. Véase SAN BASILIO, *Contra los furiosos* (31.368.20-47).

sin camino alguno entre los dos. Uno debe elegir y la elección decidirá si uno puede estar esperanzado de salvación o si uno va a estar preocupado con asuntos terrenales que lo van a sumergir en el pecado. Basilio declara que mientras nos entreguemos a las cosas externas a Dios, no podremos encontrar un lugar habitable para el conocimiento de Dios (29.428.37-39); si “ocupamos nuestra *scholê* en las cosas fuera de Dios” no podemos “retirarnos al conocimiento de Dios”. Si nos preocupamos con “asuntos mundanos y estamos profundamente sumergidos en las distracciones carnales” no podremos “prestar atención a las palabras de Dios” ni entender “los objetos grandiosos de la contemplación” (16.8). ¿Qué puede entonces ofrecer la *scholê* al creyente?

Basilio exhorta a los fieles a practicar el *tipo correcto de scholê* que rechazará al espíritu impuro. Aquí debemos señalar que Basilio hace una distinción entre dos tipos de *scholai* y proporciona un ejemplo revelador de cómo puede distinguirse entre ambos. El malo era “la *scholê* de los atenienses”, la cual es querida por los “espíritus impuros y malvados”. El otro es “una buena y beneficiosa *scholê* que produce quietud para incorporar las enseñanzas sobre la Salvación”. Era la perniciosa *scholê* de los atenienses la que les impidió aceptar las enseñanzas de Pablo cuando les predicó en el Aréopago. Sus almas eran impuras y estaban llenas de turbulencias. Esa clase de pecadores en la *scholê* se extiende e incluye otras de inclinación herética que hacían uso del “ocio de la vida para inventar siempre nuevas enseñanzas”. Pero incluso la *scholê* correcta no garantiza suficientemente que los males de la *ascholia* sean superados. Advierte que no es permanente el uso de la *scholê* para purificar los males del espíritu, pues la amenaza persiste y el mal retornará; cuando esto ocurra, aunque “encuentre la casa vacía (*scholazonta*) y limpia”, intentará forzar la entrada. “No debemos permitir que nuestra *scholê* abra las puertas a nuestros enemigos, sino preocuparnos a nosotros mismos (*ascholêsômen*) dentro de nuestra casa, cuando hayamos establecido en ella de antemano el espíritu de Cristo”.⁸ La correcta *scholê* es la que trae a Dios a la estancia y es Su presencia la que mantiene la “casa”, *i.e.* el alma limpia de pecados que podrían de otra manera adentrarse en ella.⁹ Advertimos en los comentarios de Basilio que no ha resuelto enteramente

⁸ En el Salmo 45, 29.429.1-19.

⁹ Las exhortaciones a la plegaria de san Basilio y Gregorio de Nisa probablemente están en deuda a Plutarco, un autor a quien los Padres de la Iglesia conocían muy bien y de quien tomaron prestado para mejorar la imagería de sus discursos. Los temas de ausencia de distracción, libertad de toda preocupación y retiro en *scholê* con el objetivo de entregar toda la atención a la oración como el deber superior se encuentran en el *Numa* de Plutarco. Numa, afirma, “usó su *scholê* para sí mismo, no para placer o lucro sino para servir a los dioses y contemplar a través de su razón su naturaleza y poder” (3.6.4-7); podría pasar su tiempo cerca del templo de Vesta “ocupado en actividades sagradas, enseñando a los sacerdotes o ocupado su ocio (*scholazôn*) en una mejor comprensión de las divinidades” (14.1.6) y “creía que los ciudadanos no debían ni escuchar ni ver nada relacionado con las Divinidades en un estado descuidado o distraído, sino hacer que la *scholê* desvíe la atención de sus mentes a la ceremonia religiosa como deber supremo” (14.2.7).

cómo la *scholê*, dadas las dificultades de mantenerse en este estado, impedirá a Satán volver a entrar en el alma.

La yuxtaposición de la *scholê* adecuada a la *scholê* en un sentido peyorativo difícilmente podría haber sido accidental. Puede que esa fuera la manera de san Basilio de actualizar, en un nuevo contexto, el desprecio romano por el *otium* griego que Cicerón asoció a la indolencia, la pereza y otros males. Pasar el tiempo en muestras frívolas de aprendizaje es solo otro modo impío de *ascholia*. Basilio opone inteligentemente los dos significados, incluso en la misma frase, con el fin de subrayar la distinción entre el tipo bueno y malo de *scholê*. Hemos notado que *otium* estaba teñido de significados peyorativos y que *scholê* podría tenerlos también, aunque no en el simbolismo de su raíz. Tendríamos que describir ese tipo específico de *scholê* como indigno o perverso. Lo interesante, en cambio, es que muchos, si no la mayoría, de los usos que hace Basilio de la *scholê* son negativos, aunque a la *scholê* buena le entrega sin duda una misión más noble. Lo que esto tiende a mostrar es que no está obrando en la tradición filosófica griega sino saliendo conscientemente de ella con el objetivo de acentuar la división cultural separando la *scholê* religiosa de todo lo anterior. Hay dos fuentes probables para ese tinte negativo de *scholê*. Encontramos visiones negativas de la *scholê* en la Biblia hebrea cuando se usa para acusar de vagancia (Ex. 5.8.3; 5.17.1) o cuando se nos dice que el granjero que labra su tierra “será colmado con pan, pero la persona que se dedica a la *scholê* será colmada con pobreza” (Proverbios 28.19.1). Otra fuente para los usos peyorativos de *scholê*, como la mencionada, es la de la visión romana del *otium* que escritores bilingües o familiarizados con ambos idiomas, como Plutarco, importaron al griego.¹⁰

CORTANDO LOS ENLACES CULTURALES ENTRE *SCHOLÊ* Y *ASCHOLIA*. De acuerdo con lo expuesto hasta ahora podría parecer que los Padres de la Iglesia establecieron una distinción entre los buenos y malos tipos de *scholê* en una clara demarcación entre *scholê* y *ascholia*. La *scholê* servía para la comunión con Dios y la *ascholia* incluía todas las preocupaciones terrenales que distraían a una persona de volverse a Dios. Pero esa conclusión no puede ser correcta, pues, si lo fuera, la palabra *scholê* habría sobrevivido. Aunque sus nuevos significados hubieran sido irreconocibles para Platón o Aristóteles, se habría mantenido su denotación de un estado mental y activo para la salvación. Una pista para nuestra investigación sobre las causas que llevaron a la desaparición de

¹⁰ Que yo sepa, no hay ningún estudio especial dedicado a este asunto, pero las *Vidas paralelas* de Plutarco aportan pruebas de tales importaciones del *otium* romano al idioma de la *scholê*. Rómulo y Remo “vivieron y pasaron su tiempo en libertad, pensando que una vida cómoda (*scholê*) privada del trabajo duro no era adecuada para un hombre libre” (*Rom.* 6.5.2). Pericles libera a la ciudad de su “entrometida muchedumbre ociosa” (*scholên...ochlou*) (*Per.* 11.6.2). Marcelo “hartó [al pueblo romano] de ocio y habladurías sobre arte y artistas” (*Marc.* 21.6.8). Catón el Viejo nunca cae en la “inactividad y comodidad (*scholê*), sino que entrega su tiempo libre a los negocios públicos” y cuando se retire “pasará su ocio” en la agricultura y la escritura de libros (*Cat. Mai.* 11.4.5, 8.16.1, y 24.11.10).

scholê del idioma es el hecho de que la *ascholia* no sufriera ese destino y siga usándose en el griego moderno corriente. Para preguntarle a alguien hoy en día qué hace para ganarse la vida podemos plantear la pregunta: “¿Qué haces (*ascholeisai*)?” La supervivencia de lo privativo y la erradicación de lo positivo sugieren que pasó algo que destruyó conceptualmente la relación. Puesto que los dos habían existido siempre como pareja, es probable que el mantenimiento de uno y la pérdida del otro hubieran ocurrido solo si la *ascholia* se hubiera emparejado con algo que no fuera la *scholê*.

Un estudio que ofrece una profunda percepción de cómo la relación conceptual entre *scholê* y *ascholia* puede haber sido destruida es *Cinco discursos sobre la plegaria* de Gregorio de Nisa.¹¹ A lo largo de esa obra maestra, Gregorio reprende la *ascholia* por asuntos mundanos. Pero lo más importante es que propone un antídoto que no es *scholê*. Lo que reemplaza a la *ascholia* es la *plegaria*. Atrapadas en la *ascholia*, las personas olvidan que es Dios quien creó el mar que permite que los barcos naveguen y que es Dios quien creó las manos de los artesanos que producen los artefactos. Sea artesano, orador, acusado o juez, “cada uno está completamente dispuesto a trabajar lo que tiene a mano y ha olvidado el trabajo de rezar, juzgando la preocupación por Dios dañina para la tarea que se les presenta” (204.11-16).¹² El apego psicológico a las preocupaciones corporales —dice— inhibe “la preocupación por las [...] cosas divinas” (204.28) y el alma se distancia de Dios porque “está preocupada con lo fenoménico” (288.34).¹³

La *ascholia* no es, entonces, un obstáculo para la *scholê* pero sí un impedimento para la *plegaria*, que es la actividad a través de la cual nos mantenemos en comunidad con Dios.

Lo más revelador para descubrir la transformación que se está llevando a cabo es el hecho de que Gregorio no enfrenta *ascholia* con *scholê*. La palabra *scholê* solo aparece una vez y cuando lo hace es como sinónimo de *ascholia* para significar “no tenemos tiempo para Dios”. El nudo filosófico entre la *scholê* y la *ascholia* se basa en sus rasgos morales distintivos y el último deriva de la privación del primero. En esta homilía el enlace conceptual entre ambos se corta porque los rasgos morales de la *ascholia* no se contraponen a la *scholê*, sino a la *plegaria*. Era la actividad

¹¹ *De oratione dominica*.

¹² Las personas están “preocupadas siempre” con lo innecesario (280.25); el hombre que reza para bienes materiales está “preocupado (*ascholia*) con lo efímero” (290.8); la raíz de tantos males es “la preocupación por el esófago” (304.21); “la preocupación mundana” es el anzuelo de la tentación (312.27) y el demonio nos lleva a “preocuparnos por la vida del placer” (302.2).

¹³ “Cada uno entrega su ser entero a lo que tiene a mano y olvida el trabajo de la plegaria. De manera similar las otras preocupaciones, a través del cariño hacia las cosas materiales y terrenales, cortan el compromiso del alma con lo que es mejor y celestial. Por esta razón la vida es engullida por el pecado.” Y un poco más abajo: “Quien no se reúne con Dios a través de la plegaria se separa de Dios. Por tanto, es necesario aprender primero de las palabras de las Escrituras Sagradas que debemos orar siempre y no desfallecer (Lucas 18:1)”.

de la plegaria la que curaba al alma de la *ascholia* porque la plegaria unía a una persona con Dios. La *scholê* era vista como moralmente ambigua dado que, según Filón y los Padres, podía tener resultados buenos o malos. El papel teúrgico de la plegaria reordena sin problemas la constelación de los conceptos relacionados con la *scholê*, de manera que la *theôria*, por ejemplo, incluso en un sentido místico, quede al margen.

ORACIÓN, CATARSIS Y DEBER. Como la oratoria de Gregorio es hipnotizante y las imágenes que usa no pierden su control sobre las emociones de los creyentes, es fácil no darnos cuenta de cómo suplanta y reestructura metódicamente, por decirlo de alguna manera, las conexiones que existían previamente entre *scholê* y *catarsis*, que seguían en uso en el mundo griegoparlante, y las conexiones entre *otium* y deber en el mundo latinoparlante. En el paradigma de Gregorio la *catharsis* comienza por la plegaria, que a su vez causa una comunión con Dios de manera que la voluntad de cada uno actúe de acuerdo con la Voluntad de Dios. En ese estado somos capaces de llevar a cabo nuestras obligaciones. Las relaciones complejas entre *catharsis*, *scholê*, plegaria y deber que se entremezclaban a través de las interacciones culturales griegas, romanas y judaicas hallan su continua reconstrucción en esa obra. Gregorio empieza su discurso sobre la plegaria con el decreto resonante de que *debemos* rezar. “A la presente congregación —afirma— hay que enseñarle no *cómo* se debe rezar, sino que *debe*, con toda certeza, rezar” (202.115). La plegaria es un deber.

Dado que la plegaria es un antídoto a los males de la preocupación, la *scholê* para la contemplación da paso al deber de rezar. Parece ser que la *scholê* en ese sentido pasó a ser irrelevante para los Padres de la Iglesia y fue natural que hasta el papel marginal que le asignaron pasara a ser superfluo. La clave aquí es el *deber*. Los Padres de la Iglesia, aún queriendo, nunca habrían podido enlazar la *scholê* con un paso preparatorio necesario para producir un tipo genérico de conducta ortodoxa. Eso habría sido imposible por la simple razón de que *scholê* no había adquirido una subrayada exhortación al deber. Pero ¿por qué en occidente la palabra *otium* no solo sobrevivió sino que su uso floreció en los escritos, sermones y prácticas de la Iglesia? La respuesta es patente. En occidente, donde el cristianismo estaba construyendo una cultura en latín y sobre antecedentes morales romanos, sin recoger con ello la carga de la herencia helénica, los propósitos del *otium* se mantendrían hasta el Renacimiento. Históricamente, la ambivalencia del *otium* hizo a los romanos distinguir entre tipos de *otium* considerados corrosivos para el deber público y tipos que contribuían a llevarlos a cabo. Por consiguiente, con alguna modificación, podría ser puesto en uso para la acción política en un estado teocrático ya que la conexión entre el retiro en *otium* y el deber al Estado estaba profundamente tejida en la tela política romana y su *psyche* cultural. Pero en el oriente bizantino la plegaria ocupaba ese papel y para ello debía ser tanto el fin como el medio. Por una parte era un fin, ya que *en ello*, siempre que fuera plegaria verdadera y no balbuceo,

podía encontrarse la salvación en comunión con Él; por otra, era el medio a través del cual esa comunión llegaba a darse. La noción de que *scholê* fuera el medio para tales resultados no podía sostenerse en pie.

¿Cuál es el deber? Claramente, vencer al mal que nos rodea. El propósito de la plegaria es llegar a ser como Dios, mantenerse erguido contra el mal en todas las acciones. En la plegaria, no preparamos la manera de actuar tanto como nos transformamos para que broten los rasgos de carácter necesarios para la acción correcta. No hay necesidad de ejercicios para la virtud, ni siquiera hay necesidad del *exemplum* del *sapiens*. Si la plegaria es correcta, habrá comunión con Dios, lo cual llevará a un fluir de buenas acciones y hazañas. De otra manera, la plegaria es solo “balbuceo” (212.25).

¿Ves a qué alturas eleva el Señor a los que prestan atención a la plegaria [del Señor], transformando, en cierto sentido, la naturaleza humana, acercándola a lo divino *y ordenando que los que se acerquen a Dios se conviertan en dioses*? Él dice: ¿por qué vienes a Dios con servilismo, encogiéndote de miedo, azotado por tu propia conciencia? ¿Por qué excluyes la virtud [divina] de ti mismo, la cual es inherente a la libertad del alma y de la cual el mismísimo principio ha sido inherente en la naturaleza humana? ¿Por qué adulas con palabras al que no está abierto a la adulación? ¿Por qué traes palabras serviles y aduladoras al que mira [solo] las hazañas? (292.27-294.7, énfasis añadido).

Para Gregorio, el acto de rezar es en sí mismo inseparable de la acción y el deber. No es un paso intermedio. Las acciones contra el mal siguen la Voluntad de Dios que fluye por las venas, por decirlo así, de la persona que reza. En la plegaria nos preparamos para la acción *aquí* por la comunión con el *allí*. En la plegaria pasamos a estar *ektos*, *fuera*, porque Dios está dentro.

¿Qué nos ordena hacer la enseñanza de la plegaria [del Señor]? Salir, desvincularnos (*ektos*) de las cosas de este mundo [...] Seguro que la persona que desea ser liberada del mal emigrará por necesidad de este mundo. La tentación no puede tocar el alma a no ser que algún cebo, en forma de preocupación mundana (*ascholian*), esté envuelto alrededor de un malvado anzuelo y sea ofrecido como incentivo a los golosos.

Debemos estar fuera y distantes espiritualmente como un *émigré* de los asuntos mundanos. Séneca estaría de acuerdo y los dos convergerían de distintas maneras en un punto en común. Para Séneca, uno se convierte en distante asimilando los dogmas *de dentro*, mientras que, para Gregorio, atraemos místicamente la Voluntad de Dios hacia dentro. En ambos casos la fuente del poder de dentro es el divino afuera. En la plegaria afirmamos: “Que tu Voluntad llegue a pasar también dentro de mí” (270.7; 270.17), “Cuando tu Voluntad llega a pasar dentro de mí todo movimiento malvado y absurdo de mi voluntad se transforma en nada”. La verdadera plegaria y la presencia de Dios dentro de sí se demuestran cuando el rezo se transforma a sí mismo en acción. La Voluntad de Dios se convierte en la voluntad de uno mismo y tener

voluntad es actuar. En cierto sentido Gregorio da una respuesta a la pregunta socrática. En la plegaria no pedimos un modo de vida sino que vivimos una vida en Dios. La división entre práctico y teórico, si podemos alargar la palabra “teórico” como lo hace Gregorio de manera que incluya la experiencia mística, ha llegado a su fin. En la plegaria, la Voluntad de Dios puede gobernar con o sin obstáculo (276.19-28). El problema de vencer la premisa del mal ubicuo, que tanto preocupó a Séneca, está resuelto.

Los Padres fueron mucho más lejos que Séneca subrayando el mal como premisa de una vida moral y social. Para ellos el mal es una mancha permanente e indeleble adquirida en la Caída. Pero, a diferencia de Séneca, los Padres de la Iglesia sostenían que vencer al mal estaba abierto a todos. En la plegaria, el alma se purifica del mal y, a través de los poderes teúrgicos de la plegaria, una persona, de repente, se prepara para la acción divina. La furia es aplacada, obtenida la templanza, el miedo vencido y la avaricia refrenada. En la verdadera plegaria fluye dentro de nosotros Su Voluntad; el mal es expulsado y las virtudes inculcadas. Fue natural, por tanto, enfatizar el poder místico de la plegaria por encima de la *scholê*. Esta última podría como mucho ser una condición para la plegaria, pero hasta un papel tan secundario tenía problemas. Podía causar confusión ya que podría sugerir tipos de ocio distintos de, o que podrían alejar de, Dios. En la plegaria había sabiduría y virtud. En la *scholê* había... Bueno, seguro que no había sabiduría divina.¹⁴

15

Que la desaparición de este concepto es mucho más complicada y que hemos echado una ojeada a la superficie con el objetivo de mostrar la naturaleza y la dirección del proceso, puede indicarse refiriéndonos a una exhortación de san Basilio a la plegaria en la *scholê*. Como fundador del ascetismo en Bizancio se esperaba que Basilio hubiera identificado, de alguna manera, el retiro ascético con la *scholê*. Entonces afirma “que es necesario no estar ocupado (*scholasai*) en cosas concernientes a los trabajos del matrimonio para que pueda haber *scholê* para la plegaria” (29.429.27). Podemos plantear la pregunta: ¿cómo puede sobrevivir una sociedad si abandona las preocupaciones relacionadas con el matrimonio y adopta el celibato para la Salvación mística como norma? Claramente, no puede si la máxima se hace universal. El fracaso de su universalidad muestra de nuevo la sabiduría en la conclusión de Aristóteles de que las sociedades se derrumban a menudo por los malos fines que asignan a su ocio. Las costumbres que una sociedad eleva al pedestal más alto para

¹⁴ Sinesio de Cirene se acerca a la verdad cuando cita a Aristóteles (de una obra desconocida) en apoyo a su visión de que los cristianos que llegaron a la verdad a través de la comprensión mística no tenían “ninguna necesidad de *aprender*, ya que lo logran con cierto tipo de pasión y disposición a través de las cuales se ponían en forma [para tal comprensión inmediata]. Y esta salud es irracional [...] la razón no tiene parte en su preparación” (SINESIO, *Dion* 8.41-45). Como la cultura cristiana fue capaz de hacer la disposición para la experiencia mística ubicua, la *scholê* que Sinesio, y puede que otros, propusieron como curso intermedio, concretamente, para despertar la *nous* para la contemplación de Dios en *scholê* (*Dion* 9.30), parece que se ha convertido en una visión de influencia menguante.

guiar sus energías morales hacen estas costumbres, aún siendo destructivas, más difíciles de corregir. La reformulación de *scholê* para el retiro religioso a Dios llevó en última instancia a movimientos políticos de fanáticos reaccionarios dedicados a la quietud y el retiro que subvertían militarmente esfuerzos sucesivos modernizantes. Pero podríamos plantear la contrademanda de que la devoción religiosa fomentada por ese tipo de fe fue esencial para la habilidad de Bizancio de sobrevivir durante más de mil años. Puede que hagamos la contrademanda indicando otro tipo de *scholê* que existía junto a ese y en oposición a él: la *scholê* heredada, aunque en formas diluidas, de la corte de Alejandría. Bizancio, debemos recordar, fue el depósito de los manuscritos de ciencia helenística y sabiduría helénica que, cuando hicieron su camino a oriente, prendieron una revolución científica y un renacimiento en la enseñanza. Puede que esa sea la prueba adicional del *dictum* de Aristóteles de que la *scholê* está inextricablemente unida a la supervivencia de los regímenes. Una y otra vez, Bizancio se volvía selectivamente a su herencia griega enterrada con ella con el fin de legar normas que le permitieran superar crisis internas. Solo necesitamos mencionar la restauración de los iconos que llevaron a su fin las sangrientas guerras iconoclastas, en gran parte a través de la reformulación de la teoría de Aristóteles sobre la representación artística. Hasta en los últimos momentos de vida de Bizancio, Pletón Gemistos, entre otros muchos intelectuales, se volvió a su herencia, que se había puesto a disposición suya en su *scholê*, para la salvación política. Cuando ya no podían revivir la teocracia moribunda, trabajaron para llevar los frutos de su *scholê* a las mentes receptivas de un occidente que se despertaba. Pero nos hemos alejado tanto de nuestra materia que debemos llevar este tema a su fin.

Traducción de Maya Ayuso Wood