

La Torre del Virrey

Revista de Estudios Culturales





La Torre del Virrey *Revista de Estudios Culturales*

DIRECTOR

José Félix Baselga

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia

DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

2

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva

CONSEJO DE REDACCIÓN

Rubén Alepuz Cintas

Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia

Ricardo Bonet

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia

Iván Civera Martínez

Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia

Antonio Fernández Díez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Esmeralda Balaguer García

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia

Adrià Fernández Lull

Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia

José María Jiménez Caballero

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

Daniel Martín Saez

Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid

Carlos Valero Serra

Musicólogo

Manuel Vela Rodríguez

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia

CONSEJO ASESOR

Carlos X. Ardavín Trabanco

Trinity University, San Antonio, Texas

Ramón del Castillo

UNED, Madrid

Vicente Cervera Salinas



Universidad de Murcia
Michele Cometa
Università di Palermo
Miguel Ángel García Peinado
Universidad de Córdoba
Francisco J. Martín
Università di Torino
Raúl Miranda
City University, New York
Josep Monserrat Molas
Universitat de Barcelona
Mario Piccinini
Università di Padova
Julián Sauquillo
Universidad Autónoma de Madrid
Julio Seoane Pinilla
Universidad de Alcalá
Jaime Siles
Universidad de Valencia
Marta Tafalla
Universitat Autònoma de Barcelona
Jorge Torres Cueco
Universitat Politècnica de València

3

ESCUELA DE TRADUCTORES

Mar Antonino
Myriam González Sanz
Vicente Martínez Pérez
Amanda López Mollá
Maya Ayuso Wood

DISEÑO WEB

ComBios

EDITA

La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados
Apartado de Correos 255
46183 L'Eliaana (Valencia), España.

PATROCINA

Ajuntament de L'Eliaana

ISSN: 1885-7353

Nº 26

Indexada en

DOAJ
LATINDEX
ISOC



MIAR
ULRICHS
DIALNET
RECOLECTA
GOOGLE SCHOLAR
EBSCO
E-REVISTAS

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>

Índice/Summary

Número 26, 2019/2

Artículos

JACOB BERNAYS, Foción y sus críticos más recientes

JOSÉ MARÍA JIMÉNEZ CABALLERO, Nota sobre Jacob Klein: I

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ, Una Europa con déficit de alma

MARTIN WINKLER Y ANTHONNY MANN, Cine e historia

JUAN CARLOS OLITE, Pensar lo que no existe: la génesis de la ficción a la luz de la teoría de la mente

SOLEDAD PÉREZ MATEO, El territorio como elemento de identidad de una casa museo

MARTA VELA, Sonata kv 457 de Mozart y sonata op. 13 de Beethoven: similitudes estilísticas sorprendentes

AMARJEET SINGH, Una breve introducción al sijismo acompañada del texto Sujmani Sahib

Reseñas

ROBERT CANER-LIESE, *El primer Romanticisme alemany*. Reseñado por Pablo A. Genazzano

JOHN RUSKIN, *Sésamo y lirios*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

BRAD FRAZIER, *Søren Kierkegaard sobre los problemas de la ironía pura*. Reseñado por Antonio fernández Díez

OLIVER MARCHART, *Thinking Antagonism. Political Ontology After Laclau*. Reseñado por Rubén Alepuz Cintas

PIERRE-EMMANUEL ROUZ, *Les Enfers vivants ou La Tragédie illustrée des coolies chinois à Cuba et au Pérou*. Reseñado por Mario Donoso Gómez

WALTER PATER, *Estudios griegos*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

RUDYARD KIPLING, *Límites y renovaciones*. Reseñado por Juan D. González-Sanz

ALEXANDER POPE, *Ensayo sobre el hombre y otros escritos*. Reseñado por Juan D. González-Sanz

GEORGE MEREDITH, *El egoísta*. Reseñado por Juan D. González-Sanz

BERNARD WILLIAMS Y THOMAS NAGEL, *La suerte moral*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

THOMAS JEFFERSON, *Escritos políticos*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

RUTH BEHAR, *Todo lo que guardé/Everything I Kept*. Reseñado por Jesús Jambrina



REYES MATE, *El tiempo, tribunal de la historia*. Reseñado por Tomás
Valladolid Bueno



FOCIÓN Y SUS CRÍTICOS MÁS RECIENTES

UNA CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
Y POLÍTICA GRIEGAS

7

JACOB BERNAYS

Berlín, 1881



Traducción y edición:
Venancio Andreu Baldó y Adrià Fernández Lull

1. CRÍTICA DE FOCIÓN EN EL SIGLO XVIII

Los escritos latinos de ocasión compuestos por Gottlob Heyne para la universidad de Göttingen durante casi medio siglo (1763-1808), que ahora están agrupados en los seis volúmenes de sus *Opuscula*^I, ejercieron con su aparición, y todavía largo tiempo después, una influencia en el desarrollo de la vida espiritual alemana tal como por lo demás no suelen ejercerla los productos de la literatura programática. Desde luego circunstancias externas, ya desaparecidas, contribuyeron no poco a ello. La posición significativa de la Universidad de Göttingen en el siglo XVIII, lo que se había tornado paulatinamente —sobre todo mediante el contacto de Hannover con Inglaterra— en una posición mundial, garantizaba atención y difusión a toda persona competente que de allí saliera. A la sombra de la ausencia de censura académica —la cual fue mucho más efectiva y real en Göttingen que en las restantes universidades alemanas, en gran parte desde luego como efecto retroactivo de la libertad de prensa inglesa— Heyne pudo, al igual que Michaels y Meiners, entregarse sin restricciones a su natural espíritu libre. Además la capacidad de leer latín de forma fluida no estaba limitada en absoluto en el XVIII —como fuera el caso a finales del XIX— al estrecho círculo de los eruditos. Con todo, las circunstancias externas solo pueden ser consideradas como causas secundarias que favorecieron este efecto. La causa principal venía dada por el gran valor interno —para la época, y todavía hoy no extinto— de aquellos pequeños ensayos. Heyne estaba condicionado tanto por los aspectos positivos y las carencias de su naturaleza como por su condición de escritor de Programas. Esta le negó la incisiva agudeza de espíritu y la persistencia en la capacidad de trabajo que son condición forzosa para poner en marcha, a partir de momentos específicos perfectamente verificados, una obra más grande capaz de desafiar a su tiempo; todas sus obras más voluminosas han debido desalojar, pocas décadas después, el brillante lugar ocupado en una primera instancia. Por el contrario poseía una mirada clarividente para los materiales fructíferos, la pasión de un hombre de negocios para esbozar planes que otros pudieran llevar a cabo. Y sobre todo poseía —en una medida poco frecuente entre los eruditos— un sentimiento para lo efectivo en cada momento dado o, para utilizar una expresión de los periodistas franceses, un sentido de la actualidad. De esta manera pues, durante el cuarto de siglo pacífico entre la Guerra de los Siete Años y el comienzo de la Revolución Francesa, adaptó con feliz

acierto los materiales de sus Programas a las más altas inclinaciones científicas que se alzaban por doquier en aquella floreciente generación del nuevo espíritu alemán. Así contribuyó a la depuración y clarificación de las visiones mitológicas de la antigua “historia de los pueblos”, de manera tanto más sugestiva cuanto menos quería, y podía, pretender agotar el material. Hombres como Herder, en cuyas *Ideas*¹ fue elogiado como el “más sutil investigador de la historia griega”, y donde fue mencionado con más frecuencia que cualquier otro filólogo, trataron de cuidar estas semillas sembradas por Heyne y utilizarlas para un círculo más amplio de lectores. Pero cuando la excitación política se apoderó de las mentes, en los años previos a la Revolución Francesa, y el manifiesto espectáculo de la revolución agitó los ánimos, entonces Heyne escogió sus materiales con una referencia más evidente a los acontecimientos contemporáneos. Los tratados compuestos durante los años de terror ya apuntaban, en el título, en dicha dirección. Entre ellos la discusión sobre las leyes del campo —que fuera motivada por la apelación comunista a una *loi agraire*, y que portaba el epígrafe de *leges agrariae pestiferae et execrabiles*—,² alcanzó una importancia científica determinante por el hecho de ser la primera exposición certera, luego desarrollada por Niebuhr, sobre el alcance de las *leges agrariae* romanas, las cuales estaban circunscritas al campo comunitario. Ahora bien, del hecho de que —incluso allí donde el título calla y el contenido no lo delata al lector de hoy—, a menudo había con todo una intención política colateral, la cual era completamente evidente para los contemporáneos, de ello ofrece un claro ejemplo la naturaleza del *Foción*.

El *Foción* apareció como Programa con motivo del cambio del Representante del Rector, el 2 de enero de 1787, y está recogido en el volumen III —ya editado al año siguiente, 1788— de sus *Opuscula*. Sin duda es inconfundible en él la tendencia a matizar la admiración por el héroe ateniense de la virtud, y con una crudeza un tanto llamativa afirma³ que su comportamiento en el último período de su vida no puede fácilmente verse libre del “reproche de partidismo, obstinación y arbitrariedad”. Sin embargo tal censura no incluye en el propio tratado referencias concretas a personas y situaciones del presente. La breve insinuación⁴ según la cual “la memoria de Foción habría recibido nueva vida en el presente” resulta incomprensible para un lector actual de los *Opuscula*, especialmente si no está instruido. Todavía comprende menos

¹ Libro 13, c. 1.

² *Opuscula* 4, pp. 351-373. Una versión alemana se publicó al mismo tiempo en los *Politische Annalen* de Girtanner, 1793, vol. 3, p. 193. Este trabajo de Heyne fue puesto de relieve por Niebuhr en *Römische Geschichte* 2, Nota 271.

³ P. 355: “*Phocionem a ninimio partium suarum studio, a pertinaciae et imprudentiae culpa liberare haud facile est.*”

⁴ P. 355: “*Phocionem dicimus, cuius etiam novissimus temporibus recordatio et memoria revixit.*”

por qué Heyne, al recoger en esta colección un Programa aparentemente inofensivo, se sintió obligado a enfatizar de forma expresa, en una nota suplementaria —que por lo demás no ilustra en absoluto el asunto—, su “malestar” con la formulación.⁵ Ahora se dice que en el Programa el comportamiento de Foción era sentido —entre los más allegados de Heyne y en los círculos más elevados— como una mordacidad hiriente, y que en general era interpretado así por los contemporáneos. De ello se percató por primera vez el autor de estas páginas cuando, estudiando las obras de Mirabeau, leyó el escrito *Aux Bataves sur le Stathoudérat* [*A los Bátavos acerca del Estatuderato*, V. A.]. Dicho escrito apareció cuando las tropas prusianas invadieron los Países Bajos a raíz de las luchas entre el partido de Orange y el de los Patriotas. Está fechado el 1 de abril de 1788 y habla con estruendo de trompeta, como dicha fecha permite suponer, sobre la Revolución Francesa, para cuya historia el mismo no ha sido olvidado, ni puede serlo, por su “grito de maldición contra los pueblos agradecidos”⁶ y por su enumeración en 26 párrafos, con una formulación ya muy clara, de los Derechos Humanos.⁷ Como la mayoría de los escritos del impetuoso orador, este también nos hace añorar ese arte de la disposición calculada que por lo demás tanto se ha alabado a los franceses. La luminosa locuacidad de la apelación “a los Bátavos” ocupa solo la parte más pequeña del volumen. La más amplia contiene materiales sobre la historia, más antigua y más reciente, de los Países Bajos; los materiales están presentados, o más bien esparcidos, en largas “notes” sin conexión. La nota 25 está consagrada al tutor de Guillermo V de Orange, el duque Ludwig Ernst von Braunschweig, quien hubiera de deponer sus cargos y abandonar los Países Bajos en el año 1784. Después de informar sobre el documento oficial completo de la así llamada “*Consultationsacte*” del 3 de mayo de 1776, mediante la cual el Orange ya mayor de edad, de 18 años, concedía a su hasta entonces Regente el mantener de hecho sus plenos poderes previos, concluye la nota con los siguientes datos (2, p. 123), cuya reproducción no abreviada es imprescindible para el objetivo que nos proponemos:

M. Schloetzer, savant Professeur d'histoire à la Université de Goettingen, a fait imprimer en 1786 une apologie fort ample du Duc de Brunswic relativement à sa conduite en qualité de tuteur et d'ami de Stathouder. Il a mis à la tête de cet écrit une gravure représentant la tête de Phocion, d'après une pierre Antique; et dans le cours de

⁵ P. 363: “Nullum animi iudicium praeconceptum aut studio vel ira inflexum attuleram.”

⁶ I. p. 26: “Malheur, malheur aux peuples reconnoissans! Ils cèdent tous leurs droits à qui leur en a fait recouvrir un seul! Ils se forgent des fers! Ils corrompent, par une excessive confiance, jusqu’au grand homme, qu’ils eussent honoré par leur ingratitude!”

⁷ I. pp. 116-138: “Le tableau des droits qui vous appartient en qualité d’hommes!”

l'ouvrage il compare fréquemment les services du Duc à ceux de Phocion et les torts prétendus des Hollandois envers le Duc à ceux des Athéniens à l'égard de Phocion. Quelques renseignemens sur la pierre gravée terminent le livre. L'auteur s'attache à prouver qu'elle représente indubitablement la tête de Phocion. À peine cet ouvrage eut il paru, que le célèbre Heine, Colleague de Scholtzer, profitant de l'occasion d'une solennité académique, publia un programme, où, sans faire aucune mention de l'apologie citée, il discute l'histoire de Phocion; il soutient que l'on n'a accoutumé de juger ce personnage illustre que d'après le récit de Plutarque, et il oppose à celui-ci le témoignage de quelques autres anciens historiens; il montre qu'à bien des égards on devrait changer de sentiment sur Phocion, et il prouve surtout, qu'en supposant même toute la conduite de Phocion dictée par des vues louables, il n'en était pas moins devenu dangereux pour la liberté des Athéniens par la protection outrée qu'il accordoit aux Macédoniens ses compatriotes,⁸ et que, sous ce aspect, le peuple d'Athènes n'étoit nullement blâmable de l'avoir immolé aux intérêts de la patrie. M. Heine réfute ensuite l'opinion de M. Schloetzer concernant la pierre antique que l'on croit représenter la tête de Phocion. Il fait voir que ce nom n'est pas celui du personnage représenté, mais la signature d'un Artiste beaucoup plus moderne, etc. Cet écrit excita vivement la curiosité par les applications, dont il était susceptible. M. Heine crut devoir soutenir son système et l'appuya de quelques nouveaux détails dans une Gazette Littéraire imprimée à Goettingue et très-répandue dans l'Etranger. Nous ignorons si M. Schloetzer a répondu.

La noticia sobre el estado de cosas aquí expuesto podía llegar fácilmente a conocimiento de Mirabeau, pues en el año 1787, cuando apareciera por primera vez el Programa de Heyne, viajó al norte de Alemania y estuvo en contacto con los círculos más cultivados del lugar¹¹. La noticia se confirma hasta el último detalle si indagamos en ello. De hecho el muy afamado, como historiador y periodista, Profesor August Ludwig Schlözer fue convencido por el duque de Braunschweig, por mediación del último príncipe de Hardenberg, para componer a partir de la masa de papeles recibida un escrito de defensa, el cual, recompensado brillantemente “con dinero y piedras preciosas”, fue leído con avidez en tres ediciones, las cuales se sucedieron rápidamente la una a la otra y aportaron a Schlözer la extraordinaria suma, para aquella época, de más de mil ducados.⁹ El Prólogo de la primera edición data del 15 de septiembre de 1786, y la página del título está ocupada, hasta la mitad, por un grabado en cobre de una gema con la leyenda “ΦΩΚΙΩΝΟΣ” [*De Foción*, V. A.], lo que Schlözer considera de forma expresa, al final del

⁸ En honor al conocimiento histórico de Mirabeau supongamos que, delante de “ses compatriotes”, ha desaparecido la palabra “contre” por un error de imprenta. Desde luego esta expresión sigue estando formulada todavía de forma completamente torpe. La ortografía del extracto de arriba es la del original de 1788.

⁹ Véase *Schlözer's öffentliches und Privatleben*, de su hijo mayor Christian von Schlözer (Leipzig, 1828), 1, pp. 342 y 343.

índice onomástico, el retrato de Foción.¹⁰ Mediante este frontispicio el desterrado Braunschweig era equiparado, de manera harto llamativa, al virtuoso ateniense, y además, como insinúa correctamente Mirabeau, en el curso del libro se comparan a menudo los servicios de Foción con los del duque, y el comportamiento supuestamente incorrecto de los holandeses con respecto a él con el de los atenienses con respecto a Foción.¹¹ Ello es especialmente visible allí donde se menciona la resolución de los Estados de Holanda, del año 1784, desfavorable al duque. Schlözer dice (p. 75 de la primera edición, 87 de la tercera) que si a raíz de esta resolución se afirmara que “el duque ha sido despojado por el Soberano de Holanda, por su Soberano”, ante tales afirmaciones “solo podría pensarse en aquellas de la historia antigua: el honesto anciano Foción fue condenado a muerte por su Soberano (la can...)”¹² de Atenas, Roma fue incendiada mediante resolución de su Soberano (Nerón)”.

La vehemencia contra todos los partidos democráticos, que ya se destaca en este pequeño ensayo, se expresa casi en cada página del libro de Schlözer, y debía lógicamente ser un acicate para los que tenían un parecer diferente. Heyne, quien —como tantos eruditos alemanes en aquel período prerrevolucionario, y pese a todas las precauciones en el comportamiento externo— abrigaba con todo inclinaciones favorables a la libertad, y para quien desde luego tampoco resultaron de su agrado las consecuencias pecuniarias del escrito apologético de Schlözer, se complació en aprovechar la oportunidad para amortiguar la influencia política del mismo al tiempo que, de paso, desde su condición de erudito, hacía que se tambaleara la comparación del duque con Foción. Como ocasionalmente hace notar Mirabeau, Heyne obvia en su Programa universitario —el cual se publicó apenas tres meses después de la aparición del escrito de Schlözer— toda mención expresa a su colega Schlözer, y los asuntos holandeses son igualmente pasados por alto. Pero de hecho la consideración introductoria sobre la contemporaneidad del tema —la cual, al ser recogido el Programa en los *Opuscula*, queda reducida a las frases mencionadas arriba, no comprensibles por sí

¹⁰ El título completo de esta primera edición, redactado intencionadamente en un estilo de cancillería, reza: “Ludwig Ernst, duque de Braunschweig y Lüneburg, canceller real y del Alto Imperio Romano. Un informe según las actas del proceso contra su persona, durante el tiempo en el que ocupó, desde la más elevada posición, los puestos de Mariscal de Campo, Tutor y Representante del señor Albacea Príncipe Guillermo V de Orange, en la república de los Países Bajos Unidos. Göttingen, 1786”. El nombre de Schlözer no aparece en el título, sino solo bajo el Prólogo.

¹¹ Por ejemplo en las páginas 272, 278, 319, 418, de la primera edición, y 312, 318, 362, 471, de la tercera.

¹² Los puntos proceden de Schlözer quien, por lo demás, desde luego, utiliza las expresiones más enérgicas y rudas sin pudor, pero sin embargo no se atrevió, dado el sentido del gusto alemán de entonces, a escribir con todas las letras la “*canaille*”.

mismas— era originalmente tan detallada¹³ que ningún lector informado sobre el escrito de Schlözer podía desconocer la referencia al mismo. En el propio debate histórico se esfuerza Heyne por mostrar que en la lucha partidista, de la que cayó víctima Foción, no habría estado toda la injusticia en un solo bando, esto es, en el lado democrático hostigado de forma tan virulenta por Schlözer. Y en una larga reseña sobre las obras de arte que tiene como referencia a Foción se afirma —respecto de aquella gema que Schlözer había utilizado para el frontispicio— que en absoluto representa a Foción, sino que la inscripción ΦΩΚΙΩΝΟΣ designa al tallista. Una auto-reseña aparecida catorce días después en el *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* (Noticias de Göttingen sobre cuestiones eruditas), del 15 de enero de 1787, dio ocasión a Heyne para defender —en un alemán vigoroso, y de una manera más minuciosa de lo que había sido el caso en los pequeños escritos latinos—, al *demos* ateniense, vilipendiado como “*canaille*” por Schlözer —el cual sigue aquí sin ser mencionado—, para destacar “la enorme culpa de Foción como ciudadano y magistrado”, y para dar expresión desatada a su profundo rechazo de la “política real” macedonia, que él compara con un “mildiu venenoso”. Especialmente debió contrariar y herir a Schlözer el que se sacara a colación el error del frontispicio. Con todo perseveró en ello en la segunda edición, la cual apareció ya dos meses después del Programa de Heyne. Y el Prólogo^{III}, datado del 1 de marzo de 1787, solo comenta a este respecto que la autenticidad de la gema “habría sido negada de forma breve en un Programa de Göttingen, si bien sin aportar testimonios o pruebas”. Heyne creyó satisfacer esta exigencia de “testimonios y pruebas” remitiéndose brevemente, al recoger el Programa en los *Opuscula*, a la *Historia del arte* de Winckelmann.¹⁴ Posteriormente ha

¹³ Reza en efecto en la p. II de la impresión original, que ahora es difícil de encontrar:

Phocionem dicimus, cuius etiam novissimis temporibus recordatio ac memoria revixit comparatione facta inter eum et Principem vivum summis in rep. honoribus et dignitatibus ornatum iisdemque inter factionum furores exutum. Alienum esset ab hoc consilio ac tempore, quo haec scribuntur, comparationem hanc aut verbis persequi aut ad iudicii trutinam expendere: contra consentaneum saltem hoc, ut viri antiqua memoria celebrati virtutem recolamus. Imprimisque res eius in rep. gestas studiaque et concilia accuratius cognoscamus, quibus ille in tanta adversae factionis odia incidit ut capitis periculum adiret.

En los *Opuscula* 3, 346, está suprimida toda la parte del comentario desde la línea 2 “*comparatione*”, hasta la línea 4 “*exutum*”, y en lugar de “*comparationem hanc*” de la línea 5, están las palabras “*laudes eius*”, que son una chapuza posterior para evitar la ruptura de la conexión lógica.

¹⁴ P. 351 de la primera edición, 229 de la impresión de la misma por Lessing (Berlín, 1874).

resultado que Winckelmann y Heyne todavía fueron muy condescendientes en su juicio sobre la gema; en absoluto es antigua, sino que fue manufacturada en el siglo XVI por Alexander Caesari.¹⁵ Pero es que la naturaleza de la gema es en el fondo para Schlözer solo una cuestión secundaria. Por eso en dicho Prólogo a la segunda edición prosigue de la siguiente manera: “Ese retrato, sea por ende auténtico o no, icon todo se mantiene también en esta segunda edición debajo del nombre de Ludwig! Pues Foción sigue siendo el honesto anciano de 84 años de siempre. Sigue siendo el inocente inmortal que hace 2.105 años tuvo la desgracia de ser despedazado por un animal salvaje, la plebe tumultuosa de Atenas (“χαλεπωτατον θηριον” [“el animal más terrible”, V. A.]¹⁶ lo denomina su por lo demás buen amigo Demóstenes.

Con todo todavía en ese mismo año de 1787 Schlözer se vio forzado a rebajar considerablemente tal tono de suficiencia que descansaba en un supuesto *consensus gentium*. En los debates de la Academia Francesa sobre las inscripciones¹⁷ Rochefort sopesó el mérito de Foción frente al de Demóstenes y atribuyó al hombre tan ensalzado por Schlözer una “política de servidumbre”. El informe sobre estos debates, elaborado sin duda por Heyne, para el *Göttingische Anzeigen* del año 1787,¹⁸ no desaprovecha la ocasión para destacar el juicio desfavorable de Rochefort sobre Foción. Ciertamente en el año 1787 apareció la obra de Konrad Mannert —quien más tarde se hiciera célebre por sus trabajos geográficos— *Geschichte der unmittelbaren Nachfolger des Alexanders*, en la que aquel llega a la conclusión, después de ponderar de forma exhaustiva las circunstancias que dieron lugar al resultado final (p. 143), “que sería sin duda conceder excesivo honor a Foción si fuera celebrado en la Historia como un mártir en aras del bien del Estado”. Ahora Schlözer se sintió obligado, en consideración al duque de Braunschweig, a justificar de manera detallada su admiración por el griego, con el cual había comparado al duque, contra la crítica desatada. En la tercera edición —provista, amén de la gema, de una silueta del duque—, consagró a este objetivo un Apéndice especial, que es declarado, en el Prólogo datado del 1 de diciembre, como “absolutamente irrenunciable si se pretende que la imagen de Foción —un Foción nunca antes, pero sí recientemente, impugnado por tres eruditos, de manera conjunta—, se

¹⁵ Véase Fiorillo, *Pequeños Escritos*, 2, 192; Visconti, *Oeuvres diverses* 2, 296; R. Rochette, *Lettre à M. Schorn*, p. 148.

¹⁶ La falta de acentuación procede de Schlözer, quien no consideró necesario aportar la fuente de esas palabras; están tomadas de la *Vida de Demóstenes* de Plutarco, c. 22, cuando, al irse al exilio, alza las manos contra la Acrópolis y grita: “ὦ δέσποινά Πολιάς, τί δὴ τρισὶ τοῖς χαλεπωτάτοις χαίρεις θηρίοις, γλαυκὶ καὶ δράκοντι καὶ δήμῳ;” [“¡Oh dueña de la ciudad! ¿Por qué te complaces con las tres bestias más difíciles, la lechuza, la serpiente y la plebe?”, V. A.]

¹⁷ Vol. 43 (1786), p. 34.

¹⁸ 20 de octubre, Ejemplar 168, página 1680.

mantenga en la página del título no solo en buen estado, sino incluso sin ofensa real alguna”. Este Apéndice —del que no tuvo noticia Mirabeau, como muestran las palabras finales de sus afirmaciones arriba mencionadas— menciona sin duda otra vez (p. 775), si bien con brevedad intencionada, el Programa de Göttingen. También es tenido en cuenta, por encima, Rochefort. Pero los intentos de refutación más minuciosos van dirigidos contra Mannert. En el Apéndice se presentan las acciones y sufrimientos, tanto del duque como de Foción, de forma entrelazada e ilustrándose mutuamente. No solo ambos hombres de Estado son comparados desde todos los aspectos posibles; el pueblo ateniense y los líderes del partido antimacedonio son objeto de censura, de igual manera que en la obra principal lo era el partido holandés de los Patriotas. Como prueba de la censura de Schlözer sea suficiente mencionar que él nombra una vez a Demóstenes (p. 774) como un “hombre declaradamente repelente”, y enseguida, como si efectivamente lo hubiera demostrado, dice sin más (p. 777) “el repelente Demóstenes”, y finalmente, allí donde menciona conjuntamente a Demades y Demóstenes (p. 784), exclama entre paréntesis: “¡Qué deshechos de seres humanos!”.

La manera en que aquí, sobre las espaldas del viejo Foción y de Demóstenes, se libra una lucha de opiniones sobre el derecho o la injusticia de Braunschweig y de los holandeses, no puede dejar de observarse hoy en día sin una sonrisa. En la época de Schlözer tal proceder no era en sí tan llamativo. Hacia finales del siglo XVIII las grandes figuras históricas de la Antigüedad clásica eran familiares como fisonomías políticas —desde luego a veces con rasgos deformados o incluso embellecidos de manera injustificada— para todo el mundo literario culto de todos los pueblos y culturas, y la controversia política en parte se aminoraba, en parte se agudizaba, encubriendo las opiniones sobre personas y partidos del presente mediante el juicio sobre seres humanos y asuntos griegos y romanos. Es sabido que la Revolución Francesa conformó de esta manera una fraseología completa, calculada para el uso cotidiano, cuyo último giro, y de más largo alcance, puede ser la carta del primer Napoleón vencido al príncipe regente, en la cual le anuncia que “como Temístocles, él se asienta en el hogar del pueblo inglés”. Pero también en la concepción de eruditos serios confluían, de una manera ahora extraña para nosotros, las figuras antiguas y las modernas. Esto se deja apreciar especialmente en el caso de Niebuhr, mucho más próximo al siglo XVIII que al XIX. Por ejemplo pierde todo sentido su caracterización de M. Manlio Capitolino^{IV} si no nos damos cuenta de que este cuadro histórico fantasioso está esbozado según el retrato de Mirabeau, tal como este se reflejaba en la cabeza de Niebuhr, y su comparación de Goethe con M. Valerio Corvo¹⁹ raya ya sobremanera,

¹⁹ *Römische Geschichte* 3, nota final 235.

para nuestra sensibilidad, en lo extravagante. De esta manera Foción se convirtió entonces, mediante aquellas referencias pomposas del siglo XVIII a la Antigüedad, también en un nombre genérico para los hombres de Estado virtuosos. Una parte no insignificante de esta glorificación puede ser atribuida a las ambiguas impresiones de juventud extraídas de Cornelio Nepote; las narraciones leídas en el libro de texto sobre la estricta moral de Foción se incrustaron en su memoria, desplazando el recuerdo de los rasgos menos agradables, los cuales habían sido explicitados precisamente por Nepote en su retrato del promotor del dominio macedonio —con una acritud por lo demás inhabitual en él, pero explicable desde su posicionamiento respecto del partido de César—. ^v Con todo en el caso del siglo XVIII el nombre de Foción fue revestido con la apariencia sagrada de un hombre de Estado moral gracias básicamente a un libro, muy leído en toda Europa, del abad de Mably, cuya pluma en el ámbito del periodismo era en aquella época tan influyente como lo fuera en el ámbito filosófico la de su hermano el abad de Condillac, todavía hoy en día conocido por todos como el difusor más eficaz del sensualismo. Después de una no breve actividad ejercida entre bastidores para el ministro cardenal de Tencin, en las altas esferas de la política práctica, Mably había utilizado la ensayística política, en su mayor alcance posible, para fundamentar con una implacabilidad seca pero de una lógica aguda la misma doctrina que expuso Jean Jacques Rousseau con toda la magia de su locuacidad, esto es, la doctrina de que todo el mal de los Estados modernos tenía su origen en las necesidades artificiales del lujo, y de que la salvación solo podía encontrarse mediante una regulación moral de la política y un retorno a una simplicidad de las costumbres, tal como se alcanzaran, en mayor o menor medida, con la Constitución de Licurgo. Entre los amigos más jóvenes de Mably el marqués de Chastellux, conocido entonces por su participación en las Guerras de Independencia de América, defendió una tesis que se apartaba de aquella rigidez filosófico-espartana, tesis que también elaboró más tarde de forma específica mediante la difusión de un libro donde pretendía demostrar históricamente la superioridad y la progresividad de las circunstancias modernas en comparación con las de la Antigüedad.²⁰ Las conversaciones orales en las que había intentado persuadir a su joven amigo las revistió ahora Mably, en la redacción escrita, con el atuendo antiguo de las

²⁰ *De la félicité publique, ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire, par le marquis de Chastellux*. Primero en 1772, después en una nueva elaboración de 1776, y *édition augmentée de notes inédites de Voltaire*, París, 1882. Compárese Voltaire, *Mélanges littéraires*, vol. 63, p. 182, de la pequeña edición Kehler. Las relaciones entre Mably y Chastellux son debatidas por Rulhière en su académica *Réponse à Nicolai*, quien fuera el sucesor de Chastellux en la Academia Francesa; véase *Oeuvres de Rulhière* (1819), vol. 6, p. 74.

“conversaciones” de Foción y un joven ateniense el cual, en una especie de cumplido hacia el marqués, portaba el nombre de Aristias. Estas conversaciones “sobre la relación de la moral con la política” las habría registrado supuestamente Nicocles, compañero político —y de muerte— de Foción, el cual se habría complacido en transmitir las a Cleófanes, mencionado por Plutarco²¹ como salvador de la vida de Foción en una batalla en Eubea. El manuscrito griego pretende haberlo hallado el editor —quien solo más tarde renunció a un anonimato original— en el monasterio de Monte Casino, con motivo de un viaje a Italia. Este libro,²² aparecido de tal manera, y cuya perspectiva conjunta está suficientemente caracterizada por el lema horaciano (*Odas* 3, 24, 35) *quid leges sine moribus vanae proficiunt*, despertó rápidamente furor. Todavía antes de que el editor se hubiera dado a conocer públicamente fue premiado y condecorado como el mejor producto literario del año,²³ y el efecto fue tan duradero que todavía muchos años más tarde Rousseau²⁴ se sintió instado a reclamar el derecho de propiedad sobre los pensamientos allí desplegados. De hecho, sobre todo con este libro, Mably se convirtió, junto a Rousseau, en el autor preferido de aquellos hombres del terror que, a la manera de Saint Just, querían forzar el mundo a la virtud mediante la guillotina,²⁵ y todavía tras la caída de Saint Just la Convención²⁶ remitió a los Comités, para su realización “en un plazo de cuatro días”, de la forma más honorable posible, la solicitud de trasladar al Panteón las cenizas de Mably, “el varonil autor del Foción (*le mâle auteur de Phocion*)”; desde luego parece que el asunto se estancó en los Comités.

Si bien Mably solo utilizó la máscara de Foción para predicar su propio sistema político y moral, con todo pretendió prestar a dicha máscara una fisonomía histórica correcta, y se percató, de una manera más concreta que los restantes críticos de Foción, de que su peculiaridad como hombre de Estado estaba condicionada por las influencias filosóficas vividas en la Academia platónica. Ahora bien, Mably solo reconoció el lugar de origen de la “clave” de Foción, sin ser capaz al

²¹ Vida de Foción, c. 13.

²² *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique, traduits du Grec de Nicoclès, avec des remarques*, primera edición 1763.

²³ Véase *Brizard's éloge (Oeuvres de Mably 1794, 1, pp. 33-103)* y *Biographie universelle* (Michaud), Artículo "Mably".

²⁴ *Confessions, livre 12 (Oeuvres, edición octava de 1782, vol. 32, p. 326): Quelque temps après parurent les Dialogues de Phocion, où je ne vis qu'une compilation de mes écrits faite sans retenue et sans honte.*

²⁵ Esta relevancia histórica de Mably ha sido apreciada de manera penetrante por Benjamin Constant, *Esprit de conquête, Seconde partie, chap. 8.*

²⁶ Sesión del 21 de pradiar, año 3, esto es, 9 de junio de 1795; *Moniteur*, tomo 11, p. 1.064, 65 de la edición original. Sobre las relaciones de Mably con el comunismo ha hablado recientemente Paul Jenet (*Les origines du socialisme contemporain, Revue des deux mondes*, 1 de agosto de 1880, p. 559).

tiempo de manejar dicha “clave” de una manera realmente reveladora. Quizá tampoco lo lograra dado el estado entonces poco avanzado de la investigación sobre la historia de la filosofía griega, cuyos progresos más significativos tuvieron lugar por primera vez en el siglo XIX. Sobre la base de los conocimientos ahora disponibles sería bien posible captar los puntos históricos correctos bajo los cuales aparece Foción como uno de los pocos hombres de Estado que, en una posición destacada y duradera, a partir de ella, se tomó en serio el asumir principios filosóficos como guía de la praxis política. Una consideración más detallada de cómo finalmente fracasó tal intento de reconciliar lo aparentemente incompatible presenta un interés que va más allá de la personalidad de Foción, y quizá incluso de su participación en los destinos de Atenas a los que su sino personal está tan estrechamente vinculado. Pues para elaborarla se precisa de aquella “relación de la moral con la política” abordada por Mably, y de un debate sobre la divergencia tradicional entre la filosofía y la vida griegas.

2. CONTRASTE ENTRE LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA VIDA GRIEGA

La vida griega desarrollada tenía dos fundamentos. La religión descansaba sobre una encarnación del concepto de dios limitada a una forma humana nítidamente esbozada, frente a la concepción de las potencias divinas como ilimitadas y susceptibles solo de una interpretación simbólica. La política descansaba sobre una encarnación del concepto de Estado limitada a la Constitución de una ciudad estructurada, frente al Estado-pueblo y al gran Estado que abarca varios pueblos. Dicho brevemente: los fundamentos de la vida griega desarrollada eran el antropomorfismo y la comunidad ciudadana (*polis*). La filosofía griega, en todas sus múltiples formas, no dejó de agitarse inquieta en torno a ambos fundamentos, y su proceso de desarrollo es el proceso de derrumbe de dicha vida peculiar griega. Por lo que respecta a los asuntos políticos, la filosofía griega, o bien por convicción o bien por sabiduría mundana, no se prestó nunca a una legitimación sistemática de lo existente —como la que han intentado muchos sistemáticos modernos—, y para los asuntos teológicos solo lo hizo en la hora de su muerte, cuando el así llamado neoplatonismo emprendió una configuración sistemática de ensayos similares esporádicos por parte de los estoicos. Si se ha de considerar según eso la filosofía griega como el movimiento reformador y revolucionario más significativo de la Antigüedad, se destacan entonces importantes diferencias en relación a los movimientos similares de la Modernidad. Sobre todo se destaca la diferencia siguiente. Los esfuerzos más recientes por purificar la religión y mejorar el Estado estaban dirigidos en un comienzo, y a menudo también a lo largo de todo el transcurso de la lucha, solo contra los abusos de un principio cuya legitimación en sí era reconocida por ambos partidos en

lucha; la filosofía griega por el contrario iniciaba la lucha desde cero, batiéndose contra los propios principios sobre los que descansaba la vida helénica. A esta peculiaridad respecto del objeto de la lucha está estrechamente vinculada la peculiar forma de la misma. Los reformadores y revolucionarios modernos deben alzarse primeramente contra los abusos, ya que se proponen objetivos prácticos de manera inmediata, y están obligados por ende a generar efectos sobre la masa la cual, educada bajo el dominio de los principios contrarios, no está por ello preparada para un rechazo incondicional de los mismos. La filosofía griega por el contrario renunciaba a movilizar a las masas. Aunque combatía con igual determinación el Olimpo que la Acrópolis, con todo nunca provocó ni un movimiento iconoclasta ni un disturbio. Con la única excepción de los cínicos, mantuvo siempre una actitud aristocrática, presta a permanecer como minoría. Sin embargo, quería modificar en silencio las convicciones religiosas y políticas de las mentes escogidas, y logró también crear un grupo de nobleza espiritual el cual, extendido a lo largo de toda la Hélade, y actuando a la manera de compañeros espirituales de hetería, tomó distancia interna respecto de una ciudadanía entendida de forma estrecha, y poco a poco introdujo aquella separación entre los que actúan y los que piensan, a causa de la cual se extinguieron, en un proceso de debilitamiento espiritual, las comunidades griegas.

En lo que se refiere al posicionamiento de la filosofía griega respecto de la divinidad, estos comentarios no necesitan ser corroborados con casos concretos y detallados, pues aquel debería estar presente para todo individuo familiarizado de alguna manera con la historia de la filosofía griega, en cualquiera de los períodos de la misma. Permítase solo —como prueba del hecho de que la lucha, desde un inicio, no estaba emprendida contra los abusos, sino contra los principios mismos—, recordar muy brevemente al fundador de la Escuela Eleata, Jenófanes. Este no se limita a zaherir el abuso llevado a cabo por Homero y Hesíodo con la humanización de los dioses, a saber, que “atribuyen ahora a los dioses, como cualidades supuestamente sagradas,²⁷ aquello que incluso es considerado insulto y vergüenza entre los hombres: robar, cometer adulterio, engañar”. Dirige también su ataque contra los dos pilares de la creencia griega en los dioses: contra el principio antropomórfico en sí mismo y contra la teogonía. Para hacer escarnio del corto entendimiento de los seres humanos que se construyen dioses según su propia imagen corporal, dice:²⁸ “Si los animales tuvieran manos, pudieran pintar y crear obras de arte como los seres humanos, entonces los caballos y los bueyes

²⁷ En Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos* 9, 193: “πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ’ Ἡσίοδος τε Ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κτλ.” [“Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todas las cosas que son objeto de crítica y censura entre los seres humanos, etc.”, V. A.].

²⁸ En Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5, p. 715, Potter.

se construirían figuras divinas similares a los caballos y los bueyes”. Y como defensor de la eternidad de dios zahiere duramente, con amarga lógica, contra la creencia de que un dios pueda ser engendrado por otro:²⁹ “Aquellos que afirman que los dioses han nacido serían tan ateos como aquellos que afirmaran que los dioses mueren; pues en ambos supuestos se da el caso de que los dioses carezcan de ser en un determinado momento”.

Para el otro asunto —a saber, que los filósofos griegos adoptaron tradicionalmente, frente a la ciudadanía en general y especialmente frente a la democrática, una actitud de indiferencia hostil, que aspiraron, más allá de los estrechos límites del espíritu cantonal, a una ética cosmopolita, y que defendieron, como preludeo de ello, la formación de grandes Estados— es precisa una exposición más minuciosa de los datos concretos, dado que han sido menos considerados y dado que iluminan la influencia de la filosofía en el carácter político de Foción. Ya en el primer filósofo, el cual se ocupa de cuestiones de filosofía natural, se manifiesta con claridad esta orientación. El milesio Tales aconsejaba a los jonios, antes de que su rebelión contra los persas concluyera infelizmente, el abandonar la flexible Constitución federal que garantizaba completa independencia a cada ciudad jonia, y el hacer de la isla de Teos, situada geográficamente en el centro, la capital de un Estado unido y la sede de una autoridad gubernamental, ante la cual las restantes ciudades jonias, todavía habitadas, incluida también su patria, la gran Mileto, deberían tener exclusivamente “la consideración de distritos”.³⁰ Una tal disposición a sacrificar la soberanía de la propia ciudad en aras del bien general era para un griego algo tan inhabitual que Heródoto —quien antes, en otras ocasiones, había mencionado a Tales como simplemente “el milesio”—,³¹ aquí, a raíz de este consejo político, lo denomina ciertamente un “hombre milesio” pero, con una malicia genealógica por lo demás³² remarcable en él, añade que “por procedencia habría sido fenicio”,³³ con la intención al tiempo de hacer comprensible el por qué no llevaba en la sangre el específico patriotismo milesio. También en un segundo aspecto es este

²⁹ En Aristóteles *Rhetor.* 2, 23, p. 1399b 6: “ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε” [“De igual manera son impíos quienes dicen que los dioses nacen y quienes dicen que mueren, pues en ambos casos se cumple que los dioses no existen”, V. A.].

³⁰ “Νομίζεσθαι κατάπερ εἰ δῆμοι εἶεν” [“Ser consideradas como si fueran *demos*”, V. A.], Heródoto 1, 170.

³¹ 1, 74 y 75 “Θαλῆς ὁ Μιλήσιος”.

³² 5, 56: “Ἰσαγόρης ὁ Τισάνδρου οἰκίης μὲν ἐὼν δοκίμου, ἀτὰρ τὰ ἀνέκασθεν οὐκ ἔχω φράσαι· θύουσι δὲ οἱ συγγενεές αὐτοῦ Διὶ Καπίῳ” [“Iságoras, hijo de Tisandro, siendo de una casa ilustre, pero no puedo referir sus ancestros. Sus parientes hacen sacrificios a un Zeus cario”, V. A.].

³³ 1, 170: “Θάλεω (γνώμη) ἀνδρὸς Μιλησίου, τὸ ἀνέκασθεν γένος ἐόντος Φοίκινος” [“(Sentencia) de Tales el Milesio, de ascendencia fenicia”, V. A.].

primer filósofo griego un modelo para los posteriores. La castidad^{VI} que le atribuye una tradición muy extendida siguió siendo norma para los pensadores griegos más destacados, sin duda con importantes excepciones como por ejemplo Anaxágoras, Sócrates y Aristóteles. El impulso más próximo e imperioso para la misma era sin duda la aspiración a concentrar tiempo y energía en el trabajo científico. Pero con toda certeza contribuyó a ello de manera esencial —en el caso de hombres que habían roto por completo con las concepciones religiosas y políticas del entorno—, el penoso dilema que sin duda les perturbaba en relación a la educación de los niños. Ellos no podían dar por bueno el dejar crecer a sus hijos en las supersticiones dominantes, pero tampoco querían asumir la responsabilidad, al iniciarlos en los fundamentos filosóficos, de colocarlos en una posición aislada para la que su carácter quizá no resultaría lo suficientemente fuerte. En todo caso tal renuncia a la vida familiar ha debilitado todavía más la ya de por sí débil relación de los filósofos con sus comunidades ciudadanas, y se entiende fácilmente que fueran percibidos por una honorable ciudadanía como “personajes peculiares”, como se menciona de forma expresa en el caso de Tales.³⁴ Esta desvinculación de su entorno más inmediato se muestra, de forma más clara que en Tales, en el fundador de la doctrina del devenir, Heráclito, y en quien fundara y al tiempo coronara la doctrina de los átomos, Demócrito. En el caso de Heráclito ello se evidenció tras su intento frustrado de conducir la política de su madre patria Éfeso por cauces aristocráticos, y sus ásperas expresiones de descontento sobre el creciente aluvión de la democracia le aportaron el sobrenombre de “reprensor de la plebe (ὄχλολοῖδορος)”.³⁵ Demócrito evitó durante su etapa de madurez su patria Abdera, dedicando tal período a viajes científicos. Sin embargo, ninguno de los dos se decidió todavía a emigrar definitivamente, resistiéndose al aliciente de trasladar su domicilio a Atenas. Es posible que Heráclito haya recibido, y rehusado, una invitación formal en este sentido, procedente sin duda del partido aristocrático ateniense;³⁶ acabó sus días en la soledad del templo de Artemisa de Éfeso. Demócrito arribó en sus viajes a una Atenas resplandeciente durante la Pentecontecia pero, como él mismo^{VII} cuenta, “no conocía allí a nadie” y retornó a su eremitismo abderita. Otro jonio sin embargo, un espíritu similar a aquellos pensadores, sintió la fuerza de atracción de la gran ciudad ateniense, sin duda el único lugar de la Hélade donde se podía ser socialmente libre y ser respetado sin ser ciudadano. Cuando a la “gran alma”³⁷ de Anaxágoras se le hizo demasiado agobiante su existencia en su

³⁴ Diógenes Laercio 1, 25. “μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστήν.”

³⁵ Heraclitea, p. 31.

³⁶ *Heraklitische Briefe*, p. 16.

³⁷ Platón, *República* 6, 496b. “ἐν μικρᾷ πόλει ὅταν μεγάλη ψυχὴ φύῃ καὶ ἀτιμήσασα τὰ τῆς πόλεως ὑπερίδῃ.”

patria de Clezomene, y sus obligaciones —a las que, como descendiente de una casa burguesa respetable, no habría podido sustraerse— le parecieron incompatibles con su vocación de investigador, legó su enorme patrimonio a sus parientes y puso rumbo a Atenas. A aquellas palabras llenas de reproche³⁸ —“nada te preocupa tu patria”—, habría respondido señalando al cielo: “No calumnies, a mí me preocupa mucho mi patria”. En Atenas vivió 30 años como ciudadano protegido^{VIII} (meteco), siendo el primero de una larga y brillante lista de filósofos que de grado pagaban la libertad de no participar activamente en una comunidad ciudadana al precio de una discriminación jurídica, y de los posibles peligros que tal posición vital traía consigo incluso en Atenas, donde desde luego dicha posición, dado un transcurrir habitual de la cosas, era menos opresiva y apenas era percibida. Pues los intereses de la gran ciudad marítima y comercial habían dado lugar a que las diferencias jurídicas entre ciudadanos y no ciudadanos —precisamente considerables en Atenas, cuyos ciudadanos se consideraban hijos originales de su tierra (autóctonos)— fueran pasadas por alto lo más posible en la vida cotidiana, y en las clases sociales más elevadas fueran completamente compensadas por el poder uniformador de la formación. Los metecos disfrutaban de tan poca igualdad jurídica (ισονομία) que por ejemplo solo la muerte de un ciudadano era castigada con otra muerte, mientras que la de un meteco lo era simplemente con el exilio. Pero disfrutaban de igualdad en el trato social (ισηγορία). En efecto tal deferencia solo se daba en la medida en que el meteco no incurriera en la sospecha de poseer una influencia tácita en los círculos de los ciudadanos dirigentes. Las consecuencias de una tal sospecha ya alcanzaron a Anaxágoras, tanto más duramente cuanto más poderosos eran los partidarios que ganaba en Atenas su concepción de la vida, incompatible con la ciudadanía burguesa. Ya la Antigüedad³⁹ reconoció en la elevada conducta vital de Pericles —la cual descansaba en una sublime indiferencia respecto de los objetivos vitales del filisteo burgués—, una repercusión de las liberadoras doctrinas filosófico-naturales y teológicas de Anaxágoras. Y los opositores de Pericles —cuya política aspiraba abiertamente a diluir la ciudad de Atenas en una comunidad estatal helénica—, captaron la raíz espiritual de dicha política —con un fundamento mayor del que ellos podían quizá barruntar desde su parcialidad partidista—, cuando primero vituperaron el estudio de la filosofía de la naturaleza a través del decreto popular de Diopites,⁴⁰ y después cuando acusaron a Anaxágoras de negar a los dioses helenos y lo culparon de desviarse de la moralidad de los antiguos helenos (μηδισμός)^{IX}. Algo similar le aconteció a Protágoras, el más importante de

³⁸ Diógenes Laercio 2, 7. “Πρὸς τὸν εἰπόντα ‘οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος’, ‘εὐφήμεί’, ἔφη ‘ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος’, δείξας τὸν οὐρανόν.”

³⁹ Véase Plutarco, *Vida de Pericles*, c. 5.

⁴⁰ Véase Plutarco, *op. cit.*, c. 32.

los sofistas errantes, quien gozaba igualmente de estrechas relaciones con Pericles. Ahora bien, tales acciones específicas no podían impedir en absoluto, a la larga, el efecto transformador que ejercían sobre los espíritus helenos la alta especulación de la filosofía natural y la enérgica propaganda de los Sofistas. Todavía antes de que se dieran a conocer los Socráticos, el politeísmo ya había sido despojado, para la pujante juventud, de su condición de intocable, la menudencia municipal era insoportable para los más dotados fuera de Atenas, y para la propia Atenas se había tornado imposible perpetuarse en las todavía tan amplias fronteras de una sola ciudad; los intentos de convertirse en un Estado grande debían fructificar, o la decadencia política de Atenas era inevitable. Ahora bien, el último intento de este tipo dotado de perspectiva, la expedición a Sicilia, había fracasado de forma definitiva, coincidiendo precisamente con la conformación del Círculo socrático y con su firme decisión de dirigir su atención —renunciando a la investigación de la naturaleza— a la moral y a la política —esta segunda iba unida para ellos a la primera de forma indivisible—. También este Círculo abarcaba desde luego un número de miembros que simplemente habían inmigrado a Atenas y que vivían allí como metecos. Pero como el propio Sócrates, también Esquines y Antístenes, Jenofonte, Platón y Espeusipo, eran ciudadanos atenienses de pleno derecho. Y aquí se da por primera vez el caso de que ciudadanos célebres —relacionados entre sí, sucediéndose unos a otros, y sin emigrar ni romper la conexión con su patria— renunciaran básicamente a la carrera política que se les ofrecía, solo cumplieran, con fría obediencia a la ley, aquellos más imprescindibles de entre sus deberes como ciudadanos y, apartándose por completo de intrigas y conjuras, no ocultaran con todo su profunda repulsa por los pequeños objetivos y los grandes pecados de la Constitución ciudadana democrática existente. Ya en el comportamiento de Sócrates, el precedente común de las asociaciones filosóficas atenienses, se expresa de manera clara una tal predisposición. Y aunque la irónica profesión de cosmopolitismo que se pone en su boca no pueda tener una garantía histórica más digna de confianza que los restantes dichos aislados que se le atribuyen, con todo es bastante comprensible que se le creyera capaz de haberlo expresado. Se cuenta en efecto que cuando alguien —de manera similar a como le aconteció a Anaxágoras (véase arriba)— quiso reprocharle falta de patriotismo^x, encubriendo dicho reproche con una pregunta sarcástica: “¿A qué ciudad perteneces realmente?”,⁴¹ que entonces él habría dado una respuesta ambigua, intraducible al alemán, a saber, que él sería un κόσμιος. Esta palabra, en el uso habitual de la lengua griega, designaba simplemente un ser humano que no gusta de ser molestado, de vida tranquila y reglada. Pero

⁴¹ Cicerón, *Tusculanae* 5, 37, 108: “*cuiatem se esse diceret.*” Epicteto, *Dissertationes* 1, 9, 1: “ποδαλός ἐστιν.”

como respuesta a una pregunta sobre la ciudadanía, ya solo por la terminación de la palabra que recuerda a los términos de pertenencia tribal,⁴² permite el siguiente sentido: yo no pertenezco a ninguna ciudad individual, sino al mundo en su totalidad (cosmos). El motivo más profundo por el cual Sócrates y sus verdaderos alumnos se mantuvieron alejados de la política práctica de sus patrias era su concepción del concepto de virtud. Cuanto más marcadamente aislaban la virtud de la simple costumbre transmitida, cuanto más la consideraban fruto del trabajo espiritual individual y cuanto más la hacían descansar sobre la convicción personal, tanto menos podían acomodarse a las exigencias de la política cotidiana la cual, según costumbre tradicional, considera lícito en los asuntos públicos lo que es reprobable en las relaciones privadas. Un Sócrates y un Platón alejan de sí la jefatura de los bandidos que, legitimada en los intereses públicos, pasa por alto la moral privada —lo cual constituye para los políticos habituales el encanto peculiar de su actividad—. La política ateniense les parecía inserta en una contradicción inextricable con la moral. En consecuencia, ellos preferían aparecer ante los otros como “no buenos ciudadanos” a través de la inactividad política —pero es que incluso Niebuhr⁴³ ha censurado con completa seriedad a Platón en estos términos—, solo para no ser juzgados ante su propia conciencia como malos seres humanos. No se puede describir el ambiente dominante en los Círculos socráticos con mayor énfasis que lo hace Platón cuando pone en boca de Sócrates las siguientes palabras —cuya poderosa construcción bien merece ser presentada al lector en una traducción más cuidada de la que ha gozado hasta ahora—. Las palabras rezan:⁴⁴ “Quien pertenece a los pocos que han gustado la dulzura y la dicha del pensamiento filosófico, y que al tiempo ha adquirido un visión completa de la locura de la gran muchedumbre, de que casi nadie hace algo razonable en los asuntos políticos, de que tampoco hay a mano ningún compañero de lucha a cuyo lado podría acudir en ayuda de la justicia e imponerse, que él se parece más bien a un ser humano que ha caído entre

⁴² Plutarco, *De exilio*, c. 5: “κόσμιος εἶναι φήγασ ὡς ἂν τις Ῥόδιος εἶπεν ἢ Κορίνθιος.”

⁴³ *Kleine Schriften* 1, 467 y 472.

⁴⁴ *República* 6, 496c: “τούτων τῶν ὀλίγων οἱ γινόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὐτῶν ἰκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἶπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει οὐδ’ ἔστι σύμμαχος μεθ’ ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σφάζοιτ’ ἂν, ἀλλ’ ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσὼν, οὔτε συναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἰκανὸς ὢν εἰς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρὶν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνήσαι προαπολόμενος ἀνωφελὴς αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο — ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβὼν, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστός, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τὸν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἴλεώς τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάξεται.”

animales depredadores, y que debe esperar —dado que no quiere participar voluntariamente de la injusticia, y que no se encuentra en situación, como individuo, de hacer frente a todas las criaturas salvajes—, quien sopesa todo esto, ese se calmará, se cuidará de sí mismo; de manera semejante a lo que ocurre en una tormenta, cuando un golpe de viento levanta remolinos de polvo y lluvia torrencial, se hará a un lado y se resguardará bajo un pequeño muro en ruinas, y mientras ve cómo los otros se manchan de forma vil, él estará contento con solo poder pasar su vida en la tierra, libre de una conciencia injusta y de malas acciones, y con poder despedirse de la vida con alegre esperanza, con el ánimo sereno y pacificado”.

Tal delicadeza nacida del egoísmo más noble, que no puede admitir el sacrificio de la paz del ánimo en aras de la patria, tenía que sentirse de lo más incómoda en una democracia de ciudad, precisamente porque esta se presentaba a cada individuo con la pretensión de implicarlo, con toda su responsabilidad personal, en el engranaje político. También aquí era muy poco probable que se desistiera de la falsa ruta emprendida en otro tiempo, pues responde a la esencia de tales democracias de ciudad el que las mismas, espoleadas hacia delante por el aguijón de la así llamada opinión pública, sean arrastradas, consecuencia tras consecuencia, hasta caer en el abismo. Antes bien aquella delicadeza filosófica podía sentirse más a sus anchas en un gran Estado, donde la participación en la política está necesariamente más diluida, y se halla diversamente escalonada. Además en los grandes Estados con dirección monárquica era un aliciente también la esperanza de que tal vez pudieran lograr, ejerciendo influencia y consejo sobre el soberano único —lo cual no exigía emprender de forma inmediata ningún trabajo bronco y puramente político—, el hacerse útiles al gran Todo y el desarrollar ideales para los cuales nunca podría esperarse acogida por parte de la ciudadanía democrática de una *polis*. Se pensaba que, dado que no había en el presente perspectiva alguna de que los filósofos se tornaran reyes^{XI}, se debía arriesgar e intentar que acaso los reyes existentes se tornaran filósofos. Pero presentes había solo entonces, en todo el marco del mundo helénico y semi-helénico, solo dos verdaderas monarquías grandes, la usurpatoria en Siracusa y la hereditaria en Macedonia; la pareja de reyes espartana, al margen de las diversas limitaciones a las que estaba sometida, no puede ser considerada como una monarquía precisamente porque eran dos. Por ello cuanto más se distanciaban los Socráticos de una Atenas irrevocablemente democrática, desde la caída de Alcibíades, más firmemente dirigían su mirada a las Cortes reales en el occidente y en el norte. Las esperanzas apenas comprensibles que despertaron en Platón y sus amigos los bellos espíritus manchados de sangre, Dionisios padre e hijo, y las amargas decepciones con que fue castigada —de manera simplemente demasiado fácil de entender— esta confianza portadora de desdicha, tan solo es preciso

recordarlas, sin necesidad de debatirlas de forma más minuciosa. Sin embargo es sin duda exigencia el rastrear de más cerca las relaciones que vinculaban, todavía en vida de Sócrates, a la corte macedonia con los filósofos de Atenas, relaciones que se mantuvieron en pie, sin interrupción, y en medida creciente, durante todo el tiempo que duró el reino macedonio, por lo tanto también en la época en que Foción se adhirió a los Círculos filosóficos.

3. LOS REYES MACEDONIOS Y LOS FILÓSOFOS

Que el auténtico fundador del poder macedonio, Arquelao, ya intentara atraerse a Sócrates a su Corte, es un hecho atestiguado por Aristóteles, cuya credibilidad es independiente de los diversos revestimientos en los que se nos ha transmitido la respuesta negativa de Sócrates; estos bien podrían remontarse, en su mayor parte, como fuente última, a un Diálogo socrático, quizá aquel que había compuesto Antístenes^{XII} con el título de *Arquelao o del reinado*. Lo que fracasó en el caso de Sócrates —porque para este la vida social en Atenas era irrenunciable y todo cambio de lugar resultaba penoso— fructificó, como es sabido, en el caso de los dos joyas de la poesía del Círculo socrático; tanto Eurípides como Agatón volvieron la espalda a su patria Atenas y pasaron sus últimos años de vida en la capital macedonia.

Arquelao, quien fuera asesinado en el año de la ejecución de Sócrates (399 a. C.), también se había acercado a Platón cuando este ya se hallaba en la edad viril, y al menos no recibió rechazo alguno. Esto está fuera de dudas por el informe de Espeusipo,⁴⁵ hijo de la hermana de Platón e inmediato sucesor suyo en la Academia. No es incompatible con ello⁴⁶ el hecho de que Platón, al elaborar, tiempo después de la muerte de Arquelao, el Diálogo *Gorgias*, haga mencionar a uno de los participantes en aquel diálogo las crueles acciones criminales a través de las cuales Arquelao se labrara el camino al trono,⁴⁷ a consecuencia de lo cual hacia el final del diálogo⁴⁸ también Arquelao, junto a otros tiranos abominables —“si es verdad lo informado sobre él”— es remitido a la condena eterna. Con todo sigue siendo cuestionable si aquellos crímenes de palacio durante el gobierno de Arquelao ya eran públicos en Atenas; de ninguna manera, por la naturaleza del asunto, podían ser tan notorios como las fechorías del viejo Dionisio, con el que pese a todo Platón se involucrara profundamente.

⁴⁵ En Ateneo 11, 506a: “φίλτατος ὄν Ἀρχελάω.”

⁴⁶ Como cree Zeller, *Philosophie der Griechen* 2^a, 1, 370.

⁴⁷ Platón, *Gorgias*, 477.

⁴⁸ Platón, *Gorgias*, 525d: “εἰ ἀληθῆ λέγει Πῶλος”.

En las décadas que siguieron a la muerte de Arquelao no se puede rastrear dato alguno, con nuestros medios, sobre un supuesto contacto entre el Regente macedonio y el filósofo ateniense. Platón pasó en parte aquel tiempo en viajes científicos, y en parte estaba requerido por los infaustos proyectos sicilianos. También se inició en Macedonia un largo período de confusión que amenazó con destruir la obra política de Arquelao; se sucedieron precipitadamente violentos cambios de gobierno y, estando en el trono Amintas, padre de Filipo, durante un tiempo el reino entero quedó en manos de olintios e ilirios. Solo con la entrada en el gobierno del hermano de Filipo, Pérdicas el tercero (365 a. C.), parece haberse recompuesto la situación política macedonia, y entonces vemos incluso a Platón y a la Academia ganar pronto peso e influencia en la dirección de los asuntos de allí.

Eufreo, un ciudadano de la ciudad eubea Hestia-Oreos, que Pericles había poblado⁴⁹ con colonos atenienses tras una retirada pactada de los habitantes originales, se hizo, durante su larga estancia en Atenas,⁵⁰ miembro de la Academia platónica.⁵¹ Ahora bien, cuando Pérdicas, tras su llegada al trono, se puso en contacto con Platón, este le recomendó a Eufreo como valioso consejero.⁵² Además de por la valía personal del hombre, al que Demóstenes también describe de una manera respetuosa en la *Tercera Filípica*, la elección de Platón podría estar determinada igualmente por la circunstancia de que los habitantes originales de Oreos, al haber sido expatriados en época de Pericles, se habían asentado en Macedonia,⁵³ y ahora tal vez podrían ofrecer a este hombre de Estado extranjero un útil apoyo popular. Eufreo supo granjearse pronto la plena confianza del joven rey, y sin duda pretendió acercar la residencia macedonia a la moral helena más noble, la cual solo con dificultad se abría paso en la ruda tierra del norte. Una enumeración de los hombres de Estado surgidos de la Escuela de Platón, que Ateneo ha tomado sin duda prestada de un discurso del sobrino de Demóstenes, Demócarea, colorea sarcásticamente esta posición influyente de Eufreo y sus esfuerzos civilizadores, diciendo “que él habría sido como rey en Macedonia, y que habría actuado con tal pedantería que a la mesa real no habría tenido acceso nadie que no supiera manejar la geometría y la filosofía”.⁵⁴ Pero

⁴⁹ *Vida de Pericles* de Plutarco, c. 23; compárese Tucídides 8, 95, al final: “Ὀρεὸν αὐτοὶ Ἀθηναῖοι εἶχον.”

⁵⁰ Demóstenes, *Filípicas* 3, § 59; compárese con nota final VIII: “παρ’ ἡμῖν ἐνθάδε οἰκήσας”.

⁵¹ Harpocración, bajo el epígrafe “Εὐφραῖος” [“Eufreo”, V. A.].

⁵² Espeusipo, en Ateneo 11, 506e; compárese con la *Carta quinta* de Platón.

⁵³ Teopompo en Estrabón 10, p. 445.

⁵⁴ Ateneo 11, p. 508: “οὕτω ψυχρῶς συνέταξε τὴν ἐταιρίαν τοῦ βασιλέως ὥστε οὐκ ἐξῆν τοῦ συσσιτίου μετασχεῖν, εἰ μὴ τις ἐπίσταιτο τὸ γεωμετρεῖν ἢ τὸ φιλοσοφεῖν.” Compárese Plutarco, *Vida de Dionisio*, c. 18, sobre la estancia de Platón junto al joven

también una de las decisiones políticas que tuvo más consecuencias está asociada con la participación de Eufreo y de Platón en los sucesos macedonios. A instancia de estos Pérdicas premió a su hermano Filipo, el posterior vencedor en Queronea —de cuya gran capacidad durante su estancia como rehén en Tebas era fácil estar informado en Atenas—, con un co-principado macedonio el cual, en algunas listas macedonias de reyes, aparece incluso mencionado como punto de arranque cronológico de todo el período de gobierno de Filipo.⁵⁵ Esta toma de poder la utilizó Filipo para procurarse un ejército fuerte y obediente, y así —cuando Pérdicas cayó muerto en una batalla contra los ilirios, tras cinco años de gobierno— pudo aparecer bien pertrechado en el campo de batalla político, apartar a los restantes pretendientes a la corona en favor de su sobrino y tutorando, el hijo de Pérdicas, y prescindir pronto del título de tutor para, como soberano de Macedonia con plenos poderes propios, ejecutar el destino de Grecia. Por ello no sin razón Espeusipo^{XIII}, el sobrino de Platón mencionado arriba, quien declara lo acontecido como “asunto conocido por todos”,⁵⁶ afirmó que Filipo debería a Platón el inicio de su poder.

Estos hilos no son sin embargo los únicos que conducen de los paseos porticados de la Academia al palacio macedonio. Dos años antes de la llegada al poder de Pérdicas, y de la recomendación de Eufreo por parte de Platón, había llegado a Atenas Aristóteles, se había adherido a la Academia, y allí pronto se vio obligado a asumir la primacía debida a su espíritu. Ya por su nacimiento, como hijo del médico de la casa de Amintas, padre de Filipo, pertenecía a los círculos macedonios de la Corte, y su trayectoria vital posterior lo colocó en una situación de proximidad y confianza con respecto a los tres grandes señores macedonios: Alejandro, Filipo y Antípatro. A Antípatro lo unía una amistad personal tan firme que pudo nombrar a este príncipe como su albacea. Veinte años completos, desde el 367 a. C. hasta la muerte de Platón en el 347, por lo tanto también durante los doce primeros años del gobierno de Filipo —en los cuales este no apartaba la mirada de su objetivo, con pasos ya rápidos ya medidos—, vivió Aristóteles en el propio centro de los acontecimientos, en Atenas. Una cabeza política de este calibre, y en un lugar tan apropiado, tenía por fuerza que seguir el paso de los acontecimientos con la mayor de las atenciones. Su amigo íntimo y colega en la Academia, Hermias de Atraneo, era un instrumento

Dionisio: “τὸ τυραννεῖον, ὡς φασι, κονιορτὸς ὑπὸ πλῆθους τῶν γενωμετρούντων (cuyas figuras dibujamos en la arena) κατεῖχεν.”

⁵⁵ Véase Gutschmid en “*Symbola Bonnensium in honorem Ritscheli*” (Lipsiae, 1867), p. 105, 8.

⁵⁶ En Ateneo 11, 506e: “ὡς περ ἀγνοοῦντας τοὺς ἀνθρώπους (acerca del acusativo, véase *Diálogo de Aristóteles*, p. 121, nota 2) ὅτι καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς βασιλείας Φίλιππος διὰ Πλάτωνος ἔσχεν.”

declarado de Filipo.⁵⁷ Y si, poco tiempo después de abandonar Atenas, se le confió la educación del heredero al trono macedonio, ello permite concluir con seguridad que la observación del ajetreo político de Atenas no lo había imbuido de ningún tipo de inclinaciones democráticas, y que no utilizó en contra de los intereses macedonios la influencia social que debieron proporcionarle sus relaciones con la Academia. Más bien, desde una concepción en cierto modo viva de las relaciones realmente existentes, debe ser sin más una evidencia que Aristóteles perteneció al núcleo intelectual del partido macedonio en Atenas, y que su acción no debe haber sufrido menoscabo por el hecho de haberse ejercido en silencio. Una toma de partido abierta le estaba vedada por su condición de ciudadano protegido, una situación fastidiosa que tuvo que sufrir, pese a toda su precaución, de forma directa, y de la que se lamenta literalmente en una carta a Antípatro. No puede desde luego dudarse de que él, de la misma manera que estuvo en contacto epistolar con Antípatro durante su segunda estancia en Atenas (334-321 a. C.), también lo estuvo durante su primera (367-347) con Filipo, si bien la cuestión de la autenticidad o falsedad de aquellas cartas a Filipo —las cuales asumió la Antigüedad en el legado de Aristóteles—, no podemos resolverla, dada la ausencia de citas de las mismas. Los fragmentos conservados de las cartas a Antípatro⁵⁸ están provistos de un sello de autenticidad evidente. Que tales escritos dirigidos a los dirigentes macedonios contuvieran algo que pudiera parecer a un patriota ateniense una amenaza al Estado, es bastante creíble. Así nos enteramos, sin asombro alguno, de que el fogoso sobrino de Demóstenes, Demócates el enemigo de los filósofos,⁵⁹ imputara tal condición a las “cartas interceptadas de Aristóteles”.

Un posicionamiento político igual al de Aristóteles puede atribuirse a otro destacado miembro de la Academia, el calcedonio Jenócrates, el segundo sucesor de Platón en la dirección de la Escuela. Aunque también las relaciones personales entre ambos hombres parecen haberse debilitado^{XIV} en la segunda estancia de Aristóteles en Atenas —cuando este emprendiera su propio camino filosófico a la cabeza del Liceo, sin cuidarse de los dogmas platónicos a los que se aferraba rígidamente un Jenócrates en proceso de envejecimiento—, sin embargo deben de haber sido muy profundas durante su primera estancia ateniense. Pues ambos⁶⁰ se dirigieron a la Corte de Hermias de Atraneo, el príncipe ya mencionado arriba, unido en estrecha amistad con Aristóteles y dependiente de Filipo. A pesar de que Jenócrates viviera igualmente en Atenas como meteco, y

⁵⁷ Véase Boeck, *Kleine Schriften* 6, 185.

⁵⁸ *Vita Aristotelis Marciana*, p. 8, Robbe: “ἐπιστέλλον Ἀντιπάτρῳ γράφει· ‘τὸ Ἀθήνησι διατρίβειν (permanecer como un meteco, véase nota final VIII) ἐργῶδες”.

⁵⁹ “Ἐπιστολὰς Ἀριστοτέλους ἁλῶναι κατὰ τῆς πόλεως τῆς Ἀθηναίων”, en Aristocles, en las *Praeoperationes Evangelicae* de Eusebio 15, 2, p. 792a.

⁶⁰ Estrabón, 18 p. 610.

de que incluso una vez fuera gravemente incomodado a causa de un dinero de protección^{XV} no satisfecho —por parte del arrendatario de dichos impuestos—, el gobierno ateniense se decidió con todo a agregarlo a una embajada^{XVI} ante Filipo, evidentemente porque se sabía que el discípulo de Platón y amigo de Aristóteles se hallaba en buenos términos con el amenazante detentador del trono macedonio. La no menos buena relación de Jenócrates con Alejandro se manifiesta, del lado del rey, por los riquísimos regalos, no aceptados en su totalidad,⁶¹ y por una lisonjera invitación a asistir los Consejos,⁶² a lo que replicara el filósofo con la dedicatoria de un escrito mayor sobre la monarquía; con aportaciones escritas de este tipo honró incluso a Hefestión, el amado de Alejandro. También el tercer señor macedonio, Antípatro, le hizo ofrecimientos de dinero, y se sometió a una cortesía quizá algo pesada para alguien acostumbrado a Aristóteles, esto es, la de escuchar una lección de Jenócrates.⁶³ Después de la batalla de Cranón Jenócrates fue incorporado de nuevo —como ya había ocurrido en la época de Filipo—, a una embajada ateniense ante Antípatro, embajada que, para bien o para desgracia, había de hacer entrega a este de la ciudad. Con su aparición extemporánea despertó sin duda primero la malevolencia del vencedor. Pero sin embargo Antípatro supo hacer de manera que la liberación de los presos atenienses —la cual ya estaba seguramente decidida—, pareciera consecuencia de una cita de la Odisea⁶⁴ que Jenócrates trajera oportunamente consigo al ser invitado a la mesa de la Corte.

Ahora bien, una liga de hombres donde a cuatro de sus miembros —tan conocidos como Platón, Aristóteles, Hermias y Jenócrates—, puede demostrárseles, sin duda con nuestros pobres datos, un apoyo tan claro y duradero a la causa macedonia, bien puede ser considerada en su totalidad, con pleno derecho, como una herramienta eficaz de promoción de la política macedonia en la sociedad. Y desde luego Foción se adhirió a esta alianza en su temprana juventud, alimentó su contacto con el principal dirigente de la misma, con Jenócrates, hasta el final de su vida, de más de 80 años, y quiso asumir también en su actividad pública los fundamentos allí enseñados de una moral filosófica como regla de

⁶¹ Los pasajes que lo confirman han sido compilados por Davisius, sobre *Tusculanae* de Cicerón 5, 32, 91.

⁶² Plutarco, *Adversus Colotem*, cap. 32: “παρὰ Ξενοκράτους Ἀλέξανδρος ὑποθήκας (véanse los *Monatsberichte* de la *Berliner Akademie* 1876, p. 593) ἤτησε περὶ βασιλείας.” Compárese el rótulo del fragmento 48 del *Florilegium* de Estobeo, y Diógenes Laercio 4, 14: “πρὸς Ἀλέξανδρος περὶ βασιλείας δ’[...] πρὸς Ἡφαιστίωνα.”

⁶³ Diógenes Laercio 4, 8 y 11.

⁶⁴ 10, 383: “ὦ Κίρκη, τίς γάρ κεν ἀνὴρ, ὃς ἐναίσιμος εἶη, / πρὶν τλαίη πάσσασθαι ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος, / πρὶν λύσασθ’ ἐτάρους καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι;” [“¡Oh Circe! ¿Qué varón de buen juicio se atrevería a gustar de la comida o del licor sin haber liberado antes a los suyos y verlos con sus ojos?”, V. A.].

conducta. Con qué firme fidelidad, despreciando toda consideración de prudencia, estaba entregado a aquellas doctrinas académicas, lo muestra su comportamiento en el asunto que le motivó su condena a muerte. Y dado que en dicho suceso se muestra la influencia de la Academia en la formación de su carácter —de manera mucho más contundente que en su participación, documentada históricamente, en las lecciones de Platón,⁶⁵ y que en sus relaciones nunca interrumpidas con Jenócrates—,⁶⁶ por ello bien podemos comentarlo ahora, sin consideración a la cronología de los hechos.

4. LA MORAL ACADÉMICA DE FOCIÓN

La marca que distingue la moral platónica, trasplantada a la Academia, reside en la sentencia de que el ser humano debe preferir antes sufrir injusticia que cometerla. Para las teorías morales modernas, las cuales se encuentran todas, de manera consciente o inconsciente, bajo el sello del ideal bíblico, esta sentencia es sin duda suficientemente familiar. Sin embargo para toda la Antigüedad no platónica^{XVII} su simple formulación teórica le es tan ajena como lo ha seguido siendo en todas las épocas su realización práctica. El sentimiento popular griego, como en general el sentimiento popular antiguo, solo exigía que lo bueno fuera compensado con lo bueno, y permitía que lo malo se pagara con lo malo; dicho mal —o bien compensación por el mal infligido o bien protección contra la injusticia amenazante—, deja de ser injusto. En la auto-negación que se torna indefensa —al no permitir determinadas acciones tampoco como protección— no se veía la prueba de una altura moral que desbordara la capacidad de los seres humanos comunes; antes bien se consideraba un signo de una mentalidad sumisa, servil, esto es, la negación de aquella virtud que es absolutamente el sostén indispensable de las restantes virtudes, a saber, la negación de la valentía, la cual solo es reconocible en una resistencia enérgica, y nunca en una entrega sufriente. También el verdadero Sócrates debe de haber compartido, o al menos no haber combatido, esta opinión ampliamente dominante en el entorno. Si se hubiese opuesto, su discrepancia con respecto a lo pareceres convencionales habría chirriado tanto que resulta imposible que pudiera haber escapado en tal caso a la atención del propio Jenofonte, por muy poca que sea la capacidad intelectual que, por lo demás, se quiera atribuir a este último. Ahora bien, Jenofonte hace que su Sócrates reconozca expresamente el valor varonil en el hecho de que “se supere a los amigos

⁶⁵ Plutarco, *Vida de Foción*, c. 4; *Adversus Collothem*, c. 32.

⁶⁶ Plutarco, *Foción* c. 4, 27, 29.

haciendo buenas obras, y a los enemigos incrementando el mal”.⁶⁷ Y el hecho de que también otros socráticos entendieran a su maestro de manera similar, lo muestran las siguientes palabras⁶⁸ puestas en su boca, que supuestamente justificarían un rechazo de la invitación de Arquelaos (véase arriba): “Aquel que haya sido llevado a la situación de no poder compensar tanto el bien recibido como el mal que se la ha infligido, este sufre una violencia por exceso”. El Sócrates platónico, esto es, Platón, es el primero en haber completado la ruptura con la antigua moral asentada en el derecho de compensación, el primero que vitupera el dar por bueno el uso, ante los malos, de armas similares, y que elogia al sufridor como un valiente moral. Se cuenta ciertamente⁶⁹ que el Diálogo *Gorgias*, en el que Platón desarrolla esta doctrina,⁷⁰ atrapó el ánimo de un terrateniente corintio con virulencia iluminadora, y que tras la lectura precisamente de este escrito fue impelido a sacrificar su propiedad y a consagrarse a la filosofía platónica. Por lo demás la vida privada griega deja entrever poca repercusión de aquel enaltecimiento platónico del sufrimiento de la injusticia. El que un hombre de Estado, en horas de difíciles decisiones políticas, declare públicamente que prefiere sufrir a realizar injusticia — una tal política académica en el sentido propio del término— no conoce en toda la historia antigua, y quizá tampoco en la moderna, ningún otro ejemplo que el dado por Foción a raíz de la circunstancia que a continuación relatamos.

Tras la muerte de Antípatro, su hijo Casandro, para asegurarse de cara a sus sucesivas empresas la posesión de Muniquia, la fortaleza de Atenas, puso al frente de la ocupación macedonia —en lugar de su hasta entonces mandatario, en el que no confiaba plenamente— a Nicanor, hombre por completo entregado a él. Poco después entró en Grecia el enemigo de Casandro, Poliperconte, nombrado regente por Antípatro, quien prometió a los atenienses la abolición de la Constitución de Antípatro —de la que hablaremos con más detalle más adelante— y la reinstauración de la anterior democracia. Para evitar la aceptación de este ofrecimiento Nicanor, el comandante de la fortaleza de Casandro, quiso negociar personalmente con el Consejo ateniense en el puerto del Pireo, y se desplazó allí después de que Foción, quien desempeñaba entonces el cargo de estratego por cuadragésima quinta vez,⁷¹ le proporcionara una escolta segura. Se advirtió a Foción sobre el hecho de que todas las medidas de Nicanor adoptadas en los últimos tiempos tenían el claro

⁶⁷ *Memorabilia* 2, 6, 35: “ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι, νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς.”

⁶⁸ Aristóteles, *Rhetorica* 2, 23, p. 1398a 24: “δι’ ὃ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως καὶ εὖ παθόντας ὥσπερ καὶ κακῶς.” Compárese nota final XII.

⁶⁹ De un *Diálogo aristotélico* en Temistio, *Oratio* 23, p. 556, Dindorf.

⁷⁰ A partir del párrafo 469e.

⁷¹ Plutarco, *Foción*, c. 8.

propósito de apoderarse del Pireo; el comandante ateniense en el Pireo ya había preparado su detención. Pero Foción lo dejó desplazarse sin impedimento, y cuando se le pidió cuentas por ello, replicó que Nicanor poseía su plena confianza; en el caso de que la traicionara, “que entonces prefería, Foción, presentarse como quien sufre la injusticia antes que como quien la causa”.⁷² No mucho tiempo después Nicanor se acercó desde Muniquia y ocupó el Pireo. El propio Plutarco, quien muestra por lo demás una admiración sin reservas por el carácter de Foción, y quien también personalmente se muestra satisfecho con los fundamentos platónicos, se sintió aquí obligado a un reproche abierto, el cual toca la cuestión de la relación entre la moral privada y la política.

Plutarco acompaña aquellas palabras de Foción —que encontró transmitidas en las fuentes históricas a su disposición de forma demasiado clara como para poder o bien ponerlas en duda o bien pasarlas por alto—, con la siguiente protesta:⁷³ “Una afirmación de tal tipo, cuando uno debe tomar decisiones sobre su propia persona, puede aparecer como noble y generosa; pero quien pone en juego de esta manera el bienestar de su patria, siendo además estratega y funcionario del Estado, sobre este no estoy seguro si no lesiona un derecho superior y más digno de respeto, a saber, aquel que debe a sus conciudadanos”.

El hombre que se apartó de la escena política con una tal inocencia a-política la había pisado unos cincuenta años antes, y se había afirmado en los cargos más elevados con un carácter de intocable, algo raro en todas partes pero especialmente en Atenas. Brillantes lazos familiares, que podrían haber facilitado su trayecto vital, no los poseía; las miradas se dirigieron hacia él por primera vez por su capacidad en la guerra, de la que dio prueba en la batalla naval de Naxos (376 a. C.). Y sin duda el sostén peculiar de su posición política se lo prestó su utilidad como hombre de guerra, utilidad que en el transcurso del tiempo, cuando desaparecieron los grandes jefes del ejército —Cabrias, Ifícrates y Timoteo—, llegó a ser imprescindible. Éxitos militares tales que pudieran haber espoleado la fantasía de los contemporáneos no podía sin embargo exhibirlos. Nunca había vencido en una batalla decisiva; de igual manera tampoco introdujo cambios revolucionarios en la táctica o en el armamento. Los autores griegos, cuyo modelo literario sigue el bueno de

⁷² Plutarco, *Foción*, c. 32: “ὁ δὲ Φωκίων ἐπὶ τῷ προέσθαι τὸν ἄνδρα καὶ μὴ κατασχεῖν ἐγκαλούμενος ἔφη πιστεύειν μὲν τῷ Νικάνορι καὶ μηδὲν ἀπ’ αὐτοῦ προσδοκᾶν δεινόν· εἰ δὲ μὴ, μᾶλλον ἐθέλειν ἀδικούμενος ἢ ἀδικῶν φανερὸς γενέσθαι.” Compárese *Gorgias* de Platón, p. 469c: “εἰ ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.”

⁷³ Plutarco, *Foción*, c. 32: “τοῦτο δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ μὲν ἂν τινι σκοποῦντι δοκοῖη καλοκαγαθικῶς λελέχθαι καὶ γενναίως· ὁ δὲ εἰς πατρίδος ἀποκινδυνεύων σωτηρίαν, καὶ ταῦτα στρατηγὸς καὶ ἄρχων, οὐκ οἶδα, μὴ μείζον τι παραβαίνει καὶ πρεσβύτερον τὸ πρὸς τοὺς πολίτας δίκαιον.”

Nepote,⁷⁴ tenían sin duda razón cuando afirmaban que con Ifícrates, Cabrias y Timoteo habría concluido la serie de “generales atenienses dignos de ser considerados”, y cuando no incluían en absoluto a Foción en dicha serie. El éxito que conllevó más participación de su parte, la liberación de una Bizancio asediada por Filipo, no fue fruto tanto de una acción militar como política, la cual le fue posible gracias a que su colega en la Academia platónica, León,⁷⁵ —quien se encontraba a la cabeza de los bizantinos—, le garantizó el acceso a la ciudad, algo que habría sido negado a todo otro general ateniense. Foción pertenecía a la clase de “los generales que avanzan con seguridad”, los preferidos con diferencia por César Augusto,⁷⁶ los cuales se proponían sus tareas estrictamente según las reglas del arte y según la cantidad de medios disponibles, y entonces las llevaban a cabo con la puntualidad de un autómatas. Le faltaba el fuego sagrado o demoníaco que, según la conocida palabra francesa, impregna al nacido soldado, y que solo él presta energía explosiva al cálculo militar. A la cabeza de las tropas no parece haberse sentido especialmente cómodo. Mientras los grandes generales de la época difícilmente soportaban la vida en los círculos burgueses de Atenas, pasaban el mayor tiempo posible en el campamento y, acabada la campaña, preferían asentarse en cualquier lugar antes que en Atenas,⁷⁷ Foción, cumplidos debidamente los encargos militares, retornaba siempre lo más pronto posible a su humilde vida hogareña, a su respetable ama de casa, la cual amasaba el pan^{XVIII} con sus propias manos.⁷⁸

Su peculiaridad oratoria era del mismo estilo que la guerrera. No gozaba de la capacidad de ganarse los ánimos de los oyentes con la violencia de una palabra arrebatadora, ni la de captar su entendimiento con el lazo de la dialéctica artística, y tampoco aspiraba desde luego a ello. Pero sabía hacer valer, con una seca eficacia incomparable, el derecho del sano entendimiento humano frente a la violencia o los artificios retóricos. Cuando, tras un discurso impetuoso de Demóstenes o Leóstenes, aparecía el sobrio, nunca gesticulante Foción,⁷⁹ y con breves y vivas frases, con una comparación oportuna aquí y allá, trazaba el balance, con una claridad

⁷⁴ Timotheus 4, 4: “*Haec extrema fuit aetas imperatorum atheniensium: Iphicratis, Chabriae, Thimotei; neque post illorum obitum quisquam dux in illa urbe fuit dignus memoria (ἀξιόλογος).*”

⁷⁵ Plutarco, *Foción*, c. 14, según la lectura correcta.

⁷⁶ Suetonio, *Augusto*, cap. 25: “*Nihil minus perfecto duci quam festinationem temeritatemque convenire arbitrabatur. Crebro itaque illa iactabat: ‘σπεῦδε βραδέως. ἀσφαλῆς γάρ ἐστ’ ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης’* (de *Fenicias* de Eurípides, 608)” [“Creía que nada convenía menos al perfecto general que la prisa y la temeridad. Constantemente pronunciaba aquellas palabras: ‘apresúrate despacio; es mejor un general que no cae que uno temerario’”].

⁷⁷ Teopompo en Ateneo 12, 532b, traducido por Nepote, *Chabrias* 3, 4.

⁷⁸ “*Μάπτουσαν*”, Plutarco, *Foción*, c. 18.

⁷⁹ Plutarco, *Foción*, c. 4.

inexorable, entre los objetivos de altos vuelos de sus oponentes y los escasos medios de Atenas, entonces era aplastante la eficacia de una tal ironía nacida del estado de cosas existente. El propio Demóstenes ha descrito con la metáfora más plástica posible la falta de ímpetu al tiempo que la sólida dureza de la oratoria de Foción cuando, al levantarse este en la asamblea popular, susurró aquel a sus amigos^{XIX}: “El cuchillo de cocinero accede a la tribuna”. Y un hombre de este tipo, cuya acción y lenguaje eran tan poco apropiados para ganarse a las masas, bien en el campo de batalla bien en la tribuna de oradores, fue designado estratega durante 45 años, un cargo, como es sabido, de los pocos que en la Atenas democrática quedaban al margen del azar del sorteo, y que no era elegido en las divisiones que suponían las tribus, donde habrían podido imperar determinadas relaciones locales, sino por el conjunto de la ciudadanía, de forma unida e indivisible.⁸⁰ La circunstancia colateral mencionada por los antiguos cronistas⁸¹ de que Foción nunca se habría presentado como candidato, es más, de que nunca habría estado presente en una Asamblea electiva, es digna de ser tenida en cuenta para este tipo de hombre, aunque no intensifique de manera considerable lo llamativo del asunto. La explicación para esta continuidad en la elección de Foción, tan inhabitual para el *demos* más humilde de Atenas, solo puede buscarse, de un lado, en su carácter personal, de otro en su posición política como caudillo o —tal es realmente el caso por lo general entre los caudillos—, como herramienta de un partido bien capacitado y que abarcaba el núcleo de la ciudadanía ateniense. Ahora bien, su carácter, en la medida en que se manifiesta en su conducta vital externa, parece en efecto apropiado para forzar el reconocimiento también de los reacios. Estar a la cabeza de ejércitos atenienses y de grandes cargos administrativos desde el principio de su mayoría de edad y seguir siendo una persona sin recursos^{XX}, cuando no directamente pobre; sufrir la presencia de un hijo bribón y de un yerno de mala reputación y sin embargo, en la ciudad de los sicofantes, participando de las crudas contiendas políticas, no haber sufrido nunca la más mínima acusación en asuntos de dinero o no haber sido objeto de una anécdota ofensiva; cultivar relaciones cercanas con señores extranjeros poderosos, hacer caso omiso siempre de sus insistentes muestras de simpatía... una dignidad e integridad tales de la conducta personal, en ningún lado frecuentes, y únicas entre los hombres públicos de la Antigüedad, debían también otorgarle, a los ojos de todos y sobre todo de aquellos conscientes de su propia debilidad, el aura de una determinación sin mancha. Y pese a toda su rigidez consigo mismo mostraba en el tráfico diario una sencillez bondadosa y una accesibilidad tales que le hacían posible mantener trato, no solo de negocios sino también amigable, con Demades, hombre de más relajadas costumbres.

⁸⁰ Véase Droysen en el *Berliner Philologische Zeitschrift*, vol. 9, pp. 5 y ss.

⁸¹ Plutarco, *Foción*, c. 8.

Para resumir ambas cualidades, la honestidad moral y la bondad sin adornos, la voz popular le dio a Foción el sobrenombre de ὁ χρηστός, “el bueno”, con la cual palabra se solía designar desde antiguo al ciudadano ateniense de buena masa de pan.^{XXI} A las Gracias tributó sin duda menos sacrificios de lo que podría esperarse de un auténtico ateniense. La amonestación a este respecto hecha llegar por Platón a Jenócrates, el indiscutible amigo de Foción,⁸² estaría también justificada en el caso de este último, aunque sin duda habría sido igualmente infructuosa. Como ocurre de manera general con la segunda generación de los Académicos, se siente poco del aliento poético y del sentido de la belleza artística que en Platón rivalizaban —tratando de imponerse—, con la seriedad del pensamiento y la imperiosa rigidez del profesor de moral. Foción y sus amigos académicos se contentaban con la observancia honesta y al tiempo literal de los imperativos filosófico-morales. Con un cálculo reflexivo, no perturbado por ningún impulso de la fantasía, quieren recorrer su camino vital como seres humanos puros y honestos, sin desear ni osar mucho ni para sí ni para su ciudad. Romper con los viejos dioses, olvidar los antiguos héroes, era mucho más sencillo para ellos de lo que lo había sido para Platón. De esta manera se reunió entonces bajo su bandera doctrinal todo lo que todavía restaba del partido de los aristócratas y terratenientes —con los que, desde Temístocles, hubieran tenido que bregar los fundadores del poder marítimo ateniense y los caudillos de la democracia—. Foción, como cabeza de partido, llegó a ser para la Atenas del siglo IV lo que había sido para la del siglo V Nicias, al que desde luego también recuerda por su competencia y medianía militares, y por su prudencia y sus sombríos barruntos políticos; solo del miedo a los dioses —que persiguió al conservador Nicias durante su vida y que, según la descripción de Tucídides,⁸³ casi lo llevó a la muerte— no se encuentra huella alguna en un Foción formado filosóficamente. Sin embargo, las circunstancias para aquel partido de la tranquilidad y la contención —en la época que confirió a Foción un cargo de estratego casi vitalicio y, después de la batalla de Queronea, incluso una especie de dictadura—, eran mucho más propicias que en la época de Nicias. Se podía recurrir a experiencias ya vividas, las cuales todavía estaban por vivir durante la Guerra del Peloponeso. Y desde que la posición de gran potencia helénica ya no estaba vacante, sino que estaba asumida de forma clara y firme por los macedonios, el partido de la tranquilidad tenía un programa claro, y fácilmente realizable —el mismo que les había faltado siempre hasta ahora— esto es, la incorporación a Macedonia. Era un programa con el que podían concordar aquellos que, como Foción y los Académicos, no podían sentirse espoleados por los estrechos intereses, limitados a la ciudad, de los propietarios de tierras y de los *eupátridas*, pero que sin

⁸² “Θὺε ταῖς Χάρισι”, Diógenes Laercio, 4, 6.

⁸³ 7, 50: “ἦν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος.”

embargo veían con buenos ojos la fundación de una gran Estado griego — sin consideración sobre si el mismo sería precisamente ateniense—,⁸⁴ y estaban felizmente dispuestos a verse libres, a través del mismo, de la democracia sin límites. No admite duda —nunca se ha dudado— el hecho de que Foción recomendara una política pacífica respecto de los macedonios por motivos puramente objetivos; sobre él no tenían ningún poder los resortes del ansia de dinero y del ansia de fama, los cuales influyeron seguramente en Demades, y quizá en Esquines. Y este ejemplo de Foción valdría ya por sí solo para apelar a la prudencia cuando se acusa de “traidores, movidos por sucio interés personal”,⁸⁵ a una larga lista de personas que abarca a todos los Estados griegos más importantes —acusación con la que la apasionada desesperación de Demóstenes creía poder hacer recaer sobre los partidarios de la causa macedonia, extendidos a lo largo de toda Grecia, una mácula imborrable—. De hecho Polibio, bien experimentado en la historia de su patria arcadia, ha pretendido contribuir a redimir por completo el honor de los hombres de Estado arcadios, los cuales ocupaban el segundo lugar en aquella lista de proscritos de Demóstenes entre los que se encontraba también el conocido poeta Cércidas. De una manera un tanto extensa y seca, pero con todo comprensible y sincera, Polibio expone que Demóstenes habría sido inducido a tachar de traición el “parecer político”⁸⁶ de aquellos hombres solo porque el mismo se desviaba del suyo. Desde luego Demóstenes, ni siquiera en los estallidos más virulentos de una amargura sin consuelo, podía atreverse a abordar al propio Foción con tales sospechas, y el hecho de que, en todas las numerosas elaboraciones escritas que hemos conservado de sus discursos políticos, haya evitado nombrar, ni siquiera una sola vez, el nombre de Foción —pese a que en el debate real los dos caudillos de partido se enfrentaron a menudo de forma agria—⁸⁷ ofrece una prueba contundente del carácter de intocable de este su influyente opositor. Ni siquiera en el discurso *Sobre la embajada fraudulenta* hay excepción a esta regla, aunque en el proceso paralelo Esquines, acusado por Demóstenes, había conseguido como defensores al político de finanzas Eubolo y, “de entre el número de los estrategos, a

⁸⁴ Compárese las palabras de Foción cuando Atenas entró en la “paz común” (κοινή ειρήνη), en Plutarco, *Foción*, c. 16: “δει μὴ βαρέως φέρειν, μὴ ἀθυμεῖν μεμνημένους, ὅτι καὶ οἱ πρόγονοι ποτὲ μὲν ἄρχοντες, ποτὲ δὲ ἀρχόμενοι καλῶς δὲ ἀμφοτέρα ταῦτα ποιοῦντες καὶ τὴν πόλιν ἔσωσαν καὶ τοὺς Ἕλληνας.”

⁸⁵ Demóstenes, *De corona*, § 295: “τῆς ἰδίας ἕνεκ’ αἰσχροκερδεῖας τὰ κοινῆ συμφέροντα προίεντο.” § 296 “ἐπιλείπει με λέγοντα ἡ ἡμέρα τὰ τῶν προδοτῶν ὀνόματα.”

⁸⁶ Polibio, 18 (17), 14, p. 269, 1, Dindorf: “εἰ δὲ τηροῦντες τὰ πρὸς τὰς πατρίδας δίκαια κρίσει πραγμάτων διεφέροντο [...] οὐ δὴ πού διὰ τοῦτο καλεῖσθαι προδότας ἐχρῆν αὐτοὺς ὑπὸ Δημοσθένους.”

⁸⁷ Por ejemplo Plutarco, *Foción*, c. 9, 16, 17.

Foción, el cual destaca entre todos por su justicia”.⁸⁸ Por ese apoyo ofrecido a Esquines, Demóstenes se dirige expresamente por su nombre a Eubolo;⁸⁹ Foción no es mencionado, sino que se hace referencia a él solamente con alusiones generales y palabras respetuosas, como uno de los hombres “que gozaban de la confianza de los atenienses”.⁹⁰

Estas negociaciones sobre la embajada merecen ser analizadas también desde otro aspecto más significativo porque, con la entrada pública en escena de Foción a favor de Esquines, esto es, del partido macedonio, señalan un punto nodal en su actuación política. Hasta entonces (343 a. C.), como ha remarcado expresamente Demóstenes,⁹¹ Foción no había dado ningún paso que hubiera podido marcarlo como partidario de Filipo. Las causas para este cambio de comportamiento son suficientemente evidentes. Después de que los débiles intentos de Atenas por salvar Olinto fueran contestados por Filipo con la destrucción de la ciudad más grande del norte de Grecia, y después de que Atenas, pese a todo, debiera avenirse a concluir la paz que llevó el nombre de Filócrates (346 a. C.) —a la cual dio origen la embajada puesta en cuestión—, Filipo poseía una tal posición de poder, material y moral, que para un calculador militar como Foción debía resultar algo carente de perspectiva el combatirla con los medios de entonces de Atenas, muy conocidos para él. Esta convicción puede haberla reforzado su trato con dos dirigentes macedonios enviados por Filipo a Atenas para la gestión y la finalización de las negociaciones de paz; había elegido además a los dos hombres más importantes de su entorno: a Antípatro, a quien estuviera tan unido Foción el resto de su vida, y a Parmenión. Al hacer esta elección Filipo parece haber querido mostrar por una vez a los atenienses cómo son un verdadero general y un verdadero diplomático. Filipo solía elogiar la fortuna de los atenienses de poder tener a su disposición cada año diez jefes del ejército que ocuparan los puestos del Colegio de estrategos; él mismo, decía, habría buscado incansablemente y había encontrado un solo Comandante en jefe, a saber, precisamente Parmenión⁹², enviado ahora a Atenas. En caso de que Foción necesitara información más detallada sobre la falange macedonia de Filipo y sobre su caballería tesalia

⁸⁸ Esquines, al final de su discurso *Περὶ παραπρεσβείας* [*Sobre la embajada fraudulenta*], V. A.] § 184: “παρακαλῶ δὲ Εὐβουλον μὲν ἐκ τῶν πολιτικῶν καὶ σωφρόνων ἀνδρῶν συνήργον, Φωκίωνα δ’ ἐκ τῶν στρατηγῶν, ἅμα δὲ καὶ δικαιοσύνη διενηνοχόντα πάντων.”

⁸⁹ Demóstenes, *Περὶ παραπρεσβείας*, § 290: “τί γὰρ δὴ ποτε, Εὐβολε, κτλ.”

⁹⁰ Demóstenes, *Περὶ παραπρεσβείας*, § 289: “συνεροῦσί τινες τούτοις τῶν ὑφ’ ὑμῶν πεπιστευμένων.”

⁹¹ Demóstenes, *Περὶ παραπρεσβείας*, § 289: “πάντα τὸν ἐμπροσθεν χρόνον ἀρνούμενοι μὴ πράττειν ὑπὲρ Φιλίππου.”

⁹² Plutarco, *Απορηθῆγματα Φιλίππου*, § 2: “Ἀθηναίους μακαρίζειν ἔλεγεν εἰ καθ’ ἕκαστον ἐνιαυτὸν αἰρεῖσθαι δέκα στρατηγούς εὐρίσκουσιν· αὐτὸς γὰρ ἐν πολλοῖς ἔσσεσιν ἓνα μόνον εὐρηκέναι, Παρμενίωνα.”

—quizá todavía más importante para decidir las batallas—,⁹³ no podía recibirla de una boca más experta que de la de Parmenión. Y todavía de mayor alcance pueden haber sido sus conversaciones con Antípatro, el amigo de Aristóteles (véase arriba). Ciertamente Demóstenes, desde su sentimiento democrático, no tuvo reparo en denominar, tanto a Parmenión como a Antípatro, “los servidores de su señor”.⁹⁴ Pero la carrera posterior de este poderoso hombre de Estado dejó claro a “todos” que el “servidor” estaba a la altura de las difíciles tareas de un señor que se basta a sí mismo. Cuando apareció por primera vez en Atenas en calidad de embajador de Filipo (346 a. C.), Antípatro, al igual que Foción, ya había rebasado su año quincuagésimo de vida. Ambos coetáneos tenían también en común algunos rasgos de carácter. No menos que Foción odiaba Antípatro toda pompa en la apariencia externa; el atuendo teatral del poder, que los seres humanos, y especialmente los griegos, suelen exigir de los poderosos —como contraprestación por su subordinación y para satisfacción de su deseo de espectáculo— resultaba desagradable y opresivo para Antípatro. Incluso en la época en la que era requerido sin límites, en toda la Hélade, iba de acá para allá “con su aspecto de hombre privado”, con su escaso abrigo de jinete.⁹⁵ Para los amigos de mesa y vaso era tan inaccesible como Foción. Filipo quien, como otros grandes fundadores de reinos del norte, sabía apañárselas tanto en su condición de bebedor como de regente poderoso, solía decir cuando se quería correr una juerga: “Vino para acá; es suficiente con que Antípatro esté sobrio”. Y de igual manera que en el caso de Foción, a esta sencillez sobria iba unida una bondad natural a la que se entregaba en tiempos normales, esto es, cuando no se sentía obligado a ejercer violencia contraviniendo su inclinación. Para designar su naturaleza se utilizaba, al igual que en el caso de Foción (véase arriba), la palabra “χρήστος” [“bueno”, V. A.].⁹⁶ Ahora bien, al margen del favor de las circunstancias externas, que siempre fueron más propicias para Antípatro, este superaba también a Foción en fuerza de voluntad y en acción enérgica. En las horas de peligro y, casi todavía más, cuando, superado el peligro, se trataba de impedir la vuelta del mismo, el hombre privado y su bondad desaparecían. La violencia de una naturaleza predispuesta al dominio, que no se amilanaba ante nada, se hacía presente en su terrible capacidad de réplica. Aunque también adoraba el tratar con los filósofos, sin embargo lo suyo no era en

⁹³ Saint Julien de la Gravière, “*Le drame macédonien*”, en *Revue des deux mondes*, 1 de septiembre de 1870, p. 128.

⁹⁴ Demóstenes, *Περὶ παραπρεσβείας*, p. 69: “δεσπότη διακονοῦντες.”

⁹⁵ Plutarco, *Foción*, c. 29: “Ἀντίπατρος ἰδιώτου προσώπῳ καὶ φαυλότητι χλαμυδίου καὶ διαίτης εὐτελείᾳ κατειρωνευόμενος τὴν ἐξουσίαν (ocultando su poder aparentando sumisión; compárese Plutarco, *Demetrio*, c. 18, y *Tratados sobre la teoría del drama*, p. 159).”

⁹⁶ Caristio de Pérgamo en Ateneo 10, p. 435d: “ὅτε μεθύειν προηρεῖτο Φίλιππος, τοῦτ’ ἔλεγε, χρὴ πίνειν Ἀντίπατρος γὰρ ἰκανός ἐστι νήφων.”

absoluto el preferir sufrir antes que cometer injusticia (véase arriba). Alejandro —quien no podía renunciar a Antípatro pero que se sentía muy poco atraído por una naturaleza esencialmente diferente de la suya—, al ser ensalzada su sencillez sin adorno, se supone que describió así la doble naturaleza del hombre: “Por fuera Antípatro tiene un vestido con ribete blanco, pero por dentro es completamente púrpura”.⁹⁷

Ahora bien, el hecho de que la estancia de un hombre tal en Atenas sirviera también para arreglar otros asuntos, al margen evidentemente de los de la embajada, sin duda puede ser presupuesto sin temor a equivocación alguna. Las informaciones que él podía dar, en las conversaciones no oficiales, sobre los recursos del poder macedonio y los objetivos de sus dirigentes, y el hecho de que su propia personalidad pareciera ser un aval de que, ante los helenos, se haría un uso moderado del predominio alcanzado, pueden haberle granjeado algunos amigos de la alianza macedonia entre aquellos atenienses que, como Foción, se dejaban influir por una ponderación objetiva. En todo caso parece que Foción, a partir de esta paz concluida a través de Antípatro, aclaró por completo su posición sobre la gran cuestión de la época, y durante los restantes casi 30 años de su vida no se desvió de las decisiones adoptadas entonces. Ciertamente todavía debió enfrentarse militarmente a los macedonios en dos ocasiones, en la liberación de Bizancio (340 a. C.) mencionada arriba, y de nuevo otra vez durante la Guerra Lamíaca, en la que rechazó de forma victoriosa una patrulla macedonia que había arribado a Ramnunte, en las inmediaciones de Atenas.⁹⁸ Sin embargo en ambos casos solo se puede apreciar un cumplimiento en cierto modo mecánico de un encargo oficial militar. De ahora en adelante no podía prestar su participación interna a ningún intento de Atenas de medirse en el campo de batalla con los macedonios —ni admitir la posibilidad de éxito del mismo—. Consideraba a Atenas incapaz de llevar a cabo una guerra real. De los levantamientos tumultuosos, emprendidos sin una reserva militar suficiente, preveía el lamentable final aun cuando el comienzo viniera favorecido por apuros momentáneos del gobierno macedonio. Al margen de las cambiantes peculiaridades de los dirigentes, y del fluctuante panorama político, le parecía que el poder material del Estado macedonio gozaba de una superioridad aplastante sobre la Atenas de entonces. Esta ponderación esencialmente militar de las relaciones de poder se reveló con claridad en todas las afirmaciones suyas que hemos conservado, expresadas en los debates antes de la batalla de Queronea, en la época de la expedición de Alejandro contra Tebas y en el estallido de la Guerra Lamíaca. Sus predicciones se acreditaron perfectamente certeras en los tres casos. En el período previo a Queronea se opuso abiertamente

⁹⁷ Plutarco, *Aphothegmata Alexandri*, § 17: “ἔξωθεν Ἀντίπατρος λαυκοπάρυφος ἐστὶ, τὰ δὲ ἔνδον ὀλοπόρφυρος.”

⁹⁸ Plutarco, *Foción*, c. 25.

a la política bélica de Demóstenes,⁹⁹ para quien —como profano en asuntos militares— resultaba sencillo, pese a unos obtusos generales y a unas tropas faltas de disciplina, el aguardar victorias a partir de la fuerza del entusiasmo político. Después de un gran choque en Queronea, que había costado a Atenas solo mil muertos y dos mil prisioneros,¹⁰⁰ concluyó la guerra, y Atenas, sin capacidad de resistencia y sin voluntad, quedó a merced de Filipo. Se revivió de nuevo el ánimo del partido de Demóstenes cuando Filipo, en la cima de su poder —pues ya casi había levantado el pie para marchar hacia Asia— cayó asesinado en aquellas sangrientas fiestas de bodas, con motivo de las cuales el poeta trágico Neoptólemo recitó aquellos versos¹⁰¹ sobre “los ladrones de grandes esperanzas que se acercan desapercibidos, el portador de una herida de muerte, el Hades”.^{XXII} La eliminación repentina del soberano, a quien se consideraba el alma del poder macedonio, hizo parecer a los observadores superficiales que dicho poder estaba afectado. En Atenas se quería ofrecer sacrificios públicos de agradecimiento por la noticia de la muerte, y la correspondiente propuesta de Demóstenes ya había recibido el visto bueno del Consejo.¹⁰² Pero Foción —quien desde el día de Queronea estaba no menos reafirmado que antes en su cargo de estratego—, elevó una protesta, y parece haber tenido éxito en impedir que la Asamblea aceptara la propuesta. Alegó no solo que es innoble una tal alegría pública por una desgracia, sino también que no habría ningún motivo real para la misma. Dijo: “Pues el poder que visteis frente a Queronea solo ha disminuido en un solo hombre”.¹⁰³ Demóstenes sin embargo no se dejó aconsejar: icómo especialmente en esa ocasión se dañó a sí mismo y a Atenas, sobre todo por haber minusvalorado todo lo macedonio, fruto del orgullo racial ateniense! Cuando Alejandro ya se aproximaba para hacer de Tebas un espantoso cuadro de terror, como le ocurriera a Olinto bajo el brazo destructor de Filipo, todavía proseguía Demóstenes con su “hacer escarnio público del chiflado muchacho de Pella”.¹⁰⁴ Pero Foción, quien

⁹⁹ Plutarco, *Foción*, c. 16.

¹⁰⁰ Licurgo en Diodoro 16, 88.

¹⁰¹ “Ἀφαντος προσέβη μακρὰς ἀφαιρούμενος ἐλπίδας θανάτῳ πολύμοχθος Ἴαιδας.” Diodoro 16, 92; Nauck, *Fragmenta tragica adespota* 100.

¹⁰² Esquines, *Contra Ctesifonte*, § 160: εἰς αἰτίαν εὐαγγελίων θυσίας τὴν βουλὴν κατέστησεν (Δημοσθένης), donde, como enfatizan los Escolios y Thirlwall, *History of Greece* 6, 145, solo se menciona la βουλή [“el Consejo”, V. A.], con exclusión intencionada del *demos*.

¹⁰³ Plutarco, *Foción*, c. 16: “τὴν ἐν Χαιρωνείᾳ παραταξαμένην πρὸς αὐτοὺς (τοὺς Ἀθηναίους) δύναμιν ἐνὶ σώματι μόνον ἐλάττω γενέσθαι.”

¹⁰⁴ Esquines, *Contra Ctesifonte*, § 160: “ἐπωνυμίαν Ἀλεξάνδρῳ Μαργίτην ἐτίθετο (compárese Hipérides, *Para Licofronte* 6, 25. p. 25a, Blass: ‘Μαργίτης ὁ πάντων ἀβελτερώτατος’), ἀπετόλμα δὲ λέγειν, ὡς οὐ κινήθησεται ἐκ Μακεδονίας: ἀγαπᾶν γὰρ αὐτὸν ἔφη ἐν Πελλῇ περοπατοῦντα καὶ τὰ σπλάγχνα φυλάττοντα (poner el pellejo a salvo).” Plutarco, *Demóstenes*, c. 25: “παῖδα καὶ Μαργίτην ἀποκαλῶν αὐτὸν.” Compárese Plutarco, *Alejandro*, c. 11.

supo apreciar mucho mejor que Demóstenes la intervención decisiva de este “muchacho” en la batalla de Queronea, lo declaró, utilizando un verso homérico, un hombre adulto al que sería mejor no irritar, y no tenía reparo alguno en reconocer públicamente que solo había asumido ese cargo estatal para impedir toda veleidad belicista de Atenas, y para salvaguardar de su ruina a los atenienses, incluso contra su voluntad.¹⁰⁵ Con tal propósito defendió también entonces, frente a la oposición de Demóstenes e Hipérides, el envío de una unidad de la flota para que participara en las empresas de Alejandro, y a raíz de ello formuló la totalidad de su política con la afirmación siguiente —apenas impugnabile en la teoría, y muy difícil de seguir en la práctica—: se debe o bien alcanzar la superioridad militar o bien estar en buenos términos con quienes la poseen.¹⁰⁶ Durante los doce años en los cuales Alejandro llevó a cabo sus grandes hazañas también logró Foción preservar a los atenienses de dar pasos precipitados. Él y el partido a cuya cabeza se encontraba fueron sostenidos en ello no solo por el terror que inspiraban las ruinas de Tebas, y por la perspicacia y energía desplegadas por Antípatro en Grecia como gobernador, sino también por la atención y admiración con las que los contemporáneos acompañaron de buen seguro aquella marcha conquistadora a lo largo de la parte occidental de Asia. Mientras “la diosa Fama dirigió su mirada de águila desde el casco de Alejandro”,¹⁰⁷ debió imponerse el silencio en la escena de los oradores atenienses. En el mercado de Atenas había felicitaciones cuando el anuncio de una victoria en un campo de batalla asiático suplantaba al anterior.¹⁰⁸ Y según una interpretación de Demóstenes difícil de ser malinterpretada,¹⁰⁹ Foción afirmó precisamente en público que debía ponerse todo el empeño para mantener en pie el actual estado de cosas, así como la paz con Macedonia sobre la que el mismo descansaba. Sin embargo cuando Alejandro hubo clausurado, sin sucesión firme, su corta y asombrosa vida, al tiempo que la larga vida de Antípatro pareció transformarse, para los que abrigaban

¹⁰⁵ Plutarco, *Foción*, c. 17: “Δημοσθένους λοιδοροῦντος τὸν Ἀλέξανδρον ἤδη προσάγοντα τὰς Θήβαις ἔφη· (Odisea IX, 494) σχετίλιε τίπτ' ἐθέλεις ἐρεθίζεμεν ἄργιον ἄνδρα [...] ἀλλ' ἡμεῖς οὐδὲ βουλομένοις ἀπολέσθαι τούτοις (τοῖς Ἀθηναίοις) ἐπιτρέπομεν, οἱ διὰ τοῦτο στρατηγεῖν ὑπομένοντες.”

¹⁰⁶ Plutarco, *Foción*, c. 21: “λέγω τοίνυν ὑμῖν ἢ τοῖς ὅπλοις κρατεῖν ἢ τοῖς κρατοῦσι φίλους εἶναι.”

¹⁰⁷ “*When Glory like the dazzling eagle stood/ perch'd on my beaver in the Granick flood*”. Nathaniel Lee, *Alexander*, acto 2, escena 1 (*Works*, 1772, vol. 8., p. 234).

¹⁰⁸ Demóstenes, *De corona*, § 323: “οὐκ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐτέρων εὐτυχήμασι φαιδρὸς ἐγὼ καὶ γεγηθὼς κατὰ τὴν ἀγορὰν περιέρχομαι τὴν δεξιὰν προτείων καὶ εὐαγγελιζόμενος κτλ.”

¹⁰⁹ Demóstenes, *De corona*, § 89: “τὴν νῦν εἰρήνην οὗτοι κατὰ τῆς πατρίδος τηροῦσιν οἱ χρηστοί” y § 323: “ἐν οἷς ἀτυχησάντων τῶν Ἑλλήνων εὐτύχησεν ἕτερος ταῦτ' ἐπαινοῦσι καὶ ὅπως τὸν ἅπαντα χρόνον μενεῖ φασὶ δεῖν τηρεῖν.” Sobre el sobrenombre ó χρηστός (el Bueno) de Foción, véase nota final XXI.

esperanzas precipitadas, en una débil senilidad,¹¹⁰ entonces, durante un momento, Foción perdió las riendas. No pudo impedir el estallido de la Guerra Lamíaca, si bien él —quien conocía a Antípatro y estaba en situación de poder comparar de manera imparcial los recursos del reino macedonio, acrecentados hasta el infinito, con los atenienses, casi agotados— previó para esta osadía un fracaso todavía más penoso que aquel que hubo que lamentar en Queronea. Al más virulento instigador de la guerra, Leóstenes, quien apeló con palabras impetuosas a sacudirse el yugo macedonio, replicó Foción: “Tus discursos, joven, se asemejan a los cipreses; son bellos y altos como ellos, pero infructuosos”.¹¹¹ Tampoco los primeros éxitos alcanzados bajo la dirección de Leóstenes apartaron a Foción de su percepción sombría del conjunto de la situación. Sabía que los macedonios podían perder muchas batallas sin gran riesgo, mientras que los atenienses, carentes de tropas de reserva, no podrían sobrellevar una sola derrota de su ejército de tierra. Expresó esta convicción con una comparación extraída de los diferentes tipos de carrera de velocidad helénica, y dijo: “Con una carrera sencilla nos habría ido bien bonito, pero tengo miedo de la carrera larga; pues la ciudad no dispone, en sus existencias, de más dinero, de ninguna otra flota y de ninguna otra infantería”.¹¹² En efecto se evidenció que —después de que llegaron las tropas de Asia para liberar al asediado Antípatro— un pequeño encuentro —en el que los vencidos atenienses, junto a sus aliados, solo perdieron, según los datos más elevados,¹¹³ 500 hombres, y los vencedores macedonios solo 130—, fue suficiente para sofocar aquella mentalidad de perpetuar la resistencia, y para procurar a esa pequeña localidad tesalia en la que tuvo lugar el encuentro un recuerdo histórico indeleble, aquel otorgado a “la batalla de Cranón” como día de la definitiva muerte política de Atenas. Foción, el incansable opositor de la política de agresión, debió asumir, como embajador de Atenas ante su amigo Antípatro, el intento de salvar —de la Constitución municipal de su patria— al menos tanto como fuera compatible con los intereses del reino macedonio.

5. LA CRÍTICA DE FOCIÓN EN EL SIGLO XIX

¹¹⁰ *Carta* de Demades, en Arriano (Biblioteca de Focio, p. 70a 5): “οὐς Ἑλληνας ἀπὸ σαπροῦ καὶ παλαιοῦ στήμονος ἠρτημένους.” Compárese Plutarco, *Foción*, c. 30, y Plutarco, *Demóstenes*, c. 31.

¹¹¹ Plutarco, *Foción*, c. 23: “οἱ λόγοι σου, ὦ μειράκιον, εἰκόασι κυπαρίττοις· καλοὶ (así en las máximas de Foción, § 12, en vez de μεγάλοι) γὰρ ὄντες καὶ ὑψηλοὶ καρποῦς οὐ φέρουσι.

¹¹² “Καλῶς πρὸς τὸ στάδιον· τὸν δὲ δόλιχον τοῦ πολέμου φοβοῦμαι, μήτε χρήματα τῆς πόλεως ἕτερα μήτε ναῦς μήτε ὀπλίτας ἐχούσης.” Plutarco, *Foción*, c. 23. Compárese nota final XVI.

¹¹³ Diodoro 18, 17. En las fuentes utilizadas por Pausanias 17, 10, 5, se reduce las pérdidas de los vencidos a tan solo “unos doscientos”.

Llegados a este punto puede ser interrumpida la revisión histórica —que solo debía traer a la memoria, de forma breve, los hechos más decisivos y libres de toda duda—, y puede expresarse el asombro ante el hecho de que el comportamiento de Foción durante aquellos 30 años —aunque no pueda negarse su carácter consecuente ni pueda ser sospechosa la pureza de las causas de sus movimientos—, sin embargo haya encontrado tan poco reconocimiento en las numerosas y en parte brillantes presentaciones críticas de aquella época, producidas recientemente en Inglaterra y Alemania. Desde luego que el aplicado Grauert¹¹⁴ —cuya juventud coincidió con el período de entusiasmo filohelénico, y quien se dejara arrastrar por la exaltada adoración de su maestro Niebuhr por el “santo”¹¹⁵ Demóstenes— no pudiera transportarse al curso de las ideas de Foción, es harto disculpable dado que, en el adormecimiento político de los años 20 y 30 de este siglo, un joven erudito alemán con vocación disponía de menos posibilidades para aguzar y fortificar su juicio político. Y donde falta un juicio político tal entonces un ser humano bien dispuesto suele asumir, sin entrar en mayores consideraciones, el partido de los vencidos. Cuando, más allá, Grote¹¹⁶ condena de manera incondicional a Foción y —usando lemas como “anti-helénico” y “anti-ateniense”— cree haber demostrado el carácter reprobable de incluso aquellos aspectos de su naturaleza política atribuibles a influencias filosóficas, entonces tal proceder concuerda con el tono jurídico con el cual sin duda se complace mucho este abogado de toda democracia, incluida la radical ateniense. Pero ciertamente puede desconcertar que un hombre como Thirlwall, pertrechado de todo el aparato necesario para una investigación independiente, madurado en la escuela de la vida pública inglesa, y libre de todo partidismo ruin, ni siquiera reconozca a Foción las circunstancias atenuantes y lo lleve al cadalso de la manera más rigurosa. Lo hace en breves escritos, a cuyo examen más cercano nos sentimos requeridos dado que los mismos —como no puede ser de otra forma en un escritor de tal valía—, evitan frases indignas como “no helénico, no ático”, etc., y dado que en las posteriores obras de historia alemanas no se ha presentado nada más potente en disfavor de Foción.

¹¹⁴ Véase *Geschichte Athens seit dem Tode Alexanders d. Gr.*, en "*Historische und philologische Analekten*", 1833, p. 208 y ss.

¹¹⁵ Véase *Kleine Schriften*, 1, 467 y 481, de Niebuhr.

¹¹⁶ *History of Greece*, 12, 482-486.

Ahora bien, Thirlwall, después de narrar la ejecución de Foción, intercala el siguiente epitafio:¹¹⁷

Su destino coincidió con un tiempo sombrío y movido, en el que era difícil actuar políticamente con dignidad, y el mejor patriota podía entregarse a la desesperación. Pero él dudaba, y con todo era activo políticamente. No dudaba solo de su patria (*of his country*) —lo que está permitido hacer a cualquiera sin incurrir por ello en culpa alguna—, sino que dudaba también en nombre de su patria (*for his country*), a lo que nadie está legitimado. En lo que hubiera dependido de él, habría obligado a su patria a dudar de sí misma. Se oponía a todo intento —emprendido por patriotas atrevidos y esperanzados— de reestablecer su independencia. No se apartó de la vida pública, sino que actuó como herramienta de los enemigos de su patria, como el servidor de un soberano extranjero, y se contentaba con suavizar la presión del yugo degradante que él había contribuido a colocar.

Se puede admitir en general la corrección de estas frases por lo que respecta a la incompatibilidad de la desesperación con la actividad política, y con cualquier otra actividad;¹¹⁸ pero no es admisible su aplicación al caso de Foción. La acción política de Foción no se movió en la dirección de su desesperación. Él desesperaba, por motivos militares y políticos bien ponderados, sobre la capacidad de Atenas de afirmarse como Estado a un mismo nivel que la monarquía militar macedonia, o incluso, dado el caso, como Estado promotor de la guerra. Y su acción política aspiraba precisamente —mediante el reconocimiento complaciente de aquello tan inevitable como ansiado por tantos desde tiempo atrás— a facilitar el paso de la ciudad a un gran Estado griego unitario. En nuestros días incluso algunos políticos de los pequeños Estados italianos y alemanes han tenido que solucionar un problema similar, y lo han solucionado, de seguro no para deshonra suya, en el sentido de Foción. Para dar por lícito el paralelismo aquí sugerido hay que evitar desde luego las exageraciones de Demóstenes, quien considera a los macedonios, frente a los helenos, como extranjeros y bárbaros.¹¹⁹ En realidad los macedonios eran una parte de los griegos que todavía no se habían desarrollado al punto de alcanzar una plena madurez cultural. Ya no eran bárbaros, como en toda gran comunidad popular los habitantes

¹¹⁷ *History of Greece* 7, 279.

¹¹⁸ “*Pessimum est quidquid agitur a desperantibus*”, Plinio, *Historia naturalis*, 18, § 36.

¹¹⁹ Demóstenes, *Olíntica* 3, § 16: “οὐ βάρβαρος;” § 24: “βάρβαρον Ἑλλησι”. *Filípica* 3, § 31: “οὐχ Ἕλληνας ὄντος οὐδὲ προσήκοντος οὐδὲν τοῖς Ἑλλησιν.”

del norte, llegados a la cultura más tarde y en peores condiciones, son parientes —miembros del mismo pueblo—, de aquellos que participan de todas las ventajas del sur. La diferencias lingüísticas no eran mayores que las de dorios y jonios; y faltaban por completo las diferencias religiosas, las cuales podrían haber permitido obviar la desproporción de las fuerzas enfrentadas, y haber insuflado al Estado pequeño, en lucha contra el vecino más poderoso, aquel entusiasmo temerario que por ejemplo condujera a la victoria a los macabeos, y en cierto modo también a los partos, contra el gran Estado sirio de los diádocos, y que fortaleciera a los atenienses de la época de Maratón en su resistencia contra los persas. Incluso la Constitución monárquica de Macedonia, aun cuando pudiera generar, ya como monarquía, repugnancia en los demócratas atenienses corrientes, no tenía por qué intimidar en absoluto a un Foción que había conformado sus principios políticos en la Escuela de Platón y en la escuela de la experiencia. Pues la monarquía macedonia estaba muy lejos de ser una monarquía despótica, en el sentido asiático, o ni siquiera absoluta, en el sentido moderno. Sin duda en el trono macedonio, no menos frecuentemente que en otros, personalidades poderosas rebasaron los límites legales. Pero desde un punto de vista jurídico siempre siguieron existiendo dichos límites, e incluso en nuestras escasas fuentes nos es dado reconocer de forma clara la división de la soberanía estatal entre rey, nobleza y pueblo.¹²⁰ Le era lícito a Foción por ende confiar en que, con una confluencia pacífica de los restantes helenos con los macedonios, no solo se mantendrían las Constituciones de las ciudades, en aquellas partes que favorecían el desarrollo interno, sino también que la participación de numerosos elementos helénicos en la dirección del Estado y ejército macedonios atenuarían los rigores todavía existentes de los mismos. Esa esperanza, pese a que Foción no pudo impedir los estallidos guerreros y pese a que Atenas tuvo que aceptar por dos veces una paz dictada, con todo no era por completo vana. Como correctamente subraya Estrabón,¹²¹ Atenas conservó, durante todo el tiempo que duró el reino macedonio, los “rasgos generales” de su Constitución interna como ciudad, y la supervisión superior macedonia solo sirvió para impedir que Atenas ejerciera una política exterior propia. Tampoco, al menos en el caso de la casa de Antípatro —a quien Foción había entregado su confianza— se adoleció de falta de consideración hacia los deseos y las legítimas peculiaridades de Atenas. Casandro aspiró a hacer más llevaderos algunos

¹²⁰ Véase Otto Abel, *Makedonien vor König Philipp*, p. 125 y ss.

¹²¹ 9, p. 398: “εἴ τι μικρὸν ὑπὸ τῶν Μακεδονίων βασιλέων παρελυπήθησαν (οἱ Ἀθηναῖοι) ὥσθ' ὑπακούειν αὐτῶν ἀναγκασθῆναι, τὸν γε ὀλοσχερῆ τύπον τῆς πολιτείας τὸν αὐτὸν διετέρουν.”

aspectos de las normas de su padre Antípatro sentidos como especialmente opresivos.

Ahora bien, el hecho de que Foción hubiera poseído también el valor de llevar a la práctica aquella política que le parecía correcta —esto es, la de hacer voluntariamente lo inevitable—, y de que perseverara hasta el final de sus días en el campo de batalla de la “vida pública”, eso es precisamente lo que menos le puede ser reprochado desde el punto de vista del “patriotismo” (véase arriba). Incluso los filósofos sosegados, con Platón a su cabeza, reconocen la obligación del ciudadano de colaborar en la realización de lo correcto. Toda inactividad política requiere también a los ojos de Platón de una disculpa, y él disculpa la suya diciendo que los partidos existentes querían, a su juicio, lo incorrecto, al tiempo que para lo correcto no se hallaba presente partido alguno (véase arriba). Sin embargo Foción encontró un partido que depositó en él, durante toda una vida, la confianza de la más alta gestión. La valía de este partido, como la de cualquier otro, no puede ser medida por la falta de valía de sus hombres de a pie; utilizó los servicios de Demades —pagados ciertamente de forma contante y sonante— de igual manera que Demóstenes tampoco se avergonzó, en el mismo escrito de acusación,¹²² de asociar su célebre nombre al de Timarco, como compañero político en la persecución de Esquines. Y con todo Demades era, al menos, un ingenioso rufián cuya natural habilidad oratoria era antepuesta, por un experto como Teofastro, incluso a la de Demóstenes^{XXIII}; Timarco por el contrario era solo un tipo sin honor, y nada más. El núcleo del partido de Foción lo conformaban los clubs filosóficos de la Academia y del Perípato, bajo la dirección de Jenócrates, Aristóteles, Teofastro y Demetrio Falereo, quien fuera condenado conjuntamente con Foción, y a quien reemplazara más tarde. En torno a este núcleo espiritual se arremolinaban los ciudadanos pudientes —estimulados por el sueño de un gran poder—, “los mejores (βέλτιστοι)”, como los nombran las fuentes utilizadas por Plutarco.¹²³ Y el cuerpo más considerado de la ciudad, el Areópago, compuesto por los arcontes retirados, empleó su influencia tras la batalla de Queronea para que se pusiera en manos de Foción la casi absoluta dirección de los asuntos públicos.¹²⁴ Si se ha de reprochar a Foción —al continuar su actividad política bajo la Constitución de Antípatro— el haberse prestado “como herramienta de los enemigos de su patria” (véase arriba), entonces dicho reproche debería afectar al conjunto del respetable partido, el cual

¹²² Véase Franke en la ‘Introducción’ de su edición de *Timarchea des Aeschines* (Kassel y Leipzig 1839), p. XXXI, nota final 3.

¹²³ Plutarco, *Foción*, c. 16.

¹²⁴ Plutarco, *Foción*, c. 16: “ἔπεισαν ἐπιτρέψαι τῷ Φωκίῳ τὴν πόλιν.”

permaneció a su lado de manera imperturbable al tiempo que constituía una parte muy importante de la “patria”.

6. LA CONSTITUCIÓN DE ANTÍPATRO

Pues bien, los rasgos esenciales de la Constitución de Antípatro concordaban con las aspiraciones tradicionales del partido conservador, de las que sin embargo, por sus solas fuerzas, este solo había estado cerca una vez, y por breve tiempo, durante el dominio de los llamados Cuatrocientos. En comparación con el estado de cosas anterior, la modificación esencial viene dada por la limitación del derecho general de voto, la cual excluía de la participación en las Asambleas electivas y legislativas a quienes no satisficieran en el censo una cantidad de más de dos mil dracmas (1572 marcos). Respecto del proceder en el cálculo, un investigador de tanta garantía en los asuntos económico-nacionales como Boeckh,¹²⁵ tras una ponderación meditada, se decidió por interpretar en un sentido sencillo y literal las palabras del único informe al que tenemos acceso,¹²⁶ las cuales exigen “la propiedad de más de 2000 dracmas”, y por creer que con este depósito no se entiende una parte de patrimonio separada para la tributación, un así llamado impuesto sobre el capital, sino que se refería a la suma del patrimonio total. A otros¹²⁷ sin embargo un tal tipo de cálculo les pareció que se traducía en un límite muy bajo para el censo, por ende incompatible con la intención y el éxito de la medida. Por ello querían entender que los 2000 dracmas no se referían al patrimonio total, mobiliario e inmobiliario, sino solo al patrimonio inmobiliario, según el criterio para la división en clases establecido por Solón. Sea cual sea la versión a la que uno pueda inclinarse en esta controversia difícilmente dirimible con los medios que hoy tenemos al alcance, en todo caso el límite del censo, como muestra su resultado, debe haber sido uno muy alto para las relaciones de entonces en Atenas. En efecto solo tres séptimos (9000 ciudadanos) de los 21 000 existentes pudieron demostrar la posesión del mínimo para el censo. Cuatro séptimos (12 000) fueron excluidos, presumiblemente^{XXIV} por el procedimiento de una revisión severa de la lista de ciudadanos la cual, como en casos precedentes, era llevada a cabo por el procedimiento de una votación en cada uno de los *demos* (διαψήφισις). Ahora bien, los individuos privados del derecho de ciudadanía no solo eran postergados políticamente, de la forma más dolorosa, sino que se sellaban también las fuentes de ingresos que habrían posibilitado un alivio en la existencia de

¹²⁵ *Staatshaushalt der Athener I*, 635 de la segunda edición.

¹²⁶ Diodoro 18, 18: “τοὺς κεκτημένους πλείω δραχμῶν δισχιλίων κυρίουσ εἶναι τοῦ πολιτεύματος καὶ τῆς χειροτονίας.”

¹²⁷ Véase Bergk en "*Jahns und Fleckeisens Jahrbücher*", 65, 397.

la mayoría de aquellos sin recursos económicos. Pues quien no gozaba de ciudadanía plena tampoco tenía consecuentemente ningún derecho a las ayudas del tesoro público, las cuales habían sido preservadas, desde la creación de la democracia, en la forma de dinero para espectáculos y de dietas para el ejercicio de los derechos y obligaciones políticas en el Tribunal de jurados y en la Asamblea del pueblo. En la necesidad ineludible de poner límites precisamente a estos gastos continuos, los cuales ponían en dificultades las finanzas de un Estado agotado, bien se puede encontrar una razón concurrente para establecer un límite tan alto para el censo. Ahora bien, si aquellos 12 000 hombres adultos, privados al tiempo de sus derechos políticos y económicos, hubieran permanecido en el mismo recinto amurallado que los 9000 acomodados, entonces la paz, comprensiblemente, solo habría podido mantenerse a través de una violencia militar muy férrea. Se eligió por ello una gestión similar a la que se había empleado para descongestionar la ciudad del gran número de ciudadanos sin recursos en la época de una Atenas todavía poderosa y conquistadora, esto es, las colonias o, como reza la expresión ateniense, *cleruquías*. Antípatro se declaró dispuesto a garantizar la concesión de tierras en Tracia a los 12 000 expulsados del grupo de ciudadanos áticos de pleno derecho. Desde luego este conato de analogía con las *cleruquías* se derrumbaría por completo si fuera cierto precisamente lo que Grote — sin dar muestras de haberlo reflexionado— presenta en su muy leída obra¹²⁸ como un hecho, a saber, que los 12 000 fueron “deportados” a Tracia. En efecto es asombroso que Grote se haya alejado en este punto tanto del verdadero estado de cosas cuyo inmediato antecesor inglés ya había iluminado de forma suficiente. Thirlwall,¹²⁹ en uno de aquellos comentarios que, sin abuso de citas, dan testimonio del más serio estudio de las fuentes, ya señaló, a partir de las palabras inequívocas de Plutarco,¹³⁰ que nadie fue forzado a trasladarse a Tracia, que por lo tanto no se puede hablar de “deportación”, que en realidad la mayoría aceptó el ofrecimiento de Antípatro, pero que sin embargo no pocos se quedaron, parte en la propia Atenas parte en el territorio ático. Sin embargo quién querría negar que la medida en su conjunto —la cual privaba a 12 000 atenienses de la plena posesión de sus derechos políticos, disfrutados hasta ahora sin interrupción, y no perdidos por ninguna deuda personal— era con todo, pese a tal aligeramiento, de una dureza espantosa. Pero el caso es que Foción ni la aceptó libremente ni la recomendó; tuvo que aceptarla como una medida inevitable, impuesta por el vencedor, a la que

¹²⁸ *History of Greece* 12, 437.

¹²⁹ *History of Greece* 7, 210.

¹³⁰ Plutarco, *Foción*, c. 28, al final, donde de forma clara los 2000 son separados en dos clases, los que permanecen (μένοντες) y los que emigran (μεταστάντες εις Θράκην).

Atenas hubo de entregarse incondicionalmente¹³¹ como consecuencia de la guerra desaconsejada por el propio Foción. Antípatro desde luego perseguía con ello, preferentemente, el propósito de arrebatarse —a los políticos que ansiaban una política exterior independiente— la peligrosa herramienta que habrían encontrado en aquella masa de ciudadanos sin recursos, la cual habría sido azuzada fácilmente para la guerra y de la cual, a su juicio, habrían abusado. Ahora bien, Foción y los suyos tenían que poner a prueba la medida —una vez ya era inevitable—, para comprobar principalmente si era posible un desarrollo interno saludable de la ciudad a partir de la misma. Y ahí no tuvieron más remedio que confesarse que lo ordenado por Antípatro —pese a afectar por el momento, de forma dura, a numerosos ciudadanos concretos—, sin embargo suponía, para la ciudad en su conjunto, solo una reorientación desde la democracia radical a una timocracia del tipo de la existente en Atenas con la Constitución de Solón. Nadie —tampoco los ahora postergados—, estaba excluido para siempre de la plena ciudadanía. No se fijaban diferencias personales por nacimiento o profesión. Las puertas seguían tan abiertas como antes. Para acceder solamente debía demostrarse la posesión de una determinada suma, que cada cual podía esperar adquirir con el esfuerzo propio y con la suerte, y donde el listón no era tampoco en última instancia inamovible. El hecho es que Casandro, el hijo de Antípatro, redujo pocos años después el límite para el censo a la mitad, de modo que, a lo largo de todo el período de 10 años de la administración de Demetrio Falereo, 1000 dracmas¹³² (765 marcos) eran suficientes. Todas estas ponderaciones podrían haber determinado a Foción a no renunciar tampoco a colaborar en la dirección del Estado después de la supresión del derecho de voto general. Además no solo los miembros conservadores de su partido, sino también los filósofos, podían saludar con especial satisfacción una modificación de la Constitución cuya consecuencia inmediata era que los demagogos ya no podrían pagar a su claqué con los dineros públicos. Cualquier lector de Aristóteles sabe que él mismo se refiere a los repartos de dinero a los ciudadanos sin recursos como la fuente de la corrupción de las democracias radicales de ciudad, con alusión inconfundible a Atenas. El derroche para tal fin de los superávits, en su mayor parte ficticios, del fisco —un procedimiento que Demades¹³³ denominó, de forma descarada pero no falsa, el “engrudo” de la democracia—, fue comparado por

¹³¹ Diodoro 18, 18: “ὁ δῆμος [...] ἠναγκάσθη τὴν ἐπιτροπὴν καὶ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν Ἀντιπάτρῳ δοῦναι περὶ τῆς πόλεως.” Compárese Plutarco, *Foción*, c. 26, al final.

¹³² Diodoro, 18, 74: “τὸ πολίτευμα διοικεῖσθαι ἀπὸ τιμήσεων ἄχρι μνῶν δέκα.”

¹³³ Plutarco, *Quaestiones Platonicae*, 10, 4: “κόλλαν ὀνομάζων τὰ θεωρικὰ τῆς δημοκρατίας”.

Aristóteles, de forma más acertada, con el “barril de las Danaides”.¹³⁴ Si Antípatro todavía hubiera necesitado, de una boca extranjera, más aclaraciones sobre ese mal corrosivo de la Constitución ateniense, podría haberlas obtenido entonces, en abundancia, de las conversaciones con su amigo Aristóteles, cuya fuerza de convicción alabara él una vez en una carta.¹³⁵

Más dificultades que en la limitación del derecho al voto —a la que se adaptó, según parece, sin mucha oposición—, encontró Foción en la ocupación por la tropas macedonias de Muniquia, colina que domina Atenas. Empleó toda su influencia ante Antípatro para impelerlo a renunciar a dicha condición de paz. Pero Antípatro quien, a instancias de Foción,¹³⁶ había respetado el territorio ático al atravesarlo con su ejército victorioso, se mostró inexorable en relación a Muniquia. Consideraba sin duda que la indulgencia desplegada tras Queronea, que no dio sus frutos, no podía ejercerse por segunda vez, tras un intervalo proporcionalmente tan breve, sin reforzar con ello a los atenienses en la locura que ya les reprochara Filipo,¹³⁷ esto es, el hecho de que una derrota en el juego de la guerra no significara para ellos más que una derrota en el juego de las tabas. Ahora bien, por muy profundamente penoso que pudiera ser para Foción el deber asumir la dirección de los asuntos públicos bajo los destellos de las sarisas macedonias, con todo podía abrigar la esperanza —después de que la situación tomara un derrotero pacífico permanente, mediante una administración prudente—, de poder obtener de parte del gobernador macedonio una supresión de la opresiva medida militar, al ser ya prescindible en lo sucesivo. Según un indicio, sin duda aislado, en nuestros informes,¹³⁸ tal esperanza de Foción habría estado incluso justificada por una promesa expresa de Antípatro. Sin embargo a lo largo de casi toda la década siguiente, hasta la época de Arato, tal medida solo se puso en práctica durante intervalos muy breves. El propio Foción, durante los 4 años de moratoria que todavía se le concedieron después de la batalla de Cranón, nunca estuvo en situación de poder liberarse a sí mismo y a Atenas de aquel símbolo, siempre amenazante, de la derrota.

¹³⁴ *Política* 7 (6), p. 1320a, 29: “μὴ ποιεῖν (δεῖ) ὁ νῦν οἱ δημαγωγοὶ ποιούσιν· τὰ γὰρ περιόντα νέμουσιν· λαμβάνουσι δε ἅμα, καὶ πάλιν δέονται τῶν αὐτῶν· ὁ τετρημένος γὰρ ἐστὶ πίθος ἢ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις”; p. 1320a, 4: “οἱ νῦν δημαγωγοὶ χαριζόμενοι τοῖς δήμοις πολλὰ δημεύουσι διὰ τῶν δικαστηρίων”; p. 1320a, 20: ἀπὸ εἰσφορᾶς καὶ δημεύσεως ἀναγκαῖων γίνεσθαι (τὸν μοσθὸν τοῦ ἐκκλησιάζειν) καὶ δικαστηρίων φαύλων, ἃ πολλὰς ἤδη δημοκρατίας ἀνέτρεψεν”; 8 (5), p. 1304b, 35: “οἱ δημαγωγοὶ, ἴνα χρήματα ἔχωσι δημεύειν, ἐξέβαλλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων”.

¹³⁵ En Plutarco, *Compilationes Alcibiadis et Coriolani* 3, *Aristidis et Catonis* 2.

¹³⁶ Plutarco, *Foción*, c. 26.

¹³⁷ Plutarco, *Apophthegmata Philippi*, 8: “οὐ δοκοῦσιν ὑμῖν Ἀθηναῖοι νομίζειν ἐν ἀστραγάλοις ὑφ’ ἡμῶν νενικῆσθαι;”

¹³⁸ Diodoro 18, 48: “ἀξιοῦντες τὸν Ἀντίπατρον, καθάπερ ἦν ἐξ ἀρχῆς ὡμολογηκῶς, ἐξαγαγεῖν τὴν φρουρὰν ἐκ τῆς Μουνηχίας”.

Debió contentarse con ordenar las relaciones internas de la ciudad, donde no le faltó éxito. También habría conseguido concluir pacíficamente su vida, inhabitualmente larga, si el moribundo Antípatro no hubiera cometido un error para nosotros inexplicable, chirriante, en el nombramiento de su sucesor para el gobierno de Macedonia.

7. EL FINAL DE FOCIÓN Y SU SUCESOR DEMETRIO

Entre los numerosos hijos de Antípatro destacan como especialmente dotados dos de ellos: su hija Fila, una de las mujeres griegas más nobles, con la que el experto soberano no se avergonzaba de reflexionar sobre los asuntos más importantes¹³⁹, y su hijo Casandro quien, en capacidad como hombre de Estado y como militar, estaba casi a la altura de su padre, a quien todavía sobrepasaba incluso en la falta de consideración, en ocasiones violenta, con la que perseguía sus objetivos. Sobre su educación había ejercido influencia el amigo del padre, Aristóteles, y desde luego adquirió de él también, igual que Alejandro, la predilección por Homero, la cual se evidenció, entre otras cosas, en el hecho de que reprodujera con su propia mano una copia de la *Iliada* y la *Odisea*.¹⁴⁰ La primera prueba — al tiempo que enorme—, de su intrepidez natural y de una dialéctica bien aguzada en compañía de Aristóteles, la ofreció en Babilonia ante Alejandro, cuando su padre lo envió allí para salir al encuentro de quienes se querellaban contra su administración, los cuales habían captado la atención de un soberano del mundo siempre desconfiado. Casandro — educado en la libre costumbre macedonia y helénica, y a quien un oriental arrodillado delante de Alejandro le parecía un espectáculo extraño—, no pudo reprimir la risa en ese contexto, y Alejandro, acometido por aquellos estallidos de cólera terribles —los cuales no parece que fueran calculados, como se dice en el caso de Napoleón I, sino solo demasiado instintivos—, asió a Casandro por los cabellos y lo arrojó de cabeza contra la pared. Inmutable comenzó Casandro la defensa de su padre, y cuando Alejandro lo interrumpió con las palabras: “¿Cómo es pensable que los querellantes, si no han sufrido realmente injusticia, hayan hecho el largo viaje hasta Babilonia simplemente por mala voluntad?”, Casandro respondió tranquilo: “Precisamente esto es prueba de su mala voluntad, el que lleven sus acusaciones lo más lejos posible de las contrapruebas”; Alejandro lo denominó por ello un buen alumno en el arte aristotélico de la distorsión, pues sabía sacarle a cada asunto su doble aspecto. La compostura que mantuvo Casandro en este suceso muestra su fuerza de

¹³⁹ Diodoro, 19, 59. Compárese Niebuhr, *Kleine Schriften*, I, 224.

¹⁴⁰ Caristio de Pérgamo, en Ateneo 14, 620b: “οὕτως ἦν φιλόμηρος (Κασσανδρος ὁ τῆς Μακεδονίας βασιλεύων) ὡς διὰ στόματος ἔχειν τῶν ἐπῶν τὰ πολλά. Καὶ Ἰλιάς ἦν αὐτῷ καὶ Ὀδύσσεια ἰδίως γεγραμμένα”. Compárese Gelio, *Noctes Atticae* 9, 14: “*idiographus liber Vergilii*”.

espíritu tanto más cuanto que la impresión que el mismo ejerció sobre él fue profunda e indeleble. Todavía muchos años más tarde —después de haberse ya alzado como soberano de toda Grecia—, al contemplar en Delfos una columna con la imagen de Alejandro, le venció con tal violencia el recuerdo de lo sufrido que tembló en todo su cuerpo.¹⁴¹ Tal como en aquella ocasión, de forma casi temeraria, se había dejado llevar por su sentido de la tradición patria, de la misma manera sometió su propia persona, de forma voluntaria, a las exigencias de la misma, y teniendo ya 15 años parece que, como los niños pequeños, todavía comía sentado a la mesa de su padre, sin tumbarse en colchones, porque según el uso macedonio el tumbarse a la mesa estaba reservado solo a aquellos que hubiera dado muerte a un jabalí por su propia mano, sin palos de ajuste; y aunque era tan experto cazador como guerrero, con todo esa piececita de caza casualmente todavía no había querido caer en sus manos.¹⁴² Antípatro dio reconocimiento al mérito de este hijo en el reparto del poder que llevó a cabo en el año 321 a. C. en la ciudad siríaca de Triparadiso, cuando lo situó al lado de Antígono —al cual correspondía el mando supremo de las tropas en Asia—, en una segunda posición sin embargo muy poderosa, la de "quiliarca"... un cargo que ya Alejandro había adoptado de la jerarquía persa, y con el que había revestido a su amado Hefestión.¹⁴³ Sin embargo no se cumplió la expectativa de Casandro, así reforzada, de que su padre lo nombrara sucesor en el gobierno de Macedonia. Antípatro se decidió en su lecho de muerte por el Regente del reino y tutor de los niños reales, el viejo veterano de guerra Poliperconte, y Casandro debió contentarse una vez más con el segundo puesto de quiliarca.¹⁴⁴ Los motivos que empujaron a Antípatro en esta dirección nos siguen resultando oscuros. Quizá no se habría sentido inclinado a ser el primero en dar ejemplo de una transmisión del más alto poder fuera de la casa real, y habría preferido que su hijo, dotado de tan grandes capacidades, se abriera camino por sí mismo, sin nombramiento oficial. En todo caso parece que Foción, quien seguramente conocía a Casandro personalmente, no tomó en serio desde un principio el nombramiento oficial de Poliperconte, y consideró como verdadero

¹⁴¹ Plutarco, *Vida de Alejandro*, c. 74.

¹⁴² Ateneo 1, 18a: “Ἡγήσανδρός φησιν οὐδὲ ἔθος εἶναι ἐν Μακεδονίᾳ κατακλίνεσθαί τινα ἐν δείπνῳ, εἰ μὴ τις ἔξω λίνων ὅν κεντήσειεν· ἕως δὲ τότε καθήμενοι ἐδείπνουν. Κάσσανδρος γοῦν πέντε καὶ τριάκοντα ὧν ἐτῶν ἐδείπνει παρὰ τῷ πατρὶ καθήμενος, οὐ δυνάμενος τὸ ἄθλος ἐκτελέσαι, καίπερ ἀνδρεῖος γεγονῶς καὶ κυνηγὸς ἀγαθός.” Compárese Diodoro 18, 49: αὐτὸς (Κάσσανδρος) κυνηγίαν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας συστησάμενος κτλ.

¹⁴³ Diodoro 18, 39 y Arriano en la *Biblioteca de Focio*, p. 72a, 17. Sobre la dignidad de los Quiliarcas compárese al mismo Arriano en la *Biblioteca de Focio*, p. 69a, 22, y *Anábasis* 7, 14, 10.; Diodoro 17, 5 (Βαγῶας ὁ χιλίαρχος) y Nepote, *Conon* 3, 2: “*ex more Persarum ad chiliarcum, qui secundum gradum imperii tenebant, accessit.*”

¹⁴⁴ Diodoro 18, 48; Plutarco, *Foción*, c. 31.

sucesor de Antípatro a Casandro, con quien ahora buscaba establecer una relación —tanto personal como para Atenas— tan buena desde luego como la antes existente con Antípatro. Por eso Foción se decidió entonces a apoyar a Nicanor, quien capitaneaba en Muniquia en favor de Casandro. Sin embargo hubo de vivir cómo aquel lo exponía ante los atenienses al mayor de los peligros pues, dejándose solo aconsejar por consideraciones militares momentáneas, Nicanor ocupó el Pireo, como ya hemos descrito arriba, justamente cuando Poliperconte se aproximaba y cuando bajo su protección los expulsados por la Constitución de Antípatro, sedientos de venganza especialmente con respecto de Foción, reivindicaban de nuevo su antigua plena ciudadanía. Como consecuencia Foción fue despojado de su cargo de estratego y acusado de alta traición por la pérdida del Pireo, que se le achacaba a él. La *isangelie* (denuncia) —pues este era el procedimiento jurídico habitual para tales casos—¹⁴⁵ fue presentada por el mismo Hagnónides que también acusara al filósofo Teofastro —con inclinaciones macedonias— de negación de los dioses.¹⁴⁶ Foción trató de entablar negociaciones con Poliperconte para ganar tiempo, y también porque tenía por posible que, entretanto, Casandro se reforzara lo suficiente como para aproximarse a Atenas con una fuerza militar superior. Se desplazó por lo tanto al campamento de Poliperconte en la Fócide, a donde sin embargo le siguieron los querellantes atenienses, y la brusquedad con la cual Poliperconte interrumpió el discurso de defensa de Foción permitió a este darse pronto cuenta de que todo hablar sería en vano, y de que su destino estaba sellado. Golpeó el suelo con el bastón y en lo sucesivo de mantuvo obstinadamente callado.¹⁴⁷ Él, y los enemigos políticos que lo habían acompañado, fueron enviados de vuelta a Atenas bajo protección macedonia, conjuntamente con un telegrama dirigido al *demos* ateniense, en el que el Regente macedonio, en nombre de su tutorando real, expresaba su convicción personal sobre la traición de Foción y sus compañeros, dejando sin embargo la decisión jurídica a criterio del *demos*, pues ahora este disfrutaba de nuevo de su original Constitución libre. En la Asamblea del pueblo convocada al efecto los expulsados por la Constitución de Antípatro, y ahora reincorporados bajo la protección de Poliperconte, predominaban de forma aplastante sobre el partido de Foción. La acusación original de haber entregado el Pireo fue ampliada con una acusación de haber derogado violentamente la Constitución,¹⁴⁸ en referencia a la participación de Foción en la

¹⁴⁵ Plutarco, *Foción*, c. 33: “Ἀγωνίδης κατηγορεῖ προδοσίας”; *Lexicon rhetoricum Cantabrigense*, bajo el epígrafe de “εἰσαγγελία· ἔάν τις προδιδῶ χωρίον (Pollux 8, 52: φρούριον (la ciudadela); compárese Aristófanes, *Ranas*, verso 362, Meinecke) ἢ ναῦς ἢ πεζὴν στρατιάν [“denuncia: si alguien traicionara el territorio o las naves o el ejército de tierra”, V. A.]”.

¹⁴⁶ Diógenes Laercio 5, 37.

¹⁴⁷ Plutarco, *Foción*, c. 33.

¹⁴⁸ “κατάλυσις τοῦ δήμου”, Diodoro 18, 66.

introducción del censo de Antípatro. Y como no podía negar la efectiva pérdida del Pireo durante el desempeño de su cargo, tan poco como su actividad política de cuatro años bajo la Constitución de Antípatro, se mostró dispuesto a sufrir la muerte. Esperaba en vano que, asumiendo toda la culpa, salvaría a sus amigos. Fueron condenados a muerte todos en grupo. Foción bebió la copa de cicuta y, de acuerdo con la agravación de la pena de muerte que establecía el derecho penal ático para la alta traición,¹⁴⁹ la incineración de su cuerpo hubo de tener lugar fuera de las fronteras áticas.

Ahora bien, también en estas circunstancias, por primera vez tan infaustas para él, se acreditó en última instancia la perspicacia política de la que ya había dado varias pruebas. Pese a todas sus zalemas a la democracia radical, el poder del anciano y plúmbeo Poliperconte se derrumbó rápidamente. Todavía en el año de la muerte de Foción (317 a. C.) apareció Casandro, en el apogeo de su virilidad, ante las puertas de Atenas, a la cabeza de una poderosa flota y de un suficiente ejército de tierra, y los atenienses se alegraron de poder entregarse a él bajo unas condiciones no esencialmente diferentes a aquellas bajo las cuales se habían entregado a Antípatro durante cuatro años. El límite para el censo, como ya hemos mencionado, fue ciertamente reducido a la mitad, pero Muniqia debería mantener provisionalmente¹⁵⁰ —lo provisional se hizo definitivo— la ocupación macedonia. Y mientras Antípatro se había dado por satisfecho con que los propios atenienses, aparentemente de forma libre, revistieran a su amigo Foción con el poder de decisión, Casandro reservó para sí —como ya había ocurrido de forma diferente bajo Antípatro— el derecho a nombrar al más alto “administrador de la ciudad (ἐπιμελητῆς τῆς πόλεως)”.¹⁵¹ Designó para ello al compañero de Foción — amigo de Teofrasto y probablemente también de Aristóteles— Demetrio Falereo, a quien no pudo aplicarse previamente la pena de muerte —que había recaído sobre él al mismo tiempo que sobre Foción— por haber abandonado Atenas justo en el momento de la incursión de Poliperconte. Este célebre peripatético, quien destacó tanto en la condición de orador como en la de escritor erudito, dirigió —todo el intervalo de 10 años (317-307 a. C.) durante el cual permaneció inalterado el poder de Casandro sobre Grecia— los asuntos atenienses de acuerdo con el espíritu de Foción, sin duda con más suerte que este, pues la situación general hacía imposible todo arrebato bélico del pueblo ateniense. Su función como “administrador de la ciudad” designaba solo su responsabilidad frente a

¹⁴⁹ Jenofonte, *Hellenica* 1, 7, 22; Plutarco, *Foción*, c. 37.

¹⁵⁰ “κατὰ τὸ παρόν”, Diodoro 18, 74; compárese arriba.

¹⁵¹ Diodoro 18, 74; compárese Suidas bajo el término “Δείναρχος ἐπιμελητῆς Πελοποννήσου καταστάς ὑπ’ Ἀντιπάτρου”, y Plutarco, *Vida de Demetrio Poliorcetes*, c. 39: “καταλιπὼν (Demetrio) τοῖς Βοιωτοῖς ἐπιμελητὲν καὶ ἄρμοσθην Ἰερώνυμον τὸν ἱστορικόν (de Cardia)”.

Casandro; dentro de la jerarquía ateniense de cargos, la cual se preservó en sus antiguas formas, él ejercía generalmente su poder, tal como lo hiciera Foción, en condición de estratego;¹⁵² una vez (en el año 309 a. C.) fue también arconte. A través de él se satisfizo en cierto modo la aspiración de Platón (véase nota final XI), pues su propia persona suponía una confluencia del sentido filosófico y de un poder político casi ilimitado. En términos materiales su éxito fue también mayor del que podrían esperar los políticos expertos. Bajo la administración planificada y tranquila de Demetrio pronto se incrementó el bienestar de la ciudad. Podía jactarse de haber puesto de nuevo en orden las finanzas quebrantadas, por lo cual fue censurado desde luego por Demócates,¹⁵³ — el sobrino de Demóstenes, partidista hasta la iniquidad manifiesta— como un “vulgar funcionario de aduanas”. Sin embargo su aspiración era básicamente oponer resistencia, mediante legislación, a los disturbios de la democracia radical, y todavía se deja ver, a partir de nuestras escasas informaciones, que él fijó su atención sobre la cuestión designada por Aristóteles como la llaga más supurante de la democracia ateniense. En efecto Aristóteles solía decir en su conversación, con un énfasis a menudo cortante:¹⁵⁴ “Los atenienses algo saben por el hecho de haber sido los primeros en introducir el trigo y las leyes; desgraciadamente solo hacen uso del trigo, pero no de las leyes”. En *Política* desarrolla el mismo pensamiento —en un debate de naturaleza general pero con referencia inconfundible a Atenas—, allí donde discute la relación entre los decretos especiales del pueblo y las leyes duraderas, y donde no quiere ni siquiera considerar como Constitución democrática, sino solo como una anti-Constitución (οὐ πολιτεία),¹⁵⁵ una democracia en la que las decisiones del

¹⁵² Véase la inscripción trabajada por W. Vischer en *Rheinisches Museum* 9, 389 (*Kleine Schriften* 2, 90).

¹⁵³ En Polibio 12, 13: “τελώνης βάνουσος”; Duria en Ateneo 12, 542e: “χλίων και διακοσίων ταλάντων κατ’ ἐνιαυτὸν κύριος γενόμενος”.

¹⁵⁴ Díógenes Laercio 5, 17: “πολλάκις δὲ και ἀποτεινόμενος (Ἀριστοτέλης) τοῦς Ἀθηναίους ἔφασκεν εὐρηκέναι πυροῦς και νόμους· ἀλλὰ πυροῖς μὲν χρῆσθαι, νόμοις δὲ μή”. Compárese Lucrecio 6, 1: “*Primae frugiparos fetus mortalibus aegris dederunt quondam praeclaro nomine Athenae et recreaverunt vitam legesque rogarunt*”. Cicerón, *Pro Flacco*, c. 26, § 62: “*Athenienses, unde [...] fruges, iura, leges ortae atque in omnes terras distributae putantur*”.

¹⁵⁵ *Política* 6 (4), 4, p. 1292a, 23: “αἵτιοι δ’ εἰσι τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοῦς νόμους οὔτοι (οἱ δημαγωγοί), πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον [...] εὐλόγως δ’ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν (compárese para esta expresión con guión, a la manera de Tucídides 1, 137, τὴν τῶν γεφυρῶν οὐ διάλυσιν y los pasajes aportados por Krüger, *Griechische Sprachlehre*, § 67, 1, 4)· ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἀρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. Δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων, τὰ (en vez de τῶν) δὲ καθ’ ἕκαστα τὰς ἀρχὰς κατὰ (en vez de και) τὴν πολιτείαν κρίνειν.” Compárese *Ética a Nicómaco* 7, 11, p. 1152a, 20: “ἔοικε δὴ ὁ ἀκράτης πόλει. ἢ [...] νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδὲν, ὥσπερ Ἀναξανδρίδης ἔσκωπεν· Ἡ πόλις

pueblo, promovidas por los demagogos, desplazan a las leyes para el caso de todas las medidas ejecutivas más importantes. A fin de manejar tal exceso, el Falereo recurrió a la autoridad de los guardianes de la ley^{XXV} (νομοφύλακες) los cuales, en cuanto al nombre, parecen ciertamente haber existido en Atenas desde que Efiálfes y Pericles despojaron al Areópago de su poder de inspección general, sin querer sin embargo renunciar al tiempo, en aras de la decencia política, a una institución que fomentaba una legislación atenta a las consecuencias y una constancia en la aplicación de las leyes. Pero la hinchazón democrática había echado por tierra este dique, como otros muchos. En el largo período de tiempo que transcurrió desde Pericles hasta el orador Dinarco, contemporáneo del Falereo, los Guardianes de la ley atenienses no se hacen notar ni una sola vez. Demetrio fue el primero en revestirlos de un poder real, encomendándoles vigilar para que sucediera aquello añorado por Aristóteles. Debían incitar a las autoridades a “hacer un uso” real de las leyes, y en las asambleas del pueblo, donde tenían un sitio junto a los presidentes, debían impedir que las propuestas a su juicio contrarias a la ley fueran sometidas a votación.¹⁵⁶ Demetrio también trató de poner límites al enraizado boato,¹⁵⁷ y el juicio general de los imparciales sobre su actividad de diez años va en el sentido de que desde luego Atenas apenas había disfrutado, durante ningún otro período de su historia, de una administración tan bien ordenada.¹⁵⁸

Es comprensible que el pueblo ateniense dirigido por Demetrio muy pronto hiciera justicia a los méritos de su amigo y predecesor Foción. La memoria del ajusticiado fue honrada de todas las maneras posibles, y sus cenizas —que su fiel esposa¹⁵⁹ había ocultado en el hogar de la casa tras la penosa incineración fuera de las fronteras áticas (véase arriba)— recibieron ahora sepultura con un cortejo fúnebre a cargo del Estado.

Plutarco, quien nos informa de esto, concluye su cuadro vital de Foción señalando que el destino de este hombre habría revivido entre los helenos el recuerdo del destino de Sócrates, ya que la funesta culpa de Atenas habría sido similar en ambas ocasiones.

ἐβούλεθ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει” (incluye una parodia de un verso de Eurípides, Fragmento 912, Nauck: ‘ἢ φύσις εβούλεθ', ἢ νόμων οὐδὲν μέλει’).

¹⁵⁶ Filocoro en Harpocración y Lexicon rhetoricum Cantabrigense, bajo el término “νομοφύλακες· οὗτοι τὰς ἀρχὰς ἐπηνάγκαζον τοῖς νόμοις χρῆσθαι”, y Suidas, bajo el término “οἱ νομοφύλακες· ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐκάθηντο μετὰ τῶν προέδρων κωλύοντες ψηφίζειν (más correcto ἐπιψηφίζειν Bekker. Anecd. 283, 18), εἴ τι παράνομον αὐτοῖς εἶναι δόξειε καὶ ἀσύμφορον τῇ πόλει”.

¹⁵⁷ Cicerón, *De legibus* 2, 26, 66.

¹⁵⁸ Estrabón, 9, 398: “ἐνιοὶ δὲ φασὶ καὶ βέλτιστὰ τότε αὐτοὺς (τοὺς Ἀθηναίους) πολιτεύσασθαι δεκαετῆ χρόνον κτλ.”

¹⁵⁹ Plutarco, *Foción*, c. 37: “ἢ δὲ γυνὴ παροῦσα κτλ.” con la supresión ya aconsejada por otros de la palabra “Μεγαρικὴ” [“de Mégara”, V. A.], de entre las palabras finales de la frase inmediatamente precedente.

Este paralelismo sería solo injusto en el caso de que se aplicara a la relevancia espiritual de ambos hombres, y de que un discípulo fiel de la filosofía, pero sin embargo solo principiante, pretendiera ser equiparado a un maestro creador como Sócrates. Pero el destino de ambos presentaba en efecto un parentesco: la justicia formal y la injusticia real de la condena fueron casi iguales en ambos casos. Ambos cayeron también víctimas de una larga lucha —la cual constituye un elemento esencial de la historia griega— entre el espíritu elevado e independiente de las personalidades filosóficas y la política, ya roma ya salvaje, de las comunidades ciudadanas democráticas.

8. NOTAS FINALES

^ILos *Opuscula* de Heyne (p. 2). Heyne no se cansa de ensalzar la ausencia de censura en Göttingen. Ya en su discurso de ingreso (vol. 1, p. 44) dice que ello es lo que lo ha movido básicamente a aceptar la llamada de Göttingen. Entre los muchos méritos de Münchhausen declara como el más grande “*quod libertatem cogitandi, sentiendi, scribendi scivit et fundavit, qua an maius bonum mortalibus dari possit dubito*” (vol. 2, p. 420). En el Prólogo al cuarto volumen —que contiene los tratados compuestos en los años iniciales de la Revolución francesa, y que presenta por ello un fuerte colorido político—, señala que habrían sido escogidos intencionadamente tales materiales, “*quibus tractandis hoc ipsum intelligi posset, libertatem dicendi scribendique nunquam manibus extortam fuisse*” (p. VI).

En su afán por procurar dar presencia a sus Programas en los Círculos no estrictamente de eruditos, a través de referencias a los intereses del presente, confiesa expresamente (vol. 1, p. XI): “*imprimis, ut animos etiam ab argumento alienos cognoscendi aliqua cupiditas incesseret, id operam dedi, ut antiqua cum nostris compararem, aut tempora aut eventa observarem, ex iisque commentandi opportunitatem aut arriperem aut elicerem*”. También un ejemplo destacado de dicha presencia, por lo demás histórico, lo menciona él mismo (vol. 6, p. 444): “*Recordor adhuc, eodem anno, quo Prolusionem de coloniis primam scripseram (esto es, el Programa compuesto para el 2 de julio de 1766 de veterum coloniarum iure eiusque causis, vol. 1, p. 220) Benj. Franklinum, qui urbem et academiam nostram inviserat, valde cupidum huius commentationis legendae. Cum in familiari congressu esset qui diceret, ominari se, Americam aliquando se in libertatem esse vindicaturam, 'eveniet id', aiebat, 'eveniet, sed vix intra quinquaginta et centum annos'. Tam parum prospiciebat vir acutissimus memorabile istud eventum paucis annis post habiturum esse locum*”. Sobre la presencia de Franklin en Göttingen, “en otoño de 1766”, viene a hablar también Pütter (*Autobiographie*, p. 490), quien aduce como motivo de la visita el que Franklin entonces “jugaba con la idea de ayudar a promover la creación de una Universidad americana en Filadelfia, y que por eso quería conocer la organización interna de la de Göttingen”.

^{II} De las cartas de Mirabeau a Mauvillon, su colaborador en la composición de la obra *De la monarchie Prussienne, (lettres du comte de Mirabeau à un de ses amis en Allemagne*, sin lugar, 1792, pp. 249-263), resulta que Mirabeau se instaló en Braunschweig de junio a septiembre de 1787 en casa de este amigo, y que pasó los primeros días de septiembre en Hamburgo. Su encuentro allí con hombres destacados, “Büsch, Reimarus, Ebeling, Niehbur”, lo menciona en p. 259, y sobre su trato con

Büsch este mismo nos da información en su *Gründriss einer Geschichte der merkwürdigsten Welthändler neuerer Zeit*, información de un libro ya casi olvidado que no nos desagradará repetir. Se dice allí (p. 539 de la cuarta edición, Hamburgo, 1810): “Cuando en septiembre del año 1787 estaba Mirabeau en mi casa una tarde, dijo con ocasión de una carta que acababa de recibir de París, en la que se informaba de que en el Parlamento parisino se hablaba de una convocatoria conjunta de los Estados: *Ce parlement ne sait pas ce qu'il demande; s'il l'obtient, il s'en repentira*”.

^{III} Según el aporte del hijo de Schlözer —*Schlözer's öffentliches und Privatleben* 1, 346—, originalmente cerró el Prólogo de la segunda edición con el siguiente comentario: “¡Gran, buen Foción! Una *entremangerie* de profesores puede privarte de tan poco honor y buen nombre como una *cabale* de pensionados holandeses a Ludwig”. Heyne tuvo delante de sus ojos la hoja antes de que el libro fuera enviado al editor, y se desató entre él y Schlözer un intercambio epistolar —quizá interesante para los amantes de los juegos de alusiones indirectas entre colegiales— que ha editado el hijo de Schlözer (*ibídem*, 347-349). Finalmente Schlözer se decidió por cambiar la impresión de esta hoja del Prólogo y por eliminar el comentario de poco gusto. Los restantes aportes del hijo de Schlözer sobre los contenidos de las diferentes ediciones y los Prólogos son por lo general poco claros.

^{IV} Acompañemos aquí el por sí solo, indudablemente, muy hermoso fruto de la capacidad de fantasía histórica de Niebuhr, con sus correspondientes afirmaciones sobre Mirabeau. Después de haber hablado del menosprecio que había tenido que sufrir M. Manlio, el salvador del Capitolio, por parte de “la aristocracia”, prosigue (*Römische Geschichte* 2, 677 de la primera edición, y casi en términos idénticos 2, 318, de la primera): “Era uno de esos hombres poderosos que han recibido la vocación de ser los primeros en su patria, así como una pasión insuperable para hacerla valer, al tiempo que están decididos a arrojar de su lado la envidia y la inclinación de las naturalezas más bajas. Ante estos espíritus demoníacos, tales como revela esta lucha, también se arredran hombres honestos pero asustadizos. Pues en efecto aquellos tienen como compañero un espíritu de cuyas trampas solo los defienden la confianza y el favor de los seres humanos nobles; Dios discernirá su alma de las de aquellos que la arrastran por infaustos caminos; sus errores serán juzgados de forma más benigna que los de aquellos que corrompieron su obra más grandiosa. A tales personalidades violentas les es siempre innato un sentimiento interno de justicia, de verdad y de todo lo grandioso, de amor y compasión, de odio y cólera en su forma correcta; el mismo es útil para las pasiones salvajes, pero no se extingue. Y es una injusticia chirriante —aun cuando su vida se extravíe definitivamente— estimar en ellos las acciones consideradas nobles y dignas de elogio de manera diferente a como son estimadas en un individuo sin tacha, pues las almas vulgares solo gustan de practicar acciones de este tipo de forma calculada”. En las fuentes de la historia romana se buscará en vano un sostén para este retrato de M. Manlio. Que los rasgos del mismo están tomados prestados de la imagen que se ha fabricado Niebuhr del carácter de Mirabeau, de ello se convence uno también fácilmente con tan solo leer la carta al conde Adam Moltke, en la que Niebuhr habla con entusiasmo elogioso del *Essai sur le despotisme* de Mirabeau. La carta fue escrita unos pocos años antes de la primera edición (1812) de *Römische Geschichte*, el 22 de diciembre de 1808, y el pasaje principal “Lebensnachrichten über B. G.”, Niebuhr, 2, 73, reza: “Mirabeau era desde luego un gran pecador. Era un poseído. Pero tenía una gran naturaleza. Y sobre un pecador tal se produce más alegría en el cielo que sobre cien justos. Tales pecadores me resultan, de una manera peculiar, dignos de respeto, aunque no sean realmente lo más elevado”. De manera similar se expresa Niebuhr en el escrito complementario, editado poco años antes de su muerte, para el ensayo *Sobre las Helénicas de Jenofonte* (*Kleine Schriften*, 1, 472): “Ahora soy desde luego lo suficientemente osado como para confesar sin reparos que me puedo imaginar

a Satanás, no desde luego como aquel entusiasta predicador de una sabiduría en la cual se den la mano altura y profundidad, pero sin embargo sí como un poseído sobre el cual a veces llega el espíritu del mal y lo atraviesa. Y a riesgo de que se haga un uso herético de ello, no lo digo de forma hipotética, sino que menciono a Rousseau y a Mirabeau”.

^v También el mejor de los comentaristas de Nepote, Nipperdey, ha calificado de forma general al amigo de Cicerón y Ático como un “optimatus” cuyos principios políticos lo llevaron a desear “el mantenimiento de la libertad y la dirección republicanas del Estado a través del partido conservador, el cual estaba representado por el Senado” (Introducción a la edición de 1849, p. xv). Pero en la explicación de los detalles individuales ha omitido a veces, como los comentaristas anteriores, el destacar la repercusión que tiene esta concepción política sobre el juicio que merecen a Nepote las personalidades descritas, así como el iluminar las alusiones a los acontecimientos romanos contemporáneos. En relación a Foción se contenta con decir que Nepote —quien, dada su bondad, solo muestra habitualmente el lado positivo—, da aquí en parte un ejemplo de “una búsqueda unilateral de lo contrario” (p. xxx); no se investiga más allá el motivo de una tan llamativa “unilateralidad”. En su nota final sobre la frase con la que Nepote inicia su biografía de Trasíbulo —“*Si per se virtus sine fortuna ponderanda sit, dubito an hunc primum omnium ponam; illud sine dubio: nemimem huic praefero fide, constantia, magnitudine animi, in patriam amore*”— Nipperdey se limita a censurar “la gran exageración”. Lo que la propició en Nepote lo muestra ya la siguiente oración: “*Nam quod multi voluerunt paucique potuerunt, ab uno tyranno patriam liberare* (subrayado de J. B.) *huic contigit, ut a triginta oppressam tyrannis e servitute in libertatem vindicaret*”. Al hablar de Trasíbulo piensa en Bruto y en los restantes *percurssores Caesaris*. En la misma biografía de Trasíbulo, c. 2, § 4, las palabras “*neque tamen pro opinione Thrasybuli auctae sunt opes; nam iam tum illis temporibus* [subrayado de J. B.] *fortius boni pro libertate loquebantur quam pugnabant*” miran de soslayo de forma muy clara a los conservadores romanos contemporáneos, aquellos *boni* [subrayado de J. B.] a los que por ejemplo Cicerón, *ad Atticum* 7, 7, 5, somete a un duro examen, para concluir entonces (§ 7) con la siguiente muestra de desesperación impostada: “*Ut bos armenta, si ego bonos viros aut eos, quicumque dicentur boni* [subrayado de J. B.], *sequar, etiam si ruent*”.

Cuando Nepote dice más delante de Trasíbulo, c. 4, § 1, —“*Huic pro tantis meritis honoris corona a populo data est facta duabus virgulis oleaganis; quam quod amor populi et non vis* (subrayado de J. B.) *expresserat, nullam habuit invidiam magnaue fuit gloria*”—, con ello quería recordar al lector romano el “*ius laurae coronae perpetuo gestandae*” (Suetonio, *Caesar*, cap. 45) que le había correspondido a Julio César, pero que, al parecer de Nepote, solo había sido fruto “del chantaje de la fuerza”. El esfuerzo por establecer tal referencia fue la causa principal de la inexactitud cometida por Nepote cuando atribuye solo a Trasíbulo la concesión de la corona de las ramas de olivo, la cual fue ofrecida en realidad a todos y cada uno de los asediados de la tribu (*Esquines contra Ctesifonte*, § 187, 190). Refiramos brevemente otras alusiones de dicho tipo. *Agesilaus*, 4, § 2. “*Cum victori praesset exercitui... tanta modestia dicto audiens fuit iussis absentium magistratum* (que lo llamaron de vuelta a Esparta) *ut si privatus esset in comitio Spartae. Cuius exemplum utinam imperatores nostri sequi voluissent*”, donde también Nipperdey reconoce un referencia inconfundible al enfrentamiento entre Julio César y el Senado. Compárese *Cato* 2, § 2: *tum* (subrayado de J. B.) *non potentia sed iure republica administrabatur*.

No una simple alusión, sino una afirmación completamente literal, se encuentra en *Eumenes*, 8, 2: “*ut nunc veterani faciunt nostri*”.

^{vi} Siendo Tales el primer ejemplo de celibato filosófico, se dan numerosas explicaciones sobre ello, y de diverso tipo, con anécdotas varias recopiladas en Zeller (*Philosophie der Griechen*, 1, 171 de la cuarta edición). Entre ellas destaca por su brevedad la siguiente

(Diógenes Laercio, 1, 16): “ἔρωτηθέντα διὰ τί οὐ τεκνοποιεῖ, διὰ φιλοτεκνίαν εἰπεῖν [”preguntado por qué no tenía hijos, dijo que por amor a los hijos”, V. A.], la cual va quizá en la misma línea de pensamiento propuesta arriba.

^{vii} Dado que, como el propio Demócrito dice, nadie lo reconocía en Atenas (“ἦλθον εἰς Ἀθήνας καὶ οὐτις με ἔγνωκεν” [“fui a Atenas y nadie me conoció”, V. A.], en Diógenes Laercio, 9, 36; “*veni Athenas neque me quisque ibi agnovit*”, en Cicerón, *Tusculanae*, 5, 36, 104) esta circunstancia entonces muy lógica de que nadie se enterara de su presencia en Atenas puede haber motivado que Demetrio Falereo niegue por completo dicha presencia (Diógenes Laercio, 9, 37). Pero a tal negación, frente a las palabras de Demócrito, hay que darle tanto menos crédito cuanto más reconocible es el esfuerzo del filósofo y hombre de Estado por redimir a su patria Atenas del reproche de no haber prestado atención a un investigador tan grande como Demócrito.

^{viii} Sobre la estancia de Anaxágoras en Atenas hay un informe de Diógenes Laercio, 2, 7: “ἐνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἔτη διατρίβειν τριάκοντα” [“donde dicen que pasó 30 años”, V. A.]. En expresiones de este tipo, donde se trata de extranjeros que no han alcanzado la ciudadanía, la palabra διατρίβειν designa la estancia larga de un extranjero domiciliado, esto es, de un meteco, y es sinónimo de ξενιτεύειν. Esta sinonimia se muestra de forma clara en pasajes tales como Estrabón, 14, 674, Casaubon: “φοιτῶσι γὰρ εἰς αἰτὰς (τὰς πόλεις) πολλοὶ καὶ διατρίβουσιν αὐτόθι ἄσμενοι”, donde poco antes es usado ξενιτεύουσιν en un sentido idéntico, y Polibio, 12, 25h, p. 132, 4 Dindorf, en relación al historiador Timeo: “πεντήκοντα συνεχῶς ἔτη διατρίψας Ἀθηνησι ξενιτεύων”. En este sentido marcado utiliza también Aristóteles la palabra en las cartas a Antípatro arriba citadas, p. 22 [nota al pie 58, A. F.]: “τὸ Ἀθηνησι διατρίβειν ἐργῶδες”.

Otra expresión utilizada con frecuencia para designar la situación de los metecos, y debatida por Boeck, *Staatshaushalt*, 2, 261, esto es, οἰκεῖν ἐν se halla en las palabras referidas arriba de la *Tercera Filípica* de Demóstenes. El término latino similar *consistere* lo han aclarado Mommsen, *Hermes*, 7, 309.

Aunque muchos filósofos modernos han prestado más atención que los antiguos a la situación de los metecos, se debate con todo sobre supuestos problemas que desaparecen tan pronto como recordamos las limitaciones a las que aquellos estaban sometidos. Por ejemplo Zeller —*Philosophie*, 2, 2, 41 de la tercera edición— encuentra llamativo que el testamento de Aristóteles no contenga ninguna disposición sobre la casa en Atenas “que sin duda poseía allí Aristóteles”. Pero dado que los metecos no podían poseer propiedades territoriales (véase Demóstenes *Para Formión*, § 6, y Boeck, *Staatshaushalt*, 2, 196), entonces es probable que el meteco Aristóteles no poseyera casa alguna a su nombre en Atenas. Con respecto a la información según la cual habría sido precisa entretanto la llegada de Demetrio Falereo para hacer posible que Teofrasto, “tras la muerte de Aristóteles”, poseyera “un jardín propio” (“ἴδιος κήπος”, Diógenes Laercio, 5, 39), tampoco contribuyen a la claridad los comentarios de Brandis (*Handbuch* 3, 253) y Zeller p. 808. Sin embargo si se tiene en cuenta que Teofrasto era también meteco, entonces resulta lógico que, antes de poder poseer el jardín con su propio nombre, hubiera de concedérsele excepcionalmente el derecho a la propiedad de un terreno, ἐγκτησις. Esta concesión le fue facilitada por su amigo peripatético Demetrio Falereo, influyente primero, tras la muerte de Aristóteles, bajo la Constitución de Antípatro, y todopoderoso bajo la de Casandro. Pruebas de tal concesión del derecho de propiedad territorial las encuentra quien las necesite, en gran número, en Hermann, *Staatsalterthümer*, § 116, 4, p. 442 de la quinta edición.

Cicerón toma de sus fuentes griegas una lista de filósofos célebres que pasaron su vida en un “continua estancia en el extranjero” (*in perpetua peregrinatione*), *Tusculanae* 5, 37, 107: “Jenócrates, Crantor, Arcesilas, Lacides, Aristóteles, Teofrasto, Zenón, Cleantes, Crisipo, Antípatro, Carnéades, Panecio, Clitómaco, Filón de Larisa, Antíoco de Ascalonita, Posidonio, *innumerabiles alii, qui semel egressi nunquam*

domum reverterunt". Es fácil reconocer, y ya se ha hecho, que el orden está escogido según la edad de las Escuelas; a los académicos (de Jenócrates a Lacides) siguen los dos dirigentes del Perípato y de los estoicos (de Zenón hasta Antípatro); el cierre lo conforman los filósofos, más o menos eclécticos, del período romano. Para el Perípato y la Estoa la lista es completada por Plutarco, *De exilio*, c. 14: "εἰ τὴν Περιπατητικὴν ἀσπάζη μάλιστα καὶ τεθαύμακας, Ἀριστοτέλης ἦν ἐκ Σταγείρων, Θεόφραστος ἔξ Ἐρέσου, Στράτων ἐκ Ἀαμιβάκου, Γλύκων (Lykon) ἐκ Τρωάδος, Ἀριστων ἔκ Κέω, Κριτόλαος, Φασῆ ἔτης· εἰ τὴν Στωικὴν, Ζήνων, Κιτιεύς· Κλεάνθης, Ἄσσιος· Χρῦσιππος, Σολεὺς (el cual, sin embargo, adquirió finalmente el derecho de ciudadanía ateniense, mientras que Zenón y Cleantes lo rechazaron, véase Plutarco, *De stoicorum repugnantibus*, cap.4)· Διογένης, Βαβυλώνιος· Ἀμτίπατρος, Ταρσεύς", y también respecto a los filósofos de su propio tiempo Plutarco atestigua allí que "οἱ δοκιμώτατοι καὶ κράτιστοι ζῶσιν ἐπὶ ξένης [...] φυγόντες [...] πράγματα καὶ περισπασμοὺς καὶ ἀσχολίας, ἃς αἱ πατρίδες φέρουσι". Pero la existencia de una gran cantidad de filósofos metecos se demuestra de forma incluso todavía más clara que con estos numerosos casos individuales en la discusión de la *Política* de Aristóteles, en torno a la cuestión de cuál de los dos sería el tipo de vida más favorable, si aquel que participa activamente en el Estado o la "βίος ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωvίας ἀπολελυμένος" ["vida de extranjero y separada de la comunidad política", A. F.], (4 (7), 2, p. 1324a, 16), y esta "vida de meteco" despegada del Estado es identificada sin más (p. 29) con el "βίος φιλόσοφος" ["vida filosófica", V. A.].

El perjuicio que supuso para las comunidades griegas la renuncia a los asuntos del Estado por parte de sus cabezas más profundas lo ha enfatizado la mirada política del romano Cicerón, *De oratore*, 3, 15, 56: "*Alii quietem ac negotium secuti, ut Pythagoras, Democritus, Anaxagoras, a regendis civitatibus totos se ad cognitionem rerum transtulerunt; quae vita propter tranquillitatem et propter ipsius scientiae suavitatem, qua nihil est hominibus iucundius, plures, quam utile fuit rebus publicis* [subrayado de J. B.], *delectavit*".

Sobre los peligros que amenazaban a los metecos en el caso de inmiscuirse en los asuntos de la ciudad donde vivían sin pertenecer a ella, hay un digno verso de Menandro en los *Monóstica*: "ξένος ὄν ἀπράγμων ἴσθι καὶ πράξεις καλῶς [‘siendo extranjero estate tranquilo y actuarás bien’, griego en el original, V. A.]", donde ἀπράγμων se refiere a un comportamiento tranquilo en sentido político, así como también Tucídides 2, 40 y 63. El mismo consejo da, siguiendo a Panecio, Cicerón, *De officiis* 1, 34, 125: "*Peregrini atque incolae officium est, nihil praeter suum negotium agere* (τὰ ἑαυτοῖ πράττειν, compárese el pasaje de Platón citado arriba), *nihil de alio anquirere* (πολυπραγμονεῖν), *minimeque esse in aliena re publica curiosum* (περίεργον)" ["Es deber tanto del inmigrante como del inquilino no ocuparse de nada que no sea de su incumbencia (ocuparse de los asuntos propios), ni entrometerse en modo alguno desde fuera (estar muy ocupado) ni estar interesado (entrometido) lo más mínimo en la gestión pública ajena", A. F.].

Para la "ἰσηγορία" ["igualdad pública", A. F.] de los metecos atenienses, realmente existente pese a la desigualdad jurídica, sea suficiente prueba *Del Estado de los atenienses*, la cual está considerada una obra de Jenofonte, c. 1, § 12, y también Tucídides 7, 63, donde Nicías de dirige a los metecos como "Ἀθηναῖοι νομιζόμενοι καὶ μὴ ὄντες" ["considerados Atenienses pero sin serlo", V. A.].

La apreciación según la cual la creencia de los atenienses en su condición de autóctonos se reflejaría también en sus duras decisiones legales sobre los metecos, la hace el rétor Aristides en su *Panatenaios*, vol. 1, p. 163, Dindorf: "καὶ ξένοι καὶ πολῖται μὴ τῇ γῆ ταύτῃ πρέπουσι διηρησθαι κτλ."

Sobre el leve castigo que merece el asesinato de un meteco, véase Hermann, *Staatsalterthümer*, § 104, notas finales VIII y X.

^{IX} Sobre el hecho de que Anaxágoras fuera acusado de ἀσέβεια además de “μηδισμός” [“impedad” y “pro-persa”, V. A.], la única prueba es ciertamente Sátiro (en Diógenes Laercio 2, 12). Pero pese a ser una sola autoridad, no podemos dejar de lado sin más al experto literato peripatético, pues no es aceptable pensar que sus comentarios sean completamente arbitrarios. Aunque la acusación estuviera limitada jurídicamente solo a la ἀσέβεια, se puede suponer con todo que quizá en el debate sobre la misma se le haya reprochado a Anaxágoras, entre otras cosas, su naturaleza no helénica, una mala disposición hacia la democracia y una inclinación al despotismo persa, al que se encontraría próximo dado su origen jonio. Pero en realidad a través de Anaxágoras los promotores de la acusación pretendían tocar a Pericles, cuya “φύσις ἤκιστα δημοτική [‘naturaleza en absoluto popular’, A. F.]” (Plutarco, *Pericles*, c. 7; compárese *Del Estado de los atenienses*, c. 2, § 19) no era un secreto absolutamente para nadie en Atenas.

^X Con el tratamiento filológico, en absoluto forzado, que hemos dado al acertijo, desaparece lo “extraño” que encuentra Zeller (2, 1, p. 140 de la tercera edición) en el hecho de que “en Atenas se le pregunte a Sócrates sobre su origen”. En latín es también imposible, como en alemán, reproducir el doble sentido de κόσμος. Cicerón se decide por la traducción algo ruda de “mundanus”, considerando necesario añadir la explicación “totius enim mundi se incolam et civem arbitratur” (*Tusculanae* 5, 37, 108). El compuesto κοσμοπολίτης aparece por primera vez en boca de Diógenes el cínico, concretamente en respuesta a la pregunta “πόθεν εἶη [‘de dónde era’, V. A.]” (en Diógenes Laercio 6, 63; compárese con Luciano, *Vitarum Auctio*, c. 8); la ausencia de dicha palabra en el acertijo socrático, así como el doble sentido irónico de “κόσμος”, apuntan a un origen temprano y auténtico de este término.

^{XI} Con plena conciencia, claramente expresa, de plantear una paradoja que solo provoca en un principio “risa”, Platón ha resumido el pensamiento central de sus doctrinas políticas, a saber, que el saber se debe unir con el poder, en *República* 5, 473d: “ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταῦτον ζυμπέση, δύναμις τε πολιτική καὶ φιλοσοφία [...] οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα [...] ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένηι [‘a menos que los filósofos reinen en las ciudades o los ahora llamados reyes y gobernadores filosofen genuina y suficientemente y lo uno concorra con lo otro, el poder político y la filosofía, [...] no pueden parar los males para las ciudades, ni tampoco, creo, para el género humano’, A. F.]”. Dado que la verdadera comprensión de dicha formulación central, visiblemente ponderada y meditada, solo es posible si cada palabra es entendida en su relación concreta, habrá que plantearse por qué Platón ha añadido en el segundo miembro de la frase, al lado de “los ahora llamados reyes”, los “δυνάσται [‘gobernadores’, A. F.]”, los cuales no presentan correspondencia alguna en el primer miembro de la frase. Y la respuesta solo puede ser que Platón quiere que su intento de transformar los monarcas existentes en filósofos no se lleve solo a cabo con los reyes legítimos, sino también con los usurpadores, los cuales suelen ser designados en el habla griega cotidiana como “δυνάσται” no queriendo ni halagarlos con el título de reyes ni censurarlos como tiranos (por ejemplo en Demóstenes, *Contra Aristócrates*, § 124), de igual manera como la palabra alemana “Herrscher (Jefe)” no cuestiona el origen legal o ilegal de su autoridad. Precisamente el viejo Dionisio, contra quien se estrellara tal clamorosamente el arte de conversión filosófica de Platón, es designado por Diodoro —sin duda siguiendo el precedente de otros—, tanto “τύραννος” como “δυναστής” [ambos términos significan “tirano”, V. A.] (15, 74, al comienzo: “τὰ συμβάτα τούτῳ τῷ δυνάστη”, y 14, 2: “Διονύσιος ὅτῳ Συρακοσίων τύραννος καίπερ εὐτυχέτατος τῶν δυναστῶν γεγονώς κτλ.”), aunque ninguna de las dos palabras sea un título oficial. Cómo rezaba este, no lo he podido descifrar para la época en que el dominio de Dionisio se limitaba todavía a Siracusa; para la época en que le estaba sometida toda Sicilia un amigo, a partir de la inscripción del *Corpus inscriptionum*

Atticarum 2, 1, n. 8 (compárese *Hermes* 3, 157) me ha remitido a “ὁ Σικελίας ἄρχων” [‘el dueño de Sicilia’, V. A.], y sospecho que este título el cual oscila, al igual que “δυνάστης”, entre “βασιλεία” y “τυραννίς” [“reinado” y “tiranía”, respectivamente, V. A.], ha sido escogido en consideración a que Gelón (en Heródoto, 7, 157) fuera designado “ἄρχων Σικελίας”. Esta palabra, “ἄρχων” [“el dueño”, V. A.], la emplea Platón allí donde declara suficiente para la realización de su Estado ideal incluso si un solo monarca abogara con su poder por el mismo (*República* 6, 502b: “εἷς ἰκανὸς γενόμενος, πόλιν ἔχων πειθομένην, πάντ’ἐπιτελέσαι τὰ νῦν ἀπιστούμενα [...] ἄρχοντος γάρ που τιθέντος τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα ἃ διελελύθαμεν, οὐ δήπου ἀδύνατον ἐθέλειν ποιεῖν τοὺς πολίτας”). Que se trata de un señor con poder ilimitado, lo muestra, según la regla lingüística conocida, el participio activo en “τιθέντος τοὺς νόμους” [“estableciendo las leyes”, V. A.].

^{XII} La sospecha de que los informes sobre las afirmaciones de Sócrates, con motivo de la invitación de Arquelaos, proceden de uno de los mejores Diálogos socráticos está favorecida por el vivo colorido que presentan. Séneca (*De beneficiis* 5, 6) menciona primero la afirmación —recogida arriba según la *Retórica* de Aristóteles— en la siguiente versión, algo floja: “*Archelaus rex Socratem rogavit, ut ad se veniret; dixisse Socrates traditur, nolle se ad eum venire, a quo acciperet beneficia, cum reddere illi paria non posset*”. Continúa enseguida: “*Quid tantum erat accepturus, quantum dabat, si regem in luce media errantem ad rerum naturam admisisset usque eo eius ignarum ut, quo die solis defectio fuit, regiam cluderet et filium, quod in luctu et rebus adversis moris est, tonderet*”. Es por completo verosímil que en la misma fuente que le dio a conocer la respuesta de Sócrates encontrara Séneca también esta descripción poderosa y tan apropiada para aportar viveza al Diálogo de cómo el rey supersticioso, en pánico por el eclipse de sol, se encierra en su palacio y manda que le corten el cabello al príncipe heredero. Un eclipse de sol vivido en Grecia durante el gobierno de Arquelaos (413-339 a. C.), sirve a Jenofonte (*Helénicas*, 2, 3, 4) para una datación cronológica; a juicio de Zech (*Jablonowski’sche Preisschriften* 4, 46), tuvo lugar el 2 de septiembre del 403 a. C.

En un fragmento aislado de los *Discursos de animación a la filosofía* de Arriano, discípulo de Epicteto (Estobeo, *Florilegium*, 97, 28, que coincide con el fragmento 174 de Epicteto, Schweigerhauser), atribuido por Wyttenbach, sin fundamento alguno, a Plutarco (tomo 5, p. 832 de la edición de Oxford) se cuenta: “Σωκράτης Ἀρχελάου μεταπεμπομένον αὐτὸν ὡς ποιήσοντος πλούσιον, ἐκέλευσεν ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ, διότι Αθήνησι τέσσαρες εἰσι χοίνικες τῶν ἀλφίτων ὀβλοῦ ὄνιοι καὶ κρῆναι ὕδατος ῥέουσιν” [“Habiéndolo llamado Arquelaos para hacerlo rico, Sócrates ordenó rechazar la invitación porque los atenienses disponen de 4 *choenix* de grano diario, por el valor de un óbolo, y porque sus fuentes manan agua”, V. A.]. Datos sobre los precios del grano ático no son frecuentes. Dichos datos —que por lo demás se corresponden probablemente a la época de Sócrates (véase Boeck, *Staatshaushalt* 1, 131, nota final d)—, junto con la referencia al sistema ateniense de canalizaciones de agua, llevado a cabo por Metón precisamente en el período en que Arquelaos accedió al poder (véase Ulrich, *Beiträge zur Erklärung des Thukydides* p. 87; Scaliger, *De emendatione temporum*, p. 73 de la tercera edición), dejan entrever un conocimiento de las relaciones áticas tan preciso como difícilmente puede suponerse en un autor tardío.

Una claridad similar, plástica, presentan las palabras que Eliano (*Varia historia*, 14, 17) pone en boca de Sócrates: “Arquelaos habría gastado para su palacio 400 minas (31.440 marcos) que habría pagado a Zeuxis para el adorno pictórico del mismo (“ἵνα καταγράφοι τὴν οἰκίαν”, compárese Plutarco, *Alcibíades*, c. 16), pero para su propia formación no habría gastado nada. Por eso era completamente natural que la gente viniera desde muy lejos para contemplar el palacio, pero por el propio Arquelaos,

sin el cebo del dinero, nadie partiría hacia Macedonia; sin embargo en seres humanos bien ordenados tal cebo no daría peces”. De las relaciones de Zeuxis con Arquelaos, utilizadas aquí con fines irónicos, se encuentra otra referencia en la narración de Plinio (*Historia naturalis* 35, 62) según la cual el pintor habría regalado una pintura de Pan al rey porque sus obras de arte no podrían pagarse con dinero.

Dado que el Diálogo de Antístenes que lleva por nombre *Arquelaos* —donde, si se confirma la suposición expuesta arriba, tendrían su origen todas estas informaciones— también contenía una invectiva contra Gorgias (“καταδρομή Γοργίου τοῦ ῥήτορος”, Ateneo, 220d), de ello pueda quizá concluirse que, como muchos poetas y artistas, también aquel rétor errante —muerto en avanzada edad en el 375 a. C. (véase Frei en *Rheinisches Museum* 7, 542)— pasó largo tiempo en la Corte del rey macedonio. El episodio sobre las fechorías secretas de Arquelaos en el Diálogo platónico de *Gorgias* (véase arriba) recibiría entonces una contextualización más concreta.

^{XIII} El fragmento número 30 de la colección epistolar socrática ha deslumbrado tanto por la riqueza de los selectos datos que en él se encuentran —los cuales se destacan de las habituales chapuzas epistolares, a menudo completamente insulsas— que ha llegado a ser incluso considerado recientemente (véase Boehnecke, *Demosthenes* 1, 442) como un auténtica carta de Espeusipo a Filipo. Pero al margen de una escritura pomposamente detallista que porta el sello de lo inauténtico y de la fabricación retórica —comienza con la recomendación de un historiador desconocido, un Magnetes Antípatro, pues el mismo habría triturado en el Círculo de la Academia un ensayo de Isócrates dirigido a Filipo, y acaba con una queja, supuestamente chistosa, sobre la carestía del papel—, la naturaleza falsa de la carta está fuera de dudas ya solo por la manera con la que el autor trata el fragmento aislado —presente entre sus buenos materiales mencionado arriba—, que se corresponde a una carta auténtica de Espeusipo. En efecto mientras el verdadero Espeusipo —en una carta, según todas las apariencias, no dirigida a Filipo—, se sintió legitimado —a consecuencia de unas injurias que el propio rey, tras acceder al trono, había arrojado contra Platón— para señalar el incentivo que el príncipe había recibido de Platón, estando aquel todavía muy alejado del trono, el epistológrafo hace que las injurias provengan de Teopompo, el cual había atacado efectivamente en sus escritos a Platón (véase Ateneo 11, p. 508c), y que Espeusipo le dirija con este motivo un reproche al rey, reproche sin duda indirecto pero con todo realmente inadecuado (§ 12, p. 632, Herscher): “πυνθάνομαι δὲ καὶ Θεόπομπον παρ’ ὑμῖν μὲν εἶναι πάνυ ψυχρόν, περὶ δὲ Πλάτωνος βλασφημεῖν, καὶ ταῦτα ὥσπερ οὐ Πλάτωνος τὴν ἀρχὴν τῆς ἀρχῆς ἐπὶ Περδίκκα (así en genitivo dórico, “en el tiempo de pérδικas”, en vez del Περδίκκα de las ediciones) κατασκευάσαντος καὶ διὰ τέλους χαλεπῶς φέροντος, εἴ τι γίνοιτο παρ’ ὑμῖν ἀνήμερον ἢ μὴ φιλάδελφον”. El verdadero Espeusipo había escrito solamente (véase arriba): “ὅτι καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς βασιλείας Φίλιππος διὰ Πλάτωνος ἔσχεν” [“que Filipo obtuvo el inicio/ poder de su reinado a través de Platón”, V. A.]. El rétor cree suavizar esta afirmación jugando con los diferentes significados de “ἀρχή”. El jugar con el doble significado de “ἀρχή” es un viejo truco retórico, registrado ya en el tercer libro de la *Retórica* de Aristóteles (c. 11, p. 1412b, 4).

^{XIV} La suposición urdida por Stahr (*Aristotelía* 1, 134; 2, 286) según la cual —pese a haberse separado Aristóteles de la Academia dirigida por Jenócrates para defender sus doctrinas más importantes a la cabeza de un Peripato de nueva fundación—, la relación personal entre ambas cabezas de escuelas que trabajaban en un mismo lugar habría seguido con todo siendo amistosa, sin menoscabo alguno para dicha amistad, es tan contraria a la conducta psicológica común —válida también para los filósofos—, que uno solo podría verse forzado a aceptar la creencia en una tal excepción mediante los testimonios más claros e irreprochables. En lugar de a una amistad expresa, la tendencia de la tradición a la que tenemos acceso apunta a lo contrario. Se llegó tan

lejos que se contaba que Alejandro, a los regalos hechos a Jenócrates, había unido la intención de disgustar a un Aristóteles caído en desgracia ante él (Diógenes Laercio 5, 10). También las prolifas suposiciones, inverosímiles en dicha prolijidad, sobre un enfrentamiento entre Aristóteles y Jenócrates ya en vida de Platón (Eliano, *Varia historia* 3, 19), difícilmente podrían haber sido sostenidas por los rivales de Aristóteles si no hubieran pretendido datar ya antes en el tiempo la notoria tensión surgida entre él y el calcedonio en la segunda estancia del primero en Atenas. Merece con todo la pena tener en cuenta también una anécdota no mencionada por Stahr, que en absoluto parece una invención pero que, incluso en el caso de haber sido inventada, podría haberlo sido sobre la base de la conocida querrela entre los dos hombres. Reza en Ateneo 12, p. 530d, en una expresión que no necesita aclaración en alemán: “Ἀριστοτέλης Ξενοκράτην τὸν Καλχηδόνιον σκόπτων, ὅτι οὐρῶν οὐ προσῆγε τὴν χεῖρα τῷ αἰδοίῳ, ἔλεγε ‘χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ’ ἔχει μίασμά τι” [“Viendo Aristóteles a Jenócrates orinar sin llevarse la mano a las partes pudendas, dijo: ‘Las manos son sagradas, pero la mente tiene alguna mancha’”, V. A.]. De un lado la anécdota dibuja, de forma viva, la tendencia a una rigidez ascética en un Jenócrates en proceso de envejecimiento, y de otro lado deja ver la “μωκία” [“carácter burlesco”, V. A.] que se ha señalado en relación a Aristóteles (Eliano, *Varia historia* 3, 19), la cual adoptaba en ocasiones una forma especialmente mordiente. Uno cree tener delante de sí un pequeño fragmento del combate entre Voltaire y Maupertuis. Si Jenócrates no ha guardado rencor a Aristóteles por el uso del verso pronunciado por Fedra en el *Hipólito* de Eurípides (319), entonces era él en efecto esa estatua de piedra insensible por la que lo tenía Friné (Diógenes Laercio 4, 7).

^{xv} Aunque nadie que sepa apreciar la cautela de Boeck —la cual descansa en un examen, desde todas las perspectivas, del estado de un asunto—, pueda decidirse a apartarse de él sin la mayor de las precauciones, no puedo sin embargo seguirlo cuando cree (*Staatshaushalt*, 1, 447) que “la historia de Jenócrates presupone su exención del dinero de protección de los metecos (ἀτέλεια μετοικίου)”. Ninguna de las versiones existentes de esa “historia” me parece que permita una tal conclusión. La transmitida por Diógenes Laercio 4, 14, nos presenta a un Jenócrates realmente vendido a causa de no haber pagado el dinero de protección; Demetrio Falereo habría puesto el dinero para comprarlo y habría devuelto entonces la libertad a Jenócrates. Si hubiese existido una exención del dinero de protección para Jenócrates, entonces no habría tenido lugar la venta. Según otra versión, seguramente más clara, que se puede encontrar en Plutarco, en *Vida de Flaminio*, c. 12, y en el autor de la *Vida del orador Licurgo*, p. 842b, Licurgo encuentra a Jenócrates cuando este es conducido por los acreedores de impuestos para ser puesto a la venta. El hombre de Estado alza su bastón contra uno de los acreedores, el cual era él mismo meteco (véase Plutarco, *Alcibíades*, c. 5), y pone al filósofo en libertad, sin duda pagando por él el dinero de protección (“ἀπέλυσε” [“rescató”, V. A.]; *Vita Lycurgi*; “ἀφείλετο” [“quitó”, V. A.], *Vita Flaminii*. Compárese la *Vida de Solón* de Plutarco, c. 13 al final). Consigue también que los acreedores sean castigados por su “comportamiento rudo” (“ἀσέλγεια” [“insolencia”, V. A.], *Vita Flaminii*; “οὐ τὰ πρέποντα” [“comportamiento no apropiado”, V. A.], *Vita Lycurgi*. Licurgo cosecha un elogio generalizado a causa de su noble intervención en favor del filósofo, y Jenócrates declara que él —por el mero hecho de haber sido el motivo de dicho elogio— queda exento de todo agradecimiento. También aquí se presupone la obligación jurídica de Jenócrates de pagar el dinero de protección. Si se hubiese tratado solo de esquivar un chantaje ilegal, entonces el comportamiento de Licurgo apenas podría aparecer como digno de una alabanza tan especial. Además los acreedores son castigados solo por la “rudeza” con la que reclaman, sin duda de la manera más brusca, su derecho contra un hombre como Jenócrates. Finalmente se extrae de *La vida de Foción* de Plutarco que Jenócrates pagaba el dinero de protección todavía bajo la

Constitución de Antípatro, esto es, en su más avanzada edad y mucho después de la muerte de Licurgo. Para liberarlo de tal obligación Foción quiso facilitarle la ciudadanía ateniense (“ὄρων τὸν Ξενοκράτην τελοῦντα τὸ μετοίκιον”), algo que el filósofo sin embargo rechazó.

Dado que, por todo ello, se demuestra aquí lo insostenible de la suposición de Boeck respecto de una “ἀτέλεια μετοικίου” [“exención del impuesto de meteco”, V. A.], el proceso con los acreedores de impuestos podrá quizá ahora tornarse comprensible de la siguiente manera. Los acreedores de impuestos anteriores tal vez no habrían hecho valer su exigencia por respeto a Jenócrates, y habiendo tomado confianza por ello, este habría dejado de pagar durante largo tiempo. Pero entonces en un determinado momento habrían aparecido unos acreedores sin consideración alguna por la filosofía, los cuales habrían exigido quizá al moroso Jenócrates el pago inmediato de todos los atrasos, y al no tener este a mano la suma de una forma inmediata, se lo habrían llevado a rastras para su venta. Podría también pensarse que el asunto hubiera sido tramado por el partido de los Patriotas, quien habría querido jugarle una mala pasada a un filósofo orientado hacia la causa macedonia.

^{XVI} Dado que una pieza de historia tan merecidamente valorada, de manera general, como el *Demosthenes* de Schaefer considera una “invención” la historia, presente en Diógenes Laercio 4, 8, sobre la participación de Jenócrates en una embajada ateniense ante Filipo, debo justificar brevemente el uso que he hecho de la misma. Schaefer (3, 23, conclusión de la nota final III) llega a este parecer negativo al relacionar tal historia con la embajada después de la batalla de Queronea, pues entonces eran enviados “con toda seguridad ciudadanos”, no metecos. Pero una historia donde se subraya la corruptibilidad de los otros embajadores, junto a la inaccesibilidad de Jenócrates a todos los ofrecimientos de Filipo, no puede estar referida a la época inmediatamente posterior a la victoria de Filipo en Queronea. Pues en aquel momento el todopoderoso Filipo no necesitaba en realidad derrochar su dinero con sobornos. Solo puede referirse aquí por lo tanto a una de aquellas primeras embajadas de las que el meteco Jenócrates no formaba parte realmente como enviado oficial, sino a las que era incorporado como persona de confianza de los atenienses y *persona grata* de Filipo. También en la época de la embajada ante Antípatro, tras la batalla de Cranón, Jenócrates era todavía meteco (véase la nota anterior). Sin embargo su participación en la misma está asegurada contra toda duda por la detallada narración de Plutarco (*Foción*, c. 27); y que entonces no asumió el papel de un verdadero embajador, sino de alguien solo “adjunto”, lo indica Plutarco, de manera bastante clara, con las palabras “Ξενοκράτη τὸν φιλόσοφον τῶν Ἀθηναίων προσελομένων” [“habiendo escogido los atenienses como acompañante al filósofo Jenócrates”, V. A.].

Moritz Hermann Meier, (*Vita Lycurgi*, p. XLVI, nota), con quien concuerdo completamente en relación a la credibilidad de la embajada de Jenócrates ante Filipo, la considera aquella “*quae Ol. 108, 2, ad recipiendum iusiurandum Philipii Athenis exiit mense Munychione*” (véase Esquines, 2, § 91).

Thirlwall (*History of Greece* 7, 207) cree también poder reconciliar, como se ha intentado arriba, los informes de Plutarco y Diógenes Laercio sobre la recepción de Jenócrates por Antípatro, aparentemente discrepantes.

La cita homérica que, según el informe de Diógenes Laercio seguido arriba, utilizó Jenócrates frente a Antípatro, es puesta por Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos* 1, 295) —allí donde pretende demostrar que también otros, más allá de los gramáticos ortodoxos, pueden citar correctamente— en boca de Demades, quien la habría empleado al ser invitado a la mesa de Filipo tras la batalla de Queronea. Diodoro sin embargo, quien menciona otra cita homérica de aquella misma época por parte del propio Demades (16, 87), no sabe nada de esta, y es más fácil admitir una falta de precisión no importante para su objetivo, con motivo de un asunto tan colateral, de

parte del escéptico, antes que —de parte de las fuentes de las que Diógenes Laercio tomó el bosquejo vital de Jenócrates—, una confusión del filósofo que pretendían describir con el orador.

Una vacilación similar se da en relación a la comparación de la Guerra Lamíaca con una simple carrera de longitud. La misma ha sido atribuida arriba, según Plutarco, a Foción, con el cual se aviene completamente si nos atenemos a su actitud en conjunto durante ese período. En las *Autobiografías de los 10 oradores*, p. 846e, es atribuida a Demóstenes. Pero qué poco es compatible la misma con el incontrolable y ardiente fervor de este, incluso durante la Guerra Lamíaca, lo ha destacado ya Kraner en su edición del *Foción* de Plutarco, p. 62.

^{xvii} La doctrina de Platón, desarrollada ampliamente en el Diálogo *Gorgias*, está resumida en el Diálogo *Critón* en aquellas frases donde se evidencia, de la manera más clara, que Platón entiende por el “ἀδικεῖν ἄνθρωπον” [“cometer injusticia contra el ser humano”, V. A.], prohibido incluso como arma de defensa, no solo la lesión de determinadas leyes o deberes por parte del “ἀδικῶν” [“el que comete injusticia”, V. A.], sino todo perjuicio o daño a los prójimos, p. 49b [y 49c, A. F.]: “τὸ ἀδικεῖν τῷ ἀδικούντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὄν παντὶ τρόπῳ. [...] τὸ κακῶς ποιεῖν ἄνθρώπους τοῦ ἀδικεῖν οὐδὲν διαφέρει [...] οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἄνθρώπων, οὐδ’ ἂν ὅτιοῦν πάσχη ὑπ’ αὐτῶν”.

Como en tantos otros aspectos parece que, también en relación a esta cuestión cardinal de la moral, Aristóteles no se atuvo al alto empuje espiritualista de Platón. Evidentemente el hecho de que en *Retórica* 1, 9, p. 1367a, 19, en fuerte oposición a la doctrina platónica, sostenga que la “venganza” respecto de los enemigos es más hermosa y valiente que la reconciliación (“καλὸν τὸ τοὺς ἐξθροὺς τιμωρεῖσθαι μᾶλλον καὶ μὴ καταλλάττεσθαι· τό τε γὰρ ἀνδρείου τὸ ἀνταποδιδόναι δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον καλόν, καὶ ἀνδρείου τὸ μὴ ἡττᾶσθαι”), no serviría por sí solo para probar el propio parecer de Aristóteles, dado que en efecto la *Retórica* tiene en consideración exclusivamente la concepción media (“τὸ ἔνδοξον”) de los griegos. Pero también se buscará en vano un claro acuerdo con aquellas frases platónicas en la *Ética*, donde Aristóteles, si lo hubiera creído conveniente, habría debido dejar claras pruebas de ello. No carecerá de interés mostrar, con breves ejemplos, qué sensibles eran los copistas y escritores cristianos respecto de las violaciones del mandamiento del amor al enemigo que encontraban en sus modelos. En las ediciones habituales de los *Monásticos* se encuentra el verso apropiado al sentimiento popular de los griegos “λυποῦντα λύπει καὶ φιλοῦνθ’ ὑπερφίλει” [“daña al que daña y sobrepasa en amor al que ama”, V. A.]. El texto en edición aldina (después de la edición de Teócrito del año 1495), da, en lugar de las dos primeras palabras, “μισοῦντα μίσει” y además, al margen, la variante “μισοῦντα φίλει” [“odia al que odia” y “ama al que odia”, respectivamente, V. A.], para salvaguardar la moral cristiana a costa de la prosodia. Josefo (2, 8, 7) comparte la fórmula de juramento de los esenios al entrar en su Orden. Hipólito, en su breve *Refutación de los herejes*, recoge también, al igual que el resto del informe de Josefo sobre los esenios, aquella fórmula de juramento, por lo demás literalmente. Sin embargo mientras en Josefo el esenio jura (p. 150, 6, Bekker): “μισήσειν ἀεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις” [“odiar siempre a los injustos y socorrer a los justos”, V. A.], Hipólito no puede admitir el atribuir algo semejante a los esenios, en cuya afinidad con los cristianos le gustaría creer, y, sin preocuparse por la fidelidad histórica, cambia las palabras de Josefo por las siguientes (9, 23, p. 478, línea 78 de la edición de Göttingen): “μηδένα δὲ μήτε ἀδικούντα μήτε ἐχθρὸν μισήσειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν, συναγωνίζεσθαι ἀεὶ τοῖς δικαίοις” [“no cometer injusticia contra nadie, ni siquiera contra el injusto, ni odiar al malvado, y suplicar por ellos, y socorrer siempre a los justos”, V. A.].

xviii La segunda esposa de Foción, muy alabada por la sencillez de sus costumbres, —de la primera esposa Plutarco (*Foción* c. 19) solo sabe decir que su hermano había sido el escultor Cefisódoto— fue convertida por los autores más recientes de las historias de los judíos —a raíz de un error de escritura de algunos manuscritos de Estobeo— en la esposa de Filón el judío. En el *Florilegio* de Estobeo las ediciones existentes, 74, 54, dicen efectivamente: “ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα, διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων ἐν συνόδῳ οὐ φορεῖ χρυσοῦν κόσμον, ἔφη· ὅτι αὐτάρκης κόσμος μοί ἐσαν ἢ τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆ” [“la mujer de Filón, preguntada por qué era la única mujer que no llevaba adornos de oro en su trato social, respondió: ‘porque para mí es suficiente adorno la virtud de mi marido’, V. A.]. Un manuscrito de Gaisford tiene sin embargo en lugar de “Φίλωνος”, el nombre a todas luces correcto de “Φωκίωνος” [“de Filón” y “de Foción”, V. A.], y la anécdota es la misma que narra Plutarco de forma viva en dos pasajes diferentes, en *Vida de Foción*, c. 19: “ἡ γυνὰ (τοῦ Φωκίωνος) ξένης τινὸς Ἰωνικῆς ἐπιδειξαμένης χρυσοῦν καὶ λιθοκόλλητον κόσμον ἐν πλοκίοις καὶ περιδεραίοις, ‘έμοι δέ’, ἔφη, ‘κόσμος ἐστὶ Φωκίων εἰκοστὸν ἔτος ἤδη στρατηγῶν Ἀθηναίων” y en *De musica* c. 1, línea A: “ἡ μὲν Φωκίωνος τοῦ ξρηστοῦ γυνὴ κόσμον αὐτῆς ἔλεγεν εἶναι τὰ Φωκίωνος στρατηγήματα”. Ahora bien, el monje Antonio utilizó un manuscrito de Estobeo con la falsa lectura “Φίλωνος” y por ello en la segunda parte de su *Melissa* (*sermo* 33, p. 105, línea 7 de la edición de Zurich de 1546) ha recogido la versión de Estobeo con variantes estilísticas por completo insignificantes: “ἡ Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθεῖσα ἐν συνόδῳ πλειόνων γυναικῶν διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ χρυσοῦν κόσμον, ἔφη: αὐτάρκης κόσμος ἐστὶ γυναικὶ ἢ τοῦ ἀνδρὸς ἀρετῆ”. Entonces partiendo de la *Melissa* de Antonio, Mangey, quien la cita según la edición de Ginebra, después del *Estobeo* de 1609 (*sermo* 123, p. 196), sitúa de forma equivocada la historieta entre los fragmentos de Filón el judío (vol. 2, p. 673, con pequeñas faltas de precisión: “κόσμον χρυσοῦν” en vez de “χρυσοῦν κόσμον” y “ἀνδρὸς” en vez de “τοῦ ἀνδρός”). Finalmente Edwald (*Geschichte Israels* 6, 262 de la tercera edición), siguiendo de buena fe a Mangey, ha adornado su esbozo de la vida de Filón con esta bella afirmación de su supuesta esposa; a Edwald lo han seguido otros.

xix La palabra de Demóstenes sobre la locuacidad de Foción reza en Plutarco, *Vida de Foción*, c. 5: “ἡ τῶν ἐμῶν λόγων κοπίς πάρεσα” [“está presente el cuchillo de mis palabras”, V. A.]; en *Vida de Demóstenes y Praecepta reipublicae gerendae* se dice “ἀνίσταται” [“se alza”, V. A.], en lugar de “πάρεστι” y Estobeo (*Florilegio* 37, 34) ofrece ya la versión “ἡ τῶν ἐμῶν λόγων σφυρὰ καὶ κοπίς ἔρξεται” [“viene el martillo y el cuchillo de mis palabras”, V. A.], que deja entrever su peor origen por el uso de un verbo temático. En mi traducción alemana de la metáfora implicada en “ἡ κόπις” [“el cuchillo”, V. A.], sobre la cual da varias vueltas, de forma insatisfactoria, Wyttenbach (*Selectica historicorum*, p. 338 de la edición de Leipzig), al confundirlo con “ὁ κόπις” [“el pendenciero”, V. A.], he partido de la observación de que esa palabra —dado que ya originalmente se utiliza para designar la cimitarra bárbara— despierta en griego la connotación de algo innoble, como ocurre acaso en latín con “*culter*”; de esta manera no puede equipararse, metafóricamente, con la espada alemana, el “ξίφος” griego, o el “*gladius*” latino [“espada” en ambos casos, A. F.]. El cíclope de Eurípides utiliza para abatir a sus prisioneros (v. 242) “κοπίδας μαχαίρας” [“cuchillos largos”, V. A.], el cuchillo grueso de un carnicero o cocinero se llama “κοπίς μαγειρικῆ” (Plutarco, *Licurgo*, c. 2). Demóstenes ha escogido por tanto intencionadamente una metáfora con la que, al tiempo que reconoce cierto filo propio a la locuacidad de Foción, le reprocha la falta de finura artística y de ímpetu noble.

También para el pentámetro del poema de Aristocreón sobre Crisipo (en Plutarco, *Stoicorum repugnantia* c. 2), donde se denomina a este estoico “τῶν Ἀκαδημαϊκῶν στραγγαλίδων κοπίδα” [“el cuchillo de los líos académicos”, V. A.], la traducción de Wyttenbach, “*confutatore Academiarum fallaciarum*” [“refutador de

los trucos de los académicos”, A. F.], es muy débil. Más bien, con la comparación con la κοπίς se pretende expresar que Crisipo no desenredó los lazos dialécticos de los Académicos, especialmente de Arcesilao, de forma laboriosa, sino que los deshizo con un rudo golpe de cuchillo.

^{XX} En las Escuelas de retórica se utiliza ciertamente a Foción, igual que a Arístides, como ejemplo de un hombre de Estado realmente pobre (Seneca, *Rhetoricae Controversiae* 2, 1, (9) 18, p. 162, 5, Kiessling), y Luciano, en su *Überführter Zeus* [*Zeus concluido* en las traducciones en castellano, V. A.], c. 16, acusa a la Providencia porque Foción ha carecido “de lo más necesario (σπάνις τῶν ἀναγκαίων).” Para reconducir tales exageraciones a su justo término, basta tan solo con acordarse de que Foción encontró la manera de que su hijo participara en una carrera de caballos (Plutarco, *Foción*, c. 20), que se le reprochó la vida desenfundada de su hijo, que este habría dilapidado la herencia paterna y que después, para mejorar su situación, habría vivido a costa de los comandantes macedonios de Muniquia (Diógenes el babilonio en Ateneo 4, 168e), que más tarde Foción prestó su ayuda para las dotes de las hijas de ciudadanos pobres (Suidas, en la entrada “Φωκίων”). También poseía una casa en el barrio de Melite, que en la época de Plutarco todavía era visitada por los extranjeros. En realidad era sencilla y pequeña, pero sin embargo llamaba la atención por un encalado hecho con “el polvo de cobre de flechas” (Plutarco, *Foción*, c. 18: “χαλκαῖς λεπῖσι κεκοσμημένη, τὰ δὲ ἄλλα λιτὴ καὶ ἀφελής”, compárese K. O. Müller en *Ersch und Gruber’s Enzyklopädie*, bajo el término Atikka, p. 240).

En relación a su yerno Caricles, sea suficiente remitirnos a Plutarco, *Foción*, c.

22.

^{XXI} En el hermoso fragmento deIÓN Epidemio de Quíos (en Ateneo 13, 604d) se dice del poeta Sófocles que, siendo estratega, no habría sido realmente un político sino solo “ὡς ἂν τις εἷς τῶν χρηστῶν Ἀθηναίων” [“uno de los buenos atenienses”, V. A.], y el autor del escrito *Del Estado de los atenienses* (1, 4) denomina al partido conservador, en oposición a los demócratas radicales, los χρηστοὶ [“los buenos”, V. A.].

Que una complacencia bondadosa constituye un rasgo esencial del término ático “χρηστός” se demuestra suficientemente por el hecho de que “χρηστός” alterna con “εὐήθης” [“de buen carácter”, V. A.], y con los restantes adjetivos que sirven para designar un carácter simple e ingenuo; son útiles para ello pasajes platónicos del Tímeo recopilados por Rhunken bajo el término de ἡδύς [“dulce”, V. A.], y también se puede encontrar en la *Retórica* de Aristóteles un pasaje decisivo que establece la regla para un discurso de elogio y uno de invectiva (1, 9, 1367a, 33): “ληπτέον τὰ συνέγγυς τοῖς ὑπάρξουσιν ὡς ταῦτ’ ὄντα (que tratan las propiedades colindantes existentes como idénticas), οἷον τὸν ἡλίθιον χρηστόν”. Lo mismo ocurre con el verso de Menandro (en Estobeo, *Florilegium* 46, 11): “ἢ νῦν ὑπὸ τινῶν χρηστότης καλουμένη Μεθῆκε τὸν ὄλον εἰς πονηρίαν βίον· Οὐδεὶς γὰρ ἀδικῶν τυγχάνει τιμωρίας” [“la simpleza llamada hoy por algunos bondad es una vida entera condenada a la desdicha; pues ninguno de los que comete injusticia es castigado”, V. A.]. Esta incapacidad de hacer daño que va unida intrínsecamente a “χρηστός” no se hace valer en la definición de los así llamados Ὅροι [“Definiciones”, V. A.] platónicos (p. 412e), la cual solo enfatiza el coraje moral y la sencillez prudente: “χρηστότης· ἠθους ἀπλαστία μετ’ εὐλο γιστίας· ἠθους σπουδαιότης”.

Que “χρηστός” fuera un verdadero sobrenombre (“προσηγορία”) de Foción no está testimoniado solo por Plutarco (*Foción* c. 10) y Suidas (en la entrada Φωκίων), sino que también se evidencia por el hecho de que los críticos desfavorables a Foción hagan uso irónico de la palabra, como hizo por ejemplo el escritor griego del cual Diodoro (17, 15) ha entresacado la información sobre los debates que, a instancias de Alejandro, tuvieron lugar en Atenas para entregarle a aquel a Demóstenes y a otros nueve oradores. Allí (47, 15) se dice con un sarcasmo mordiente: “πολλῶν δὲ λόγων γινομένων κατὰ τὴν ἐκκλησίαν, Φωκίων μὲν ὁ χρηστός, ἀντιπολιτευόμενος τοῖς περὶ τὸν

Δημοσθένην, ἔφη δεῖν τοὺς ἔξαιουμένους μιμήσασθαι τὰς Λεῶ κόρας (véase E. Curtius en los *Monatsberichte der Berliner Akademie* 1878 p. 77) καὶ τὰς Ὑακινθιάδας (Heyne, *Zu Apollodor* 3, 15, 8, 5) καὶ τὸν θάνατον ἐκουσίως ὑπομῆναι ἕνεκα τοῦ μηδὲν ἀνήκεστον παθεῖν τὴν πατρίδα” [“habiéndose dado varios discursos en la Asamblea, Foción ‘el bueno’ dijo que era necesario que los reclamados imitaran a las hijas de León y a las Jacintidas y que aguardaran la muerte voluntariamente a fin de que la patria no sufriera ningún mal irreparable”, V. A.]. Este pasaje paralelo es suficiente para dar por buena la opinión expuesta arriba, según la cual Demóstenes se refería con su agria expresión “οἱ χρηστοί” básicamente a Foción.

La designación de Antípatro, mencionada arriba, como χρηστός se encuentra en la *Vida de Hispérides* p. 850a: “ἠκόντων παρ’ Αντιπάτρου πρέσβεων, ἐπαινοῦντων τὸν Αντίπατρον ὡς χρηστόν, ἀπαντήσας αὐτοῖς εἶπεν (Ὑπερείδης)· οἶδαμεν ὅτι χρηστός ὑπάρξει, ἀλλ’ ἡμεῖς γ’ οὐ δεόμεθα χρηστοῦ δεσπότην”. Esta misma conexión de χρηστός y δεσπότης [“bueno” y “señor”, V. A.], la cual, como muestran el *Florilegium* de Estobeo y nueve fragmentos reunidos de los trágicos y los cómicos, era habitual en boca de los esclavos, y cuya traducción al terreno político mantiene por eso precisamente una especial fuerza de atracción, fue usada supuestamente por Hipócrates al ser invitado a la corte de los persas, como se puede leer en el *Florilegium* de Estobeo, 13, 31: “Ἰπλοκράτην ἐπειθέ τις πρὸς Ξέρξην ἀπαίρειν, χρηστόν εἶναι φάσκων βασιλέα· ὁ δὲ ‘οὐ δεόμεαι’, ἔφη, ‘χρηστοῦ δεσπότην’”, y está en el trasfondo del cuarto acertijo de Plutarco en relación al rey Filipo, el cual rehúsa el consejo de establecer tropas de ocupación en las ciudades griegas con las siguientes palabras: “μᾶλλον πολὺν χρόνον ἐθέλω χρηστός ἢ δεσπότης ὀλίγον καλεῖσθαι” [“prefiero ser llamado bueno durante largo tiempo, que señor solo un poco”, V. A.]. También el gordo tirano de Heraclea Póntica, Dinonisio, recibió siendo tirano —a causa de su bondad, la cual no es difícil de encontrar entre seres humanos de tal constitución corporal—, el sobrenombre de Χρηστός (Memnón en la *Biblioteca de Focio*, 224b, 21 en Bekker, p. 12 en Orelli: “τὸ Χρηστός ἐπίκλησιν ἐκ τῶν ἠθῶν ἐνεγκάμενος”).

El trato “amigable” con Demades, mencionado arriba, se basa en la narración de Plutarco *De cupiditate divitiarum* c. 5.

^{xxii} No puedo coincidir con Nauck (*Fragmenta tragica*, p. 670) cuando reprocha a Wesseling “imprudencia” por atribuir (sobre Diodoro 16, 92) los ominosos versos declamados por Neoptólemo poco antes de la muerte de Filipo a una tragedia titulada *Cíniras*. Wesseling y su predecesor en esta suposición, Samuel Petitus, estaban legitimados para la misma por las coincidencias de la información de Suetonio sobre los Juegos en los que fue asesinado Calígula y de las correspondientes aportaciones de Josefo. La información de Suetonio (*Calígula*, 57) reza: “*Pantomimus Mnester tragoediam saltavit quam olim Neoptolemus tragoedus ludis, quibus rex Macedonum Philippus occisus est, egerat; et cum in Laureolo mimo, in quo actor proripiens se ruina sanguinem vomit, plures secundarum certatim experimentum artis darent, cruore scena abundavit*”. Y Josefo (*Antiquitates* 19, 1, 13) cuenta: “μίμος εἰσάγεται, καθ’ ὃν σταυροῦνται ληστῶν ἡγεμῶν (esto es, Laureolus; compárese Juvenal 8, 187 y 188) ὃ τε ὀρχηστῆς (*tragoediam saltavit*, Suetonio) δράμα εἰσάγει Κινύραν, ἐν ᾧ αὐτός τε ἐκτείνεται καὶ ἡ θυγάτηρ Μύρρα, αἱμά τε ἦν τεχνητὸν πολὺ κατὰ τὸ περὶ τὸν σταυρωθέντα ἐκκεχυμένον καὶ τὸ περὶ τὸν Κινύραν” [“Se representa un mimo en el cual es crucificado un jefe de ladrones el danzante representa el drama *Cíniras* en el cual eran asesinados él y su hija Mirra, y la sangre era artificial y abundante, la derramada en torno al crucificado y en torno a *Cíniras*”, V. A.]. Ya de estas palabras de Josefo, independientemente de las que siguen a continuación, se extrae que la tragedia “bailada” en los días del asesinato de Calígula se llamaba *Cíniras*, y dado que, según Suetonio, era la misma que Neoptólemo representó ante Filipo, entonces también aquellos versos conservados por Diodoro, que anunciaban desgracia y que fueron

declamados por Neoptólemo, tienen su origen en una tragedia llamada *Cíniras*. De ello no se puede concluir que, según la detallada descripción de Diodoro, la declamación de los versos por Neoptólemo tuviera lugar en la bacanal organizada por Filipo durante la noche anterior al día de su asesinato. Pues de la misma descripción de Diodoro (16, 94) se concluye claramente que dicha representación fue suspendida el mismo día del asesinato al ser Filipo abatido a puñaladas antes de entrar al teatro, y desde luego antes de su aparición difícilmente podría empezar la pieza. Con todo el siguiente comentario de Josefo ofrece, no en relación al título de la tragedia sino considerado en sí mismo, una dificultad hasta ahora no resuelta. El mismo reza: “ὁμολογεῖται δὲ καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην γενέσθαι, ἐν ἧ Φίλιππον τὸν Ἀμύντου Μακεδόνων βασιλέα κτείνει Πausanίας εἷς τῶν ἐταίρων εἰς τὸ θέατρον εἰσιόντα” [“Y es aceptado que fue aquel día en el cual Pausanias, uno de sus compañeros, asesina a Filipo, hijo de Amintas, rey de los macedonios, cuando iba al teatro”, V. A.]. Si estas palabras, según toda evidencia, han sido transmitidas correctamente —la modificación propuesta por Clinton (*Fasti Hellenici* p. 246, Krüger) debe darse en realidad por imposible—, entonces solo pueden querer decir que el asesinato de Calígula tuvo lugar el mismo día del año que el de Filipo. Ahora bien, el día del asesinato de Calígula ha sido fijado el 24 de enero por Suetonio (*Calígula* 58); el día del asesinato de Filipo no ha sido transmitido, y los añadidos de los cronistas más recientes solo fluctúan entre los meses de verano. Si Filipo fue realmente asesinado en verano, entonces quizá se puede creer que los informantes a los que sigue Josefo —a la manera de los “*vana mirantes*” que dice Tácito, *Annales* 1, 9, mencionados arriba— se permitieron algunos amaños en el cálculo cronológico para fabricar, junto con el título de la tragedia, una coincidencia de los días; pero es que también se le ocurrió a Saint Croix (*Examen des historiens d’Alexandre* pp. 604-607) desplazar al invierno el asesinato de Filipo, lo que desde luego le reprocha Ideler (*Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1820, p. 271).

La expresión con la que supuestamente replicó Neoptólemo al ser preguntado sobre qué pasajes de los tres grandes clásicos admirara más, según la cual no admiraba nada de estos, sino solo lo trágico “ἐπὶ μείζονος σκηκῆς ἐθεάσατο, Φίλιππον ἐν τοῖς τῆς θυγατρὸς Κλεοπάτρας γάμοις πομπεύσαντα καὶ τρισκαιδέκατον θεὸν ἐποικληθέντα, τῇ ἐξῆς ἐπισφαγέντα ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ ἐρριμμένον” [“que él mismo contempló sobre la escena mayor a Filipo, después de haber desfilado en los esponsales de su hija Cleopatra y de haber sido aclamado trece veces como un dios, degollado al día siguiente en el teatro y postrado por tierra”, V. A.] (*Florilegium* de Estobeo, 98, 70) estaba desde luego también en las mientes, como ha visto también Gataker, del César Marco Aurelio, al escribir en su libro, 11, 6, el comentario: “οἷς ἐπὶ τῆς σκηκῆς ψυχαγωγεῖσθε (véase *Rheinisches Museum* 18, 156), τούτοις μὴ ἄχθεσθε ἐπὶ τῆς μείζονος σκηκῆς” [“Con lo que os entretenéis en la escena no os aflijáis con ello sobre la escena mayor”, V. A.].

^{XXIII} El juicio de Teofrasto que compara a Demóstenes con Demades se ha conservado en Plutarco, *Demóstenes*, c. 10: “Ἀρίστων ὁ Χίος Θεοφράστου τινὰ δόξαν ἰστόρηκε περὶ τῶν ῥητόρων· ἐρωτηθέντα γὰρ, ὑποῖός τις αὐτῷ φαίνεται ῥήτωρ ὁ Δημοσθένης, εἰπεῖν· ‘ἄξιός τῆς πόλεως’ ὅποιος δὲ Δημάδης· ‘ὑπὲρ τὴν πόλιν” [“Aristón de Quíos recogió una opinión de Teofrasto sobre los oradores. Pues preguntando este sobre qué tipo de orador le parecía Demóstenes, dijo que ‘digno de la ciudad’, y con respecto a Demades, que ‘por encima de la ciudad’”, V. A.]. Para entender este juicio de forma correcta es preciso recordar que “ἄξιός” y “ἄνάξιός τῆς πόλεως” [“indigno de la ciudad”, V. A.], eran expresiones tradicionales en la tribuna y en la sociedad atenienses para designar lo “verdaderamente ateniense” o lo “anti-ateniense” en los caracteres y en las acciones, acaso como en el lenguaje político inglés se habla de “*english*” o “*unenglish policy, minister*”. El uso de esta frase hecha se encuentra, entre otros, en Aristófanes (*Caballeros*, 1334: “τῆς γὰρ πόλεως ἄξια πράττεις”), en Lisias (*Oratio* 31, § 29) y especialmente de forma frecuente en Demóstenes (por ejemplo *Oratio* 2, párrafo 12;

Oratio 8, § 22 y § 30; *oratio* 18, § 108), de cuya boca toma entonces Demades este dicho para criticar su política como siempre turbulenta e infructífera: “Δημοσθένης οὔτε ἡσυχίαν ἄγειν ἔᾶ οὐδὲν τῆς πόλεως ἐπιβάλλεται” [“Demóstenes ni permite que haya tranquilidad ni emprende nada digno de la ciudad”, V. A.] (*Rheinisches Museum*, 29, 110, n. 4). Teofrasto quiere también señalar la energía, y al tiempo la limitación, del arte político y de la locuacidad de Demóstenes al denominarlo un orador que lleva a su máxima expresión los conceptos atenienses de oratoria y acción política. Por el contrario en Demades, quien no en vano se había formado a sí mismo fuera de la tradición retórica, Teofrasto reconocía un elemento que no encajaba con las representaciones atenienses comunes sobre un orador político, pero que precisamente por eso ejercía la violencia de lo inesperado también sobre los oyentes atenienses. Lo denominaba por lo tanto un orador que sobresalía por encima de Atenas, “ὕπερ τὴν πόλιν” [“más allá de la ciudad”, V. A.], una expresión que en todo caso era típica en aquella época, como muestra el uso de la misma en el discurso “περὶ συντάξεως” [*Sobre la organización financiera*, V. A.], (Demóstenes, *Oratio* 13, § 20). Evidentemente el meteco Teofrasto, como su maestro Aristóteles y su amigo Demetrio Falereo (véase arriba, nota final VII), pertenecían a los filósofos pro-macedonios, los cuales eran insensibles al patriotismo de ciudad de Demóstenes. Temistio, en su discurso “περὶ ἀσκήσεως” [*Sobre el ejercicio*, V. A.], (*Rheinisches Museum* 27, 257) hace referencia básicamente a este juicio de Teofrasto cuando dice que, en opinión de “alguno”, Demades superaba a Demóstenes en “claridad de entendimiento”.

Boeck —quien se indigna en el caso de Demades de una forma por lo demás poco habitual en él—, creía sin duda ir en ayuda de Teofrasto al evitar mencionarlo de forma expresa en una cita suya con críticas favorables a Demades. Se expresa por eso de la siguiente manera (*Staatshaushalt*, 1, 318): “Pero, ¿cuáles eran la vida pública y privada de Demades? Un hombre de cualidades espirituales tan brillantes que un antiguo pudo decir de él que estaba más allá del Estado —mientras que de Demóstenes solo se decía que era digno del Estado— se convirtió en abierto traidor del Estado por atender solo a sus placeres”. Esta traducción de “ἄξιος τῆς πόλεως” y “ὕπερ τὴν πόλιν” a través de la palabra común “Estado”, que evidentemente Boeckh estaba obligado a elegir para abrirse camino hacia “traidor del Estado”, quita sin embargo a la expresión de Teofrasto mucha de su precisión. Para los atenienses “ἡ πόλις” [“la ciudad”, V. A.] es la Atenas concreta, tanto como para los romanos “*urbs*” es la Roma concreta.

^{XXIV} Que con la introducción de la Constitución de Antípatro tuviera lugar una “διαψήφισις” [“votación”, V. A.] no ha sido transmitido literalmente. Pero se deja extraer con suficiente seguridad del hecho de que los expulsados sean denominados en la *Vida de Foción* de Plutarco, c. 28, “ἀποψηφισθέντες” y, c. 32, “ἀπεψηφισμένοι” [“expulsados por una votación”, V. A.], esto es, de que por lo tanto sean designados dos veces con el término establecido legalmente para una “διαψήφισις” según el texto de la ley en Dionisio de Halicarnaso, cuando reproduce el contenido del discurso duodécimo de Iseo (p. 377a, de la *Zürichner Rednersammlung*): “τὸν δὲ ἀποψηφισθέντα ὑπὸ τῶν δημοτῶν τῆς πολιτείας μὴ μετέχειν, τοῖς δὲ ἀδίκως ἀποψηφισθεῖσιν ἔφειν εἰς τὸ δικαστήριον εἶναι”. Así más tarde también Antifonte, expulsado en la del año 346, y quien después fuera ejecutado por intento de incendio de los astilleros atenienses, es llamado “ὁ ἀποψηφισθεὶς Ἀντιφῶν” [“Antifonte, el expulsado por votación”, V. A.], (Demóstenes, *De corona*, § 132).

Con las “διαψηφίσεις” [“votaciones”, V. A.] puestas en marcha por primera vez tras la aplicación de la Constitución de Antípatro, y después con el Censo de Casandro, está conectada la noticia sobre el recuento de la población ateniense llevado a cabo —según el parecer, a mi juicio correcto, de Wessenling y de Clinton (véase *Fasti Hellenici* p. 397, Krüger)— en el año 317 por Demetrio Falereo, el cual había asumido su cargo administrativo con la Constitución de Casandro, véase Ctesicles, en Ateneo 6, 272b:

“ἔξετασμών (compárese ἐξέτασιν γενέσθαι τῶν πολιτῶν κατὰ δήμους en la recién citada ley) γενέσθαι ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως τῶν κατοικούντων τὴν Ἀττικὴν”.

^{xxv} Aun cuando en el pasaje de Pollux 8, 102, “οἱ ἔνδεκα νομοφύλακες κατὰ τὸν Φαληρέα μετωνομάσθησαν” [“los once guardianes de la ley recibieron una nueva denominación de acuerdo con Falereo”, V. A.], la relación de los “νομοφύλακες” con los “ἔνδεκα” sigue siendo oscura, bien puede sin embargo, a partir de la mención de Falereo, concluirse una conexión entre la actividad legislativa de los últimos y una nueva delimitación del círculo de actuación de los “νομοφύλακες”. Con ello coincidiría el hecho de que los “νομοφύλακες” atenienses no aparecen en ninguna parte en las obras de historia y discursos conservados, y de que Harpocración (en la entrada “νομοφύλακες”) puede certificar su presencia por primera vez en discursos perdidos de Dinarco, por lo tanto en la época de Falereo. No se puede perder de vista esta circunstancia al juzgar el debate sobre la interpretación del κατὰ τὸν Φαληρέα, en aquel pasaje de Pollux y en otro, 8, 153: “χίλιοι κατὰ μὲν τὸν Σόλωνα τὰς εἰσαγγελίας ἔκρινον, κατὰ δὲ τὸν Φαληρέα καὶ πρὸς πεντακόσιοι (compárese *Lexicon rhetoricum Cantabrigense*, en la entrada ‘εἰσαγγελία· εἰσήγγελον, ὡς δὲ πε Δημήτριος ὁ Φαληρεύς, χιλίων πεντακοσίων)”. Un experto como Joachim Kühnius (en la edición de Pollux de Hemsterhusius) creía que, de la misma manera que “κατὰ τὸν Σόλωνα” solo podía designar las leyes de Solón, el “κατὰ τὸν Φαληρέα” significaría las modificaciones legales promovidas por Demetrio. Luzac por el contrario (*De Socrate cive*, p. 111) solo quería ver en ello una cita de la obra en 5 volúmenes de Demetrio Falereo “περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας” [*Sobre la legislación de Atenas*, V. A.], (Diógenes Laercio 5, 80, y Harpocración p. 225 en Bekker), en la cual no se concreta cuándo, y a través de quién, se había introducido la modificación legal. Defiende esta misma interpretación —al parecer sin acordarse de Luzac—, Moritz Hermann Meier, en su edición del *Lexicon rhetoricum Cantabrigense (Hallische Programme* de 1843 y 1844), en la entrada “εἰσαγγελία” [“denuncia”, V. A.]. Pero como no se puede certificar la existencia de los “νομοφύλακες” atenienses como autoridades antes de la época de Falereo, es completamente verosímil, aun cuando con las palabras “κατὰ τὸν Φαληρέα” solo se haga referencia a su obra “περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας”, que en la misma sean propuestas, o debatidas posteriormente, las modificaciones legislativas correspondientes. De hecho ya el título “περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας” parece aludir al hecho de que la obra —al contrario acaso de los frecuentes escritos “περὶ νόμων” [*Sobre las leyes*, V. A.], de las cuales compuso también uno Demetrio (Diógenes Laercio 5, 80)— no era una simple colección propia de eruditos, o un debate filosófico, sino que la misma perseguía el objetivo práctico de presentar ante el público ateniense y heleno la utilidad de las modificaciones legales introducidas por Demetrio. Usener (*Rheinisches Museum* 25, 590) ha comprobado una relación similar entre el escrito de Arquino sobre los sonidos y su propuesta de introducir el alfabeto jonio. Lo dicho arriba sobre los “νομοφύλακες” respecto del nombre introducido en la época de Efilates, se basa en la aportación de Filócoro (*Lexicon rhetoricum Cantabrigense*, véase arriba “νομοφύλακες”).

Las controversias más recientes sobre los “*nomoflaques*” están resumidas en el *Staatsalterthümer* de Hermann, § 160, 3, p. 615 de la quinta edición.



NOTAS SOBRE JACOB KLEIN: I

JOSÉ MARÍA JIMÉNEZ CABALLERO

Fecha de recepción: 12-04-2018

Fecha de aceptación: 27-05-2018

Resumen: El artículo analiza la aportación intelectual que la obra de Jacob Klein ha generado a partir de los estudios de su discípula Eva Brann y del estudioso Burt Hopkins. Se pone de manifiesto la relación del pensamiento de Klein con la fenomenología y con Husserl, en cuanto al interés de ambos por explicitar en sus trabajos que la historia debía ser entendida desde su base fenomenológica.

Abstract: *The article analyses the intellectual contribution that Jacob Klein's work has generated from the studies of his student Eva Brann and the scholar Burt Hopkins. It shows the relationship of Klein's thought with phenomenology and with Husserl, regarding the interest of both of them to explain in their works that history should be understood from its phenomenological basis.*

Palabras clave: Klein, Husserl, fenomenología, historia.

Keywords: *Klein, Husserl, phenomenology, history.*

La literatura que la obra de Jacob Klein ha generado en el ámbito de la filosofía es escasa.¹⁶⁰ En la actualidad, sabemos por los relatos de Dodo

76

¹⁶⁰ La producción de Jacob Klein se compone de libros, ensayos, conferencias, discursos y cartas. Los libros se recogen en las siguientes ediciones: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (MIT Press, 1968), trad. del alemán de Eva Brann, primera publicación en 1934-36, *A commentary on Plato's Meno* (University of North Carolina) y *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, (University of Chicago Press, 1977); los ensayos están recogidos en *Lectures and Essays*, ed. de Robert B. Williamson and Elliott Zuckerman, Md.: St. John's Press, Annapolis, 1985. En efecto, Burt C. Hopkins es quien más se ha interesado por Klein, aunque su condición de fenomenólogo tal vez ha limitado su perspectiva a *El pensamiento matemático griego y el origen del álgebra* y a todos los aspectos que tienen que ver con la historia de la matemática, la fenomenología de Husserl y la obra de Heidegger. HOPKINS es autor del único estudio monográfico que existe sobre la obra de Klein, *The Origin of the Logic Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2011.

No existe en inglés ningún otro estudio monográfico dedicado a la filosofía de Klein. Toda la bibliografía que se encuentra sobre el tema está diseminada por distintas revistas y anuarios relacionados con temas muy dispares en forma de artículos científicos. De Hopkins se podrían señalar los siguientes artículos: 'Crisis, History, and Husserl's Phenomenological Project of Desedimenting the Formalization of Meaning:

Klein, su esposa, y los comentarios de Eva Brann, su discípula más eminente y actual escolar del St John's College, que Klein siempre mostraba aversión a la "notoriedad" en los distintos círculos filosóficos y que, además, en un gesto eminentemente fedroniano, "estimaba más la palabra hablada que la escrita". No sorprende, en este sentido, que la recepción de su obra haya sido exigua en Estados Unidos —y por extensión en Europa—, y que, en consecuencia, los análisis exegéticos de su pensamiento estén aún por llegar. Asimismo, no hay que perder de vista los artículos que Eva Brann ha realizado en la plataforma virtual *The imaginative conservative* en torno a la vida de Jacob Klein, ni la reflexión acerca del significado del St. John's College como una de las instituciones más representativas de la educación liberal en Estados Unidos. No obstante, en paralelo a las aportaciones realizadas por Eva Brann, en Estados Unidos ha emergido la figura de Burt Hopkins en el ámbito del

Jacob Klein's Contribution', *Graduate Faculty Journal*, 24, 1 (2003), pp. 75–102; 'The Husserlian Context of Klein's Mathematical Work', *The St. John's Review*, 48 (2004), pp. 43–71; 'Klein and Derrida on the Historicity of Meaning and the Meaning of Historicity in Husserl's Crisis-Texts', *Journal of the British Society for Phenomenology*, 36, 2 (2005), pp. 179–87; 'Meaning and Truth in Klein's Philosophico-Mathematical Writings', *The St. John's Review*, 48, 3 (2005), pp. 57–87; 'Eva Brann and the Philosophical Achievement of Jacob Klein', *Essays in Honor of Eva Brann*, ed. de Eric Salem y Peter Kalkavage, Paul Dry Books, Philadelphia, 2007, pp. 106–19; 'Jacob Klein on the Myth of Learning', *The St. John's Review*, 51 (2009), pp. 5–39. HIRAM CATON ha tratado la filosofía de Klein de un modo no muy extenso en 'Review of Jacob Klein's *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*', *Studi Internazionali di Filosofia*, 3 (1971), pp. 222–26, y de pasada en *The Origins of Subjectivity*, Conn: Yale University Press, New Haven, 1973. El libro de Caton es un ensayo sobre Descartes y la idea de subjetividad. Ver también JOSEPH COSGROVE, 'Husserl, Jacob Klein, and Symbolic Nature', *Graduate Faculty Journal*, 29, 1 (2008), pp. 227–51; JOSEPH GONDA, 'On Jacob Klein's *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*', *Interpretation*, 22, 1 (1994), pp. 111–28; JOSHUA KATES, 'Modernity and Intentional History: Edmund Husserl, Jacob Klein, and Jacques Derrida', *Philosophy Today*, 49, 5 (2005), pp. 193–203 y 'Two Versions of Husserl's Late History: Jacob Klein and Jacques Derrida and the Problems of Modernity', *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, V (2005), pp. 245–75. RICHARD KENNINGTON, Review of J. Klein, 'Lectures and Essays', *Review of Metaphysics*, 41 (1987), pp. 144–49. DAVID LACHTERMAN ha dedicado una reseña a unos de sus libros sobre Platón, Rev. of Jacob Klein, 'Plato's Trilogy: Theaetetus, The Sophist, and The Statesman', *Nous*, 13 (1979), pp. 106–12. En www.theimaginativeconservative.org. EVA BRANN ha publicado 'Jacob Klein: A Great Scholar, an Even Greater Man.' Con respecto a la atención que se ha prestado a la obra de Klein en otros idiomas, en catalán existe un estudio introductorio de MARÍA ARQUER *Introducció al pensament i l'obra de Jacob Klein*, en que recoge la correspondencia entre Leo Strauss y Jacob Klein e introduce toda la filosofía kleiniana. NATHANIEL J. COCHRAN está trabajando en *Winged Words*, una edición monumental de todos sus ensayos, conferencia y cartas. Gracias a su cortesía MARÍA ARQUER, ANTONIO LASTRA y yo mismo hemos preparado *Comentarios platónicos*, una traducción de los ensayos relacionados con la filosofía platónica. Además, espero poder presentar una tesis doctoral sobre Klein a medio plazo.

estudio de la obra de Klein. Su relevancia proviene de la claridad exegética que ha arrojado sobre la filosofía de Klein y su conexión con la tradición filosófica occidental. No por casualidad el primer estudio prominente sobre Klein proviene del campo de la fenomenología.

Hopkins ejerce el cargo de secretario permanente del *Husserl Circle* además de ser profesor de la University of Lille. En 2011 publicó *The Origin of the Logic of Symbolic Mathematics: Edmund Husserl and Jacob Klein*¹⁶¹ en la editorial de la Indiana University. Es innegable que este estudio se ha consolidado como una referencia ineludible para la investigación de la relación intelectual que existe entre Klein y Husserl. Más bien deberíamos decir entre un Klein en ciernes y un Husserl casi póstumo. En realidad sería un joven Klein atento a la historia de la ciencia y su relación con la filosofía, y un Husserl en el ocaso de su vida preocupado por los problemas que el desarrollo de la lógica científica estaba produciendo a la moral y la existencia en Europa. Desde perspectivas distintas, ambos estaban persiguiendo los mismos problemas, y casi podríamos decir, aunque suene extraño, que bajo los mismos esquemas de pensamiento.

Además, hay que recordar que *TOLSM* es un libro sobre otro libro, sobre la primera obra de Klein y una de las más importantes de su producción filosófica como es *El pensamiento matemático griego y el origen del álgebra*.¹⁶² Hopkins desarrolla en profundidad los aspectos fundamentales de *El pensamiento matemático*, y presenta la obra como uno de los núcleos principales del pensamiento de Klein. Uno de los problemas más relevantes que encontramos en *El pensamiento matemático*, según *TOLSM*, reside en la relación que existe entre la escritura de Klein y la fenomenología de Husserl. Asimismo, y en contra de lo que viene siendo habitual, la relación no existe en la teoría sino en la práctica, y el mérito del estudio de Hopkins no consiste en llevar a la práctica algo poco desarrollado en la teoría sino en formular en la teoría algo que está desarrollado en la práctica de un modo que no se nos presenta con demasiada claridad.

A pesar de que se lo propuso como un objetivo fundamental en su carrera, Klein nunca estudió bajo la supervisión de Husserl. Según Dodo

¹⁶¹ BURT C. HOPKINS, *The Origin of the Logic Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2011. En adelante *TOLSM*.

¹⁶² JACOB KLEIN, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, trad. de Eva Brann, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992. La edición que se ha utilizado es la reedición de la edición de 1968. No existen cambios de una a otra: “is a unabridged and unaltered republication of the edition published by M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts”, en 1968. El texto alemán original es *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*. Las siglas M.I.T. se refieren a Massachusetts Institute of Technology. En adelante me refiero a la obra de Klein como *El pensamiento matemático* para evitar confusiones entre las ediciones en inglés y en alemán a las que se hace referencia.

Klein,¹⁶³ en 1919 intentó realizar un estancia para estudiar con el fenomenólogo en Friburgo, pero Klein no acabaría encontrando alojamiento en la ciudad y Husserl lo enviaría a Marburgo a estudiar con Paul Natorp y Nicolai Hartmann, de quienes Dodo Klein destaca una indiferencia absoluta con respecto al problema judío, y de donde saldría su tesis doctoral, de la que después diría, en un ejercicio de autocrítica — muy arraigada a su personalidad— “que no vale ni el papel en el que está escrita.”¹⁶⁴ También cursaría los seminarios de Heidegger de los años 1924-1928. Es curioso que Heidegger no le causara una gran impresión. Según afirma el propio Klein, lo único que le interesaba de Heidegger a finales de la década de los años veinte era su visión de Aristóteles. Pero a pesar de no haber estudiado bajo la supervisión de Husserl directamente —ni de Heidegger—, la relación con el fenomenólogo se mantendría indirectamente en el plano intelectual durante años. Este es uno de los presupuestos latentes en Hopkins. Además, la abigarrada red de relaciones que reconstruye el trazo de Hopkins es imperceptible para el lector que no haya conseguido cierta profundidad en la lectura de ambos pensadores. Su visión implica que los inicios de Klein están bajo el influjo de Husserl, aunque Klein no se pronuncie al respecto. Por supuesto, la influencia de Klein en Husserl no existe. Las primeras palabras que Klein dedica a la fenomenología son de 1940, y no son unas palabras de reconocimiento de la deuda con Husserl, sino de adhesión crítica al proyecto de la fenomenología.

Por lo tanto, Hopkins percibe al Klein de *El pensamiento matemático* como un fenomenólogo sin fenomenología. Esta idea proviene de muchos factores que indican que la influencia de Husserl en Klein está sujeta a muchos desajustes antes de concluir en una confluencia nítida: la influencia es recóndita, paradójica pero, sin embargo, latente. Esta influencia es fundamental para sus años europeos de estudio y escritura, que podrían concretarse en el periodo de veinte años que se sucede desde su intento fallido de estancia con Husserl en Friburgo en 1919 y la publicación de su ensayo ‘Fenomenología e historia de la ciencia’ en 1940. Hemos de suponer que este arco de tiempo representa la “apropiación” de la obra de Husserl en muchos sentidos. *El pensamiento matemático* cobra importancia en este contexto. La edición alemana de *El pensamiento matemático, Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, fue publicada en dos partes entre 1934 y 1936, en la revista *Quellen und Studienzur Geschichte der Mathematik*,

¹⁶³ Según recoge MARÍA ARQUER en *Introducció al pensament i l'obra de Jacob Klein*, en St. John's se conserva una transcripción mecanografiada de la entrevista realizada a Else (Dodo) Klein por Wendy Allenbrook y Beate Ruhm von Oppen, cuya grabación original se ha perdido.

¹⁶⁴ JACOB KLEIN y LEO STRAUSS, ‘Rendición de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss’, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014.

Astronomie und Physik. La primera parte fue redactada para su habilitación en la universidad antes de que las políticas nazis forzaran su salida de Alemania. No es de extrañar que un fenomenólogo como Hopkins utilice esta obra como punto de partida para acercarnos al resto de su producción, si bien *TOLSM* es un estudio que está elaborado con muchas otras referencias a otros ensayos de Klein. De hecho, no podríamos entender la perspectiva de Hopkins sobre la obra sin tener en cuenta, como veremos, ensayos como ‘Fenomenología e historia de la ciencia’, de 1940, y ensayos posteriores que giran en torno a la preocupación por la historia, la ciencia, la fenomenología y las complejas relaciones que la filosofía ha tejido en torno a estas disciplinas en la modernidad. *El pensamiento matemático* es un libro que originariamente no se postula como una obra de fenomenología. La virtud de la lectura de *TOLSM* es que acabamos entendiendo la razón por la que la escritura de *El pensamiento matemático* no es una escritura fenomenológica aunque el punto de vista fenomenológico sea la clave para la lectura. La curiosidad de *El pensamiento matemático* es que es un libro de fenomenología sin que aspirara a serlo, al menos de un modo implícito. No hay que olvidar que Hopkins también esclarece la razón por la que el Klein europeo es un fenomenólogo, frente al Klein que se desarrolla en Estados Unidos. Esta es la compleja y sugerente propuesta que encierra su estudio. Hopkins aprovecha la oscilante claridad de Klein para reafirmar esta perspectiva pre-husserliana.

Además, lo que más llama la atención de la obra de Klein es que, tal y como se recoge en *TOLSM*, en *El pensamiento matemático* también se recogen todas las contradicciones y extrañezas que se encuentran en la escritura de los años de vagancia europea. Me refiero a que la extraña actitud de Klein en ocasiones plantea al lector un cúmulo de problemas que dificultan la perspectiva sobre su obra que, en vida del autor, llegaron a sepultarla en cierto modo. El libro de Hopkins es de un valor inestimable para interpretar el escollo. El detonante de la confusión es todo aquello que Klein no dice, la falta de alusiones, las elisiones. En un ejercicio de interpretación microscópica, Hopkins alcanza a ver que una de las primeras elisiones importantes afecta al propio Klein. Es fundamental situarse en el punto de partida sabiendo que sería el propio Klein quien condenaría al olvido *El pensamiento matemático*, debido a la omisión pertinaz y casi absoluta a la que el título sería sometido en sus escritos posteriores, en especial en la etapa americana. Desde aproximadamente el año 1937, el año de la publicación del último tomo de *El pensamiento matemático*, hasta 1978, el año de su fallecimiento, no hay en Klein un intento serio de mención, revisión o explicación de *El pensamiento matemático*, al menos por iniciativa propia.

Pero la omisión de sí mismo no es el único factor que hace que la primera etapa del pensamiento de Klein sea enigmática. En este sentido, uno de los méritos de la obra de Hopkins recae sobre el esclarecimiento

de otra relación de la que Klein tampoco deja entrever mucho en *El pensamiento matemático*. Se trata de su relación con Husserl y la fenomenología. Los silencios de Klein nos proporcionan la oportunidad de rastrear qué hay de Husserliano en su primera etapa y qué no. Estos silencios asumen muchas formas y direcciones; son silencios que tienen que ver con aspectos demasiado evidentes de su obra y la de Husserl y con el modo en que asume inconscientemente, tal vez, presupuestos básicos y préstamos de la fenomenología.

El pensamiento matemático vivió un renacimiento gracias a la iniciativa de Eva Brann. Brann fue quien se encargó de la traducción al inglés y la edición de *El pensamiento matemático* publicada en el año 1968 en Estados Unidos. Según cuenta en el prólogo a *TOLSM*, leyó la obra por sugerencia de Seth Benardete, por entonces escolarca del St. John's College. Benardete sugeriría a Brann que debía leer la obra de Klein para comprender el programa del St. John's College debido a que el programa del college, diría, "es una preparación para el tipo de historia intencional llevada a cabo en el libro de Klein." La institución aspiraba, desde la puesta a punto del programa dedicado a los grandes libros impulsado por Scott Buchanan a finales de la década de los treinta, a consolidarse como la sede intelectual de las artes liberales en Estados Unidos. Brann reconoce el ejercicio de escritura y lectura de *El pensamiento matemático* como un acto de revitalización de las artes liberales que se alinea a la perfección con las pretensiones de la institución. No deja de ser una curiosidad que Brann tradujera *GMTOA* sin la autorización de Klein y que llamara a su despacho con la obra traducida, y que un sorprendido y afable Klein la aceptara sin ningún género de dudas, y acabara colaborando con la revisión y la concreción de la traducción de algunos de los conceptos más problemáticos para la comprensión de la obra. En consecuencia, tenemos que la colaboración de ambas figuras convertiría la traducción inglesa en la edición canónica del libro frente a la alemana original. No cabe duda de que la colaboración de Klein y Brann supuso un enriquecimiento del planteamiento original de la obra. No obstante, lo cierto es que, desde la distancia que otorga el tiempo, la historia ha mostrado que la influencia de la obra no ha ido mucho más allá de la frontera del círculo intelectual de Klein y el St. John's College, ni siquiera después de la traducción de Eva Brann. Siguiendo esta línea, no hay que dejar de destacar a Hiram Caton y su lectura crítica de *GMTOA* como otro de los lectores atentos de Klein, aunque sus escritos sobre el tema se reduzcan a una reseña. Sin embargo, no hay muchos más lectores que hayan profundizado en su filosofía, al menos lectores que hayan dejado estudios críticos sobre la filosofía kleiniana.

Cuando Klein publicó *El pensamiento matemático* —entre los años 1934-36, no olvidemos— la carrera de Edmund Husserl estaba en su etapa crepuscular. Husserl moriría dos años después, en 1938, tras haber

perdido la cátedra de Friburgo que Heidegger asumiría en 1928. El fenomenólogo culminaría su extensa carrera en esta etapa con un viraje hacia la preocupación por la historia con dos ensayos fundamentales especialmente interesantes para entender las vicisitudes de *El pensamiento matemático*. Con la edición que realizaría Eugen Fink de ‘El origen de la geometría,’¹⁶⁵ de 1939, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936, se consolidaba el giro (*turn*) husserliano hacia la historia. Klein expone su visión sobre la fenomenología de Husserl en ‘Fenomenología e historia de la ciencia’. La interpretación de Klein que Hopkins recoge nos exige entender que este giro decisivo no supone un alejamiento de los postulados iniciales de la filosofía fenomenológica propuesta en *Investigaciones lógicas, Lógica formal y lógica trascendental, Ideas* o incluso *Filosofía como ciencia estricta*. Este giro no constituye una desviación de los objetivos planteados por la fenomenología que tradicionalmente han aspirado a descubrir y redescubrir con insistencia los *primeros principios* de todas las cosas, las raíces. La preocupación por la historia tiene como marco la preocupación por la deriva de la existencia humana, por la “indigencia vital” de Europa. Pero la preocupación por esta indigencia vital presupone la preocupación por los primeros principios. Los primeros principios son el motivo de la investigación en Husserl, aunque este objetivo, que en apariencia es meramente una pretensión epistémica, encierra en sí una preocupación que relacionada con la preocupación por las cuestiones esenciales que tienen que ver con el sentido de la existencia humana. Los primeros principios husserlianos están ligados inexorablemente con la ciencia y la filosofía, y solo investigando cómo se generaron esos principios desde un punto de vista histórico se conseguiría recuperar la dimensión pre-científica oculta de aquellas “formaciones culturales” de la filosofía y la ciencia.

82

Ambas obras de Husserl tienen que ver con el desarrollo de un modo auténticamente fenomenológico de estudiar la historia de la ciencia y la filosofía. Sabemos por Hopkins que el interés de Husserl por la historia de la ciencia y la filosofía en estas obras está relacionado en realidad con el origen histórico de la nueva física matemática y de la fenomenología trascendental. Hopkins critica que en la reedición que se realizó de *Crisis* en el año 1954, el editor, Walter Biemel, pasara por alto focalizar “lo que Husserl articuló como la naturaleza específicamente fenomenológica del problema de la historia.” De acuerdo con las tesis de Hopkins, este asunto “ha sido ignorado en favor de la discusión crítica en torno al intento de Husserl por acomodar sus primeras fórmulas idealistas de la fenomenología trascendental al denominado problema de la historia” por las interpretaciones que tradicionalmente se han hecho

¹⁶⁵ ‘Die Fragenacht dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches problem’ realizada por Eugen Fink en 1939.

del tema. En otros términos, el reto de abordar el carácter fenomenológico de los problemas planteados por la historia de la ciencia y la filosofía se hallaría, en primer lugar, en ganar la disputa al historicismo, algo muy presente en Husserl. El problema básico del historicismo tiene que ver, entre otras muchas cosas, con su capacidad para producir una cosmovisión cuya aspiración y potencialidad se halla en la expansión de una lógica que se agota en el mero trasvase de la contingencia a cualquier idea que se vea formulada a partir de sus presupuestos. El historicismo es el eterno generador e impulsor de la contingencia y, en consecuencia, el elemento moderno que se ha consolidado como generador de pasividad. El reto de la fenomenología es vencer esta idea reconociendo que la historia plantea también problemas de carácter fenomenológico y, además, que la fenomenología es un complemento a la historia y no una disciplina diametralmente opuesta. Si la historia plantea problemas de carácter fenomenológico no se puede entender que la solución no provenga del mismo horizonte. La idea es que no hay avance histórico sin que en su transcurso queden cosas olvidadas; no existe actividad constructiva constitutiva de manifestaciones culturales sin que esa misma actividad genere a su vez un poso de pasividad que va conformando su estela y estratificando y sepultando los conceptos originales. En cada estructura conceptual que se va produciendo, y en las demás estructuras conceptuales que se van superponiendo a las originarias, se van olvidando matices de la construcción. Lo que Husserl trata de clarificar en *Crisis* es que los conceptos universales provenientes de las ciencias con pretensiones de universalidad también generan esos posos de pasividad, y que llegado cierto punto, olvidar las partes de nuestra cultura científica que han sucumbido a la pasividad historicista produce la funesta consecuencia del olvido de las condiciones originarias a partir de las cuales se produjeron, es decir, del olvido de su pre-cientificidad y de las coordenadas desde las que aún podrían contemplarse las predisposiciones intelectuales y vitales que, sin ser científicas, produjeron las condiciones de posibilidad del estatus científico mismo desde un contexto en que la actitud científica no había perdido la capacidad de contemplarse desde el punto de vista de la filosofía. La modernidad ha roto ese vínculo primigenio. De ahí que el criterio pre-científico se revalorice en una época en que lo científico es la actitud dominante de la que todos nos beneficiamos.

Es importante destacar que tanto *Crisis* como *El pensamiento matemático* son libros acerca de las “raíces de la modernidad” y que la obra de Klein tenía en común con *Crisis* la investigación sobre los fundamentos mismos de la modernidad. Se podría decir que lo que Klein habría anticipado era parte del análisis de una transformación inexorable que sustituyó la antigüedad por la modernidad. Ambos libros tienen en común la idea —y esta es la parte más noble de la fenomenología— de que la antigüedad puede aportar luz a la modernidad. Creo que en este punto

podríamos ir más allá y afirmar que la fenomenología tiene como imperativo recordar a la modernidad que se ha configurado ignorando la antigüedad. En este sentido, Brann habla de que Klein realiza el análisis de una “ruptura”. En efecto, la “ruptura” de los tiempos también es una idea recurrente y originaria para Husserl. No obstante, es en esta idea donde se consigue la intersección de ambas épocas. Pero es aquí donde Klein se reserva un estilo más tácito para el análisis; lo muestra la elisión de la palabra “crisis” en *El pensamiento matemático*. Es importante aludir a un ensayo de Klein precedente como ‘El mundo de la física y el mundo natural’ de 1932, en que se confirma que en Klein existe, como en Husserl, evidentemente, una conciencia de los problemas que la ciencia ha generado históricamente a la filosofía, y que en cierto modo la filosofía no ha sabido neutralizar hasta el siglo XX. El ensayo, según Hopkins, plantea la esencia del problema cuya solución la encontramos en *El pensamiento matemático*.

El posicionamiento de Husserl no atiende al reduccionismo. El problema de la historia planteado por Husserl fue detectado por Jacob Klein de un modo original. Nadie había prestado atención al problema de la historia y su relación con la fenomenología, ni siquiera Derrida en su introducción al opúsculo de Husserl sobre el origen de la geometría. Pero el tiempo no ha llevado la obra de Klein al lugar donde se merece estar. Lo interesante en este punto es que los presupuestos de *Crisis* (1936) ya están implícitos en *El pensamiento matemático* (1934). Me refiero al hecho de que cuando en 1936 Husserl publicó *Crisis*, Klein ya había escrito *El pensamiento matemático*, un libro profundamente husserliano en el planteamiento de sus bases. Klein abordó el mismo problema histórico que Husserl con antelación. Adelantó las tesis más interesantes de la última etapa del pensamiento husserliano y fue más allá en los planteamientos históricos que Husserl. Gracias a Hopkins sabemos que este hecho llamó la atención de Hiram Caton, quien no dejó de verlo como una curiosidad digna de estudio (*scholarly curiosity*). Otra curiosidad que puede resultar confusa la constituye el hecho de que Klein no hiciera ni una referencia a Husserl ni a su concepto de “intencionalidad.”

El proceso que sigue Klein es el mismo que el de Husserl. Si en *Crisis* la idea es volver a restaurar la filosofía como una ciencia unitaria y universal atendiendo a los momentos de la historia de la filosofía y la ciencia que han propiciado la matematización de la naturaleza como tal y la desestructuración y pérdida de esa universalidad, en *El pensamiento matemático* asistimos a un ejercicio de reconstrucción del proceso de matematización y, en consecuencia, de abstracción de la naturaleza atendiendo a la fuente griega originaria. Este es el sentido que tiene estudiar la “conceptualidad” (*conceptuality*).¹⁶⁶ No hay que olvidar, por

¹⁶⁶ BURT C. HOPKINS, *The Origin of the Logic Symbolic Mathematics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2011, p. 4. Tal y como señala Brann en la

cierto, que aunque Klein no hace referencia al concepto la *intentionalität* de Husserl en la versión alemana del texto, Brann encuentra que *Begrifflichkeit*, que es el concepto que Klein utiliza en la versión alemana de *El pensamiento matemático* para referirse al proceso de abstracción que ha sufrido la matemática griega original, se traduce al inglés en unas ocasiones como *intentionality* y en otras como *conceptualization*.¹⁶⁷ Desde esta perspectiva podríamos interpretar el libro de Klein como un estudio de fenomenología. Pero debido a la parquedad de Klein todas estas relaciones no dejan de estar sumidas en el ámbito de la mera posibilidad. Este tipo de gestos no dejan de ser sorprendentes, y más aún cuando se sabe que una autoridad como Leo Strauss diría en ‘An unspoken prologue’ que es “una obra que es mucho más que un estudio histórico... pero incluso aunque lo consideremos como una obra puramente histórica, no hay, en mi opinión, una obra contemporánea en la historia de la filosofía o la ciencia o en ‘la historia de la ideas’ en general que se le acerque en valor intrínseco... una señal de ello es que parecen haberlo leído menos de una docena de personas.”¹⁶⁸ La indeterminación de las palabras de Strauss muestra la indeterminación del tema de *El pensamiento matemático*, además de que, como los grandes libros típicos, el tema resulta inapropiable. En efecto, lo que Strauss está diciendo es que *El pensamiento matemático* es un libro de fenomenología con un marcado carácter transitivo, de cuya complejidad conceptual Klein se desprendería si volviera a escribirlo, tal y como afirma en la introducción de *El pensamiento matemático*: “Si lo escribiera hoy, el vocabulario sería menos ‘académico’ (*scholarly*)”.

La relación entre Klein y Husserl no se agota aquí. Es necesario salir de *El pensamiento matemático* y dirigirse a ‘Fenomenología e historia de la ciencia’.¹⁶⁹ Tal vez sea uno de los ensayos más importantes y sugerentes que Klein escribiría. En ‘FHC’ se ofrece una aproximación a Husserl que establece un precedente en su obra. La pregunta que necesariamente aparece siguiendo el enfoque de Hopkins es: ¿cómo interpretar la aparición repentina en ‘FHC’ de un Husserl deliberadamente silenciado en *El pensamiento matemático*? Inmediatamente el lector podría interpretar que ‘FHC’ es un ensayo de reconocimiento de la deuda contraída con Husserl y con el amplio espectro de la fenomenología. Lejos de ello, el ensayo de Klein muestra la predisposición para una unión plenamente consciente al proyecto de *Crisis*. No hay una sola mención a *El pensamiento matemático*. Lo cierto

introducción a *TOLSM*, “conceptuality” hace referencia al proceso de formalización que sufre el número desde el *arithmos* griego hasta el *número* (*numerus*) moderno.

¹⁶⁷ En esta diferencia se profundizará en artículos futuros.

¹⁶⁸ LEO STRAUSS, ‘An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John’s [In Honor of Jacob Klein, 1899-1978]’, *Interpretation* 7 (1978). Hopkins hace referencia a este texto en *TOLSM*.

¹⁶⁹ En adelante ‘FHC’.

es que el ensayo plasma una adhesión a Husserl como algo a realizar y no realizado, de ahí que no podamos hablar de que Klein establezca un vínculo entre su ensayo sobre fenomenología y su obra principal. Hopkins destaca la originalidad de Klein a la hora de abordar el problema propuesto por Husserl. Klein abre un nuevo campo para la interpretación. Con su planteamiento del problema fenomenológico de la historia establece un *continuum* en la producción husserliana. La preocupación por los principios verdaderos es el punto de conexión en su obra entre los inicios en los que rechazaba el historicismo como medio para explicar el origen de las proposiciones que tienen que ver con el ámbito científico, y su última formulación de la historicidad como concepto que se convierte en condición de posibilidad para la comprensión de la eternidad de las producciones científicas. Siguiendo esta línea Klein reconoce y sintetiza en su ensayo la labor de la fenomenología. Tal y como la recoge Hopkins, en 'FHC' estructura la "tarea" de la fenomenología de Husserl en *Crisis* en los siguientes puntos: 1) la reactivación del origen de la geometría, y 2) el descubrimiento del mundo pre-científico y sus verdaderos orígenes. Aunque asume los postulados de la fenomenología, considera críticamente que están incompletos. Hemos de tener en cuenta que Klein plantea el proyecto de Husserl como algo inacabado. Pero ¿Cuál es la aportación de 'FHC' a esas tareas? Hopkins subraya una "tercera tarea" fundamental que Klein propone en 'FHC': 3) la *reactivación del proceso de abstracción simbólica*. En su ensayo, Klein es plenamente consciente del mérito de la investigación husserliana y de sus carencias. La raíz común que, desde una óptica kleiniana, descubrió Husserl, se halla en el concepto de "sedimentación del significado". La idea de que existe algo sedimentado remite a la posibilidad de su desedimentación, es decir, remite al escenario en que se plantea que existen elementos que tienen que ver con el significado de las producciones científicas que han sido transitoriamente olvidados por la "conciencia". La conciencia ha de volver a enfocar su actividad en ellos, ha de volver a enfocarlos a través de su actividad, ha de hacerlos aparecer abandonando su pasividad, su olvido. A esto se denomina "despertar" (*awakening*), y lo que Klein reconoce en Husserl es precisamente la posibilidad del "despertar" (*awakening*). Los elementos olvidados son accesibles, y la accesibilidad misma constituye un descubrimiento importante de cara al desarrollo de una posible historia de los orígenes olvidados de la ciencia. Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de que hay algo "sedimentado", anquilosado, petrificado, inmóvil, pasivo en la conciencia, y a que ese algo puede ser despertado, activado, es decir, que puede volver a presentarse a nuestra conciencia de un modo original? Ambos autores asumen que el proceso de desedimentación de lo sedimentado apunta a la aparición de las condiciones originales en que se forman los conceptos que maneja la ciencia a través de la conciencia. Lo que se pretende con la reactivación y la desedimentación es el redescubrimiento de las condiciones que

preceden al establecimiento del estatus científico mismo de las producciones científicas. Así se constituye la “historia intencional”. La respuesta a la crisis de la naturaleza de la científicidad se busca en aquello que la propició, en un precedente que es temporal, en el “origen”.

Desde un punto de vista kleiniano, Husserl no se ha percatado en su afán de acercarse a los griegos, al racionalismo, a la matemática moderna de Descartes y a la física de Galileo, de que lo que sustenta toda la estructura científica que la modernidad proyecta y desarrolla desde los griegos es el concepto de *número*, y que solo podríamos completar un estudio que pretenda abordar el problema fenomenológico de la historia de la ciencia partiendo del examen de dicho concepto y de todo lo que irradia de su naturaleza necesaria. La investigación matemática e histórica de Klein sigue la estela de Husserl, pero la investigación del número que *El pensamiento matemático* plantea como línea general de la argumentación aporta una apreciación microscópica a la línea que Husserl plantea en *Crisis*. Para Klein, revelar el problema de la crisis de las ciencias desde Galileo, tal y como lo plantea Husserl, significa caer en una superposición de conceptos que menoscaba la magnitud del problema. Podríamos decir, de hecho, que el tratamiento que Husserl realiza del origen del problema partiendo de la física de Galileo condena a la oscuridad el problema de la evolución histórica del concepto de número como tal. Con la fijación de la tarea que ha de reconfigurar la investigación de Husserl fundamentada en la propuesta de desarrollar el número desde un punto de vista histórico, Klein va más allá que Husserl en la investigación de los elementos originarios de la ciencia. Estudiar el número constituye el análisis del elemento que otorga un carácter embrionario al dinamismo de la transformación de la ciencia. De un modo genérico, lo que Klein está diciendo es que el número es el elemento en que recae la naturaleza del cambio debido al carácter simbólico en que ha derivado su evolución. De ahí que en Grecia hablemos de *arithmos* y en la modernidad de *número*, o de que en la antigüedad clásica hablemos de contar y representar “un número determinado de cosas determinadas” y que esta intuición se pierda por completo en la modernidad debido a la pretensión de sojuzgar todas las dimensiones de la realidad a la matemática simbólica y, en consecuencia, a los cálculos de la física, incluida la naturaleza humana. Cuanto más pretendemos abordar bajo los esquemas rígidos del “calcular” toda la naturaleza, más indeterminación encontramos en el lenguaje simbólico y más incompreensión del sentido mismo de su relación con lo humano. Es la modificación de la relación que existe entre ese número-símbolo y la realidad lo que sin duda ha generado la transformación de lo que Husserl denominaría “el desplazamiento de la naturaleza intuitiva pre-científica por la naturaleza idealizada”.

Por tanto, Klein propone desplazar el centro de la investigación de Husserl e ir más allá, perseguir el número y observar el proceso de

abstracción que ha sufrido y que es característico de la modernidad. De ahí que el procedimiento de “desedimentación” y “reactivación” del “proceso de abstracción simbólica” del concepto de número sea el presupuesto de la interesante aportación kleiniana al punto de vista de la fenomenología. Según Hopkins, para Klein “los fundamentos de la física matemática han perdido la intuición original de la matemática griega subyacente.” Además, “la reactivación del proceso de abstracción simbólica que posibilitan la formalización de la matemática implica en Klein el redescubrimiento de las evidencias aritméticas originales.” Este mismo proceso de formalización de la matemática señalaría además el inicio de la física tal y como la entendemos en la actualidad. En este sentido Klein es un husserliano peculiar. No obstante, no modifica la intuición original de *Crisis* que hallamos en la idea de que la investigación epistemológica es una tarea histórica. Lo clarifica en ‘FHC’ con la afirmación de que “la historia no es una actitud natural.” Aquí se encuentra el punto común con la fenomenología. La historia no es una actitud natural, lo que significa que la historia es una forma científica y metódica, por así decirlo, de acercarse a la realidad que en Klein, al igual que en Husserl, se nos presenta como complementaria a la epistemología. En Klein no se produce la discriminación entre la epistemología como algo que estudia los objetos universales y la historia como estudio de la contingencia. En seguida surge la pregunta: ¿cómo es compatible, entonces, la facticidad de la historia con la exigencia fenomenológica originaria de contemplar las esencias de las cosas o de ir a las cosas mismas? Reformulemos la pregunta: ¿cómo es compatible la historia como estudio de la contingencia con el estudio de las ciencias y sus pretensiones de universalidad? ¿Cómo se podrían conjugar la historia y la epistemología para el estudio de la historia de la ciencia como recurso y condición al servicio del descubrimiento del “significado sedimentado” de las “formaciones significantes” originarias de la ciencia? En realidad, Klein, al igual que Husserl, se sitúa en la pre-cientificidad. Ambos contemplan la etapa pre-científica de la historia de la ciencia con la seguridad de tener la capacidad de penetrar en un momento que condiciona la explicación omniabarcante de la ciencia. En la pre-cientificidad se persigue una certeza distinta a la certeza científica, se busca el resorte humano que ha desatado una conceptualización simbólica de la realidad que ha concluido en una abstracción matemática que ha acabado degenerando en el olvido de las primeras incursiones intelectuales en la *physis*. Por tanto, el problema es el problema del origen.

Esa barrera entre lo necesario y lo contingente, en ocasiones demasiado rígida, acaba desdibujándose en ambos autores debido a la idea de *a priori histórico*. El *a priori histórico* hace referencia a la historicidad de las formaciones culturales originales que nacen de la filosofía y la ciencia, una forma de trascendentalidad encarnada en la

“historicidad”. Con respecto al *El pensamiento matemático*, Hopkins afirma que Klein supera el historicismo al demostrar que la divulgación de la historicidad del conocimiento científico no conduce a una oposición entre la contingencia de la historia y la universalidad del conocimiento. Al descubrir aspectos que la matemática ha heredado en forma de significados y actitudes que se han constituido en condiciones de posibilidad de la física matemática moderna, Klein está investigando qué parte del proceso de formación de los productos de la ciencia moderna y la filosofía, que aspiran a ser universales, están paradójicamente sujetas a las condiciones históricas que los condicionan. Esta es la perspectiva que se ha perdido con la “formalización” de la realidad en la modernidad.

Por tanto, es una cuestión necesaria abrir la epistemología a la historia y la historia a la epistemología, debido a que ambas descubren aspectos del origen de nuestros productos culturales que solo son accesibles cuando se aúnan y se complementan. Tal es el modo en que Klein osa abordar indirectamente a Husserl. Lo característico y sorprendente de *El pensamiento matemático griego* es que encarna a la perfección la propuesta de ‘FHC’. No se comprende muy bien por qué en ‘FHC’, recordemos, de 1940, habla de añadir a las tareas propuestas por Husserl la de la reconstrucción del proceso de abstracción simbólica del concepto de número cuando, en realidad, es una labor que ya ha realizado algunos años antes en *El pensamiento matemático griego*, incluso antes de que Husserl propusiera las nuevas pretensiones de la fenomenología en *Crisis*. Es aquí donde Klein nos propone una reticencia misteriosa y genial.



UNA EUROPA CON DÉFICIT DE ALMA. SOLIDARIDAD RESISTENTE DESDE LOS HUMANISMOS DEMOCRÁTICOS FRENTE A LA ATOMIZACIÓN NEOLIBERAL DEL INDIVIDUO

JOAN ALFRED MARTÍNEZ I SEGUÍ¹⁷⁰

Fecha de recepción: 07-01-2019

Fecha de aceptación: 29-01-2019

Resumen: A partir de la crítica al neoliberalismo y al surgimiento de populismos políticos como respuestas mórbidas a su hegemonía, se traza una propuesta alternativa desde la filosofía política: la revalorización de los humanismos políticos democráticos y el uso del federalismo como cultura política de las relaciones públicas en un sentido amplio. Esta alternativa requiere tanto una movilización activa y solidaria de la ciudadanía como una ética pública federalista que, amparándose en la cultura de los derechos humanos, promueva un derecho estatal, pero sobre todo internacional, con el objetivo de fijar límites y reglas al mercado capitalista.

Abstract: *From the critique of neoliberalism and the emergence of political populisms as morbid responses to its hegemony, an alternative proposal is drawn from political philosophy: the revaluation of democratic political humanisms and the use of federalism as a political culture of public relations in a broad sense. This alternative requires both an active mobilization of citizenship and a federalist public ethic that, based on the culture of human rights, promotes a state law and an international law with the objective of setting limits and rules to the capitalist market.*

Palabras clave: neoliberalismo, individualismo, populismos políticos, humanismos democráticos, federalismo.

Key words: *neoliberalism, individualism, political populisms, democratic humanisms, federalism.*

Quisiera, antes de nada, agradecer tanto a la Escuela de Filosofía del Ateneo como a la Universidad Internacional de Valencia (VIU) la

¹⁷⁰ Joan Alfred Martínez i Seguí es Licenciado en Derecho por la Universitat de València (1998) y Doctor en Derecho por la misma universidad en 2009. Actualmente ejerce como abogado colegiado en el Ilustre Colegio de Abogados de València desde 1999, como profesor Asociado del Departament de Filosofia del Dret i Política de la Universitat de València desde 2006 y como profesor del Grado de Derecho de la VIU desde 2014. Sus líneas de investigación son las relaciones entre religión, ética pública y derecho en medio del espacio compartido de participación sociopolítica de la ciudadanía democrática, así como las identidades colectivas y minorías nacionales en relación con la cultura política del federalismo y el europeísmo.

invitación para impartir esta conferencia en un espacio de la ciudad de València tan unido a los valores del europeísmo político como es esta casa en la que nos encontramos.¹⁷¹ Solo referenciar dos hechos para ilustrarlo.

De un lado, la firma solemne, el 10 de enero de 1931, del *Mensaje por una Europa Unida*, suscrito por treinta y cinco personalidades de la sociedad valenciana encabezadas por el entonces presidente del Ateneo, Don Ricardo Samper Ibáñez.¹⁷² Dicho *Mensaje*, ligado al trabajo de economistas y políticos como Romà Perpinyà Grau o Ignasi Villalonga y fiel expresión tanto de una mentalidad económica liberalizadora como de un interés por sumarse a los pioneros intentos de unidad europea, fue dirigido al Ministro de Estado español del gobierno de Alfonso XIII. Pues éste acababa de ser nombrado representante español ante el Comité de Estudios para la Unión Europea; un organismo consultivo nacido del Memorándum d'Aristide Briand presentado ante la Sociedad de Naciones en 1929. Tal propósito de impulsar un temprano proceso de unificación política en Europa, obviamente, quedó frustrado, en aquellos años, a causa de las pulsiones nacionalistas reinantes y el estallido de la Segunda Guerra Mundial.

De otro lado, en plena dictadura, el 2 junio de 1965, unas cincuenta personas relevantes de la sociedad civil valenciana como Joaquín Maldonado y Vicent Miquel i Diego, entre otros, se reunieron de forma clandestina en esta sede del Ateneo Mercantil para aprobar la *Declaració de principis d'Unió Democràtica del Poble Valencià*; texto programático con el que pretendían manifestar su voluntad de hacer política frente al régimen franquista desde unos claros referentes: la democracia cristiana, el valencianismo y el europeísmo.

Estos hechos, que ahora hemos recordado, nos sirven, ciertamente, para enlazar con el tema que nos ocupa hoy: la pregunta sobre los valores que han de sustentar el incierto futuro de la Europa del siglo XXI inmersa en un mundo multipolar en gestación. Pues, a nuestro entender, frente a la atomización neoliberal del individuo, o lo que sería lo mismo, frente a una Europa con déficit de alma, Europa sí que puede ser un proyecto moral en base a una identidad enraizada y, a la vez, crítica y abierta a la interculturalidad. En este sentido, nuestra propuesta, como veremos a continuación, desde la revalorización de los humanismos políticos democráticos y el uso de una ética pública federalista, apuesta por no renunciar a consagrar en el derecho, tanto estatal como internacional, valores comunes como el respeto a la dignidad del ser humano y a sus

¹⁷¹ Este texto es fiel reflejo de la conferencia impartida por el autor el 6 de noviembre de 2018 en la sede del Ateneo Mercantil de Valencia con ocasión del I Coloquio Filosofía y Empresa, coorganizado por la Escuela de Filosofía del Ateneo y la VIU.

¹⁷² Ricardo Samper Ibáñez fue un abogado valenciano y político republicano que, además de ministro en diversas carteras en períodos distintos a lo largo de la II República, ejerció el cargo de Presidente del Consejo de Ministros del 28 de abril de 1934 al 4 de octubre del mismo año.

derechos inherentes, la equidad, la justicia social, la solidaridad recíproca, la paz o la subsidiariedad institucional.

Me permitirán en este punto de arranque de mi argumentación que rememore una época concreta y fundacional: en concreto, los inicios de la construcción europea durante la inmediata segunda posguerra. Momento histórico crucial del ayer, que, al igual como nuestro tiempo presente, nos muestra la necesidad de ir al reencuentro del alma de Europa, siempre plural y en tensión creadora. Cuando finalizada la Segunda Guerra Mundial, el europeísmo político naciente luchaba por iniciar un proceso político, pero también moral, que garantizara la paz en el Viejo Continente, uno de sus padres intelectuales, el suizo Denis de Rougemont, afirmaba sobre las cenizas de la ruina material y espiritual de Europa: “Es con el polvo de los individuos cívicamente irresponsables como los dictadores hacen su cimiento”.¹⁷³ Y allí se hallaba lo único que, entonces, quedaba en pie: la poliédrica unidad de las diversas fuentes culturales europeas, siempre en medio de una fértil contradicción en tensión. Sin embargo, en detrimento de una mayor profundización en ese vector político-cultural (del que la creación del Consejo de Europa y su obra de protección de los derechos humanos fue un primer y prematuro éxito), bien pronto, la línea economicista de Jean Monnet impuso su primacía pragmática en pro de la unión de los intereses económicos estatales mediante una gestión inteligente de las fuerzas del mercado.

En la actualidad, apremiados por una grave desarticulación ideológica (más real que no el tajante y determinista pronóstico de Francis Fukuyama de un final irremisible de las ideologías tras la Guerra Fría), pero también bloqueados y asustados por los tambores de guerra del llamado por Samuel P. Huntington “choque de civilizaciones”, nos damos cuenta, empezamos a ser plenamente conscientes, de la carencia debilitadora en el cultivo del alma europea. Una cuestión especialmente lacerante e hiriente cuando, ante los retos de una globalización en marcha hacia una sociedad internacional multipolar formada por grandes polos de envergadura continental, el europeísmo político y la UE, una de sus principales instituciones existentes, se ven atrapados en la lógica neoliberal y tecnocrática.

En el paso del siglo XX al XXI, la expansión dominante de la globalización de inspiración neoliberal ha propiciado, en palabras de Zygmunt Bauman, una sociedad posmoderna de carácter “líquido”, inmersa en una creciente “incertidumbre vital” y marcada, por tanto, por el aislamiento de los individuos y la fragmentación sociocultural. Una atomización del individuo, sin duda alguna, favorecida en el campo de los valores morales por el relativismo ético, que, siendo predominante dentro de nuestra cultura popular de masas, obstaculiza gravemente, cuando no

¹⁷³ D. DE ROUGEMONT, *L'Europe en jeu* (1948), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe*, ed. lit. de Christophe Calame, Éditions de la Différence, París, 1994, t. III, vol. I, pp. 31-32.

impide, la búsqueda de una ética pública de mínimos como base legitimadora de la cultura política y jurídica de los derechos humanos.

No obstante, en un medio social tan mercantilizado como en el que vivimos, el propio mercado capitalista hace las veces de vínculo cultural fuertemente unificador y estandarizador mediante la extensión del consumismo capitalista, que, en razón de su propia lógica interna, sólo auspicia el desarrollo de “diferencias comercializables”. Hay aquí, como diría Jesús Ballesteros, una exaltación idealizada de la voluntad individual y del principio hedonista del placer donde el modelo de *homo oeconomicus* se funde con el de *homo ludens*. Lo que, en medio de un individualismo feroz y rampante, conlleva aparejado un olvido del sentido del deber frente al otro, una disolución del reconocimiento moral de la alteridad y de la diferencia de los otros seres humanos. Y como última consecuencia, tal dilución de los vínculos de responsabilidad de la persona ante la comunidad social degrada y precariza al extremo la dimensión institucional imprescindible para la acción política.¹⁷⁴

En este marco de coordenadas de la cultura neoliberal posmoderna, sin ánimo de exhaustividad, me gustaría incidir, al menos, en cuatro de sus aspectos característicos: en especial, la idea del trabajo, la insensibilidad ante procesos sociales de desigualdad y exclusión, la sublimación de la tecnología y la atracción por las singularidades identitarias. Dejo al margen, tal vez para otra ocasión, cuestiones importantísimas como el auge del fenómeno migratorio y el impacto ecológico o medioambiental.

Hablemos pues, en primer lugar, del *concepto de trabajo*. En el neoliberalismo, se promueve una noción de trabajo como realización u optimización personal por medio del esfuerzo individual de entrega a una profesión; idea intrínseca a la filosofía empresarial de la emprendeduría y el liderazgo. En términos axiológicos o de valores, se halla aquí, sin lugar a dudas, una reminiscencia oriunda en la famosa tesis de Max Weber sobre la influencia de la ética protestante en la conformación del espíritu del capitalismo. Tesis sociológica weberiana que, en la misma época en que fue formulada a inicios del siglo XX, encontró su fiel correlato literario en la novela *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. Asimismo, también es verdad que en la alianza fraguada entre neoliberalismo y neoconservadurismo durante los últimos 50 años, este último discurso neocons ha intentado emular ese mismo papel de sustentador moral y cultural que el protestantismo jugó en la época del capitalismo primitivo. No sin razón pues, José M^a Mardones ha calificado a autores neoconservadores como Michael Novak, Irving Kristol, Daniel Bell o Peter L. Berger como defensores de “la religión del sistema” que se ha impuesto

¹⁷⁴ J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 85-98.

con la globalización.¹⁷⁵ Sin embargo, es ahora, inmersos en las dramáticas consecuencias de la crisis iniciada en 2008, cuando parece apreciarse un resquebrajamiento, que apunta ya hacia una franca ruptura, entre unos neoliberales triunfantes y unos neoconservadores despechados y frustrados en muchos de sus objetivos, que parecen redirigir su rumbo más a la derecha, tentados por los cantos de sirena del autoritarismo.

Ahora bien, en cuanto a la idea de trabajo, ¿sería cierto afirmar que en las estructuras del capitalismo neoliberal de nuestros días permanece intacta esa vocación abnegada de entrega personal al trabajo como práctica de una especie de “ascetismo laico” o moral de la responsabilidad humana de tipo burgués? Tal vez algunas voces puedan defender que sí, aunque sea con las pertinentes transformaciones que exige el paso del tiempo. Y puede ser que, al menos en parte y en referencia a ciertos casos concretos de empresarios con compromiso social, e incluso filantrópico, así sea.

Pero no se puede negar que, como tendencia generalizada, la agresiva mentalidad utilitarista y ultracompetitiva del neoliberalismo ha provocado una mutación, pudieramos decir poco ética, en lo más hondo de la conciencia del individuo. En el sentido de que, como apunta Byung-Chul Han, se ha pasado de la exigencia responsable del “deber de hacer” una cosa a la exigencia voluntarista del “poder hacerla”. A este filósofo coreano afincado en Alemania no le falta razón al constatar que “se vive con la angustia de no hacer siempre todo lo que se puede”, pues el individuo se percibe en libertad y, tanto si se fracasa como si se llega al colapso por extenuación, surge un agudo sentimiento de autoinculpación del yo, ciego a la influencia de las estructuras sociales en la situación padecida por el propio sujeto. Cabría decir pues que “ahora uno se explota a sí mismo y cree que está realizándose”. Según Han, el paradigma ideológico neoliberal ha conseguido inculcar en nuestras mentes, a modo de una idea normal y natural, la vivencia de una sociedad del rendimiento donde el individuo se autoexplota a sí mismo y, además, es ciego acriticamente ante la explotación ajena fruto de las estructuras sociales establecidas.¹⁷⁶ En definitiva, el modelo antropológico neoliberal de *homo oeconomicus*, que anhela el éxito al estilo del *american way of life*, ha convertido al ser humano en un auténtico *animal laborans*, “verdugo y víctima de sí mismo”, proyectando a la mayoría de la población hacia un horizonte horrible: el fracaso; un precipio vital aún más frustrante en la medida en que se visibiliza y se es consciente de la precarización actual de las relaciones laborales, las múltiples averías del ascensor social meritocrático y las considerables tasas de paro estructural. Es por eso,

¹⁷⁵ J. Ma MARDONES, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander, 1991.

¹⁷⁶ Entrevista de Francesc Arroyo a Byung-Chul Han en *El País*, 18 de marzo de 2014 [consulta en Internet: 20/11/2018]:

https://elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html

concluye Byung-Chul Han, por lo que la actual sociedad del rendimiento mediante la autoexplotación, que conduce inevitablemente a una sociedad del cansancio, no se puede explicar con Marx. Porque la sociedad industrial del siglo XIX que criticaba Karl Marx era, en esencia, una sociedad disciplinaria estructurada sobre la explotación ajena, que era la que expresamente causaba la alienación o deshumanización del trabajador.¹⁷⁷

En segundo lugar, y en relación directa con lo que acabamos de decir respecto a la idea de trabajo, cabe reseñar *la insensibilidad neoliberal ante la creciente desigualdad y exclusión social*. Lo cual erosiona gravemente las sociedades europeas fundadas, desde la segunda posguerra, en un predominio de las clases medias. Este hecho, como bien señalan Thomas Piketty en *El capital en el siglo XXI* o Antoni Ariño y Joan Romero en *La secesión de los ricos*, viene provocado por una insaciable acumulación patrimonialista de la riqueza en manos de las élites. Élite que, en clave salvajemente individualista, pretenden romper los amarres del vínculo social. Esto es, pretenden una desvinculación o desanclaje financiero, económico, fiscal, político, cultural, moral e incluso residencial respecto a sus propios Estados nacionales y a sus conciudadanos. Hay aquí, claramente, una vana huída hacia delante para autoprotegerse en términos aislacionistas y no enfrentarse así a las terribles lacras y consecuencias más negativas generadas por semejante sistema capitalista neoliberal.

En este contexto, el discurso hegemónico neoliberal, calificado de “pensamiento único”, en la medida que se muestra insensible a los pujantes procesos sociales de desigualdad y exclusión que impulsa en todo espacio geográfico, también induce a la silenciosa y progresiva “desactivación” de la capacidad emancipadora de la cultura ética, política y jurídica de los derechos humanos. Pues, a tenor de la línea interpretativa trazada por Max Weber y después proseguida por Max Horkheimer y Theodor Adorno, la actual globalización socioeconómica y técnica (guiada por una razón meramente instrumental) no se identifica mayormente con la universalización moral y jurídica de los derechos humanos, a pesar de ser, ambos procesos, ramas del tronco común moderno. Ya que, en palabras de Javier de Lucas, mientras la lógica de la primera restringe y concentra el reconocimiento y goce de las libertades, la segunda expande y amplía los derechos desde una visión crítica, emancipadora y reivindicativa.¹⁷⁸

Es por ello que, desde la perspectiva de un humanismo de vocación universalista, el ideal de una sociedad justa no se plasma de ninguna manera en lo que diferentes sociólogos y economistas comienzan a definir

¹⁷⁷ B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

¹⁷⁸ J. DE LUCAS, ‘La globalización no significa universalidad de los derechos humanos. (En el 50 aniversario de la Declaración del 48)’, *Jueces para la Democracia*, nº 32, julio de 1998, pp. 3-9.

como una futura, pero ya cercana, “sociedad de los tres tercios”, cuya estructura social estaría compuesta por los siguientes grupos sociales, a saber: una clase social dominante de ricos y muy ricos, “emancipada” de su responsabilidad cívica respecto a las condiciones de vida del resto de la población; un segundo estrato social formado por unas debilitadísimas clases medias, arrastradas hacia una constante y angustiante precariedad vital; y, finalmente, una tercera clase subalterna de excluidos sociales sin ningún tipo de posibilidad de salir de su depauperada situación. Sencillamente, no podemos resignarnos a que esto se haga realidad de manera irrevocable.

En tercer lugar, cabría también hablar del *frenético fervor que levanta todo avance o desarrollo tecnológico*. En un tiempo como el nuestro tan poco dado a ensoñaciones diurnas e hipercrítico y escéptico frente a cualquier cosmovisión omnicomprensiva de la realidad, ya sea filosófica, religiosa o ideológica, sorprende la cándida y confiada visión del neoliberalismo en relación a la tecnología y a sus repercusiones directas sobre la vida humana (tanto individual como social) en materias como las neurociencias, las biotecnologías, la digitalización y la robotización. En este sentido, la exaltación desmesurada y profundamente individualista de la voluntad humana que lleva a cabo la mentalidad neoliberal ampara y fomenta en su seno la formulación de una atrayente utopía posmoderna que tiene como centro la fe en el poder de la tecnología. Se trata de una utopía futurista, nacida a finales de los años 1990, que ha venido a llamarse “transhumanismo o posthumanismo” y que, a guisa de nueva ideología tecnocéntrica, pretende la mejora de las cualidades y capacidades del ser humano a nivel genético, físico y psíquico para convertirlo en un ser mucho más perfeccionado de lo que naturalmente es; para que sea, de esta manera, más competente y competitivo. El prefijo *trans-* de transhumanismo apunta, sin dudar, hacia la superación del humanismo del siglo XX, es decir, hacia un ser humano mejorado mediante la implementación de la tecnología. Ahora bien, como alerta Francesc Torralba en conjunción con un amplio consenso de intelectuales humanistas de diferentes tendencias, esta utopía biotecnológica, alimentada por una idea *naïf* de progreso y ciega ante el dominio acaparador del avance tecnológico por parte de las élites sociales, bien podría trocarse rápidamente en una distopía.¹⁷⁹

En cuarto lugar, para acabar esta caracterización incompleta del paradigma de pensamiento neoliberal, cabe subrayar que, frente a esa estandarización creciente de los patrones culturales en clave consumista donde solamente interesan las “diferencias comercializables”, dicho relativismo cultural de raíz posmoderna (ajeno y alérgico a los grandes relatos omnicomprensivos) expresa una *fascinación por la singularidad*

¹⁷⁹ F. TORRALBA, *Humanisme, transhumanisme i posthumanisme. Assaig de discerniment*, Fundació Joan Maragall/Editorial Claret, Barcelona, 2016.

cultural, por lo que es diferente y diverso. Es aquí donde, de forma paradójica a guisa de contradicción interna dentro de la mentalidad neoliberal, lo global encuentra una tensión dinámica y enriquecedora, pero también una conflictividad a flor de piel, con lo local. De esta manera, lo global y lo local se ven a menudo lanzados a un “choque cultural” por falta de instrumentos de interrelación y posterior integración. Se obstaculiza pues la reconducción pacífica y ordenada de los conflictos originados en esa tensión constante entre la globalización y las distintas civilizaciones o tradiciones culturales de la humanidad.

Ante los retos planteados por esta realidad sociocultural actual que es, por tanto, la multiculturalidad, en el seno de la cual lo global y lo local están en juego, la vía simplista de un identitarismo duro y asimilacionista no es la adecuada. Porque supone dar la espalda al pluralismo y rescatar la añoranza nostálgica de un pretendido Estado nacional casi autárquico, con las consecuencias que ello conlleva de aumento de la represión unificadora y, por ende, de la conflictividad sociocultural. No obstante, en un extremo contrario, no se ha de olvidar tampoco el reciente fracaso del ensayo de ciertas respuestas como la del multiculturalismo.

Como técnica de gestión de políticas públicas a la hora de intentar acomodar la diversidad cultural en el seno de nuestras sociedades occidentales, el multiculturalismo opta por parámetros demasiado procedimentales, legalistas, estatalistas y aisladores de los diferentes grupos humanos en clave relativista. Podríamos decir que el multiculturalismo propende hacia un enclaustramiento de las identidades culturales en el ámbito de la vida privada y, así, constriñe y frena la manifestación pública de las distintas ideas de bien y felicidad que dan sentido a la vida humana dentro del marco de libre elección que debe garantizar el Estado democrático de Derecho. Por tanto, el multiculturalismo parece no tomarse suficientemente en serio ni la dimensión moral de alteridad ni la dimensión sociopolítica de pluralismo. Así pues, ante la quiebra del discurso multiculturalista, surge un triple desafío: primero, la necesidad imperante de interculturalidad en el ágora pública, es decir, de diálogo intercultural e interreligioso entre las distintas comunidades humanas de pertenencia identitaria; segundo, la necesidad de preservación, cultivo y desarrollo interpretativo interno de las propias identidades colectivas en armonía con la cultura democrática de los derechos humanos; y, tercero, la exigencia de conformar una rica y dinámica ética pública compartida en el espacio de la sociedad civil, que redunde en beneficio de una sólida fundamentación de la cultura de los derechos humanos.

Por último, no es ajena a esta atracción cultural por la singularidad y la diversidad cultural el resurgimiento reivindicativo de numerosos discursos regionalistas, cuando no nacionalistas, en distintos territorios infraestatales con personalidad histórica. Este fenómeno, como es obvio a pesar de las múltiples reticencias del nacionalismo homogeneizador y

excluyente de muchos Estados-nación, es reconducible por medio diferentes fórmulas de regionalización o federalización política y administrativa, que, en la medida que asumen el principio de subsidiariedad, permiten, además, una participación más cercana de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos.

En resumidas cuentas, ante este panorama hodierno fruto de una perspectiva economicista desbordada y de una filosofía profundamente individualista que hemos intentado describir de forma aproximada en su tremenda complejidad, surgen apremiantes extravíos sociopolíticos a título de reacción instintiva o incluso visceral. Se trata de rechazos directos y sin paliativos al modelo neoliberal que, a modo de caminos descarriados, impelen hacia peligrosos derroteros sociales.

Estoy hablando evidentemente del fundamentalismo religioso, no sólo del islámico con sus fanáticas derivas de violencia y crueldad radical, sino también, en menor medida, del cristiano y del hindú con manifestaciones de tipo más institucionalizado. Pero también se incluye aquí el falaz y crispador “realismo” neoconservador, que, en camino hacia el autoritarismo desacomplejado, incentiva el descrédito de la reflexión política racional y razonada, apela a la emoción puramente irracional y al sentimiento comunitario más elemental de enfrentamiento entre un “nosotros” y un “ellos” y usa descaradamente las *fake news* bajo el paraguas legitimador de la “posverdad”. Y, por supuesto, también cabría englobar en este paradigma de alarmantes extravíos sociopolíticos en expansión la amalgama de variados populismos políticos, tanto los ligados a la derecha neoconservadora cuando no directamente fascista, como los promovidos por la izquierda más alternativa. Respecto a esta última, cabe resaltar como dicha izquierda populista centra su discurso en el sujeto político “pueblo”, a modo de una nueva “masa amorfa” o círculo continente sin contenido definido donde la diversidad social, víctima de la globalización neoliberal, se amontona sin orden ni concierto. Todos estos populismos, ya sea en la estridente versión neocons de la red *The Mouvement* (en proceso de organización paneuropea por parte de Steve Bannon), ya sea en la versión más intelectual y altermundista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, tienen ineludiblemente en común tanto la búsqueda obsesiva de la hegemonía política unilateral frente a las políticas pluralistas de diálogo y consenso, como también el ideal de un soberanismo estatal de retorno nostálgico hacia la seguridad centralizadora del Estado-nación, aún siendo conscientes de la imposibilidad de tal promesa en un mundo cada vez más interconectado a velocidad de vértigo.

Así pues, tras diagnosticar tanto las amenazas autoritarias de carácter antidemocrático como las quiméricas salidas pseudorevolucionarias en clave populista, entramos en lo que sería ya el campo de las propuestas, haciendo uso de la capacidad de formular ideales normativos por parte de la filosofía política. Aquí, cualquier

propuesta razonable debería pasar, con urgencia, por la aceptación de la tajante máxima del filósofo Hans Jonas cuando, buscando corregir los déficits de la Ilustración moderna mostrados por la experiencia del mal y de la vulnerabilidad humana a lo largo del siglo XX, dejó dicho: “la responsabilidad es la carga de la libertad”.¹⁸⁰ Con esta frase sentenciosa, más allá del imperativo categórico kantiano o exigencia moral del deber circunscrita a la conciencia y al comportamiento privado del individuo, Hans Jonas defendía la recuperación de la responsabilidad ética como imperativo categórico de trascendencia pública y social en aras de la continuidad de la vida humana y la supervivencia de las futuras generaciones. Bien es sabido que Jonas aplicó sus reflexiones éticas a los desafíos tecnológicos en una sociedad capitalista avanzada, siendo uno de los padres de la bioética y de las éticas ecológicas, pero su meditación, por analogía, nos vale también en referencia a la pregunta sobre una sociedad más justa y equilibrada frente a los desvaríos del neoliberalismo contemporáneo.

Razonablemente, hay que optar pues por buscar vías para que los propios ciudadanos se hagan cívicamente responsables de su futuro. Y para conseguirlo, cabe marcarse como meta un nuevo equilibrio entre, de una banda, la autonomía moral de la persona garantizada por sus derechos y libertades individuales y, de otra banda, su responsabilidad ética ante la comunidad social y el medio ambiente que le acoge a modo de hábitat humano. En ese sentido, como compensación reequilibradora al protagonismo excesivo de la economía en el modelo de globalización actual, se debería de potenciar la política y el civismo social a título de elementos sanadores del tejido social.

Semejante tarea de potenciación del polo cívico y político tendría que vertebrarse, según mi opinión, a través de cuatro instrumentos principales: una movilización democrática de la ciudadanía de carácter permanente e institucionalizado; la articulación de una ética pública de inspiración humanista y federalista; la reformulación reactualizadora de los plurales humanismos democráticos; y una revalorización del papel del Derecho positivo a nivel internacional a la hora de establecer límites y reglas al mercado capitalista a partir de la previa reflexión y decisión política. Voy, a continuación, a desgranar con más detalle estos cuatro instrumentos señalados.

En primer lugar, *una movilización democrática de la ciudadanía de carácter permanente e institucionalizado* por medio de una activa e influyente sociedad civil que actúe como auténtico contrapoder respecto al Estado. Punto en el que es fundamental la salvaguarda de unos medios de comunicación independientes, con voz propia, y no sometidos a los intereses espurios del mundo económico-financiero.

¹⁸⁰ H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.

En segundo lugar, *la articulación de una ética pública de carácter humanista y federalista*. Con el objetivo claro de que la ciudadanía se empodere a sí misma, aplicando el principio de subsidiariedad que debe funcionar socialmente de abajo hacia arriba, es imprescindible que las personas reactualicen y fortalezcan, cuando no reconstruyan desde cero, sus círculos de relación y compromiso social y comunitario: desde la familia, el barrio, la localidad, la región, la nación y el Estado hasta llegar a ámbitos supraestatales en perspectiva cosmopolita. De esta manera, en oposición al aislamiento individualista, la fragmentación social y la desafección política imperantes, se trataría de promover un humanismo relacional, en el que el engranaje que constituye el binomio persona-comunidad permitiera, poco a poco, recoger y unir los fragmentos e ir construyendo un mosaico social siempre incompleto por definición, pero abierto a mayores cuotas de integración. Aquí el sujeto político a promocionar es, sin duda, el *ciudadano consciente y comprometido en una red solidaria de acción social*. Y la lógica de pensamiento social a practicar no es, evidentemente, ni la atomización neoliberal del individuo ni la dialéctica marxista de contradicción y lucha entre clases sociales, sino más bien una *dialéctica de contradicción en relación con una búsqueda constante de nuevos equilibrios sociales en pro del bien común*. En este tipo de dialéctica, lo fundamental cuando se acomete el análisis del conflicto social es la “relación en tensión” y la capacidad de reconducción creadora y pacificadora de esa realidad conflictual por parte de las instituciones. Así, se reconoce la existencia de intereses de clase contrapuestos y se reclama un ajuste equilibrado entre ellos en beneficio del bien común. Esta dialéctica propia de una ética pública humanista y federalista se basa, por tanto, en valores de mediación, alianza y reconciliación que promueven el diálogo y la búsqueda constante de nuevos consensos sociales.

100

En tercer lugar, sobre la base de tal ética pública humanista y federalista que promueve una solidaridad social efectiva y el bien común como fines últimos, debería desarrollarse *una cultura política federalista como filosofía política de las relaciones públicas, en cuyo seno llevar a cabo una reformulación actualizadora de los plurales humanismos democráticos (socialdemocracia, democraciacristiana, liberalismo progresista y republicanismo)*, que fueron los que dieron origen a lo que se conoció como “el gran consenso de la segunda posguerra”. Se trataría pues de renovar el binomio democracia-federalismo en atención a dos condiciones: 1) que el federalismo, más allá de llegar a ser una cultura jurídica en el constitucionalismo global, sea, sobre todo, en un marco más amplio, una filosofía política de las relaciones públicas *in extenso*; 2) que esa deseable interrelación más estrecha entre democracia y federalismo se formule como profundización en unos humanismos democráticos de carácter relacional o dialógico. Evidentemente, semejante estrechamiento conceptual entre democracia y federalismo, debería ir acompañado de

otros importantes factores como el enriquecimiento de las formas clásicas de democracia representativa con mecanismos de democracia participativa y la revitalización del anquilosado corporativismo liberal (que institucionaliza la representatividad horizontal de la sociedad civil ante las estructuras del Estado).

Además, más allá incluso del marco estatal, el federalismo, a guisa de cultura política basada en el pacto entre individuos y entre colectividades, aparece como una propuesta con gran potencial de influencia en lo referente a la consecución de instituciones internacionales con mayores cuotas de integración multilateral y supranacional. Instituciones de Derecho Internacional Público que vendrían a compensar la pérdida de poder estatal y ciudadano en manos de unos agentes económicos y financieros a menudo de perfil difuso, los cuales hacen peligrar la ya de por sí difícil garantía universal de los derechos humanos, cuando no actúan deliberadamente en su contra.

En cuarto y último lugar, destacaríamos *la revalorización del papel del Derecho positivo a nivel internacional a la hora de establecer límites y reglas al mercado capitalista* a partir de la previa reflexión y decisión política. Este instrumento de actuación, ligado ineludiblemente a su recepción normativa dentro de los ordenamientos jurídicos internos de los Estados, permitiría embridar y, paradójicamente, “salvar” al capitalismo económico de su especulativa “borrachera libertaria”. En palabras de Robert Reich, antiguo Secretario de Trabajo durante el gobierno de Bill Clinton de 1993 a 1997, solamente con este tipo de medidas se puede “salvar al capitalismo para la mayoría y no para el beneficio exclusivo de unos pocos”,¹⁸¹ evitando, en último término, una probable evolución del neoliberalismo contemporáneo hacia una especie de plutocracia oligárquica de tintes tiránicos.

¹⁸¹ R. REICH, *Saving Capitalism. For the Many, Not the Few*, Knopf Doubleday Publishing Group, Nueva York, 2015.



CINE E HISTORIA

MARTIN M. WINKLER

TRADICIONES MÍTICAS Y CINEMATOGRAFICAS EN
EL CID DE ANTHONY MANN

ANTHONY MANN

DEMOLICIÓN DEL IMPERIO

102

TRADICIONES MÍTICAS Y CINEMATográfICAS EN *EL CID* DE ANTHONY MANN¹⁸²

MARTIN M. WINKLER

En su reciente estudio sobre la idea de épica, J. B. Hainsworth habla sobre un cambio fundamental en la recepción popular de la épica entre la Antigüedad y hoy. Él señala que "en los inicios de la literatura, cuando la poesía heroica llegó a la sociedad en su conjunto [...], la sociedad *escuchaba*; en el siglo XX, la sociedad *ve*. En su capacidad de crear mitos mientras entretiene y de llegar a pueblos enteros, el medio heroico moderno es la película, y no necesariamente las producciones que se llevan a cabo en la más alta consideración crítica". Aun sin hacer ningún análisis específico, Hainsworth anota más adelante: "A veces una película o un cuento se eleva por encima del resto y muestra una visión más amplia que el mito que perpetúa" (148). *El Cid*, la película de Anthony Mann acerca del héroe nacional español Rodrigo Díaz de Vivar (ca. 1043-1099), es un ejemplo de un trabajo popular que presenta dicha "visión más amplia" en la que muestra la continuidad entre el Viejo Mundo y el Nuevo y entre la "alta" cultura y la popular. El cine tiene el potencial de generar sus propios mitos y de conferirlos incluso en temas mítico-históricos tradicionales; tales capas cinematográficas a su vez pueden servir para revitalizar y hacer significativa para las audiencias modernas una tradición extranjera cultural o literaria. Por esta razón, una apreciación profunda de una película como *El Cid* debe tener en cuenta sus características estilísticas, que derivan de las tradiciones del género del cine, y su lugar en la *oeuvre* del director. Sólo entonces *El Cid* revela la naturaleza única de su recreación imaginativa de un tema medieval.

A pesar de que la historia y la literatura de la Edad Media han sido

¹⁸² El presente artículo fue publicado originalmente en inglés en MARTIN M. WINKLER, "Mythic and Cinematic Traditions in Anthony Mann's *El Cid*." *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, 26 no. 3 (1993), 89-111, y posteriormente en MARTIN M. WINKLER, *The Fall of the Roman Empire: Films and History*, John Wiley & Sons, 2009. *La Torre del Virrey* agradece al autor su autorización para esta traducción al castellano.

un elemento básico del cine desde la era del cine mudo, el color de Hollywood y las presentaciones en pantalla ancha de la década de 1950 empezaron a aumentar la emoción de los espectadores sobre adaptaciones a gran escala de la historia antigua, el mito medieval y la épica heroica. Sin embargo, el productor independiente Samuel Bronston se especializó en epopeyas histórico-míticas que superaron la mayoría de los productos de estudio. Las epopeyas de Bronston, filmadas en localizaciones europeas, fueron notables por sus gastos y fastuosidad, por el cuidado que se dio a su preparación y producción y por la cuidadosa atención al detalle. Para sus películas, Bronston contrató a estrellas populares con audiencia internacional, así como a guionistas, directores y técnicos de primera clase. En diciembre de 1961 estrenó la epopeya medieval de tres horas, *El Cid*, escrita principalmente por Philip Yordan, Fredric M. Frank y Ben Barzman (sin acreditar). La película estaba protagonizada por Charlton Heston como Rodrigo y Sophia Loren como Jimena. Miklós Rózsa, un distinguido compositor de música clásica y de partituras para películas, aportó la música. Sin embargo, el director Anthony Mann se merece el mayor crédito por el éxito de la película como un sofisticado producto de arte popular. La experiencia de Mann con el cine épico había empezado unos diez años antes de *El Cid*. Sin crédito en pantalla había dirigido la secuencia del "fuego de Roma" para el antiguo espectáculo *Quo Vadis?* (1951) y había preparado y empezado la filmación de *Espartaco* (1951). Al año siguiente dirigió el *remake* del *western* de 1931, *Cimarrón*, en una escala épica. Cuando la intromisión del estudio en este proyecto se hizo insoportable para él, abandonó la película y empezó a trabajar en *El Cid* de Bronston. Después de *El Cid*, Mann dirigió *La caída del imperio romano* (1964), también para Bronston.

104

El Cid es una de las pocas películas épicas que no sucumbe a la tentación de presentar un espectáculo superficial ambientado en lujosas decoraciones. Con la ayuda de su equipo, Mann tradujo hábilmente al medio visual del cine un relato mítico-histórico basado en fuentes escritas. Mientras que la tradición literaria proporciona de manera natural la trama y la base para la presentación de sus protagonistas por parte de la película, la mitología popular del cine moldea esta presentación y facilita su aceptación por parte de una audiencia con poco o ningún conocimiento sobre la cultura y literatura de la España medieval. La película continúa la tradición literaria de elevar una figura histórica al nivel de un héroe mítico, un proceso tan viejo como la cultura occidental misma. Rastreando tal mitificación en *El Cid*, en el medio visual del cine, la forma de arte más popular del siglo xx, se revela un ejemplo consumado de las transformaciones a las que puede someterse el mito cuando reemplaza tanto la historia como una tradición mítica ya existente. Un número de características estilísticas y temáticas en *El Cid* apuntan al enfoque que Mann tomó para dar forma a la adaptación visual de su contenido medieval.

El material medieval que los guionistas de *El Cid* emplearon para su

guion incluye fuentes históricas, ante todo la *Historia Roderici* latina, y posteriores adiciones y adornos legendarios. La tradición de la poesía heroica medieval sobre Rodrigo Díaz, que siguió siendo un vasallo leal incluso cuando fue alejado de su rey y que conquistó el reino sarraceno de Valencia, se centraba en la epopeya *El poema de Mio Cid* (ca. 1140). Desde el siglo XIV en adelante, la juventud de Rodrigo se convirtió en una parte prominente de su leyenda, como en *Las mocedades de Rodrigo* del siglo XV. En el siglo XVII, Pierre Corneille usó material de la primera parte del drama en dos partes de Guillén de Castro *Las mocedades del Cid* (1618) para su tragedia de 1636 *Le Cid*. Ambos autores dramatizaron la juventud de Rodrigo. En su "Avertissement" de 1648 a *Le Cid*, Corneille afirma que *Las mocedades* de Castro habían sido el impulso para su obra y que dramas acerca del Cid también se estaban escenificando en su tiempo en italiano, flamenco y francés. Con el éxito del *Cid* de Corneille, le siguieron versiones en otros idiomas. La tradición del Cid en la cultura occidental continuó con trabajos como *Der Cid* de Herder (1802-03) y la ópera *Le Cid* de Massenet, la primera basada en el *Poema* y en los romances medievales, la última inspirada por Corneille.

En la primera mitad de la película, Mann y sus guionistas siguen a Castro y Corneille y presentan el conflicto trágico de Rodrigo con el padre de Jimena y las lealtades divididas de ésta. Ya que la película usa la pronunciación francesa del nombre de ella, incongruente como pueda sonar en el contexto español, adoptaré la ortografía francesa de su nombre en este ensayo. La pronunciación francesa realmente apunta a Corneille como principal fuente para esta parte de la película. La obligación de Chimène de restaurar el honor de su familia acaba finalmente cuando se sentencia a Rodrigo al exilio. A partir de este momento, la película desvía su énfasis de la tragedia personal hacia el heroísmo público y culmina en la muerte y apoteosis del héroe. Aunque los guionistas no se adhieren a la trama del *Poema de Mio Cid*, es evidente que estaban estrechamente familiarizados con la epopeya. Además, la ampliamente leída *Historia de la literatura española* en tres volúmenes de George Ticknor, publicada por primera vez en 1849, con una cuarta y póstuma edición en 1871, fue probablemente su principal fuente secundaria.

En la película de Mann, los hijos del rey Fernando son Sancho, Alfonso y Urraca. Los príncipes, con sus debilidades de carácter, están inspirados en los yernos de Rodrigo en el *Poema*. La película fusiona a don Sancho del *Cid* de Corneille y al conde Ordóñez del *Poema* en un único personaje: el traidor Ordóñez, que codicia a Chimène, planea la muerte de Rodrigo con el consentimiento de ella y atrae a Rodrigo hacia una emboscada de los hostiles moros. Tanto en el *Poema* como en la película, Rodrigo le perdona la vida; el Ordóñez de la película, superado por la magnanimidad de Rodrigo, se convierte finalmente en su leal seguidor. Esta conversión sigue la de don Sancho en Corneille (*Le Cid* 5.6.23-40). Los nombres de las hijas de Rodrigo, Elvira y Sol, también son

tomados de la tradición poética; sus nombres reales eran Cristina y María. Diego, el hijo de Rodrigo, no existe ni en el *Poema* ni en la película. La película también omite al hermano de Sancho y Alfonso, García, y a una segunda hija del rey Fernando. Las hijas de Rodrigo en la versión cinematográfica son aún niñas pequeñas en el momento de la muerte de su padre; de esta manera se salvan del deshonor que sufren a manos de sus maridos en el *Poema*.

En el drama de Corneille, la princesa Urraca confiesa abiertamente su amor por Rodrigo. En la película ella nunca lo reconoce, aunque es evidente que se siente fuertemente atraída por él y considera a Chimène como su rival. La Urraca de la película, en una interpretación memorable por parte de Genevive Page, es una figura aún más trágica que la de Corneille respecto a que sus enredos emocionales se complican debido a una unión incestuosa con su hermano Alfonso; este motivo, como ha demostrado Stephen Clissold, deriva de la propaganda política contra la Urraca histórica (40, 237). Como es de esperar en una obra de arte popular de principios de los años 1960, el motivo del incesto no es más que insinuado. En la tragedia de Corneille, Urraca conquista sus impulsos más bajos (Le Cid 5.3.36-48), mientras que en la película ella permanece como un personaje negativo, aunque fascinante.

No es sorprendente que la película contenga un número de inexactitudes fácticas. Éstas implican principalmente a las figuras históricas mismas, mientras que su entorno —castillos, cortes, torneo, trajes y armamento— se muestra no sólo vistoso e impresionante, sino también auténtico (Clissold 232). La mayoría de exteriores se filmó en lugares medievales españoles. Es más, incluso las divergencias del hecho histórico no impiden la calidad de la película al contar su historia; más bien son inevitables al presentar una imagen completa del país y la sociedad en la época de Rodrigo. Así, el dominio de Rodrigo en Valencia desde 1094-1099 está muy comprimido. Su alianza con el emir sarraceno Moutamin refuerza el tema de la amistad heroica, un *leitmotiv* en la película. Rodrigo y Moutamin reconocen la nobleza en el personaje del otro; su amistad ejemplifica las ventajas mutuas de una coexistencia pacífica para cristianos y sarracenos y para el bien general de España. El Moutamin de la película es, aproximadamente, coetáneo de Rodrigo y es él quien da a Rodrigo el título de Cid. El al-Mu'tamin histórico murió en 1085, antes que Rodrigo, de cuya muerte es testigo en la película.

El opuesto de Moutamin en la película, el traicionero y servil emir al-Qadir, se entrega al lujo suntuoso incluso cuando su ciudad, Valencia, está sitiada por Rodrigo y Moutamin y los habitantes sufren de hambre severa. Al-Qadir ordena a sus guardias que masacren a los ciudadanos hambrientos cuando finalmente se levantan contra él; la gente, sin embargo, se encarga pronto de él. Por contraste, el al-Qadir histórico fue ejecutado por el *kadi* de Valencia Ibn Jahhaf en 1092 en relación a una conspiración almorávide contra al-Qadir; de este modo, no vivió para ver el asedio de Rodrigo a Valencia en 1093-1094. La caída de Valencia ante

Rodrigo en la película sigue la vívida descripción de los sufrimientos de los valencianos en el *Poema* (vv. 1170-79), pero también puede haber sido modelada a partir de la caída de Toledo ante el rey Alfonso VI en 1085, ya que fuentes históricas enfatizan la hambruna que había acompañado al asedio de Toledo (Fletcher 140-42). El hecho histórico de que la toma de Valencia por parte de Rodrigo no fue el punto decisivo en la reconquista cristiana de España se omite en la película, ya que es incompatible con un cuento principalmente heroico y legendario. En la película el antagonista más peligroso para Rodrigo es el emir almorávide Ben Yussuf, retratado por Herbert Lom como la encarnación del mal. Se viste de negro y monta un caballo negro, que es un marcado contraste con la Babieca blanca de Rodrigo. Ben Yussuf, temido incluso por los sarracenos españoles, invade España desde África y sitia la Valencia de Rodrigo. El Ben Yussuf de la película conoce su destino cuando el muerto Rodrigo, atado a su caballo, carga contra él y lo desmonta. Sin embargo, el Yusuf ibn Tashufin (o ben Texufin), sobrevivió a Rodrigo. No fue él, sino su sobrino Muhammad, quien sitió Valencia en 1094 después de que Rodrigo se hubiese apoderado de la ciudad. Luego, Rodrigo derrotó a Muhammad en la llanura de Cuarte.

Entre los cristianos en la película, el joven príncipe Alfonso —obstinado, egoísta, irascible y demasiado dependiente de su hermana— está en marcado contraste con el rey histórico Alfonso VI, "uno de los mejores gobernadores de su tiempo" (Fletcher 119). Sin embargo, este cambio del personaje funciona bien porque Alfonso aprende grandeza y una comprensión de la verdadera caballería del ejemplo dado por Rodrigo. En la literatura española, la superioridad moral de Rodrigo sobre Alfonso aparece ya en el *Carmen Campidoctoris*, que enfatiza el motivo épico de la "rivalidad héroe-rey" (Gwara 209).

Naturalmente, la película nos muestra a Rodrigo como *un cavalier parfait*, por coger prestada una descripción de Corneille (*Le Cid* 2.2.31); en consecuencia, no dice nada sobre los lados negativos de Rodrigo. La naturaleza mercenaria de sus campañas se deja de lado, al igual que la crueldad completamente antiheroica con la que Rodrigo hizo quemar vivo a Ibn Jahhaf en 1095. Richard Fletcher nos recuerda que Rodrigo apenas pudo ser disuadido de infligir el mismo destino a la familia *kadi* (180). En un sentido similar, la película omite el episodio no-histórico y no-heroico relatado en el *Poema de Mio Cid* en el que Rodrigo engaña a las judías Raquel y Vidas (*Poema*, vv. 78-212).

Las inexactitudes históricas siempre han sido parte integrante del conjunto de las historias *in illo tempore*, el pasado lejano, en palabras de Mircea Eliade, y normalmente no disminuyen la calidad poética de una epopeya literaria —o, en lo que respecta a este asunto, una epopeya cinematográfica—. En el caso de *El Cid* derivan no sólo de la mezcla compleja de historia y mito en la tradición literaria de la que la película procede, sino que también pueden estar unidas a una circunstancia particular de su producción. El académico español Ramón Menéndez

Pidal, la mayor autoridad en la España medieval y en el Cid, sirvió como asesor histórico y técnico de Mann y su equipo. Menéndez Pidal fue el único responsable de la reactivación del interés por el Cid en la España del siglo XX. Su participación en el rodaje podría haber asegurado la mayor exactitud histórica posible al adaptar la historia de Rodrigo. Sin embargo, Menéndez Pidal se consideraba a sí mismo no sólo un historiador, sino también un educador para su país. Él creía que España podría obtener inspiración y consuelo de una figura heroica de su glorioso pasado en los años inestables y devastados por la guerra de principios del siglo XX. Como dijo en una entrevista de 1916: "Aunque comprometido en el estudio de nuestro pasado nacional, nada me preocupa tanto como nuestro presente y nuestro futuro" (cit. en Fletcher 204).

Tal perspectiva didáctico-moral es consistente con la naturaleza de la mitología y la épica. Como Fletcher lo ha resumido: "En esencia, lo que hizo Menéndez Pidal fue para resucitar cariñosa y reverentemente de la leyenda lo que era consistente con lo que él consideraba que era criticismo erudito exigente y para presentarlo como historia. El resultado es menos una interpretación que una visión" (201). La observación de Walter Kienast sobre la mítica pervivencia del Rodrigo histórico expresa y sintetiza particularmente bien la perspectiva de Menéndez Pidal sobre el Cid: la gloria de Rodrigo vive para siempre entre el pueblo español, convirtiéndolo en su héroe nacional en la leyenda y la poesía; es más, su mito ha significado más para la historia de España de lo que el Cid real alguna vez significó (334). Colin Smith, en su apreciación de la vida y obra de Menéndez Pidal, va incluso más lejos cuando mantiene que "la creación de mitos es parte del trabajo del historiador imaginativo" (*Menéndez Pidal* 13). Este lado de la aproximación de Menéndez Pidal al Cid aparece en la película de la forma más clara en el episodio que muestra la famosa jura de Santa Gadea. Rodrigo fuerza al rey Alfonso a jurar públicamente que es inocente de la pérfida muerte de su hermano Sancho. Éste es el punto de inflexión en la vida de Rodrigo, pues Alfonso, abiertamente humillado por su vasallo y en busca de venganza, exilia a Rodrigo. Anthony Mann sitúa esta secuencia en el punto medio de la película. Como es apropiado para una escena de alto drama, está escenificado y editado para lograr el mayor impacto emocional en el espectador. Por muy trascendental que pueda ser la jura en la recreación literaria —ahora cinematográfica— de la "historia" de Rodrigo, es uno de los muchos embellecimientos ficticios con los que las viejas leyendas rodeaban al Cid hace muchos siglos. Como observa Fletcher: "La historia es fantásica, aunque ha encontrado defensores modernos. Ramón Menéndez Pidal, el más influyente de los historiadores modernos del Cid, instó a su verdad" (118). Fletcher concluye que "la interpretación general del héroe como lo presenta Charlton Heston fue suya (de Pidal) en sus líneas principales; a través del medio de la pantalla, el Cid de Menéndez Pidal se ha dado a conocer a millones en todo el mundo" (5).

De este modo, la presentación de la película como la flor de la

caballería le proporciona su unidad temática. En una secuencia de significación programática, Mann introduce este aspecto de su héroe cuando Rodrigo hace su primera aparición en pantalla. Vemos las ruinas humeantes de un pueblo incendiado por los sarracenos y a un sacerdote rezando ante un gran crucifijo en la iglesia destruida del pueblo. Incluso la cruz del altar está atravesada por flechas. De repente, la hoja manchada de sangre de una espada aparece, seguida de su portador, Rodrigo. Con este énfasis puesto en el arma del héroe, Mann presenta un equivalente visual de la fórmula épica que describe a Rodrigo en el *Poema de Mio Cid: el que en buen hora çinxo espada*. La frase "aquel que en buena hora ciñe su espada" caracteriza a Rodrigo desde el principio como un *campeador*, un héroe guerreero. La sensibilidad de Mann a las descripciones arquetípicas se hace evidente si comparamos la manera en la que introduce a Rodrigo con la que Homero había descrito la entrada de Héctor en *Iliada* 6.318-20, acerca de lo que un comentarista antiguo ha observado: "Como ejemplo e incitación a Paris [,] Héctor aparece a una luz marcial, que avisa por adelantado de su llegada por medio de su lanza" (cit. en Griffin 8).

Un poco después en la película de Mann, nos damos cuenta de que de hecho Rodrigo se ha armado en buena hora cuando informa al sacerdote, y así también a la audiencia de la película, de que él ya ha derrotado y capturado a los emires responsables de la carnicería. Sin embargo, su aspecto bélico es sólo un lado de su naturaleza; él también es piadoso y noble de espíritu. Cuando el sacerdote le ruega que no deje atrás la cruz, Rodrigo rompe las flechas clavadas en ella y lleva la pesada carga sobre sus hombros. Este acto simbólico apunta al futuro sacrificio de su vida por la causa de España y a la consiguiente victoria de la cristiandad sobre el paganismo y de la paz sobre la guerra. El tema general de la película está, por tanto, presentado tanto efectiva como económicamente, así como en términos puramente visuales: Rodrigo está destinado a convertirse en el salvador de España. El motivo del viaje o búsqueda, central para el mito y la epopeya, también está presente. Rodrigo había ido al pueblo sólo porque quería tomar el camino más corto hacia su prometida. Como el sacerdote le dice más tarde: "sí que tomaste el camino más corto, hijo mío. Hacia tu destino."

En su primer acto público de heroísmo, Rodrigo, ahora armígero o alférez del rey Fernando, gana una ciudad en un duelo con un campeón rival del rey. El duelo es también un juicio por combate en el que Rodrigo se libera de una acusación de traición. Esta secuencia en la película está basada en la victoria de Rodrigo sobre el campeón navarro en el *Carmen Campidoctoris*. La *Historia Roderici* le da el nombre de Ximeno Garcés, mientras que en la película se llama don Martín. En el *Carmen Campidoctoris*, Rodrigo recibe el título honorario de *campidoctor* por aclamación *maiorum / ore virorum* después de su victoria (vv. 25-28). El rey Fernando de la película rinde un homenaje comparable a la destreza de su caballero: "Nunca he visto a un hombre luchar con mayor coraje."

Nuestro Señor seguro que estaba contigo". Estas palabras hacen eco del verso 3533 del *Poema*. De esta manera, Rodrigo se muestra como el más valiente de todos los caballeros, pero también personifica el ideal de la modestia ("No pido nada para mí"). Él permanece inconsciente de su propio heroísmo. Cuando Chimène le pregunta: "¿Dónde encuentras tu coraje?", él contesta: "Ojalá lo supiese. Cada guerrero en cada ocasión debe encontrarlo por sí mismo".

Aún así, Rodrigo se da cuenta de que él lucha por la paz entre moros y cristianos, por la libertad de España del poder extranjero y, sobre todo, por la justicia. En un momento de la película, toma trece soldados para liberar al príncipe Alfonso que está siendo enviado a prisión por su hermano Sancho. Cuando los soldados del capitán hacen notar a Rodrigo que está solo contra todos ellos, Rodrigo contesta: "Lo que hacéis está en contra de la ley de Dios. Aunque fueseis trece veces trece, yo no estaría solo". Esta escena sigue los episodios correspondientes de la literatura medieval en los que Rodrigo derrota a solas a catorce o quince jinetes (*Poema* 470.73; *Chronica Naierensis* 3.36; *Historia Roderici* 920.28-921.2).

Entre los otros puntos fuertes de Rodrigo hay un sentido de la responsabilidad —"Rodrigo sabe lo que tiene que hacer", dice don Diego sobre su hijo— y su amor por la paz. Rodrigo entiende que continuar la mutua matanza entre moros y cristianos es inútil: "Los hemos estado matando durante años. ¿Qué nos ha aportado? ¿Paz?". Él libera a sus prisioneros, Moutamin y al-Qadir, cuando prometen no luchar de nuevo contra los cristianos. Este primer acto de confianza a través de las líneas de raza y fe le gana un amigo leal en Moutamin, quien ahora también da a Rodrigo su famoso título honorífico: explica él que "Cid es una palabra para un guerrero con la visión para ser justo y el coraje para ser misericordioso". Ésta es una descripción adecuada para Rodrigo según lo presenta la película.

Observando las virtudes implicadas en el título de Cid, Rodrigo luego aconseja a Sancho y Alfonso: "Cualquier hombre puede matar. Sólo un rey puede dar vida" y: "Se necesita más que coraje para hacer un rey". Es una ironía dramática que estas palabras se apliquen al propio Rodrigo mucho más que a sus cargos reales. Su prudencia y virtud casi sobrehumana contrastan con la mezquindad y la traición de la mayoría de los que lo rodean. Solo Chimène realmente lo entiende: "Mi amor no es un hombre como otros hombres". La incomprensión de los demás sobre la noble naturaleza de Rodrigo se repite como un *leitmotiv* verbal a lo largo de la película en preguntas como "¿Quién eres?" y "¿Qué clase de hombre es este?". El tono bíblico deliberado en estas palabras (*e.g.*, en *Juan* 1.19-22) sirve para reforzar nuestra visión de Rodrigo como salvador de España. De la tradición literaria, la película conserva pero atenúa un conocido episodio bíblico que involucra a San Lázaro. Un leproso, cuyas palabras a Rodrigo ("Tengo sed") tienen connotaciones bíblicas y a quien Rodrigo da de beber, se identifica como Lázaro, pero no se transforma en

santo, como lo hace tanto en las *Mocedades* medievales como en las de Castro.

Además, Rodrigo es inquebrantablemente leal a su rey. La mejor prueba de su lealtad se produce cuando rechaza la corona de Valencia y la acepta sólo en nombre del rey Alfonso, aunque él mismo sería un rey mucho mejor. Moutamin, que le ha ofrecido la corona a Rodrigo, expresa los sentimientos de todos, incluidos los de los espectadores, cuando observa: "Qué noble súbdito —si tuviese un noble rey..." Esta es la versión cinematográfica del famoso verso veinte del *Poema*: "¡Dios, que buen vassalo! ¡Si oviesse buen señor!".¹⁸³ El énfasis de la película en la lealtad de Rodrigo a Alfonso después de la conquista de Valencia, a pesar de la mayor probabilidad histórica de la independencia de Rodrigo como gobernante de la ciudad, es otro reflejo de la comprensión de Menéndez Pidal del Cid (Fletcher 179). Incluso en la poesía moderna reaparece el tema de la lealtad de Rodrigo: lo encontramos ya en 1909 en el poema de Antonio Machado "A orillas del Duero". El precio del heroísmo exigido por Rodrigo es su enredo trágico en un conflicto por el honor y el deber con el conde Gormaz, el padre de Chimène. Por el bien de los espectadores que no están familiarizados con los puntos de vista medievales sobre la importancia de estos conceptos, Rodrigo expone el tema simplemente: "¿Puede un hombre vivir sin honor?". Sus palabras se hacen eco del Cid de Corneille (*Le Cid* 2.2.31). Después de matar a Gormaz en un duelo, Rodrigo intenta explicarle a Chimène su obligación con los estándares heroicos de comportamiento: "No buscaba la vida de tu padre... No había otra manera para mí". Aquí Rodrigo aparece como una víctima de las restricciones del código heroico que, desde la antigüedad, ha tendido a llevar a sus seguidores al derramamiento de sangre y a la culpa. Cuando Rodrigo descubre que Chimène ha usado a Ordóñez como su herramienta para vengar la muerte de su padre al planear la de Rodrigo, la perdona porque reconoce que ella misma está atrapada en un conflicto entre las lealtades familiares y personales. Después de su reconciliación con Chimène, Rodrigo también tiene que sacrificar la vida familiar que desea por la labor que le debe a su país. Con gran habilidad, Mann presenta los dos aspectos que rigen gran parte de la vida y el destino de cualquier héroe: su deseo de privacidad y la liberación de la causa a la que está obligado y, al mismo tiempo, la imposibilidad de que tal deseo se cumpla. Mann traduce esta dualidad en términos puramente cinematográficos en dos secuencias de la película. Durante la ceremonia de boda de Rodrigo y Chimène, crea un momento de suspense cuando Chimène duda de su voto. En el silencio que sigue, los portales de la catedral se abren repentinamente para dejar entrar a una multitud de personas que antes no había sido parte de esta escena y que ahora entra ansiosamente. Al mismo tiempo una fuerte ráfaga de viento se hace

¹⁸³ Sobre las diferentes interpretaciones académicas de este verso, ver la nota en Smith, *Poema* 114, con referencias adicionales.

audible en la banda sonora, acompañando esta irrupción y simbolizando la premonición de Chimène —y de los espectadores— de las futuras pruebas y tribulaciones de Rodrigo en nombre de su país. Más tarde, en el exilio, Rodrigo y Chimène pasan una noche tranquila en un granero. En su aislamiento anhelan un refugio oculto en el que vivir el resto de sus vidas con devoción ininterrumpida del uno al otro. Ésta es la única escena en la película en la que se les otorga una privacidad intacta —que, por supuesto, no puede durar. Cuando salen a la mañana siguiente, una multitud clamorosa de campesinos y soldados los saluda y pide a Rodrigo que sea su líder. Justo antes de que él y Chimène sean sorprendidos por la gente, se escucha nuevamente una repentina ráfaga de viento. Poco después vemos que realmente el viento sopla también, una indicación de que los amantes ahora han perdido la paz y la tranquilidad para siempre. "No hay un lugar escondido para un hombre como tú", le dice Chimène más tarde a Rodrigo; sus palabras también implican que su fama es irreprimible. Al final de esta escena, Rodrigo lleva a Chimène a un claustro y se va con sus hombres. La estructura paralela de ambas secuencias indica que están pensadas como piezas complementarias que se comentan entre sí. En ambas la gente de afuera perturba los asuntos privados de Rodrigo y Chimène y hay una inversión inesperada de silencio a ruido. También en ambas, las siniestras ráfagas de viento simbolizan el tema subyacente del destino heroico y el sacrificio. En la última secuencia, la partitura musical de Miklós Rózsa refuerza aún más el contraste entre el anhelo de amor y familia y las responsabilidades del héroe guerrero: un tema íntimo y romántico en violín y guitarra se ve obligado a ceder a un tema marcial a gran escala.

112

Desde la *Iliada*, el aislamiento como resultado de responsabilidades en conflicto ha determinado con frecuencia el destino de los héroes épicos. El aislamiento de Rodrigo se agrava por su sentido de lealtad. Cuando la sucesión real se convierte en un problema después de la muerte del rey Fernando y cuando ambos príncipes intentan obtener su apoyo a sus respectivos reclamos al trono, Rodrigo se siente obligado a mantenerse por completo fuera de su disputa: "Sólo puedo ayudar a un hermano rompiendo la fe con el otro". Se enfrenta a un dilema peor, esta vez en términos de responsabilidades públicas y privadas, después de que Alfonso haya encarcelado a Chimène y a las niñas mientras Rodrigo está asediando Valencia. Ahora debe decidir si abandona el asedio para salvar a su familia y dejar así a toda España desprotegida contra Ben Yussuf o permitir que su esposa e hijas sufran en un calabozo. Mann transmite a los espectadores la indecisión y agonía de Rodrigo en términos visuales. Vemos a un Rodrigo angustiado cabalgando en círculo frente a sus hombres y lo escuchamos exclamar: "¿No soy yo también un hombre como tú? ¿No puedo pensar a veces en mi esposa, mis hijos?... ¿Qué debo hacer? ¿Qué debo hacer?".

Características épicas y trágicas como éstas conducen a la creciente fama y estatus legendario de Rodrigo; se convierte en una figura

extraordinaria vista con asombro por sus enemigos, moros y cristianos por igual. En su lecho de muerte, le dice al rey Alfonso, que finalmente se ha redimido: "No es fácil para un hombre conquistarse a sí mismo". Estas palabras se ajustan a Rodrigo en un grado aún mayor. Su mayor sacrificio se produce en la batalla en defensa de Valencia contra Ben Yussuf cuando Rodrigo, gravemente herido por una flecha, se niega a abandonar la pelea. Aunque podría salvar su vida, perdería la confianza de sus soldados y de la gente de Valencia. Hasta el momento ha sido capaz de inspirarlos con coraje frente a un enemigo aterrador, pero ahora están cerca de la desesperación por el rumor de su muerte inminente. "Me han hecho su corazón", observa Rodrigo, herido cerca del corazón. La recompensa por sus trabajos y sufrimientos terrenales, así como por dar su vida para que otros puedan vivir y ser libres, será la gloria inmortal, el mayor logro para el héroe del mito o la leyenda desde la época de Homero. Poco antes de morir, Rodrigo le dice a Chimène: "Quiero que tú y mis hijas os acordéis de mí cabalgando con mi rey". Su solicitud implica que las generaciones futuras deben recordarlo como un campeador leal, y en efecto, éste ha sido el caso. Podemos cotejar la frase de Corneille: "*Mourir pour le pays...C'est s'immortaliser par une belle mort*" (*Le Cid* 4.5.30-31).

A la mañana siguiente, Alfonso y el muerto Rodrigo cabalgan lado a lado contra los moros y obtienen una victoria abrumadora. El grito de batalla de Rodrigo había sido "¡Por Dios, Alfonso y por España!" El rey ahora lo cambia a "¡Por Dios, el Cid y España!" De este modo, rinde homenaje a su heroico vasallo. Irónicamente con estas palabras también asigna su propio lugar —entre Dios y el país— a Rodrigo. De nuevo, es evidente que Rodrigo es tanto el corazón como el verdadero gobernante de España. El mismo motivo había aparecido también en Corneille (*Le Cid* 5.2.23-24).

La Estoria de Cardeña —o Leyenda de Cardeña— de finales del siglo XIII contiene un episodio en el que San Pedro profetiza que Dios ama tanto al Cid que le otorgará la victoria en el campo de batalla incluso después de la muerte. Éste fue el punto de partida para la leyenda de que un Rodrigo muerto realmente llevó sus tropas a la batalla.¹⁸⁴ No es sorprendente que la película adopte esta heroica historia y de esta manera culmine con la apoteosis de Rodrigo. Dado que el tema de la inmortalidad de un héroe podría afectar al público moderno que no está familiarizado con la tradición heroica así de exagerada, Mann presenta este tema con mucho cuidado. En una escena anterior, hemos escuchado a Ben Yussuf amenazando con matar al Cid para romper el espíritu de los españoles. La respuesta que recibe de su prisionero, el conde Ordóñez ("¡Nunca morirá, nunca!"), indica que Rodrigo está rodeado de un aura de divinidad incluso durante su vida. Vale la pena recordar que el histórico Rodrigo, mientras estaba vivo, ya era objeto de una epopeya heroica: los estudiosos han

¹⁸⁴ Acerca de esto, ver Clissold 203-06 (con traducción al inglés); Smith, Poema lxxvi y 184 (bibliografía); Fletcher 198. Cf. también Russell y Smith, "Diffusion", que dan referencias adicionales.

fechado el *Carmen Campidoctoris* entre 1082 y 1093 (Gwara 197nl; Fletcher 93, 135-36).

Como por la gracia de Dios mismo, la apoteosis de Rodrigo es uno de los momentos más exitosos y celebrados en la historia del cine épico. Cuando la puerta de Valencia se abre ante Rodrigo, su cadáver atado a Babieca, un rayo de sol penetra la niebla de la mañana e ilumina el escudo y la armadura de Rodrigo. Justo antes el narrador nos ha dicho: "Y así el Cid salió de las puertas de la historia y entró en la leyenda". Ahora un poderoso órgano en la banda sonora subraya la naturaleza religiosa de la escena. En una entrevista, Anthony Mann describió cómo logró capturar en la película este momento mágico en el que el amor de Dios por Rodrigo parece haber unido los siglos entre la profecía de San Pedro y la última reencarnación de Rodrigo:

Dios [...] hace cosas tan magníficas que es difícil no capturar lo que Él tiene si sales a grabar exteriores. Nunca olvidaré cómo me desperté una mañana y había una niebla brumosa en toda Valencia [...] el momento en que El Cid salió atado a su caballo con su brillante armadura y su caballo blanco —yo estaba acostado en la arena mirando hacia arriba [...] y pasó un jinete, ni siquiera era Heston, era [...] sólo un extra. Bueno, pasó con su armadura y cuando salió de la sombra hacia la luz, su armadura brilló. Le grité a Bob Krasker [el director de fotografía]: "Míralo, eso es lo que queremos, ése es Dios, ése es el sol, tenemos que ponernos el sol sobre nosotros". [...] Iluminamos la armadura del Sr. Heston y dejamos que él saliese, y así fue como brilló por Dios y no había foco ni nada; resultó ser el momento en que el sol lo golpeó y estaba tan blanco que era electrizante (cit. en Fenwick & Green-Armytage 187-88).

114

El último viaje de Rodrigo es "quizás el momento supremo en todo el cine épico" (Kemp 730). Las palabras finales en la película resumen su tema mítico-heroico. El rey Alfonso encomienda a Dios "el alma de quien vivió y murió como el caballero más puro de todos". La última vez que vislumbramos a Rodrigo, galopando por la playa de Valencia, está nuevamente acompañado de música de órgano y, por así decirlo, coros celestiales en la banda sonora. Éste es el único momento de sensiblería en una película que, por otro lado, ha logrado evitarla por completo. La leyenda de la victoria de Rodrigo incluso después de la muerte le dio a Mann la inspiración para filmar la historia del Cid; "Leí las crónicas y ese fue el mejor final que jamás he leído [...]. Comencé con el final" (cit. en Fenwick & Green Armytage 187; Missiaen, "Lesson" 50). El mito de la victoria del Cid muerto puede haber sido también el punto de partida de Corneille para *Le Cid*, como lo indica al comienzo de la dedicación de su obra a Mme. de Combalet: "*son corps, porté dans son armée, a gagné des batailles après sa mort*". Dentro de esta tradición, Mann asumió el desafío de presentar una versión convincente y engrandecida de una vieja historia en un medio moderno con un éxito sin precedentes.

El Cid es notable no sólo por el evidente cuidado de Mann por su tema, sino también por ciertas influencias estilísticas y temáticas que

trasladó a su película medieval desde su experiencia previa en otros géneros. El recurso consciente a características particulares del estilo cinematográfico le proporcionó los medios creativos para integrar al héroe medieval de España en la cultura popular de los Estados Unidos del siglo XX y para asegurar un mayor sentido de familiaridad con su historia por parte de la audiencia.

Mann comenzó a trabajar en Hollywood en 1938. Su carrera como director de cine puede dividirse en tres fases. Mann comenzó dirigiendo "películas de serie B", para las cuales recibió sólo presupuestos minúsculos y horarios de producción extremadamente limitados. Como recién llegado al medio, tuvo que confiar en el ingenio y la versatilidad no sólo para ofrecer resultados tolerables, sino también para poder terminar estas películas. Tiene el mérito de que parte de su trabajo de este período ha ganado una medida creciente de reconocimiento crítico. Mann trabajó principalmente en el género de cine negro, películas de gánsteres en blanco y negro y *thrillers* sobre crimen urbano y corrupción. Iconográficamente, el cine negro se caracteriza por fuertes contrastes entre la luz y la oscuridad y, con frecuencia, también por el realismo documental. Como Lotte Eisner ha mostrado en *La pantalla demoníaca*, los orígenes del cine negro se remontan al cine alemán de la República de Weimar, especialmente a sus películas mudas expresionistas. Entre los otros productos básicos del cine alemán en ese momento se encontraban dramas de época y espectáculos históricos. El director más conocido especializado en dramas históricos en Alemania fue Ernst Lubitsch, con películas como *Madame DuBarry* (1919), *Ana Bolena* (1920) y *Das Weib des Pharaoh* (1922). El director de fotografía de estas películas fue Theodor Sparkuhl, quien había trabajado para Lubitsch ya en 1916. Finalmente ambos llegaron a trabajar en Hollywood. En 1942, Sparkuhl fue director de fotografía de *La llave de cristal*, basada en la novela negra de Dashiell Hammett. En el mismo año, Anthony Mann recibió su primer proyecto como director (*Dr. Broadway*). El director de fotografía que le fue asignado no era otro que Sparkuhl, de cuya experiencia Mann más tarde reconoció haberse beneficiado considerablemente (Wicking & Pattison 32-33).

Comenzando con *Dr. Broadway*, Mann llegó a ser muy versado en el cine negro. Incluso un drama histórico ambientado durante la revolución francesa (*El reinado del terror*, 1949; originalmente titulado *The Black Book*) se convirtió en una especie de película *noir*, en la que Mann presentó su narrativa en un estilo cinematográfico contemporáneo. *El reinado del terror* desarrolló "un paralelo interesante entre las facciones políticas de la época y las turbas de gánsteres rivales [...] enfatizando la atmósfera común de violencia, intriga y pasión y el hambre neurótica por el poder que condujo tanto a los líderes revolucionarios como a los mafiosos de la prohibición" (Coursodon 239). Mann mostró la historia europea del siglo XVIII desde la perspectiva del pasado reciente americano.

La influencia del cine negro se puede ver en gran parte del trabajo posterior de Mann, incluido *El Cid*. Con gran habilidad, Mann usa las convenciones del cine negro para transponer el lado trágico de la historia de Rodrigo —su conflicto de obligaciones, honor y amor y el poder del destino— de un medio literario a uno visual. Mann coloca la primera reunión en pantalla de Rodrigo y Chimène dentro de una enorme sala oscurecida. Al igual que el Panteón de Roma, recibe su única luz a través de una abertura circular en el techo. Mann hace que Rodrigo ingrese por el extremo izquierdo de la pantalla. Después de que Chimène entre por el extremo derecho, los amantes se acercan y se abrazan en el rayo de luz en el medio de la sala, y de la pantalla. El juego de luces y sombras tiene un significado simbólico porque al mismo tiempo que ocurre esta escena, en la corte del rey Fernando en otra parte del edificio, el conde Ordóñez acusa a Rodrigo de traición y el conde Gormaz insulta al padre de Rodrigo. Mann va y viene dramáticamente de la iluminada y tumultuosa sala del trono a la oscura y tranquila sala. Enfatiza la tragedia privada que se está desarrollando y que separará a los amantes cuando muestra el rostro de Rodrigo en parte ensombrecido incluso en el primerísimo primer plano. El estruendo de la corte llega a los dos a través del *oculus* en el techo. Como apenas pueden entender las palabras o distinguir las voces, una sensación de fatalidad inminente los envuelve cada vez más. Cuando Gormaz abofetea a don Diego en la cara con su guante, un corte inesperado a los amantes enfatiza la brutalidad del insulto: es como si el mismo Rodrigo hubiera sido abofeteado.

116

Inmediatamente después de este *shock cut*, Mann nos da un breve plano general de Rodrigo y Chimène con una cámara inclinada, lo que ilustra que tanto el mundo de la caballería como el mundo privado de los amantes están fuera de lugar. Este ángulo de cámara, significativo porque ocurre sólo una vez en toda la película, es una de las características del cine expresionista alemán. De manera cinematográfica, Mann se asegura de que el espectador se dé cuenta de la gravedad de la situación, ya que el código de caballería ahora exige que Rodrigo restaure el honor familiar y exija disculpas o venganza de Gormaz. El trágico destino de Rodrigo debe seguir su curso. Esta escena está vinculada temáticamente a las dos secuencias que he examinado anteriormente, en las que la responsabilidad pública del héroe épico se interpone en el camino de su vida privada.

Apropiadamente, Mann filmó el duelo entre Rodrigo y Gormaz también en una sala oscura. Gormaz recibe un golpe mortal debajo de los escalones de una escalera de caracol. Este dramático momento es más efectivo, ya que no somos testigos del golpe que se está dando, sino que solo vemos a Gormaz tambalearse en la oscuridad y caer al suelo mientras Rodrigo permanece debajo de las escaleras. Doblado sobre su espada, parece estar aturdido tanto por su acción como por su destino. Con Rodrigo completamente inmóvil y una Chimène postrada acunando el cuerpo de su padre, Mann cierra la escena con un cuadro casi religioso

que recuerda el arte medieval.

Otras escenas *noir* en la película se desarrollan en la cripta donde Gormaz está enterrado y donde Chimène acepta el complot de Ordóñez para atraer a Rodrigo a una emboscada sarracena, y durante la cena solitaria de Rodrigo y Chimène después de su boda. Chimène ahora le confiesa a él su complicidad en la emboscada. Mann visualiza las tensiones que separan a los amantes colocándolos en los extremos opuestos de una larga mesa de banquete. Este arreglo recuerda a los espectadores la reunión de Rodrigo y Chimène en la sala, pero ahora la distancia entre ellos permanece insalvable. Tal ubicación temáticamente significativa de los personajes dentro de sus alrededores, ya sea natural o artificial, es una característica distintiva del estilo de Mann. Como ha observado David Thomson, "Mann era [...] un artista de las relaciones espaciales. La distancia visible entre las personas en sus películas era su relación. No lo expresaba. Lo era" (*America* 28-29). En la escena de la cena, Mann además hace un uso revelador del set en el que ocurrió la muerte de Gormaz. Aunque ahora aparece con una decoración diferente para dar una impresión de domesticidad, es reconociblemente el mismo set porque la escalera de la escena anterior está clara e intencionalmente visible en el fondo. Además, la disputa entre Sancho y Alfonso por la sucesión de su padre, que termina en un intento de fratricidio y el encarcelamiento de Alfonso, tiene lugar en las oscuras tumbas reales. Aquí el motivo del incesto subraya la naturaleza degenerada de los hermanos. (Sancho a Alfonso: "Tú y nuestra hermana... La abrazas demasiado. La codicias"). Más tarde, el asesinato de Sancho ocurre por la noche en una tormenta violenta y la marcha de Ben Yussuf para cercar Valencia al amanecer casi parece una escena de una vieja película en blanco y negro: los moros están vestidos de negro, llevan turbantes blancos y llevan en sus manos escudos blancos y negros. Incluso sus banderas verdes parecen casi negras y tienen decoraciones o letras blancas. Parte de estas dos escenas fueron filmadas en noche americana: la subexposición de las escenas a la luz del día crea un tinte azul característico que sugiere oscuridad o noche. También vale la pena recordar en relación con los aspectos del cine negro de *El Cid* que el compositor Rózsa había escrito la música para varios de los *noirs* más conocidos de Hollywood.

117

La segunda fase en la carrera artística de Anthony Mann comenzó en 1950 cuando pasó del cine negro al *western*. Mann iba a encontrar este género como el más adecuado para sus intereses creativos, y su reputación hoy se basa principalmente en sus logros en él. Sin embargo, no hubo una ruptura abrupta en el estilo cinematográfico de Mann o en su enfoque hacia un tema diferente. Las tres películas *western* de Mann de 1950 exhiben características claras del cine negro (Basinger 87-102). Los guiones para los dos *westerns* de Mann de 1955, *El hombre de Laramie* y *Desierto salvaje (La última frontera)*, fueron escritos principalmente por Philip Yordan, quien había trabajado anteriormente

en *El reinado del terror*. Además de contribuir con otros dos guiones, Yordan más tarde se convirtió en el principal colaborador de Mann en *El Cid* y *La caída del imperio romano*. El trabajo de Yordan para Mann en los géneros de cine negro, occidental y épico ilustra la continuidad en la *oeuvre* de Mann e incluso puede haber tenido una cierta influencia en el desarrollo de Mann como director de género.

En 1958, Mann filmó *El hombre del oeste*, un *western* cuyo título mismo señala su naturaleza mítica arquetípica. Las características míticas y épicas inherentes a la película *western* habían atraído a Mann desde el principio; el *western*, dijo una vez, tiene "las cualidades pictóricas esenciales [...]. Es leyenda —y la leyenda hace el mejor cine. Excita más la imaginación [...]. Leyenda es un concepto de personajes extraordinarios" (cit. en Wicking & Pattison 41). Como Jim Kitses ha observado, "la respuesta de Mann al *western* no fue una respuesta a la historia [...], sino a su forma arquetípica, los patrones míticos profundamente arraigados en las tramas y personajes del género" (58). Como he mostrado en otra parte, incluso la mitología antigua y medieval y sus arquetipos son características esenciales del *western* ("mitología" y "motivo"). Teniendo en cuenta los intereses de Mann y su experiencia previa con películas épicas, no es sorprendente que Samuel Bronston lo contratase para *El Cid*. Como Kitses dice correctamente: "Pocos directores podrían haberse pasado a la épica con credenciales más seguras que Anthony Mann" (77).

118

El Cid es aún más sugestivo del *western* que del cine negro, tanto temática como estilísticamente. Tampoco es sorprendente. Ya en 1953, el crítico francés André Bazin había descrito "un *western* ideal [...] compuesto únicamente por mitos no aleados" al referirse a la historia del Cid y "Corneille como de la simplicidad de los guiones de *western*" (143, 147). En términos de las convenciones formales del género, la influencia de los propios *westerns* de Mann en *El Cid* es particularmente pronunciada en dos secuencias de acción que filmó en las sierras españolas. En sus *westerns*, la naturaleza siempre había sido más que un simple escenario pictórico que proporcionaba un colorido fondo; en cambio, había funcionado para otorgar una dimensión moral tanto a la trama como a los protagonistas. Como Mann mismo declaró, "el uso de la ubicación es mejorar los personajes que están involucrados en ella" (cit. en Fenwick y Green-Armytage 187). Mann poseía "un talento infalible para seleccionar exteriores que [...] se mostraban como la encarnación de [...] tensiones psicológicas y morales" (Coursodon 241-42).

Este aspecto de las películas de Mann, que Kitses ha examinado en detalle (66-72), es particularmente evidente en dos de sus mejores *westerns*, *Winchester '73* (1950) y *Colorado Jim* (1953). En el primero, dos hermanos hostiles luchan por la vida y la muerte entre las imponentes rocas; en el último, un campo peligroso y amenazante, nuevamente rocas masivas y un torrente de montaña, lleva al protagonista al agotamiento físico y al borde de la locura; finalmente logra una victoria sobre sus instintos más bajos a través de un despertar moral. El hecho de que en la

década de 1960 se filmaran varios *westerns* americanos y europeos en España confirma lo que el propio Mann dijo una vez sobre *El Cid*: "Redescubrí el clima y el paisaje de mis *westerns*" (cit. en Missiaen, "Lesson" 50).

En consecuencia, Mann estableció la escena en la que Ordóñez y al-Qadir intentan atrapar a Rodrigo en un puerto rocoso de montaña. En un plano general, el tren de Rodrigo se acerca a las rocas y la cámara sigue a los jinetes con un barrido a la derecha. Continuando su movimiento, revela en primer plano a la derecha un guerrero sarraceno agazapado detrás de una roca, de espaldas a la cámara, espionando a Rodrigo y sus hombres. El público está familiarizado con tales movimientos de cámara de innumerables *westerns* cuando, exactamente de la misma manera, se muestra a uno o a varios indios esperando bajo una protección natural el momento justo para atacar un vagón, una diligencia o, como en este caso, un destacamento de caballería. Fenwick y Green-Armytage han establecido paralelismos entre esta escena y *Colorado Jim* en el contexto de la discusión de las funciones dramáticas del paisaje en los *westerns* y las epopeyas de Mann (188-89). El consiguiente ataque y escaramuza en *El Cid* también están llenos de acción al estilo *western*. Como podría hacer un valiente indio, uno de los moros salta de una roca al caballo de un cristiano y tira al jinete al suelo. En el momento crítico de la lucha, — ¡caballería al rescate!— la repentina llegada del leal Moutamin y sus jinetes se convierte en la salvación para Rodrigo. Tal rescate de última hora se ha convertido en un cliché en los *westerns* desde que Edwin S. Porter lo inventó para *Asalto y robo de un tren* en 1903; D. W. Griffith más tarde lo perfeccionó a través de la técnica dramática de corte transversal. En *El Cid* las cosas se vuelven medievales nuevamente cuando Rodrigo agradece a Moutamin por su intervención en el momento correcto: "¡Llegaste en un buen momento este día, mi señor Moutamin!". Esta es la versión cinematográfica de la fórmula *en buen ora* del *Poema de Mio Cid*, donde, sin embargo, estas palabras se refieren al propio Rodrigo.

119

Mann también filmó la escena en la que Rodrigo libera a Alfonso de sus trece guardias en un paisaje característico de sus *westerns* y con un patrón de acción sacado directamente de ese género. Las escenas de riesgo individuales en esta escena, así como las de la batalla en Valencia y del duelo de Rodrigo con don Martin, fueron puestas en escena y dirigidas por Yakima Canutt, director de escenas de acción de la segunda unidad más importante de Hollywood tanto en películas *western* como épicas y excampeón de rodeo y especialista. Canutt describe su trabajo sobre *El Cid* en su autobiografía (194-202); las otras escenas de acción en la película probablemente fueron diseñadas y dirigidas por el propio Mann. La escena de Rodrigo enfrentándose a los guardias de Alfonso ocurre en una amplia llanura invernal en lo alto de las montañas. Vemos a un jinete solitario —Rodrigo— siguiendo a la tropa de soldados que cabalgan por un camino serpenteante. Para cortarlos, Rodrigo sube por la ladera de la

montaña. En la pelea que sigue, Alfonso salta de su caballo al de uno de sus guardianes y lo tira al suelo. Ambas acciones son convenciones de la película *western*. El campo, parcialmente cubierto de nieve, también refuerza el ambiente del oeste, ya que en sus películas *western* Mann a menudo presentaba episodios particularmente dramáticos en la línea de nieve en las montañas. Dijo una vez esto: "muestra una lucha de los elementos" (cit. en Wicking & Pattison 43). En la lucha por Valencia al final de *El Cid*, una flecha golpea a Rodrigo en el pecho, un destino que comparte con innumerables personajes de *westerns*. Y los sarracenos, que disparan nubes de flechas a los cristianos y también luchan contra ellos con astas y lanzas, recuerdan a los espectadores a los guerreros indios y sus armas.

Así, *El Cid* demuestra efectivamente las afinidades entre dos tradiciones heroico-míticas diferentes: la épica literaria europea y el cine de acción estadounidense. Tal fusión de convenciones de género sirve a Mann como un medio estilístico deliberado para darle una cualidad arquetípica a su adaptación visual de una leyenda heroica. Mann una vez lo insinuó cuando dijo sobre la película: "*El Cid* es realmente un *western* español" (cit. en Wicking & Pattison 42). Su final, que como vimos lo había atraído por primera vez al material, incluso tiene un precursor en su primer *western*: el protagonista indio de *La puerta del diablo* (1950) lucha por los derechos de su pueblo incluso después de la muerte. Lo que V. F. Perkins ha hecho notar sobre el *western* de Mann *Tierras lejanas* (1955) se aplica a sus otros *westerns* y, en particular, a sus epopeyas: "La trama de la película de Mann es el proceso por el cual el héroe es forzado a elegir entre la comodidad personal y la responsabilidad social" (150).

Mann pertenece a la tradición de los artistas populares estadounidenses que ha reconocido las afinidades entre el héroe del oeste y el caballero medieval. Las conexiones entre estos dos tipos heroico-románticos eran bien conocidas antes de la invención del cine. Para citar sólo un ejemplo prominente: en 1895 Owen Wister había enfatizado la ascendencia medieval de los héroes del oeste en su ensayo romántico y anecdótico "*The Evolution of the Cow-Puncher*". Una serie de cinco pinturas de Frederic Remington acompañó el texto de Wister. Una de ellas, titulada "*The Last Cavalier*", muestra a un arquetipo de vaquero rodeado de un ejército fantasmal de jinetes de diferentes épocas y países. Destacan entre estos varios caballeros medievales.

Una variedad de fuentes históricas y míticas, arquetipos y convenciones influyeron en la representación del héroe nacional de España en *El Cid*. La defensa del mito y el heroísmo de Anthony Mann y Menéndez Pidal, incluso a expensas de la precisión fáctica, le da a la película su atractivo popular. Al hablar sobre la tarea del artista creativo cuando se enfrenta a un tema histórico y preexistente (en este caso, *La caída del imperio romano*), Mann escribió una vez: "Lo más importante es que te llegue la sensación de la historia. Los hechos reales, muy pocas personas los conocen" (336). El compositor Miklós Rózsa persiguió una

meta comparable con su música para *El Cid*: su objetivo era "darle a la imagen una atmósfera auténtica" (cit. en Elley, *Composer* 31-32). Como Jeffrey Richards ha observado sobre *El Cid*: "Toda la película parece de la Edad Media; no de la Edad Media como *fue*, sino como la vieron los trovadores" (109). Jean-Claude Missiaen nos proporciona un resumen feliz del medievalismo de Mann: "*Anthony Mann, qui a bien servi la Chevalerie, n'a pas démérité du Cinéma, son suzerain*" (Mann 178).

Es evidente que Mann y su equipo se interesaron mucho por los aspectos poéticos del heroísmo. De esta forma, lograron acercarse más estrechamente a la verdad moral del mito de lo que podrían haberse acercado a alguna verdad histórica. Mann pertenece a una tradición que se remonta al pensamiento clásico sobre los valores respectivos de la historiografía y la literatura, tal como lo comenta, por ejemplo, Aristóteles en la *Poética* (1451a37-1452a11). Siguiendo el ejemplo establecido por la antigüedad, la Edad Media frecuentemente fusionó el mito y la historia, un proceso que Maurice Keen ha denominado "la mitología histórica de la caballería" (102) y que naturalmente continuó en la tradición posterior de la cultura occidental. Es desde tal punto de vista que podemos entender y apreciar mejor el cine épico y heroico en general y *El Cid* en particular. Lo que Mann dijo una vez sobre *La caída del imperio romano*, la épica que dirigió inmediatamente después de *El Cid*, también se aplica a la película anterior: "Tratamos de hacerlo todo lo más moderno posible para que pudiera estar relacionado con cualquier sociedad; para que la gente lo entendiera" (cit. en Wicking & Pattinson 54).

121

Como resultado, *El Cid* refleja su propio tiempo y también el pasado. Por ejemplo, las palabras de Ben Yussuf en el prólogo de la película ("El profeta nos ha mandado gobernar el mundo") contienen una referencia explícita a la ideología fascista y comunista. Una escena, basada en los versos 21-49 del *Poema*, en la que una niña de nueve años se atreve a ayudar a Rodrigo en su exilio sólo indirectamente y en secreto ("Mi padre dice que tienen ojos en todas partes"), expresa la atmósfera prevalente en la Guerra Fría en el momento de la producción de la película. El Rodrigo de Mann es tanto un héroe del pasado mítico como un niño de la era moderna. Es liberal y de mente abierta hacia las personas de otra raza y cultura y presenta una imagen tan ideal del progresista estadounidense que un crítico de la revista *Time* no dudó en llamarlo "defensor de los derechos civiles".

El erudito medieval Ulrich Müller ha enfatizado que uno de los principales valores del medievalismo del siglo XX es crear material de la Edad Media en una obra moderna a través de un acto o proceso creativo (508-09). *El Cid* es uno de los mejores ejemplos para mostrar cómo las formas de arte popular de diferentes épocas se pueden unir con éxito. Los eventos y figuras históricas, convertidos en mitos y contados hace siglos en epopeyas y tragedias, pueden proporcionar un medio visual moderno con cuentos eternos. A la inversa, como demuestra *El Cid*, la película puede revitalizar una leyenda tradicional y dar un nuevo significado a una

era del pasado. *El Cid* une el pasado y el presente, tipos de narración literaria y visual, y algunos de sus temas arquetípicos comunes. Evidentemente, Anthony Mann era muy consciente de las conexiones entre el mito y la épica y su propia sociedad. Ilustrar esta afinidad fue la forma más adecuada para que él lograra sus objetivos artísticos. Como él mismo explicó al describir su última película épica: "Creo en la nobleza del espíritu humano. Es lo que busco en el tema que voy a dirigir [...]. Eso es el drama. De esto tratan las películas. No creo en nada más" (337-38).

Traducción de Noelia Sanmáximo

TRABAJOS CITADOS

- JANINE BASINGER, *Anthony Mann*, Twayne, Boston, 1979.
- ANDRÉ BAZIN, 'The Western: or the American Film *par excellence*' (1953), *What is Cinema?*, trad. de Hugh Gray, Vol. 2, University of California Press, Berkeley, 1971, pp. 140-48.
- YAKIMA CANUTT, *Stunt Mann: The autobiography of Yakima Canutt*, Walker, Nueva York, 1979.
- STEPHEN CLISSOLD, *In Search of the Cid*, Hodder, Londres, 1965.
- JEAN-PIERRE COURSDON, 'Anthony Mann', en COURSDON y PIERRE SAUVAGE *American Directors*, Vol. 1, McGraw, Nueva York, 1983, pp. 237-43.
- LOTTE H. EISNER, *The Haunted Screen: Expressionism in the German Cinema and the Influence of Max Reinhardt*, trad. de Roger Greaves, University of California Press, Berkeley, 1973 [*Las influencias de Max Reinhardt y del expresionismo*, trad. de Isabel Bonet, Cátedra, Madrid, 1988].
- DEREK ELLEY, 'The Film Composer 1: Miklós Rózsa, Part Two', *Films and Filming*, 23.9 (1977), pp. 30-34.
- DEREK ELLEY, *The Epic Film: Myth and History*, Routledge, Londres, 1984.
- J.H. FENWICK Y JOHNATHAN GREEN-ARMYTAGE, 'Now you see it: Landscape and Anthony Mann', *Sight and Sound*, 34.4 (1965), pp. 186-89.
- RICHARD FLETCHER, *The Quest for El Cid*, Knopf, Nueva York, 1990 [*El Cid*, trad. de Javier Sánchez García-Gutiérrez, Nerea, Madrid, 1989 (2007)].
- JASPER GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Clarendon, Oxford, 1980.
- JOSEPH J. GWARA, 'The Heroic Vision of the *Carmen Campidoctoris*', *Mittellateinisches Jahrbuch*, 22 (1987), pp. 197-211.
- J. B. HAINSWORTH, *The Idea of Epic*, University of California Press, Berkeley, 1991.
- MAURICE KEEN, *Chivalry*, Yale University Press, New Haven, 1984 [*La caballería. La vida caballeresca en la Edad Media*, trad. de Elvira de Riquer e Isabel de Riquer, Ariel, Barcelona, 2010].
- PHILIP KEMP, 'Mann, Anthony', *World Film Directors*, ed. de John Wakeman, Vol. 1, Wilson, Nueva York, 1987, pp. 723-31.
- WALTER KIENAST, 'Zur Geschichte des Cid', *Deutsche Archiv für Geschichte des*

- Mittelalters*, 3 (1939), pp. 54-114. Rep. con abreviaciones en *Europäische Heldendichtung*, ed. de Klaus von See, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, pp. 321-35.
- JIM KITSSES, *Horizons West: Anthony Mann, Budd Boetticher, Sam Peckinpah: Studies of Authorship within the Western*, Thames and Hudson Film Institute, Londres, 1969.
- ANTHONY MANN, 'Empire Demolition' (1964). Rep. en *Hollywood Directors 1941-1976*, ed. de Richard Koszarski, Oxford University Press, Nueva York, 1977, pp. 332-38.
- JEAN-CLAUDE MISSIAEN, Anthony Mann, Editions Universitaires, 1964.
- JEAN-CLAUDE MISSIAEN, 'A lesson in Cinema', *Cahiers du Cinéma in English*, 12 (1967), pp. 44-51.
- ULRICH MÜLLER, 'Formen der Mittelalter-Rezeption : Teil II', *Mittelalter-Rezeption: ein Symposium*, ed. de Peter Wapnewski, Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 507-510.
- V. F. PERKINS, *Films as Films: Understanding and Judging Movies*, Penguin, Harmondsworth, 1972.
- Poema de Mio Cid*, ed. de Colin Smith, Clarendon, Oxford, 1972 [*Poema de Mio Cid*, ed. de Colin Smith, Cátedra, Madrid, 1976 (2005)].
- JEFFERY RICHARDS, *Swordsmen of the Screen: from Douglas Fairbanks to Michael York*, Routledge, Londres, 1977.
- 'A Round Table of One' (reseña sin firmar de *El Cid*), *Time*, 22 (1961), p. 45.
- P. E. ROUSELL, 'San Pedro de Cardena and the Heroic History of the Cid', *Medium Aevum*, 17.2 (1958), pp. 57-79.
- COLIN SMITH, *Ramón Menéndez Pidal: 1869-1968*, Grant, Londres, 1970.
- COLIN SMITH, 'The Diffusion of the Cid Cult: A Survey and a Little-known Document', *Journal of Medieval History*, 6 (1980), pp. 37-80.
- DAVID THOMPSON, *America in the Dark: The Impact of Hollywood Films on American Culture*, Morrow, Nueva York, 1977.
- DAVID THOMPSON, *A Biographical Dictionary of the Cinema*, 2a ed., Secker, Londres, 1980.
- CHRISTOPHER WICKING y BARRIE PATTINSON, 'Interviews with Anthony Mann', *Screen*, 10.4 (1969), pp. 32-54.
- MARTIN M. WINKLER, 'Classical Mythology and the Western Film', *Comparative Literature Studies*, 22 (1985), pp. 516-40.
- MARTIN M. WINKLER, 'Mytologische Motive im amerikanischen Western-Films', *Mittelalter-Rezeption*, Vol. 3: *Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen*, ed. Jürgen Kühnel et al. Göttingen: Kümmerle, 1988, pp. 563-78.
- OWEN WISTER, 'The Evolution of the Cow-Puncher', *Harper's Monthly*, sept. 1895, pp. 602-17.



DEMOLICIÓN DEL IMPERIO

ANTHONY MANN

Nota del traductor. Este breve ensayo del cineasta Anthony Mann (1906-1967) se publicó primero en *Films and Filming* 10, 6 (1964), pp. 7-8, y se reimprimió en *Hollywood Directors 1941-1976*, ed. de R. Koszarski, Oxford UP, 1977, pp. 332-338. El profesor Martin M. Winkler lo incluyó en su edición de *The Fall of the the Roman Empire. Film and History* (Wiley-Blackwell, Oxford, 2009, pp. 130-135) y ha autorizado su traducción al español. Hemos seguido sus criterios de edición, manteniendo el signo de interrogación en *Quo Vadis* como Mann lo escribió, y el título, que probablemente no fuera del autor.

124

La razón para hacer *La caída del Imperio romano* es que resulta tan moderna en la actualidad como en la historia que Gibbon escribió: leer a Gibbon, como a Churchill, es ver el futuro tanto como el pasado. El futuro es lo que me interesa del asunto. El pasado es como un espejo; refleja lo que sucedió realmente y en el reflejo de la caída de Roma se encuentran los mismos elementos que en lo que está sucediendo en la actualidad, las mismas cosas que hacen que nuestros imperios caigan.

No quería hacer otra *Quo Vadis?* (en la que trabajé, dicho sea de paso; me encargué del incendio de Roma en aquella película de 1950, en el turno de noche), otra *Espartaco* o cualquier otra porque esas historias eran las historias del Cristo. Esas películas daban la impresión de que el movimiento cristiano era lo único de lo que trataba el Imperio romano, pero fue un incidente menor en la grandeza del Imperio romano.

Esta no es una película basada en Gibbon. Ninguna película podría asimilar su *Decadencia y ruina*. Ni siquiera he leído entero a Gibbon (me llevaría toda la vida leerlo), pero la inspiración fue la edición abreviada de Oxford de mil quinientas páginas. No solo habiendo leído a Gibbon, sino también *The Roman Way* [La vía romana] de Edith Hamilton, *Caesar and Christ* [César y Cristo] de William Durant, las *Vidas* de Plutarco, las

Guerras de César y mucho más, encontré algo excitante sobre aquel periodo, que hizo posible nuestro guion. Todos los historiadores hablaban de la creatividad de Roma. Fue una de las grandes aventuras de la historia: Roma nos ha dado una ley más amplia, un entendimiento más amplio, conceptos más amplios de los pueblos. Todos los historiadores señalan la época de Marco Aurelio como el principio del fin.

Edith Hamilton lo hizo a través de los escritores. Decía que toda la creatividad de los escritores y de la ley dejó de existir con el final de la era de Marco Aurelio. Gibbon usó el cristianismo como su gran enemigo de Roma. Para Durant, César y Cristo fueron las dos grandes figuras, César el principio y Cristo el final; pero hizo algo que Gibbon no hizo: dijo que eso fue la resurrección del imperio romano, porque de allí surgió el Papado y Roma en la actualidad está tan viva como entonces.

Que aceptemos o no esas teorías es otra cuestión. Lo que queríamos era encontrar un punto de partida para la película. Una película espectacular es buena si lo es su historia, el desarrollo de los caracteres que la gente puede comprender y aceptar. La vida de [Marco] Aurelio fue fantástica. Tuvo dos hijos. Su hijo Cómodo destruyó todo cuanto Marco Aurelio había hecho y ese fue el principio del fin; le siguieron trece emperadores y Roma se convirtió en una dictadura militar. Su hija Lucila se esforzó con denuedo por sostener todo cuanto Aurelio creía y casi trató de crear un imperio oriental con él. Es una historia familiar; es la historia que contamos sobre el trasfondo terrible de Roma, que internamente empezaba a destruirse. Nuestro tema, que es esencialmente el del libro de Durant, es que ninguna civilización puede ser destruida desde fuera, sino que se destruye desde dentro.

Igual que Adriano había adiestrado a Aurelio para convertirse en emperador, Aurelio entrenó a otros hombres para que fueran emperadores, pero se dio cuenta de que su hijo no era adecuado para esa autoridad. En los días de antaño Nerón y Calígula habían heredado simplemente el trono y, en su momento, el Senado romano decidió que eso ya no era sano para el imperio; de manera que la Edad de Oro de Roma comprendió los cien años en los que no hubo guerra, la única época en la historia de la humanidad en que eso fue así. Señalamos ese momento decisivo para empezar nuestra película. Había muchos lugares donde podríamos haber empezado, pero como queríamos contar la historia romana y no la historia cristiana, nos detuvimos en el momento de la grandeza de Roma.

La película fue originalmente idea mía. Un día caminaba por Picadilly y pasé junto a la librería Hatchards y vi la edición abreviada de Oxford de la *Decadencia y ruina* en el escaparate. Había acabado *El Cid* y me dije: “Daría para una película interesante”. Samuel Bronston quería que dirigiera otra película épica para él, así que le planteé el asunto y le dije que no tenía ni idea de cuál sería la historia, pero que me dejara trabajar en ello.

Basilio Franchina, un buen escritor italiano, hizo un gran trabajo de investigación para mí y fueron él y Ben Barzman quienes redactaron el guion original. Tras discutirlo nos pusimos de acuerdo en que ese era el periodo en el que queríamos centrarnos. Encontramos cosas fantásticas e interesantes que resultaban modernas en la actualidad. Por ejemplo, cuando Aurelio estaba en la frontera septentrional tratando de detener la invasión de los bárbaros, todo cuanto quería hacer era capturar a sus jefes y convencerlos de que vivieran como romanos, enseñándoles a ser romanos de manera que no habría necesidad de barreras ni fronteras si lo entendían. Pero el experimento fue un fracaso. Fue uno de los muchos fracasos que hicieron que fuera imposible para Roma sobrevivir. La contracepción, porque los bárbaros se reproducían como los chinos en la actualidad, mientras que los romanos no lo hacían. Las leyes que el Senado promulgó eran tan modernas como las actuales. Sin embargo, el Senado podía ser sobornado, podía sobornarse al ejército, y eso marcó el principio del fin.

La razón por la que había querido hacer *El Cid* era “el hombre que triunfaba después de muerto”; me fascinaba el concepto de ese final. A cualquiera le habría gustado hacerlo en vida.

Encontré en *El Cid* que España es idónea para las localizaciones porque hay muchas clases distintas de paisaje. Es ideal para una película espectacular. Pero hay que tener cuidado de que el concepto de lo espectacular no se lleve por delante la película. En *La caída del Imperio romano* me concentré, durante la primera parte, en trazar los personajes en términos sencillos, humanos; los personajes hacían las cosas habituales entonces, sacrificar un ave o cosas sencillas que nosotros mismos hacemos en nuestra vida cotidiana. Entonces el espectáculo se convierte en algo distinto a lo esperado, porque el conjunto del imperio se presenta ante Marco Aurelio en las montañas con todos sus variopintos carros, sus distintas religiones y demás, y el emperador pronuncia un discurso y el discurso es lo que *era* el imperio, de manera que en términos muy sencillos mostramos el imperio y su vastedad a través de los ojos de un hombre. La historia se cuenta a través de los ojos de los individuos en lugar de intercalar fragmentos espectaculares y pequeños personajes. La primera parte de la película es una historia íntima de la vida y la muerte y los personajes nos traen el espectáculo en lugar de que se imponga sin una razón dramática.

En la película tenemos a sir Alec Guinness, James Mason, Stephen Boyd, Sophia Loren, Mel Ferrer, Anthony Quayle y un recién llegado para la mayoría de los aficionados al cine, Christopher Plummer, que interpreta al hijo destructivo, Cómodo, opuesto al Aurelio de Guinness. Creo que Plummer es uno de los grandes nuevos actores, capaz —y esto es importante en un espectáculo— de hacer que el personaje sea tan grande emocionalmente como el impacto físico de las escenas, el vestuario, las multitudes y las asombrosas localizaciones.

Pero los personajes solo pueden surgir de una buena escritura y creo que, si hemos de usar a un escritor, hemos de usar todo su talento si le imponemos algo. Así que una vez que hubimos decidido el punto focal de nuestra película, dejé que Barzman y Franchina tuvieran libertad para redactar un guion sobre la gente y la época. Alcanzó las 350 páginas. Sabían qué sentimiento buscaba porque habían trabajado en *El Cid*. Podían escribir cualquier cosa: no me importaba hasta dónde llegaran. Philip Yordan, el supervisor de los guiones de Bronston, se acercó a ellos para animarlos a escribir la mejor película que se hubiera hecho: todos estábamos tratando de hacer una gran película.

Trabajamos intensamente con ese primer borrador para formalizar los personajes y convertirlos en seres vivos. Llegamos a redactar seis guiones. El sexto, que usaría como “asidero”, se desarrolló mientras rodábamos. La escritura nos llevó más de un año. No teníamos actores en mente mientras escribíamos, pero queríamos personajes con escenas memorables que atrajeran artistas del calibre de Guinness para interpretarlos.

Creo en el diálogo más sencillo. He visto casi todas las obras de Shakespeare. Es *el* gran escritor. Pero si tomamos *Julio César* encontraremos tremendas inexactitudes desde un punto de vista histórico; no son lo importante. Lo más importante es que tengamos el sentimiento de la historia. Poca gente conoce los hechos reales. Si en un oscuro historiador descubrimos que Aurelio tenía el pelo rizado, ¿importa que el actor que lo interprete lo tenga lacio? Pero no podemos alterar el acontecimiento real.

Tratamos de usar el inglés más sencillo y primitivo, sin frases hechas ni jerga. Creo que lo habíamos logrado hasta cierto punto con *El Cid*. A menos que dispongamos de un poeta, alguien verdaderamente versado en las palabras, que conozca el valor de las palabras y el lenguaje de las palabras, es mejor atenerse al menor diálogo posible. Las palabras no hacen la película en ningún caso. Si preguntamos a cualquiera, por aficionado que sea al cine, no será capaz de contarnos lo que haya dicho un personaje, pero garantizo que será capaz de contarnos lo que haya hecho el personaje, dónde iba o cuál era el movimiento de la imagen. Es la imagen lo que cuenta. Las palabras solo están ahí como complemento de la imagen. Shakespeare necesitaba las palabras para crear la imagen. Su escenario no era como nuestro escenario. Para nosotros, la imagen siempre está ahí.

Hemos de tener cuidado con las palabras. Una palabra puede destruir una imagen. Hay una constante necesidad de ser cuidadoso con la exclusión de palabras, más que con la inclusión. La palabra está en la banda sonora, al margen de la imagen. Es vital que lo que vemos sea real, más que lo que oímos.

He hecho películas con cuatrocientos mil dólares y con dieciséis millones de dólares y he disfrutado en ambos casos. No haré otra “gran” película por un tiempo. El árbitro final, a pesar de su tamaño y

complejidad, es el público: la película está ante él, la ve y solo el modo como la ve dicta cómo quiere que sea. Un director que no esté en las mejores condiciones físicas no puede hacer esa clase de películas. Siempre he tenido un riguroso informe médico ante mí antes de involucrarme en una de las epopeyas del señor Bronston: debo estar en forma y dispuesto, ser capaz.

Estoy preparando mi próxima película —de tamaño mucho menor— con mi propia compañía. Es una historia de guerra: *The Unknown Battle* [La batalla desconocida, estrenada como *Los héroes de Telemar* en 1965], en la que el gobierno noruego está cooperando de una manera fantástica porque es una de las grandes historias [de la Segunda Guerra Mundial] y para cuya investigación el gobierno británico, que estuvo íntimamente vinculado, nos ha concedido una valiosa ayuda. *Men at War* [La colina de los diablos de acero, 1957] y *God Little's Acre* [La pequeña tierra de Dios, 1958] también las he hecho con mi propia compañía. La nueva película se basa en dos libros, *Skis Against the Atom* [Esquíes contra átomos, de Knut Haukelid, publicada en 1953], y *But for These Men* [Si no fuera por ellos, de John Drummond, publicada en 1962] y Ben Barzman se ha asociado de nuevo conmigo como escritor.

Creo en la nobleza del espíritu humano. Eso es lo que busco en lo que vaya a dirigir. No creo que todos sean malos, que el mundo sea un error. La grandeza de las obras de Shakespeare reside en la nobleza del espíritu humano, aunque Shakespeare destruya al personaje. Lo mismo ocurre con la tragedia griega o con un drama moderno como *The Longest Day* [El día más largo, 1962], en que el espíritu humano unido destruye lo que iba a destruir el mundo. ¿Por qué el cine del oeste americano tiene tanto éxito en todo el mundo? Porque un hombre dice. “Voy a hacer algo” y lo hace: todos queremos ser héroes. Eso es el drama. De eso tratan las películas. No creo en otra cosa.

PENSAR LO QUE NO EXISTE: LA GÉNESIS DE LA FICCIÓN A LA LUZ DE LA *TEORÍA DE LA MENTE*

JUAN CARLOS OLITE¹⁸⁵

Fecha de recepción: 22-09-2018
Fecha de aceptación: 04-06-2019

Resumen: El pensamiento humano presenta, ya desde edades muy tempranas, una vocación espontánea, insaciable, de ficción. Es necesario explicar este rasgo único de la mente humana, inédito e incluso paradójico en términos evolutivos. La “hipótesis social de la inteligencia” nos muestra una línea de investigación y respuesta: fue la necesidad de interpretar el mundo interior de nuestros semejantes, en el marco adaptativo de una estrecha convivencia intersubjetiva, la clave en el desarrollo de una “Teoría de la Mente” avanzada y, con ella, de un pensamiento dotado de singulares habilidades cognitivas meta-representacionales.

Abstract: *Human thought shows, even in young age, a spontaneous, insatiable, tendency to deal with fiction. It is necessary to explain this feature of human mind, something unique, even paradoxical, in evolutionary terms. The “social intelligence hypothesis” gives us a research line and answer: it was the necessity of interpreting the inner world of our fellow men, in the adaptive context of a close cooperation life, the key of the advanced “Theory of Mind” (TOM) development and, consequently, a thought gifted with singular cognitive and meta-representational competences.*

129

Palabras clave: Teoría de la mente, ficción, sociabilidad, pensamiento infantil, intersubjetividad.

Key words: *Theory of mind, fiction, sociability, child thought, intersubjectivity.*

1. UN JUEGO DE NIÑOS. Algunos de los grandes interrogantes que la reflexión filosófica puede abordar, véase por ejemplo la indagación acerca de la inclinación y entusiasmo con la que la mente humana flirtea con los mundos ficticios, adquieren cierta claridad cuando los observamos bajo el prisma

¹⁸⁵ Juan Carlos Olite es Doctor en Filosofía por la Universidad de Zaragoza y profesor del IES Virgen del Pilar de la misma ciudad. Ha colaborado activamente en la revista de música clásica *Ritmo* y participado en numerosos proyectos de innovación pedagógica. En los últimos años dedica especial atención al estudio de las relaciones de la psicología cognitiva y la antropología evolucionista con la génesis del pensamiento filosófico. Su libro *Las ilusiones metafísicas de un cerebro primate* (Editado en Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018) es el fruto más significativo de ese trabajo.

ofrecido por varias décadas de rigurosa investigación en el campo de la Psicología Infantil. Hagamos pues filosofía del pensamiento y conducta infantiles, y para ello, sería muy oportuno traer aquí un breve, pero intenso y bello, relato de Ana María Matute: *La rama seca*.¹⁸⁶

Una niña de corta edad queda encerrada en la casa familiar durante unas horas, mientras sus padres acuden a realizar las labores del campo en la época de la siega. Sin embargo, tal situación no parece afectarle demasiado, pues pasa el día jugando al borde de la ventana con su muñeca “Pipa”. La vecina Clementina, mujer ya entrada en años, sin hijos, que sufre un marido ceñudo y desabrido, y que ya está resignada a su soledad, visita a la niña varias veces al día, encontrándola siempre en animada charla con su muñeca. Su sorpresa aumenta cuando, en uno de esos encuentros, toma en sus manos la muñeca comprobando que “era simplemente una ramita seca en un trozo de percal sujeto a un cordel”.¹⁸⁷

Encariñada y fascinada, a partes iguales, con la niña, Clementina se acerca en ocasiones con mucho sigilo para escuchar sus infatigables parloteos con “Pipa”:

—Pipa no tengas miedo, estáte quieta. ¡Ay Pipa, cómo me miras! Cogeré un palo grande y le romperé la cabeza al lobo. No tengas miedo, Pipa... Siéntate, estate quietecita, te voy a contar: el lobo está ahora escondido en la montaña...

La niña hablaba con Pipa del lobo, del hombre mendigo con su saco lleno de gatos muertos, del horno del pan, de la comida. Cuando llegaba la hora de comer la niña cogía el plato que su madre le dejó tapado, al arrimo de las ascuas. Lo llevaba a la ventana y comía despacito, con su cuchara de hueso. Tenía a Pipa en las rodillas, y la hacía participar de su comida.

—Abre la boca, Pipa, que pareces tonta...

El relato deambula por terrenos verdaderamente tristes: la niña enferma de fiebres de Malta y, para colmo, ve cómo su malintencionado hermano, en una travesura cruel, le quita su inseparable compañera y la deja por ahí, tirada nadie sabe dónde. El desconuelo de nuestra protagonista es total: “el llanto levantaba el pecho de la niña, le llenaba la cara de lágrimas que caían despacio hasta la manta...”.

La tragedia se consuma con su fallecimiento. Curiosamente, en el ínterin, una compasiva Clementina la ha visitado en varias ocasiones, trayéndole de la ciudad una muñeca preciosa, de “verdad”, y más tarde creando otra con materiales semejantes a los que formaban la muñeca extraviada; pero todo es inútil, pues la niña responde, una y otra vez, que ninguna de ellas es... “Pipa”.

¹⁸⁶ Creemos justificada la elección de esta narración, no sólo por su calidad literaria, sino porque recoge, de forma admirable, las principales características que se han observado en la creación e interacción con compañeros imaginarios.

¹⁸⁷ A.M. MATUTE, *La rama seca y otros relatos*, Bruño, Madrid 1991, pp. 58-65.

La maestría de Ana María Matute nos reserva un desenlace lleno de ternura y poesía. Meses después de la muerte de la niña, Clementina, en uno de sus solitarios paseos, encuentra a “Pipa”:

Estaba quemada por la nieve, quebradiza, y el color rojo de la tela se había vuelto rosa desvaído. Doña Clementina tomó a Pipa entre sus dedos, la levantó con respeto y la miró, bajo los rayos pálidos del sol.

- Verdaderamente -se dijo- ¡Cuánta razón tenía la pequeña! ¡Qué cara tan hermosa y triste tiene esta muñeca!

Más allá de la honda belleza dramática que exhibe el cuento de Matute, la descripción de una conducta infantil semejante -sencilla y pasmosamente cotidiana- apunta, a nuestro juicio, al núcleo de las cualidades esenciales de la mente humana y de las condiciones existenciales que de ella se derivan.

Así, observamos cómo un cachorro primate humano se instala en un mundo frágil, ambivalente, acogedor y amenazador según la circunstancia y el momento. Y lo hace, sin necesidad de una orientación o motivación externa, a través de su poderosa capacidad para transformar las cosas, para ensanchar las fronteras de lo real y lo posible, para pensar e interactuar con un mundo aparentemente oculto, pero que su mente intuye cercano y cálido. Bajo su mirada, una simple rama seca se convierte en una entidad personal, un agente único de creencias, intenciones y emociones; una compañera imaginaria con la que entablar la más hermosa, y por ende potencialmente dolorosa, de las amistades.

¿Cuántas eventualidades, contingencias, oportunidades, laten ocultas en las entrañas de una capacidad semejante? ¿No estamos ante un acto único, absolutamente extraordinario, inopinado en términos estrictamente materialistas, evolutivos? Y, al mismo tiempo, ¿no estamos ante el acto en el que lo más humano de lo humano se despliega y se define?

2. ¿POR QUÉ LA FICCIÓN Y NO EL CONOCIMIENTO VERAZ DE LAS COSAS? Siguiendo el antiguo oficio filosófico que se ejercita en la admiración ante lo obvio, no podemos dejar pasar sin más los entresijos de tal conducta. Pues llama la atención la absoluta *naturalidad* con la que la niña del cuento crea a Pipa y establece relación con ella. Reconozcamos sin bagajes que en el mundo infantil tales hechos -bien si consideramos la afición a los *compañeros imaginarios* o, en un sentido más amplio e universal, los *juegos de simulación*- son tan habituales que su singularidad, su excepcionalidad biológica, evolutiva, pasa desapercibida.

No obstante, habría que deshacer algún posible equívoco apresurado. Del relato de Matute podría desprenderse la idea de que los compañeros imaginarios son cosa de los niños solitarios; tal idea es, como ya ha quedado demostrado por la investigación de la mente infantil, completamente errónea.¹⁸⁸ Asunto bien distinto es que los niños que interactúan con

¹⁸⁸ La mayor autoridad y obra en la materia: M. TAYLOR, *Imaginary Companions and the Children who create them*, Oxford University Press, New York 1999.

compañeros imaginarios utilicen a estos para lidiar con sus miedos y obsesiones,¹⁸⁹ algo que sí recoge “La rama seca”. Por otra parte, es necesario subrayar que la relación con compañeros imaginarios no requiere necesariamente de un objeto de referencia, en muchos casos dichas entidades son invisibles.¹⁹⁰

Sea como fuere, con demasiada frecuencia damos por hecho comportamientos, acciones, que demandan una explicación desde una perspectiva estrictamente naturalista (desde la otra posible, la sobrenatural, cualquier cosa tiene su milagrosa explicación). Y, por ello, tendremos que aceptar que aquí nos encontramos ante una cascada de interrogantes que están estrechamente relacionados con el objetivo de este artículo y que podríamos enunciar así: frente al legendario ¿por qué el ser y no más bien la nada?; nosotros proponemos el más humilde, pero no menos intrigante: *¿por qué la ficción? ¿Por qué los seres humanos, ese tipo tan especial de cerebros primates que somos, tenemos tal apetito de lo que, en sentido estricto, no existe, de lo posible e incluso de lo imposible pero pensable? ¿Por qué no nos basta con el mundo que nos rodea? Más aún, ¿por qué se ha desarrollado una línea evolutiva que conduce a un cerebro ávido de ficción, un cerebro que se mueve con increíble soltura en un mundo abierto, sin fronteras ni límites?*

3. FICCIÓN Y TEORÍA DE LA MENTE. Desde la perspectiva de la Psicología Cognitiva Infantil, nuestras preguntas se han formulado de una forma simple y directa. Tomaremos como referencia básica los artículos que el psicólogo británico Alan Leslie escribió en las últimas décadas del pasado siglo. Uno de ellos comienza con una pregunta que, como decíamos antes, seguramente había sido soslayada con anterioridad por referirse a fenómenos totalmente cotidianos. Dice Leslie: “¿Cómo es posible que un niño piense en un plátano como si fuese un teléfono, un trozo de plástico como si estuviera vivo o un plato vacío como si tuviese sopa?”.¹⁹¹

Recordando el cuento de Matute, nosotros podríamos preguntarnos además: ¿cómo es posible que una niña convierta en muñeca a una ramita seca en un trozo de percal sujeto a un cordel...? Y, tomando como referencia miles de experiencias semejantes presentes en la experiencia cotidiana del mundo infantil, los ejemplos transformados en interrogantes serían interminables. Pero volvamos al ejemplo de Leslie y, tengamos en cuenta que, cuando el psicólogo británico se plantea esta cuestión, tiene ante sí a niños/as de apenas 18-24 meses, es decir, a unas mentes que están adquiriendo constantemente información veraz acerca del mundo que les rodea. Parece lógico pensar que tales mentes infantiles deberían ejercitarse en un

¹⁸⁹ *Ídem*, pp. 49 y ss.

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 28.

¹⁹¹ A. LESLIE, ‘Pretense and Representation: The origins of Theory of Mind’, *Psychological Review* Vol. 94, nº 4, 1987, p. 412. El autor vuelve a indagar y profundizar sobre la misma idea en: A. Leslie, ‘Pretending and believing: issues in the theory of ToMM’, *Cognition* 50, 1994, pp. 211-238.

conocimiento preciso y riguroso. Y, sin embargo, lo que observamos es que, en su desarrollo, los niños ocupan muy pronto un escenario proteico, enormemente voluble, en el que los objetos, los hechos, no sólo son lo que son, sino también muchas otras cosas a la vez. Los niños se las arreglan sin ningún problema, no sólo con el mundo que es, sino también con un amplio y cambiante abanico de mundos posibles, los *contrafactuales*.¹⁹²

Por otra parte, como bien mostró Leslie, esto no es el resultado de que la mente infantil sea presa del caos más absoluto, como causa de su escasa experiencia de la realidad. No; el niño sabe qué es un plátano y qué es un teléfono, simplemente juega con extraordinaria facilidad al “como si”: finge que el plátano es un teléfono y, por ello, no está desarrollando una categorización caótica y absurda de sus vivencias.¹⁹³ Ahora bien, el juego del “como si”, tan familiar a los cerebros primates humanos, presupone un acto cognitivo absolutamente extraordinario que, el propio Leslie, define como *decoupling*,¹⁹⁴ desconexión, disociación. La mente humana, ya desde su más tierna infancia, además de manejar la representación ordinaria de plátano genera, sin dificultad alguna, una copia “plátano” que aparece “desconectada” de sus referencias semánticas y existenciales originales.¹⁹⁵ Así, al ámbito ordinario de la representación directa de la realidad se suma un universo cognitivo paralelo, el ámbito de la *meta-representación*, un reino mental potencialmente infinito, enormemente fértil, pues se nutre *intenciones, actitudes, atribuciones...*

De ahí, la extrema pertinencia del asombro, ¿cómo es posible...?, que encierra la pregunta de Leslie: pues, ¿a qué necesidades adaptativas, existenciales, responde esta conducta aparentemente lunática? Llegados a este punto, es preciso subrayar las motivaciones principales que orientaron la formulación de la pregunta y el marco de la investigación realizada. Lo que estaba en juego, tanto en el trabajo de Alan Leslie, como en el de sus colaboradores Uta Frith y Simon Baron-Cohen, era el estudio de la *mente autista*. Lo curioso aquí es que la respuesta ofrecida, si bien ha tenido enormes repercusiones en la clarificación de las características de los trastornos del espectro autista, otorga sentido, y de qué manera, a la reflexión filosófica acerca de la génesis de la ficción. La respuesta de Leslie, en síntesis, viene a decir lo siguiente: *el mecanismo cognitivo que subyace al juego de simulación infantil es el mismo que, desarrollado, permite la adquisición de una Teoría de la Mente avanzada* (es decir, la capacidad para “leer”, interpretar, comprender, las mentes ajenas y la propia) que, a su vez, es el fundamento ineludible de las competencias sociales básicas de todo ser

¹⁹² A. GOPNIK, *El filósofo entre pañales*, Temas de Hoy, Madrid 2010, pp. 41 y ss.

¹⁹³ A. LILLARD y otros, ‘Pretend Play and Cognitive Development’, *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, Usha Goswami (ed), Malden, Blackwell Publishing, Mass 2011, pp. 289 y ss. Lo mismo cabe decir del “como si” en la interacción infantil con los compañeros imaginarios: M. Taylor y C. Mottweiler, ‘Imaginary Companions. Pretending They Are Real but Knowing They Are Not’, *American Journal of Play*, 1-1, 2008, pp. 47-54.

¹⁹⁴ A. Leslie, 1987, p. 416.

¹⁹⁵ El mismo acto se escenifica en la “creación” de Pipa

humano.¹⁹⁶ Y esto es así porque, en ambos casos, lo que se está activando de forma inequívoca es la manera en que la mente es capaz de modificar su propia percepción y actitud frente a la realidad y, a la par, frente a otras perspectivas ajenas (de otras mentes) de interpretación de esa realidad. La facultad que posibilita la simulación, también el engaño en sentido estricto, orienta su atención no hacia un objeto o acontecimiento en sí, sino a la disposición, actitud, interpretación o manipulación con que las mentes -la propia y la de los demás- se relacionan con el objeto o acontecimiento. Como veremos, no se trata de mirar hacia fuera -aunque tal mirada siempre está presente, en plano principal o secundario-, sino hacia la mirada que mira, al modo de mirar; ése es el universo cognitivo de la meta-representación.

Resulta extraordinariamente relevante, como señala Simon Baron-Cohen, que la dificultad para participar en juegos de simulación sea uno de los rasgos claves para un diagnóstico precoz del trastorno del espectro autista que, a su vez, representa una considerable reducción en las habilidades estructurales ligadas a la comprensión de los otros, de las otras mentes, como sujetos intencionales.¹⁹⁷ Tal diagnóstico encuentra otro momento preciso en la no superación de los experimentos de “falsa creencia”, entre los cuatro y los cinco años, prueba que el consenso científico considera decisiva para mostrar la adquisición de la *Teoría de la Mente*. Como es bien sabido, en esta prueba se manifiesta una cierta pérdida de ingenuidad pues el niño comprende que otros pueden tener, no sólo una perspectiva diferente acerca de un hecho, sino que, en consecuencia, dicha perspectiva puede estar equivocada.

Nunca se ponderará lo suficiente el significado último de la conquista cognitiva que supone la adquisición de la *Teoría de la Mente* alrededor de los cuatro años. Es como si, de pronto, asistiéramos a los primeros compases de una revolución copernicana espontánea en la evolución de nuestra mente: ya no hay un único y omnipresente centro, hay múltiples centros. Con tal capacidad puedo pensar en lo que otros están pensando, mi pensamiento tiene ideas acerca de las ideas de los demás, creencias sobre las creencias de otros. Y, por si fuera poco, si puedo pensar en lo que los otros están pensando, en un nuevo ejercicio de desdoblamiento cognitivo, también puedo pensar en lo que estoy pensando, puedo tomar cierta distancia de mi mente para analizar su

¹⁹⁶ Dejamos de lado la discusión interminable sobre la idoneidad de la expresión “teoría de la mente” para expresar esta capacidad, pues ya está instalada en la literatura psicológica y antropológica. Obviamente, también se utilizan expresiones alternativas: lectura de la mente, psicología intuitiva, estrategia intencional (Véase al respecto: D. DENNETT, *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*, FCE, México 2015, pp. 60 y ss).

¹⁹⁷ S. BARON-COHEN, *Autismo y Síndrome de Asperger*, Alianza, Madrid 2010, pp. 92 y ss. Para profundizar en la relación entre autismo, juegos de simulación y teoría de la mente: A. LESLIE y U. FRITH, ‘Autistic children’s understanding of seeing, knowing and believing’, *British Journal of Developmental Psychology* 6 (4), 1988, pp. 315-324; A. LESLIE, ‘Pretense, Autism and the Theory-of-Mind Module’, *Current Directions in Psychological Science* 1, 1992, pp. 18-21.; P. BLOOM, *Descartes’ Baby. How the science of child development explains what make us humans*, Arrow Books, Londres 2004, pp. 24 y ss; V.S. RAMACHANDRAN, *Lo que el cerebro nos dice*, Paidós, Barcelona 2012, caps. 4 y 5.

contenido, su estado de la cuestión. Se diría que la mente, cual explorador espacial que contempla por primera vez la Tierra desde arriba, comenzara asombrada a advertir sus propios pensamientos, gracias al hecho de reparar, por primera vez, en los pensamientos ajenos.

Pero no olvidemos el objetivo de nuestra reflexión. Los juegos de simulación, con su corolario gemelo que supone la interacción con compañeros imaginarios, y el ejercicio activo de una *Teoría de la Mente* avanzada, son dos caras de la misma moneda cognitiva aquella que, como veremos, no tiene otro objetivo que el adecuado desenvolvimiento en el intrincado laberinto social tan caro a los cerebros primates humanos. Así que, en el fondo, podríamos aventurar ya que *la pasión humana por la ficción es hija directa, legítima y primordial, de su naturaleza social.*

4. FICCIÓN, *TEORÍA DE LA MENTE* Y LA HIPÓTESIS SOCIAL DE LA INTELIGENCIA. Si seguimos el camino marcado por Alan Leslie, y dejamos atrás por un momento el ámbito estricto de la Psicología Infantil, observaremos que la explicación acerca de la génesis de la ficción en el devenir existencial de los seres humanos se sitúa en un contexto más amplio y definitorio. A saber, aquel que ha sido subrayado por la Antropología Evolucionista de las últimas décadas y que interpreta *la configuración última del peculiar cerebro primate que somos como consecuencia de la tensión selectiva provocada por una vida social enormemente compleja*, en el marco de grupos necesitados de una profunda interacción y cooperación entre sus miembros, en el manejo inteligente de grandes cantidades de información personal, estratégica, con respecto a la supervivencia de la comunidad.

Se trata, claro está, de la denominada *hipótesis social de la inteligencia*, que se manifiesta como base teórica de diversas y fértiles propuestas.¹⁹⁸ En una panorámica rápida y esquemática, podríamos distinguir varias líneas de investigación que aparecen al modo de variaciones sobre el mismo tema: la *inteligencia maquiavélica* (representada por el propio Humphrey, Richard Byrne y Andrew Whiten),¹⁹⁹ que subraya el papel de la manipulación y el engaño en el devenir del juego social humano; la *inteligencia cooperadora* (Michael Tomasello, Matt Ridley, en parte Edward Wilson),²⁰⁰ que pone de manifiesto la importancia de fenómenos como la atención compartida, la transmisión de conocimientos y el comportamiento altruista en la singularidad del hábitat humano; y la *inteligencia seductora* (Geoffrey Miller,

¹⁹⁸ N. HUMPHREY, 'The social function of intellect', *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Richard Byrne y Andrew Whiten (eds). Oxford University Press, New York 2002, pp. 13-26.

¹⁹⁹ N. HUMPHREY, *Consciousness Regained. Chapter in the Development of Mind*, Oxford University Press, New York 1984; del mismo autor, *The inner eye*, Faber&Faber, Londres 1986. También, claro está: R. BYRNE Y A. WHITTEN, *op. cit.*

²⁰⁰ M. RIDLEY, *The Origins of Virtue. Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Penguin, New York 1998; M. Tomasello, *¿Por qué cooperamos?*, Katz, Madrid 2011; E. O. WILSON, *La conquista social de la Tierra*, Debate, Madrid 2012.

en parte Robin Dunbar),²⁰¹ que dirige su atención hacia el papel de la intensificación de la calidad y duración de las relaciones personales más estrechas, incluso íntimas, que ejercen de base necesaria en el mantenimiento de los lazos afectivos en los que se funda la comunidad humana. Excede los límites de este trabajo el análisis de cada una de estas propuestas, no obstante, importa señalar que, a pesar de las aparentes divergencias, la presencia de la *Teoría de la Mente*, de la lectura de la mente, como adquisición cognitiva necesaria, se erige en el ingrediente absolutamente decisivo de todas ellas.

Ahora sabemos pues, y esto lo cambia todo, que *los seres humanos somos cerebros primates equipados no sólo para desenvolvernos en un mundo de cosas, sino más bien, y sobre todo, para arreglárnoslas en un mundo de mentes que piensan cosas, de mentes que piensan en otras mentes, de mentes que piensan, por todo lo anterior, en sí mismas*. De ahí que el centro de gravedad sobre el que pilota tal cerebro, es decir, la condición humana en sí misma, no es otro que la conquista de la capacidad de pensar el pensamiento, para pensar en las creencias, ideas, intenciones, de otras mentes. Tal destreza, vital para el cerebro primate humano, se manifiesta ya con claridad, como hemos señalado, en la superación de los experimentos de “falsa creencia”. Otros fenómenos de la vida infantil, tales como el despliegue de los juegos de simulación o la interacción con compañeros imaginarios, son predictores idóneos que anuncian su presencia.

5. FICCIÓN Y LA TRASTIENDA DE LAS MIRADAS. Llegados a este punto, podemos retomar nuestra pregunta, aunque ahora el asombro es más fingido que real: ¿qué impulsa a un cerebro a pensar en lo que no existe? ¿Qué ventajas adaptativas presenta un cerebro ávido, en grado sumo, de ficción? En realidad, todas. Pues ese cerebro está preparado para un mundo que sí existe, con la precisión de que una parte sustancial de ese mundo no sólo es invisible, sino que carece de fronteras nítidas, pues incluye infinitas perspectivas, infinitos modos de mirar las cosas. Ese cerebro, por tanto, está *habilitado para pensar lo que está oculto y, en ese afán de pensar lo oculto piensa lo que no existe, y es sólo creencia, intención, propuesta, mentira...*

En el fondo, el apetito de ficción de los cerebros primates no es otra cosa que la expresión de su necesidad compulsiva de mirar hacia el interior del *otro*, que no es sino una variante inquietante de su afán de mirar hacia su propio *yo*. Es el insondable universo interior, es la *trastienda de las miradas*, aquello que determina el principio y fin de nuestros afanes. Es la extraña realidad que se encuentra, como sugiere magistralmente Nabokov, “tras la oscura intimidad de los párpados”.²⁰²

Podemos pensar la ficción, podemos pensar en lo que no existe, porque estamos condenados a pensar en el mundo interior de otros sujetos. De tal

²⁰¹ G. MILLER, *The Mating Mind. How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*, Anchor Books, New York 2000; R. DUNBAR, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Faber&Faber, Londres 2010.

²⁰² V. NABOKOV, *Lolita*, Anagrama, Barcelona 2002, p. 18.

manera que, curiosamente, nuestros viajes a la ficción nos preparan para desenvolvemos mejor, con más sabiduría, en el activo teatro de los yoes, en el paisaje de los espejos humanos.²⁰³ Y para todo este ejercicio, para el desarrollo de esta singular sabiduría, no nos basta con un necio elenco de acontecimientos aparentemente real. La tarea es demasiado compleja y requiere un perfeccionamiento constante de nuestra *estrategia intencional*, de nuestra inteligencia social, de nuestra capacidad para intuir y comprender el lado oculto de todas las cosas. Por ello, nos alimentamos de ficción y nuestra mente se transforma, experiencia tras experiencia, gracias a dicho alimento.²⁰⁴ Somos curiosos habitantes de un universo de mundos múltiples, donde se entrecruzan los paisajes reales y soñados.

La realidad que habita el cerebro primate humano es dual, pues incluye unos seres dotados de un estimulante y misterioso humus interior, de seres cuya representación de lo que acaece puede ser tergiversada, desviada de su curso natural. Este también es el porqué del lenguaje: el lenguaje sólo tiene sentido cuando brota la meta-representación,²⁰⁵ cuando hay lugar para el engaño, la manipulación, la seducción, la cooperación. Sin la posibilidad de la mentira, sin la posibilidad de la ficción, sin el juego incesante con el lado oculto de las cosas, el lenguaje es superfluo, reiterativo, inútil.²⁰⁶ Es el espacio humano de la atención compartida, del encuentro de mentes, donde brota con fuerza inaudita, el reino de la ficción. Por todo ello, nuestra principal ocupación se encuentra en el ejercicio de una mirada oblicua, no una mirada directa, sino una mirada que mira el mirar.

Decía Marcel Proust, que todo lector es el lector de su propio yo. Creo que, sin traicionar el espíritu último de su mensaje, podemos decir que escritura, lectura, y toda manifestación que flirtee con lo ficticio es, en el fondo, un juego cognitivo incesante en el ejercicio de la lectura de yoes, de los otros y del propio, es un constante deambular por el espacio de espejos que constituye la intersubjetividad humana: la mirada de las miradas, las miradas oblicuas.

Quizás el problema, humano y demasiado humano, estriba en los peligros latentes a una mente tan ávida en la gestación, desarrollo y consumo, de ficciones. El problema, inédito en los cachorros humanos cuando convierten el plátano en un teléfono, o una ramita seca en un trozo de percal en una muñeca, surge cuando nuestro indómito cerebro *cuentacuentos*, se olvida del “como si” y, de forma casi imperceptible, se desliza hacia otros

²⁰³ J. VOLPI, *Leer la mente*, Alfaguara, Barcelona 2011, pp. 34 y ss.

²⁰⁴ Hay diversos, y muy interesantes, acercamientos a la correlación inteligencia social-ficción, teoría de la mente-ficción, en los últimos años: L. ZUNSHINE, *Why we read fiction. Theory of Mind and the Novel*, Columbus: Ohio State University Press 2006; A. PALMER, *Fictional Minds*, Nebraska University Press 2004, B. BOYD, *On the Origin of Stories*, Harvard University Press 2009.

²⁰⁵ A. RIVIÈRE, *Objetos con mente*, Alianza, Madrid 1991, p. 151.

²⁰⁶ E. O. WILSON, *op. cit.*, pp. 266-7; S. Baron-Cohen, ‘Evolution of a theory of mind?’ en M.C. Corballis y S.E.G. Lea, *The descent of mind: psychological perspectives on hominid evolution*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 261-277.

estados, hacia otras vivencias. El problema no es otro sino que el cerebro *cuentacuentos* se vuelva un terco y arrogante cerebro *supersticioso*, incluso *trasmundano*. Como ya he intentado mostrar en otro lugar,²⁰⁷ los grandes problemas de la metafísica occidental también se han visto comprometidos en su génesis y desarrollo por el hecho de que el centro de gravedad de nuestro cerebro primate es el ejercicio constante, automático, espontáneo, compulsivo, de una *actitud intencional* (en el sentido en el que Daniel Dennett da a esta expresión),²⁰⁸ obra y gracia de nuestra *Teoría de la Mente* avanzada. No obstante, esa es otra historia y debería ser tratada en otra ocasión.

Conformémonos aquí con reseñar un consejo, tomado de un sabio del mundo infantil y, por ende, del mundo de la ficción. Decía Gianni Rodari:

Todos los niños juegan a ponerse los zapatos del padre y de la madre. Para ser *ellos*. Para ser más altos. Pero también, lisa y llanamente, para *ser otros*. El jugar a disfrazarse, aparte de su importancia simbólica, es siempre divertido por los efectos grotescos que de él nacen. Es *teatro*: meterse en el pellejo de los otros, ponerse en una situación, inventarse una vida, descubrir nuevos gestos. Es una pena que normalmente sólo se les permita a los niños, en carnaval, disfrazarse con la chaqueta del padre o el vestido de la abuela. *Siempre debería haber, en cada casa, un baúl con ropa vieja para que los chicos pudiesen jugar a disfrazarse.*²⁰⁹

²⁰⁷ J.C. OLITE, *Las ilusiones metafísicas de un cerebro primate*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2018.

²⁰⁸ D. DENNETT, *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona 1998.

²⁰⁹ G. RODARI, *Gramática de la fantasía*, Planeta, Barcelona 2005, p. 26.



EL TERRITORIO COMO ELEMENTO DE IDENTIDAD DE UNA CASA MUSEO

SOLEDAD PÉREZ MATEO*

Fecha de recepción: 28-02-2018
Fecha de aceptación: 07-04-2018

Resumen: Se presenta una propuesta de aplicación de la variable territorio como elemento que identifica a la casa museo evidenciando algunos ejemplos de experiencias en España. Esta tipología museística, que denominamos casa museo del territorio, se caracteriza por la vinculación con su medio geográfico, ya que representa y reproduce un paisaje cultural; la revalorización de los modos de vida autóctonos; la presencia de unos espacios domésticos que hacen tangible la cultura material o inmaterial del territorio; y la pertenencia a un grupo social anónimo. La determinación de su valor patrimonial se hace visible en su vínculo con la comunidad y permite gestionar el conjunto de elementos que en cada territorio define sus valores más allá de los tradicionales bienes protegidos para un aprovechamiento más racional y sostenible del mismo, potenciando la identidad de cada lugar.

Abstract: *A new proposal to the function of the term territory is applied as an element identifying the house museum by giving some examples in Spain. This typology so called territory house museum is characterized by its attachment to the geographical area it is in, as it represents and reproduces some cultural landscape; the appraisal of local population means of life; the presence of some domestic spaces which makes both material and immaterial territory culture tangible; and its belonging to an anonymous social group. The determination of its patrimonial value is visible according to its bond to the community and allows to manage the group of elements that in each territory define their values beyond the traditional goods protected for a more rational and sustainable exploitation enhancing its identity in each place.*

Palabras clave: casa museo del territorio, patrimonio territorial, paisaje, museología comunitaria, sostenibilidad.

Keywords: *territory house museum, local culture, landscape, community museology, sustainability.*

1. ¿HAY EN ESPAÑA CASAS MUSEO DEL TERRITORIO? UNA APROXIMACIÓN METODOLÓGICA. El papel de los museos ha cambiado vertiginosamente en los últimos años, centrándose cada vez más en el público y apostando por

un modelo de gestión empresarial con el objetivo de mantener los valores culturales que garantizan la protección física de los objetos conservados en un museo, dada la percepción del patrimonio como *bien* compartido de las comunidades y factor que garantiza su sostenibilidad. Es necesario un enfoque más holístico que tenga en cuenta los problemas sociales, económicos y ambientales, acomodándose a los cambios que imponen fenómenos mundiales como la globalización, las crecientes desigualdades, el cambio climático, la radicalización de las ideologías o la urbanización masiva. La expansión del concepto de patrimonio y la mayor importancia atribuida a la relación entre los lugares del patrimonio y sus zonas circundantes representan un cambio conceptual importante. En la práctica se ha desarrollado una amplia serie de tipologías que incluye centros urbanos, sitios arqueológicos, patrimonio industrial, paisajes culturales, conocimientos tradicionales o rutas del patrimonio, entre otras. ¿Cómo posicionarse y mantener su reconocimiento en un mundo acelerado y multicultural, en el que la cultura se expresa en un lenguaje más diverso y que experimenta una transformación constante? ¿cómo enfrentarse a los desafíos sociales, económicos y medioambientales que revelan las contradicciones de un mundo que es, al mismo tiempo, posmoderno y profundamente desigual? Los museos bien conectados en su territorio tienen capacidad tanto para abordar la Historia como la historia de la vida cotidiana.

140

En este sentido defendemos una nueva tipología patrimonial, la casa museo del territorio, caracterizada por su vinculación con el medio geográfico, ya que representa y reproduce un paisaje cultural; por la revalorización de los modos de vida autóctonos; por la presencia de unos espacios domésticos que hacen tangible la cultura material o inmaterial del territorio; y por la pertenencia a un grupo social anónimo, aspectos que no se encuentran tan presentes en las otras dos categorías de casas museo, de personalidad y período histórico y/o estilo cultural²¹⁰. En este punto nuestra propuesta epistemológica parece quedar difuminada bajo una serie de categorías museísticas tales como museos de sitio, ecomuseos, museos locales, museos del territorio, museos antropológicos, museos etnográficos o etnológicos, economuseos –desarrollados mayoritariamente en Québec– o los denominados *living-history museums*, todas ellas distintas en su concepción y objetivos, centradas en

*Soledad Pérez Mateo es Doctora en Historia del Arte y realizó su Tesis Doctoral sobre las casas museo en España, campo que sigue investigando en la actualidad. Asimismo es Conservadora de Museos del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Actualmente es responsable del Área de Documentación del Museo Nacional de Arqueología Subacuática. soledad.perez.m@mecd.es

²¹⁰ El desarrollo de las categorías se detalla en la Tesis Doctoral de la autora, “Las casas museo en España. Análisis de una Tipología Museística Singular”, quien propuso reducirlas a tres para el caso español partiendo del análisis de tres variables: la relevancia del territorio, del período histórico y del personaje, dando lugar a la casa museo de personalidad, la casa museo del territorio y la casa museo de período histórico y/o contexto cultural.

cuestiones monográficas vinculadas a la idea de “museos de casa” y a la identidad local, como el traje, los instrumentos agrícolas y ganaderos, la creación de productos artesanales, tradiciones y oficios, entre otros. Esta idea de “museos de casa”, planteada por Rivière (1993: 197), se refleja en aquellas viviendas que son desplazadas de su contexto original e incluidas en un espacio museográfico, por ejemplo la Casa Campesina (Fig. 1), trasladada al Museo del Pueblo de Asturias (Gijón), como otros inmuebles como la Casa de los Valdés o la Casa de los González de la Vega, también en el mismo recinto.

Figura 1
CASA CAMPESINA. MUSEO DEL PUEBLO DE ASTURIAS



Fuente: Soledad Pérez Mateo

El signo de identidad de las casas museo del territorio es el de mostrar espacios domésticos vinculados a formas de vida propias, en el territorio que les dio origen y con objetos propios que actúan como un elemento integrador. Lo importante es que las formas de vida sean reconocidas por la comunidad y que se conviertan en la memoria de una sociedad, de manera que revierta en el desarrollo sociocultural del entorno. Es significativo que autores como Roigé definan a las casas museo como una variedad de los ecomuseos (Roigé i Ventura, 2007: 54), puesto que son un ejemplo de la vida rural en sus aspectos arquitectónicos, familiares y de producción. Algunas de estas casas museo se han consolidado como proyectos vinculados al desarrollo local. La interacción del hombre con su propia naturaleza, con sus aspiraciones, su organización social, su modo de vida, sus necesidades sociales o sus recursos económicos implica un mejor aprovechamiento del territorio y de los recursos culturales. Esta idea no es nueva, sino que estaba presente a finales del siglo XIX, en los planteamientos del museólogo

norteamericano Brown Goode, quien habla de integración y de responsabilidad del museo con la comunidad. La conservación de estos inmuebles permite mostrar una serie de espacios domésticos cuando estuvieron en uso, con independencia de que exhiban o no objetos, puesto que hay áreas de acogida, servicios, salas para actividades, biblioteca, departamentos técnicos, etc. Es decir, no siempre existe una musealización del inmueble en su totalidad, sino que sólo hay algunos espacios musealizados. Un ejemplo significativo de esta conciliación de diferentes funciones son los conjuntos decorativos de los inmuebles de Patrimonio Nacional que están a disposición de la Jefatura del Estado en los actos oficiales que se celebran.

Partimos del reconocimiento institucional que tiene la casa museo desde la creación del Comité Internacional para Residencias Históricas-Museos (DEMHIST²¹¹) del Consejo Internacional de Museos (ICOM). Si se tienen en cuenta las once categorías que plantea DEMHIST²¹², una casa museo del territorio puede ser a la vez una casa de la comunidad (*Local society house*), un hogar ancestral (*Ancestral home*), una casa humilde y/o popular (*Humble home*), una casa religiosa (*Clergy house*) e incluso una casa de poder (*Power house*), siempre que esta última no tenga relación con un personaje. Si existe ese vínculo no es una casa museo del territorio, sino una casa museo de personalidad, como sucede con la Torre Palacio de los Varona (Villanañe, Álava), el Palacio Lili (Zestoa, Guipúzcoa), el Palacio de los Barones de Valdeolivos (Fonz, Huesca), el Palacio Mercader (Cornellá de Llobregat, Barcelona) o el Palacio March (Mallorca). En la casa museo del territorio, como archivo de la memoria y de la historia local, no importa tanto el individuo o el grupo social con nombres y apellidos como la expresión de unas formas de vida de clases sociales anónimas, estén o no vinculadas a personalidades relevantes, propias del territorio en el que se ubica y con unos códigos culturales precisos.

La historia de las casas museo del territorio se materializa sobre el territorio en un patrimonio vernáculo compuesto por casas de campo,

²¹¹ Su nombre es una abreviatura del término francés *demeures historiques*. Su creación en 1997 supuso por primera vez el reconocimiento institucional de la casa museo como tipología museística. En 1999 Rosanna Pavoni planteó la necesidad de crear un Proyecto de Categorización partiendo de un sistema de clasificación de las casas museo y un cuestionario que ayudase a una “pre-categorización”, dando comienzo a la denominada Fase I (Proyecto de Categorización I (2005-2009), que se inició en Italia y reunió información de 135 casas museo de Europa y Estados Unidos.

²¹² DEMHIST estableció nueve categorías de casas museo (Viena, 2007): *Personality houses* (casas de hombres ilustres), *Collection houses* (casas de colección o de coleccionista), *Houses of Beauty* (casas de la belleza), *Historic Event houses* (casas de Eventos Históricos), *Local society houses* (casas de la Comunidad), *Ancestral homes* (hogares ancestrales), *Power houses* (casas de Poder), *Clergy houses* (casas religiosas) y *Humble homes* (casas humildes y/o populares de carácter etno-antropológico). Un año después, en Bogotá, Pavoni sugirió incluir dos categorías más: *Location houses* (casas como locación) y *Period rooms* (casas con habitaciones de época).

caseríos, cortijos, haciendas, silos, cuevas, castillos, entre otros, que han configurado un paisaje cultural característico, algunos de ellos prototipos de la arquitectura tradicional, definido por el Plan Nacional de Arquitectura Tradicional (2015) del IPCE como un modelo de enorme importancia patrimonial “tanto por la contribución a la conformación de los paisajes culturales del territorio español, como por las técnicas constructivas empleadas y resultados arquitectónicos obtenidos, resultantes de las interrelaciones entre el ser humano y el medio” (Plan Nacional, 2015: 8). Propician el reaprovechamiento del territorio mediante el reconocimiento de unos valores que suscita en cada generación la necesidad de conservar el patrimonio. Las cuevas de Guadix o del Sacromonte, en la provincia de Granada, reflejan la evolución de la sociedad y de los asentamientos humanos en el transcurso del tiempo, teniendo en cuenta las características del medio natural en el que se ubican y los elementos sociales, económicos o culturales, como el manejo de los recursos naturales, la disposición y ordenación de los espacios, las agrupaciones productivas. El inmueble de la casa museo es un espacio de encuentro, abierto y multifuncional. El modo de habitar se extiende a la calle y a las plazas. Hay una diversidad expresiva que no se puede identificar exclusivamente con lo rural, con una sociedad tradicional que determinaba el sello de la casa, sino que también implica a campesinos, pastores, menestrales u obreros de las ciudades. No hay que caer en una visión simplista de un mundo rural que carece de nombre propio, de época o de territorio concreto, o en exposiciones reiterativas de formas de vida, ajuares domésticos, utillajes agrícolas o ganaderos, como tampoco a la propensión de considerar lo popular asociado a la genialidad. No existe un pasado inmóvil ni un presente que ha cambiado un estilo de vida anterior. La tradición hace coincidir valores diferentes y da cabida a muy diversas expresiones de los grupos sociales.

143

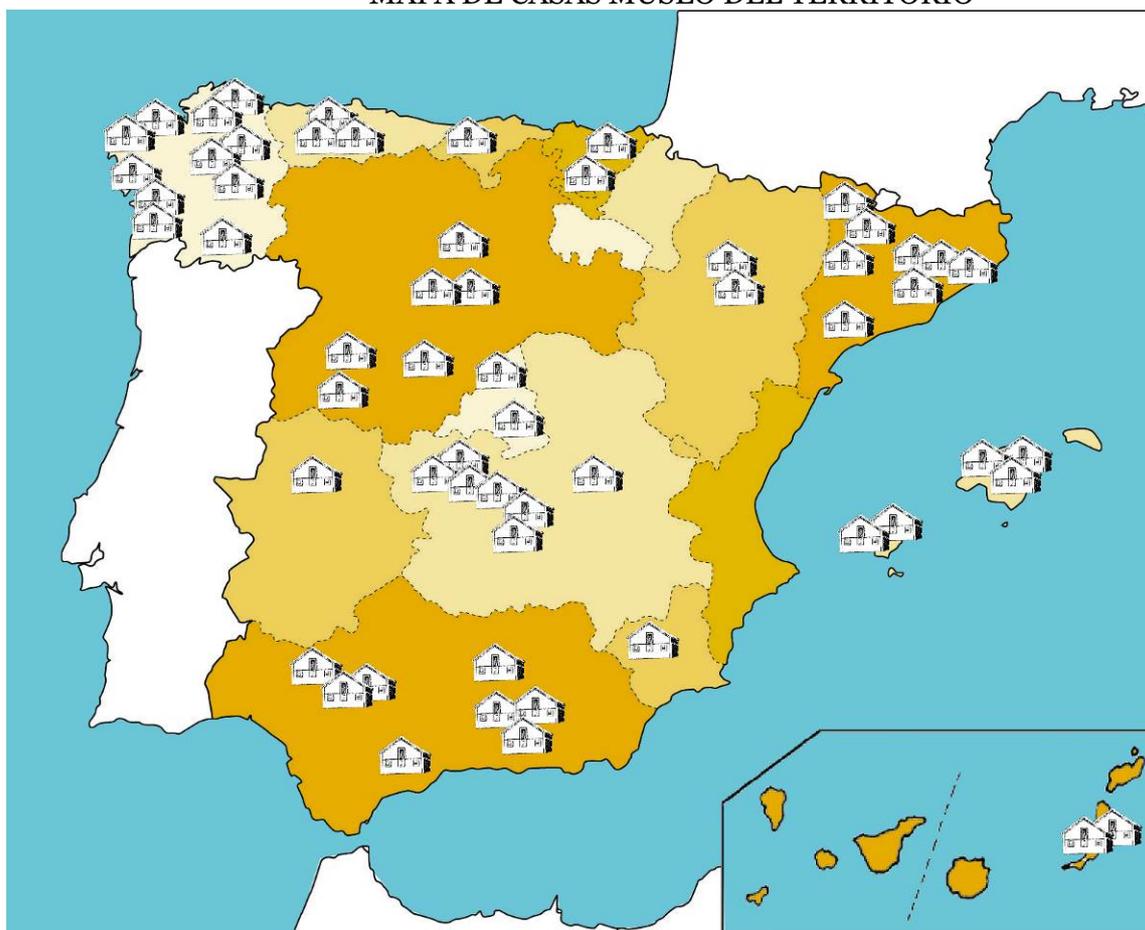
¿Hasta qué punto nos apropiamos del patrimonio para construir una identidad?, ¿optamos por el uniformismo cultural o por la identidad local?, ¿cuáles son las razones para contar una historia del territorio?. La identidad de la casa museo del territorio se encuentra determinada por su condición de edificio histórico que fue habitado, por lo que sus espacios domésticos no se pueden plantear de la misma manera que las salas de exposiciones de un museo, ni tampoco como espacios expositivos neutros en los que implantar un discurso museográfico basado en el paradigma de lo social. La casa museo del territorio es la memoria de la vida cotidiana, formada por aspectos tangibles e inmateriales, es decir, el inmueble y las formas de vida que una vez se desarrollaron en ella. Ese potencial es, a la vez, un factor condicionante en su desarrollo, porque tiene una capacidad limitada para introducir cambios desde el punto de vista de su museografía. No debe perder su finalidad original, la de casa, con espacios domésticos que fueron habitados, y que, una vez convertida en museo, se contemple un Plan Museológico que incluya una definición conceptual de casa museo como uno de los ejes que sustentan su discurso expositivo.

2. UN ENFOQUE INCLUYENTE: EL TERRITORIO. La interrelación entre la casa museo y el territorio es un tema que se venía desarrollando en el mundo anglosajón desde los años treinta del siglo XX, en el ámbito de la Geografía cultural. La variable territorio no se considera un elemento fijo, sino que es también un bien patrimonial y, por lo tanto, susceptible de conservación y protección. Es un lugar semantizado, un patrimonio natural y cultural heredado, construido durante siglos por el hombre, que incluye factores como la población o los componentes medioambientales (Salmerón, 2003). En documentos de organismos internacionales como UNESCO, IUCN (*International Union for Conservation of Nature*) y el Consejo de Europa encontramos que territorio no es sinónimo de paisaje, sino que se refiere a la dimensión física y material del paisaje, con sus característicos rasgos naturales y antrópicos. El paisaje, en la definición de la UNESCO y del *Convenio Europeo del Paisaje* (Florenca, 2000), ratificado por España el 26 de noviembre de 2007, no es simplemente la imagen de un territorio, sino que vincula a la gente con la naturaleza y reconoce la interacción con el entorno (Mitchell, Rössler y Tricaud, 2009). La *Carta de Siena* (2014) enfatizaba el valor simbólico de estos paisajes por su combinación del pasado y del presente, con sus contradicciones y conflictos.

El siguiente mapa (Fig. 2) pretende reflexionar sobre la posibilidad de un estudio geográfico de las casas museo del territorio, es decir, señalar una serie de rasgos comunes acerca de su significado territorial. Deben ser consideradas no como un elemento aislado, único o singular, sino como parte de un concepto más vasto, el del patrimonio territorial. ¿Por qué se prefiere una casa en ese lugar?, ¿qué criterios justifican la relevancia del territorio?, ¿por qué el espacio doméstico tiene una disposición determinada?, ¿cuál es el nivel de desarrollo tecnológico? Se podría hacer un catálogo de casas museo del territorio perfectamente identificadas y singularizadas, en el que lo relevante se fundamenta en el territorio en el que se encuentra. Las diferentes administraciones públicas, en el ejercicio de sus competencias, las han adaptado a determinadas particularidades. Cada una de ellas corresponde a grupos culturales y geográficamente distintos y su identidad viene determinada por su entorno cultural y económico. Ello hace que cada lugar tenga una personalidad arquitectónica propia, y en su conjunto todas ellas reflejen la gran variedad y riqueza cultural de nuestro territorio. Su consideración aporta un instrumento de aprendizaje sobre el uso de la casa museo. Galicia es la Comunidad Autónoma que concentra un mayor número de casas museo del territorio, seguida de Andalucía y Cataluña, lo que nos lleva a plantearnos si estas instituciones son reconocidas por la sociedad como espacios culturales, no desde un punto de vista objetivo, sino de su aceptación social y, en consecuencia, si son valoradas como recurso por parte de los agentes públicos y privados. Su significado geográfico es muy desigual y está determinado por criterios de diversa naturaleza (social,

económico, político). Este proceso viene acompañado por la ampliación conceptual del patrimonio que se constata en las últimas décadas y, en consecuencia, del significado del territorio, como soporte de usos, costumbres, bienes y y formas de ocupación y aprovechamiento que contribuyen a definir una identidad territorial (Silva, 2009).

Figura 2
MAPA DE CASAS MUSEO DEL TERRITORIO



Fuente: Elaboración propia

El hecho de que las casas museo del territorio sean espacios de promoción y dinamización del territorio e integre a la comunidad, los aproxima a los ecomuseos, a los museos de civilización o a los museos comunitarios surgidos a finales de los años sesenta del siglo XX. El territorio debe convertir a estas instituciones en un referente patrimonial que conserve y transmita identidades, independientemente de su marco temporal y/o geográfico. Por ejemplo, en Cataluña destacan la casa Joanchiquet en Vilamòs (integrada en el Museo del Valle de Arán), la Casa Gassia (que forma parte del Ecomuseo de los Valles de Àneu) o la Casa Museo L'Agustí, en el Montseny o en el caso de Andorra, la Casa Rull de Sispony, que reflejan el impacto de los ecomuseos franceses en la museología catalana, vinculados a la diagnosis de las necesidades de los territorios en los que se encuentran en una suerte de sedimentación

cultural. Por ello se deben considerar un elemento más del patrimonio territorial, entendido éste como el resultado de la evolución histórica de un territorio determinado, descubriéndonos el grado de integración del individuo con su entorno. Su protección puede contribuir a la conservación y al empleo de las técnicas modernas de uso sostenible de la tierra y mejorar o potenciar los valores naturales del paisaje, como señala el Plan Nacional de Paisaje Cultural, aprobado el 4 de octubre de 2012, elaborado por el Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE). El aprovechamiento del medio natural va unido a los saberes tradicionales.

El territorio como espacio construido lleva implícita una dimensión evolutiva y transformadora generando una interacción social en el proceso de construcción del lugar en el que se habita. Es por ello por lo que en estas casas museo la vida cotidiana no debe mostrarse dentro de un discurso lineal, sino a través de miradas transversales, diferentes y complementarias. Como señala Santacana “cualquier tema, por obtuso que parezca, puede ser transmitido al público, siempre que se haga con una metodología adecuada” (Santacana, 2005: 98). La especificidad de estas instituciones es compatible con el hecho de poder ser un laboratorio de buenas prácticas en lo que se refiere a la sostenibilidad, que va más allá de una discusión sobre estándares ambientales, mostrando una forma de vida y una arquitectura tradicional que es compatible con los límites de la naturaleza y de la sociedad. Tendrían un importante papel como vínculo de los problemas locales con los globales que afectan al planeta, generando planteamientos “glocales”, es decir, a la vez globales y locales (Novo, 2006). En una suerte de dinámica de la reciprocidad, el público tiene que tomar conciencia de los problemas que afectan al grupo humano que habitó una casa convertida en museo y de las repercusiones que la desaparición de unas formas de pensamiento y de comportamiento puedan tener en el futuro. Es decir, que los problemas del entorno próximo le pueden afectar directamente y viceversa, sintiendo como propios los que afectan al planeta y que tomen conciencia de sus acciones (Redondo, Gil y Vilches, 2008: 70). Hay que educarlo sobre la necesidad de lograr una sociedad más eficaz y solidaria, así como informarlo de un empleo de los recursos más respetuoso y medido con el medio ambiente. Un ejemplo paradigmático de integración de la sostenibilidad en el sistema de gestión del patrimonio se encuentra en el National Trust de Inglaterra, País de Gales e Irlanda del Norte, con su denominada herramienta del triple balance (Lithgow, 2011). Las casas museo, con un adecuado sistema de gestión, pueden contribuir a proteger los activos materiales e inmateriales del patrimonio territorial. Para ello debe existir un equilibrio entre el beneficio económico, la ganancia social y el medio ambiente, si se quiere que sean sostenibles. Ya DEMHIST, en el año 2006 en La Valeta (Malta), defendía que la sostenibilidad debe responder más a la idea de comunidad que a las demandas del turismo. En esta idea también incidirían un año después las *Recomendaciones de Kykuit sobre la Creatividad y la Sostenibilidad* (2007) manifestadas por el Fondo

Nacional Americano para la Preservación Histórica, en colaboración con la Asociación Americana para la Historia Nacional y Local, la Fundación Americana Arquitectónica y la Asociación Americana de Museos. Estas Recomendaciones, que afectan también a los sitios históricos, señalan que hay que atender a las necesidades de la comunidad local antes que a las exigencias del negocio turístico, con el objetivo de fomentar el desarrollo local sostenible. Por ejemplo, la Casa de las Doñas (Enterrías, Cantabria) aprovecha el potencial del paisaje natural (huerto experimental, conservación de flora y fauna autóctona, talleres de sensibilización) junto al respeto a las técnicas constructivas y a los materiales del entorno. La comunidad siente esa casa museo del territorio como suya, hasta el punto de que los responsables de su conservación se encuentran estrechamente vinculados a la familia y al personal de servicio que en ella vivió²¹³ hasta los años cincuenta del siglo XX. Por lo tanto, existe la posibilidad de trabajar con personas “auténticas”, que tienen un nexo vital con la casa museo del territorio. La casa museo del territorio puede convertirse en un lugar de significación cultural para la sociedad partiendo de la premisa de que los miembros de la sociedad atribuyen una serie de valores a su patrimonio. Este enfoque, basado en los valores del patrimonio, se difundió a través de la *Carta de Burra* (Carta del ICOMOS Australia para Sitios de Significación Cultural, 1979), actualizada posteriormente, en 1999. No es suficiente que las referencias al desarrollo sostenible se hagan desde una perspectiva local, sino que tienen que conectar con los problemas que acechan a nuestro planeta, que tiene unos recursos limitados. El Plan Cultura 2020 de la Secretaría de Estado de Cultura lo incluye dentro de su estrategia de promover una alianza social por la cultura partiendo del refuerzo del Programa “Museos más Sociales”.

147

La conservación de la memoria colectiva se convierte en un elemento clave de la relación de los museos con la sostenibilidad, actuando como catalizadores de cambio en sus comunidades. Hay que integrar la sostenibilidad en los propios equipamientos de la casa museo, por ejemplo con el empleo de energías renovables, la eficiencia en el uso de la energía y el agua, la utilización de recursos locales o el ahorro y el reciclaje. Podemos intentar encontrar respuestas a preguntas como ¿quién nos hubiera gustado ser en el pasado?, ¿quiénes queremos ser en el futuro?. La educación es una herramienta clave para hacer frente a los

²¹³ En nuestro trabajo de campo, realizado en agosto de 2015, pudimos constatar que vivían tres personas relacionadas estrechamente con la Casa de las Doñas: Ángel Vega Cuesta (Enterrías, 1913), quien relató la disposición del inmueble antes de la reforma de la casa en 1933-1934; Fidela Gutiérrez Herrero (Enterrías, 1925), que trabajó de costurera en la casa en la década de los 50 y Amelia Pardueles Cuesta (Enterrías, 1940), vecina de puerta de D^a Mercedes Díez. Tanto su abuelo Manuel Cuesta como su madre María Cuesta trabajaron en la casa. Debo esta información a la amabilidad de Gema García Gutiérrez, encargada y gerente, y a Francisco Gutiérrez Alonso, propietario y responsable de documentación de la Casa de las Doñas, que me proporcionaron información de costumbres y tradiciones que de otra forma no hubiera sido posible conocer.

problemas que impidan lograr un desarrollo sostenible, que es nuestra responsabilidad con las generaciones futuras. Pero una gran paradoja de estas casas museo es que, precisamente por su condición de Bien de Interés Cultural (BIC), es difícil la incorporación de los planteamientos del desarrollo sostenible, como la mejora ambiental de sus infraestructuras, que va desde acciones simples como la mejora de la eficiencia energética de las instalaciones (sectorialización energética, domótica, regulación de los sistemas de refrigeración y calefacción, etc.) hasta las más complejas como la aplicación de energía solar fotovoltaica en las cubiertas, los aislamientos en revestimientos, la adaptación a las diferentes sensibilidades lumínicas de los objetos, entre otras. En nuestra legislación estatal, los criterios con los que se debe abordar una intervención, y que son de obligado cumplimiento, se recogen en el artículo 18 del Título II y en el artículo 39 del Título IV de la Ley 16/1985, de 25 de junio, de Patrimonio Histórico Español (LPHE), que son de aplicación a los BIC declarados por Real Decreto o por imperativo legal (artículos 27, 40.2, 60.1 y Disposición Adicional Segunda de la LPHE), así como a los bienes muebles incluidos en el Inventario General y a los bienes incluidos en los museos de titularidad estatal (artículo 14 del Real Decreto 620/1987, de 10 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de Museos de Titularidad Estatal y del Sistema Español de Museos)²¹⁴.

3. UN NUEVO PARADIGMA PARA UN NUEVO CONTEXTO. Para Scheiner (2005: 79) es un mito la creencia de que, bajo la influencia de la Nueva Museología, se produce una apertura de los museos a la comunidad, porque ya desde finales del siglo XVIII existía lo que se podría considerar una suerte de museos del territorio, como reacción a la Revolución Industrial, polarizado en dos direcciones. Por un lado, influido por un romanticismo que combinaba la nostalgia de una vida placentera con la naturaleza, encarnado en el Petit Trianon (1774-8) mandado construir por la reina María Antonieta. Sus *folies* rústicas (chozas, cabañas de pescadores, molinos, lecherías, etc.) respondían al gusto por lo pintoresco, que se extenderá hasta los jardines del Príncipe en Aranjuez o el del Capricho, ambos en Madrid. Por otro lado, desde el racionalismo nórdico interesado en la reunión e interpretación de los objetos tradicionales, como la propuesta del científico y erudito suizo Charles von Bonstetten en 1790 de trasladar un grupo de viviendas campesinas y

²¹⁴ Se autoriza cualquier intervención de mantenimiento de un inmueble declarado BIC que tenga como finalidad mantenerlo en condiciones de salubridad, habitabilidad y ornato, siempre que no se alteren las características morfológicas, ni afecten al aspecto exterior. Y dicha intervención se basa en la mínima intervención y en la diferenciación, prohibiéndose expresamente la reconstrucción de partes faltantes, a excepción de que se utilicen partes originales o autenticadas, o cuando las pérdidas afecten a la integridad de la obra. Además, se hace especial hincapié en que estos añadidos sean reconocibles y discernibles, evitando las adiciones miméticas que puedan contribuir a la creación de un falso histórico.

populares con su mobiliario desde sus lugares de origen a un parque del castillo real danés para su estudio (Uldall 1957: 68). Estos primeros museos del territorio, generados por el vínculo hombre-entorno, se desarrollaron un siglo más tarde en los países escandinavos, ligados a la necesidad de revalorización de la cultura popular, en un contexto de nacionalismos que mirarán el pasado como caracterizador de la identidad regional o local. Las colecciones de Artur Hazelius fueron el germen del *Nordiska Museet* (1873), dedicado a la vida cotidiana de los escandinavos, y en 1891 creó el museo de Skansen, en un parque de la capital sueca. El marco natural permite la ubicación de casas prototipo de la arquitectura tradicional, presentando objetos contextualizados, en una fórmula que tuvo un enorme éxito.

La recreación de inmuebles exponentes de una arquitectura popular no era nueva, sino que ya la encontramos en las exposiciones universales del siglo XIX, que se convierten en el contexto de interacción con las colecciones etnológicas. El germen se encuentra en la Exposición Universal de París, de 1867, en el pabellón de Suecia, que muestra dioramas de la vida rural escandinava, incluido el mundo de los lapones (Stoklund, 1994). En la Exposición Universal de París de 1878 el propio Hazelius mostró maniqués en interiores de época, replanteando el diseño expositivo inicial con escenas y maniqués, ampliando el concepto de *period room* a una casa. Este tipo de recreaciones llegaron a formar parte de la exposición permanente de algunos museos como el Museo de Etnología berlinés, inaugurado por el káiser Guillermo II en 1899, que incluían desde chozas indígenas hasta viviendas de colonos. La presentación de maniqués, decorados y objetos “auténticos” se convertirá en algo habitual en estas exposiciones universales, que hay que diferenciar de las exposiciones de “gente viva”, al estilo de las realizadas por Phineas Taylor Barnum (1810-1891) en los Estados Unidos y Carl Hagenbeck (1844-1913) en Europa, quienes organizaban giras en distintas partes del mundo. Las escenografías empleadas por gran parte de las casas museo son uno de los grandes recursos expositivos de la denominada por Santacana “museografía didáctica” porque permiten ayudar a conocer, aprender, interpretar, analizar y operar con conceptos.

El contexto es la unidad expositiva que potencia el valor comunicativo de la casa museo. Más importante que la autenticidad era la sensación de estar en un espacio doméstico reconocible: una cocina, un dormitorio, una sala de estar, una bodega, entre otros, que se convierte en memoria geográfica, una memoria del territorio (Calderón y García Cuesta, 2016: 58), produciéndose una activación patrimonial. Pero no hay que recrear espacios que nunca han existido en el inmueble, como zonas de trabajo (fragua, barbería, carpintería, telar con su mesa de urdir y el torno o canillero, etc.), pues de lo contrario no son casas museo del territorio, sino museos etnográficos, por ejemplo los Museos Etnográficos de Grandas de Salime (Asturias), de Don Benito (Badajoz), de Arztiniega

(Álava), de la Casa del Patrón (Lalín, Pontevedra) o el Museo Etnográfico Extremeño “González Santana” (Olivenza, Badajoz), entre otros.

Las actividades u objetos permiten conocer al grupo social representado y no tienen que ser un muestrario que hay que exhibir por razones de conservación de un pasado que hay que mantener a toda costa, por la añoranza de lo que se fue, por la dureza del trabajo o por el orgullo de mostrarse con grandezas que no se tienen ahora y ventajas que no se tenían antes. De ahí que muchas de estas casas museo exhiban objetos personales donados por la gente de la localidad, contribuyendo a alimentar su memoria, que ya no existe, aunque no pertenezcan al mismo período histórico. Ese dinamismo se traduce también en las colaboraciones voluntarias, en el apoyo a las visitas e incluso en la búsqueda de nuevos objetos. Hay personas que acuden a ellas para indagar en sus orígenes o para resolver dudas sobre piezas concretas. No se busca una recompensa material ni tampoco un conocimiento científico, sino que ese intercambio tiene la recompensa de la reciprocidad, en la medida que el sujeto que colabora se siente participante de un proyecto común, basado en la fuerza de lo social. El discurso expositivo de la casa museo del territorio presenta dos claras formas de recepción, de un lado, la diseñada por los profesionales de los museos, que parten de un saber simbólico codificado, y de otro, que el conocimiento del público se basa en el valor de la emoción.

150

Las casas museo del territorio se suelen caracterizar por su pertenencia a un grupo social anónimo o tradicionalmente apartado en las representaciones patrimoniales tradicionales. Lejos de fundamentarse en una personalidad relevante lo que interesa es mostrar la organización familiar, las actividades tradicionales y domésticas de una sociedad en un territorio concreto. Casas museo del territorio como la de la Ribera (Peñaflor, Valladolid), Sátor Juanela (La Alberca, Salamanca) o Gassia (Esterra de Aneu, Lérida) muestran las maneras en que las sociedades de diferentes épocas y lugares se diferencian, en el pensar y en el actuar. Se pueden recorrer sus estancias domésticas como espacios de sociabilidad masculina y femenina sin notar diferencias en la manera de representar a los hombres y a las mujeres y sus relaciones. Es decir, suele imperar una figura de hombre o de mujer común a cualquier intento de contextualización y reconocible en las distintas formas de organización social que puede haber. Este discurso heteronormativo explica cuáles son los roles, recursos y tipos de poder de cada uno de los grupos sociales de esa determinada sociedad en un territorio concreto. Pero hay autores como García Hermosilla que señalan “el peligro que supone convertir el museo en un espacio de idealización o de uniformización de los grupos sociales y sus actividades en el territorio sin tener en cuenta la complejidad de su realidad social” (García Hermosilla, 2008: 78).

Los objetos de esos espacios domésticos, aunque no siempre sean los auténticos, permiten conocer las fuentes productivas, los recursos económicos, las maneras de estar en y representarse el mundo, los ritos

de paso propios de un territorio determinado, los sistemas económicos. Si estos objetos de la vida cotidiana no se articulan mediante un relato concluirá su función en el territorio. Aunque hayan perdido su valor de uso en el momento en que el grupo social que los generó fue cambiando sus modos de vida, continúan cumpliendo una función simbólica mediante su contextualización en una serie de escenografías que se vinculan al trabajo y a la vida cotidiana (la cocina, el dormitorio, la sala de estar), en el caso de que existan, puesto que una de las características principales de estas instituciones museísticas es la polivalencia de los espacios domésticos: en un mismo ámbito se come, se duerme, se cocina e incluso se trabaja. No se pueden hacer desaparecer sólo porque no sean auténticos en el sentido de que no se han conservado intactos por el trasiego de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva se entiende que la casa museo del territorio produce y genera conocimiento, pero también puede desempeñar un papel de conciencia crítica. Estaríamos ante una comunidad de aprendizaje, más que ante un público pasivo. La pertenencia a un grupo social anónimo refuerza esa identificación con el público trascendiendo el ámbito individual para convertirse en seña de identidad colectiva, de pertenencia a una comunidad. No necesita tener un hilo conductor, por ejemplo, un brasero se aprecia mejor en una cocina.

La casa museo del territorio potencia la revalorización de los modos de vida autóctonos, transmitiendo unos conocimientos y saberes tradicionales que se han acumulado y reproducido de generación en generación. Estos conocimientos incluyen valores e interpretaciones, son socialmente construidos y reflejan los intereses, valores y acciones de un grupo determinado. Tomemos como referencia el Museo Homewood (Baltimore, Estados Unidos), la residencia de verano de la familia Carroll, convertida en una casa museo dedicada a la forma de vida de Maryland en el siglo XIX, dentro del Campus de la Universidad Johns Hopkins e integrada con los diferentes proyectos de la universidad. Uno de los cuales fue el de abordar la esclavitud en Homewood, a través de diferentes actividades, como las visitas teatralizadas en la persona del esclavo William, emergiendo no sólo como un recordatorio del pasado, sino también como una forma de insistir en el impacto que el pasado genera en el presente, en una peculiar sostenibilidad histórica de carácter cíclico. Ese anonimato, reforzado por una visión integral de cada sociedad representada, puede ser una buena herramienta para impulsar la participación y la cohesión social y, en consecuencia, permite una mejor identificación con la comunidad, entendida como sujeto/objeto de estudio y el público privilegiado de las acciones del museo, más que como agente que organiza conjuntamente el museo con sus técnicos responsables. Sólo así se puede conseguir una desmitificación del objeto, una pluralidad de discursos, una visibilidad a discursos silenciados y a diferentes culturas.

No hay que modificar la realidad cultural como tampoco instrumentalizar el apego a la tradición, sino considerar las casas museo

como un modelo de patrimonialización e integrarlas en una estrategia de desarrollo realizada de acuerdo a las tendencias globales del turismo internacional. Dotarlas de un sistema de gestión que debe revisarse periódicamente y actualizarse para responder adecuadamente a los cambios de su entorno y a las deficiencias del propio sistema de gestión. Es necesario adoptar una visión compartida y realista del futuro de la casa museo del territorio a medio y largo plazo, de manera que la comunidad pueda hacerla suya, funcionando como marcadores de la identidad territorial y como un elemento clave en el turismo sostenible. Se revelarían capaces de satisfacer las necesidades económicas, sociales o culturales de su entorno y de respetar la integridad y diversidad ecológica y cultural, incentivando el desarrollo local en diferentes niveles. Deberían aprovechar y coordinar las dinámicas culturales del territorio, la creación de sinergias con el turismo y la economía, la conciencia medioambiental y el fomento de iniciativas de sostenibilidad. De esta manera no se verían como un elemento pintoresco o un monumento aislado y exclusivo de su entorno, sino que su ámbito de acción se amplía al paisaje cultural, enfocado tanto en el propio museo como en el contexto, implicando a la comunidad en términos de conocimiento y conservación. Por último, se debería conocer la participación de todos los sujetos protagonistas, no sólo de los que inician o publicitan la casa museo, como una oportunidad para centrarse en la relación patrimonio-ciudadano desde la perspectiva de la comunicación.

152

4. ANEXO. RELACIÓN DE CASAS MUSEO DEL TERRITORIO. El Anexo recoge una serie de casas museo del territorio, para tratar de comprender el proceso de desarrollo de la práctica y la teoría de las casas museo, articulando una serie de reflexiones sobre su significado y sus funciones. Los estudios museológicos y patrimoniales hacen referencia a la relevancia de la personalidad como rasgo distintivo de una casa museo, cuando esta tipología museística es más compleja y debe presentar un enfoque más amplio e incluyente de la gestión del patrimonio y atribuir una mayor importancia a la intervención de la comunidad. La casa museo del territorio debe ser la manifestación visual de ese territorio, resultado de una acción continuada del hombre en el tiempo. No sirve únicamente el reconocimiento institucional de la relevancia histórica y social del territorio como un espacio cultural. Si no existe un grado de aceptación y de identificación por parte del hombre o de la comunidad la casa museo irá desapareciendo o se quedará como una institución carente de público. Este listado no excluye otras tipologías como museos etnográficos o etnológicos, ecomuseos, museos locales, etc. ni tampoco se pretende decidir cuál de estas categorías es buena o mala, sino que cada una de ellas ha de valorarse en función del patrimonio que conserva y las circunstancias de su contexto territorial.

La tipología de casa es la esencia de la musealización etnológica. Por ello, no deja de ser significativo que gran parte de estas casas museo

sean de contenido etnológico. La cultura material en estas casas museo hace que presenten similitudes que nos resultan familiares. Las actividades vitales del ser humano son las mismas en todos los lugares. Se privilegia la singularidad del territorio pero ¿hasta qué punto es factible conservarla? ¿Qué pasará después? ¿Seguirá siendo singular? ¿Por qué es importante evitar que las cosas sigan su curso? ¿Todas las culturas son diversas y toda la diversidad es igual? ¿Uniformamos lo diferenciador? Como señala Macdonald, existe un modelo estándar de patrimonio alrededor del mundo que se aplica luego localmente. La revalorización de los modos de vida constituye un autorreconocimiento, pero también una admiración por los mismos. Al valor añadido de ser un exponente de arquitectura autóctona, enraizada en el territorio, se le suma el hecho de mostrar un patrimonio que se siente como algo propio y fundado en la tradición, expresado por un grupo o por individuos y que responde a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social. Los procesos de globalización y los cambios en los modos de vida han contribuido a la pérdida de los conocimientos y técnicas relacionados con estas formas de vida, lo que hace aún más necesario salvaguardar y contribuir a perpetuar su bagaje cultural, que no se circunscribe al ámbito de la casa. Incluso hay instituciones que se autodenominan casas museo aunque no conserven los espacios domésticos originales, cuando en realidad son más centros de interpretación que casas museo. Un ejemplo es la Casa Museo de la Laguna de Boada (Boada de Campos, Palencia), una casa solariega realizada siguiendo la arquitectura tradicional de Tierra de Campos, donde no vemos los espacios domésticos propios de su condición de casa sino los de exposición, con el objetivo de difundir el valor paisajístico y cultural de la laguna de Boada.

Las casas museo del territorio no son exclusivas del medio rural, sino que encontramos ejemplos en núcleos urbanos, como el Palacio del Marqués de San Martín, en Carmona (Sevilla), Can Marqués en Palma de Mallorca, el Pazo Quiñones de León (Vigo) o el Castillo de Montsonís (Lérida). La mayor o menor presencia de espacios domésticos indica el nivel de sus propietarios. Es decir, la promiscuidad de funciones se incrementa conforme se desciende del grupo social. La multiplicación de las estancias resalta la especialización funcional de cada una de ellas, conserven o no los bienes vinculados a dicho inmueble. Las actividades que tienen lugar en el interior de la casa generan una serie de objetos, prácticas y relaciones que Heller considera objetivaciones sociales, en tanto se presentan exteriores a los individuos, quienes las incorporan mediante el proceso de socialización y las aprehenden cuando habitan en la cotidianeidad (Pérez Mateo, 2014a). No retratan únicamente el fenómeno histórico desde la perspectiva de lo cotidiano, sino que, además, un determinado emplazamiento configura los espacios de la vida cotidiana, definidos por el sujeto que los habita, que incorpora una serie de reglas constitutivas de una sociedad. En muchas ocasiones se tiende a

musealizar el patrimonio por la conciencia de que está a punto de desaparecer debido a la industrialización, a la renovación urbanística modernizadora o por abandono, de manera que el vínculo de las casas museo con su entorno se acentúa por la necesidad de protegerlas en su condición de documentos que nos hablan del pasado y del presente, de la evolución de un grupo social.

CASA MUSEO	LOCALIDAD	COMUNIDAD AUTÓNOMA
Casa de la Sierra / Museo Etnológico Municipal – Castilblanco de los Arroyos	Castilblanco de los Arroyos, Sevilla	Andalucía
Museo de Artes y Tradiciones Populares	Tolox, Málaga	Andalucía
Museo de Artes y Costumbres Populares de Castillo de Locubín	Castillo de Locubín, Jaén	Andalucía
Palacio del Marqués de San Martín	Carmona, Sevilla	Andalucía
Casa Museo Jorge Bonsor Castillo de Mairena	Mairena del Alcor, Sevilla	Andalucía
Centro de Interpretación-Cueva Museo de Guadix	Granada	Andalucía
Centro de Interpretación del Sacromonte-Museo Cuevas Sacromonte	Granada	Andalucía
Cueva de San Pedro Poveda	Guadix, Granada	Andalucía
Casa Pirenaica del Parque José Antonio Labordeta	Zaragoza	Aragón
Museo Casa Natal de Goya	Fuenedetodos, Zaragoza	Aragón
Museo Etnográfico de Quirós y Comarca	Quirós	Asturias
Ecomuseo de Somiedo	Somiedo	Asturias
Museo Vaqueiro de Asturias	La Barzaniecha	Asturias
Can Marquès	Palma de Mallorca	Islas Baleares
Monasterio de Miramar	Valldemossa, Mallorca	Islas Baleares
Casa Museo Pare Ginard-Museu de la Paraula	Sant Joan, Mallorca	Islas Baleares
Es Trull de Ca n'Andreu	Ibiza	Islas Baleares
Can Ros (Museo de Etnografía de Ibiza)	Ibiza	Islas Baleares
Ecomuseo de la Alcocida	Tefía, Puerto del Rosario, Fuerteventura	Canarias
Casa de Felipito	Fuerteventura	Canarias
Casa de las Doñas	Vega de Liébana, Enterrías	Cantabria
Museo Etnológico Silo del Tío Zoquete	Madridejos, Toledo	Castilla La Mancha
Silo del Tío Colorao	Madridejos, Toledo	Castilla La Mancha
Museo Etnográfico del Silo	Villacañas, Toledo	Castilla La Mancha
Museo Casa-cueva la	Campo de Criptana, Ciudad	Castilla La Mancha

Despensa	Real	
Casa Museo de Medrano	Argamasilla de Alba, Ciudad Real	Castilla La Mancha
Casa Bellomonte	Belmonte, Cuenca	Castilla La Mancha
Hospital de San Juan Bautista (Hospital Tavera)	Toledo	Castilla La Mancha
Casa Museo del General San Martín	Cervatos de la Cueva, Palencia	Castilla y León
Casa Museo de la Ribera	Peñañiel, Valladolid	Castilla y León
Casa Museo Sátor Juanela	La Alberca, Salamanca	Castilla y León
Museo López Berrón de Arte y Etnografía	Gotarrendura, La Moraña, Ávila	Castilla y León
Museo Etnológico de Puerto Seguro	Salamanca	Castilla y León
Ecomuseo de Tordehumos	Valladolid	Castilla y León
Ecomuseo Ço de Joanchiquet	Vilamòs, Lérida	Cataluña
Casa Gassia	Esterri de Aneu, Lérida	Cataluña
Castillo de Montsonís	Montsonís – La Noguera, Lérida	Cataluña
Masía Museo Municipal Pallejà	Pallejà, Barcelona	Cataluña
Masía Museo Serra	Cornellá de Llobregat, Barcelona	Cataluña
Ca n'Amat	Viladecans, Barcelona	Cataluña
Casa Museo d'Agustí	Tagamanent, Barcelona	Cataluña
Casa Pairal de Gaudí	Riudoms, Tarragona	Cataluña
Casa-Museo Árabe Yusuf al Burch	Cáceres	Extremadura
Museo Casa de la Troya	Santiago de Compostela, La Coruña	Galicia
Ecomuseo Forno do Forte	Malpica de Bergantiños, La Coruña	Galicia
Museo Municipal “Quiñones de León”	Vigo	Galicia
Casa Museo Leónides	A Graña, Covelo, Pontevedra	Galicia
Museo Carabela Pinta	Bayona, Pontevedra	Galicia
Museo Pazo de Tor	Monforte de Lemos, Lugo	Galicia
Pazo Molinos de Antero	Monforte de Lemos, Lugo	Galicia
Palloza Museo Casa do Sesto	Cervantes, Lugo	Galicia
Museo Etnográfico de O Cebreiro	Pedrafita do Cebreiro, Lugo	Galicia
Barco Museo Boniteiro “Reina del Carmen”	Burela, Lugo	Galicia
Centro Etnográfico de Terra de Montes (CETMO)	Forcarei, Orense	Galicia
Museo Etnológico de Horcajuelo de la Sierra	Horcajo de la Sierra	Comunidad de Madrid
Museo Casa y Escuela Rural	Tielmes	Comunidad de Madrid
Casa museo D. Pepe Marsilla-Bullas 1900	Bullas	Región de Murcia
Caserío Museo Igartubeiti	Ezkió-Itsaso, Guipúzcoa	País Vasco
Museo Etnográfico Usatxi	Álava	País Vasco

de Pipaón		
-----------	--	--

BIBLIOGRAFÍA

- B. CALDERÓN CALDERÓN Y J. L. GARCÍA CUESTA, “Patrimonio y territorio en España: fundamentos y estrategias para la gestión de la cultura territorial”, *Patrimonio Cultural y Desarrollo Territorial*, coords. F. MANERO MIGUEL Y J. L. GARCÍA CUESTA, Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, 2016, pp. 51-105.
- C. GARCÍA HERMOSILLA, “El museo de territorio y sociedad, ¿una utopía? el caso del Museo Industrial del Ter”, *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis* ed. de I. Arrieta Urtizberea, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, País Vasco, 2008, pp. 75-94
- J. HAINARD, F. SABELLI, R. KAEHR et al., *Le salon de l’Ethnographie*, Musée d’Ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel, 1989.
- D. LOWENTHAL, D., *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- K. LITHGOW, “Sustainable decision making: change in National Trust collections conservation”, *Journal of the Institute of Conservation*, nº 1, vol. 34 (2011), pp. 128-142.
- S. MACDONALD, “A people’s story. Heritage, identity and authenticity”, *Heritage, Museums and Galleries. An introductory reader*, ed. De G. Corsane, Routledge, London and New York, 2005, pp. 272-290.
- N. MITCHELL, M. RÖSSLER Y P-M. TRICAUD, *World Heritage Cultural Landscapes: A handbook for conservation and management*, Centro del Patrimonio Mundial de la UNESCO (World Heritage Papers 26), París, 2009. Disponible en <http://whc.unesco.org/en/series/26/>
- M. NOVO, *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*, UNESCO-Pearson, Madrid, 2006.
- S. PÉREZ MATEO, “Las casas museo como salvaguarda del patrimonio inmaterial. El mobiliario como exponente de una cultura ya desaparecida”, *El pensamiento museológico contemporáneo. II Seminario de Investigación en Museología de los países en lengua portuguesa y española*, Comité Internacional del ICOM para la Museología ICOFOM, Buenos Aires, 2012, pp. 509-525.
- S. PÉREZ MATEO, “Un mueble para cada espacio de la casa. El ejemplo del Museo del Romanticismo (Madrid)”, *Diseño de interiores y mobiliario: aportaciones a su historia y estrategias de valoración*, coords. M. T. SAURET GUERRERO, N. RODRÍGUEZ ORTEGA Y R. SÁNCHEZ-LAFUENTE GEMAR, Publicaciones y Divulgación Científica, Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Málaga, Málaga, 2014a, pp. 647-660.
- S. PÉREZ MATEO, “¿Categorizar lo inmaterial? El patrimonio cultural inmaterial y las casas museo españolas”, *Revistadepatrimonio.es (e-rph)*, nº 15 (2014b), pp. 24-52.
- L. REDONDO, D. GIL Y A. VILCHES, “Los museos etnológicos como instrumentos de formación ciudadana para la sostenibilidad”, *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, nº 22 (2008), pp. 67-84.
- G. H. RIVIÈRE, *La Museología*, trad. Antón Rodríguez Casal, Akal, Madrid, 1993.
- X. ROIGÉ I VENTURA, “Museus a l’aire lliure, ecomuseus i economuseus. Evolució i noves perspectives”, *Mnemòsine: revista catalana de museologia*, nº 4 (2007), pp. 43-56.
- P. SALMERÓN, “Alianzas para la conservación. Un instrumento de planificación integrada del Patrimonio cultural en el territorio”, *Repertorio de Textos Internacionales del Patrimonio Cultural. Cuadernos del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico nº XIV*. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Granada, 2003, pp. 14-39.
- J. SANTACANA MESTRE, “Museografía didáctica, museos y centros de interpretación del patrimonio histórico”, *Museografía didáctica*, coords. J. Santacana y N. Serrat, Ariel, Barcelona, 2005.
- T. SCHEINER, “El Evento ‘Museo’: aportes sobre el campo teóricos de la Museología (1955-2015)”, *Complutum*, nº 26 (2015/2), pp. 77-86.
- R. SILVA PÉREZ, “Agricultura, paisaje y patrimonio territorial. Los paisajes de la agricultura vistos como patrimonio”, *Boletín de la AGE*, nº 49 (2009), pp. 309-334.
- B. STOKLUND, “The role of the International Exhibitions in the construction of national cultures in the 19th Century”, *Ethnologia Europaea*, nº 24 (1994/1), pp. 35-44.

- F. TONDRE, “El Patrimonio Cultural y los Itinerarios Culturales del Consejo de Europa: nuevas orientaciones, caminos hacia la diversidad, puentes entre las comunidades”, *Caminos de Sefarad. Memoria 2007*, Red de juderías de España, Jaén, 2007, pp. 28-34.
- K. ULALL, “Open Air Museums/Les Musées de Plein Air”, *Museum*, nº 1 Vol. 10 (1957), pp. 68-96.
- VV. AA., *Plan Nacional de Arquitectura Tradicional*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid, 2015.

SONATA KV 457 DE MOZART Y SONATA OP. 13 DE BEETHOVEN: SIMILITUDES ESTILÍSTICAS SORPRENDENTES

MOZART'S SONATA KV 457 AND BEETHOVEN'S SONATA
OP. 13: STRIKING STYLISTIC SIMILARITIES

MARTA VELA²¹⁵

Fecha de recepción: 17-01-2018
Fecha de aceptación: 05-02-2018

Resumen: La sonata fue la forma musical preponderante del Clasicismo, ya como sinfonía, cuarteto o sonata de tipo instrumental. De esta manera, la forma sonata se convirtió en el principal vehículo de expresión de los compositores del período vienés —Haydn, Mozart y Beethoven— y, en realidad, no fueron pocas las intersecciones estilísticas entre ellos. En el caso de las sonatas KV 457 (Mozart) y Op. 13 (Beethoven), ambas en Do menor, encontramos diversas analogías que nos permiten pensar en la famosa *Sonata Patética* de Beethoven como un velado homenaje al genio de Salzburgo.

Abstract: *The sonata was the principal musical form of Classicism, from now on as symphony, quartet or sonata of instrumental type. In this way, the sonata became the main means of expression of the composers of the Viennese period —Haydn, Mozart and Beethoven— and, in fact, there were not few stylistic intersections between them. In the case of the sonatas KV 457 (Mozart) and Op. 13 (Beethoven), both in C minor, we find several analogies that allow us to think about the famous Beethoven Pathetic Sonata as a hidden tribute to the genius of Salzburg.*

Palabras clave: Sonata, piano, Clasicismo, Mozart, Beethoven.

Keywords: Sonata, piano, Classicism, Mozart, Beethoven.

²¹⁵ Marta Vela (Universidad Internacional de La Rioja) es doctora en Educación desde el año 2017 por la Universidad de Zaragoza tras una investigación sobre el análisis musical como fuente de conocimiento en la interpretación pianística en tres países europeos. Se licenció en Dirección de Orquesta en el Conservatorio Superior de Aragón, en Piano y en Pedagogía del Piano, en el Conservatorio Superior de Navarra, y en Filología Hispánica, en la Universidad de Alcalá de Henares. Desde julio de 2017 pertenece al equipo de presentadores de Radio Clásica, de Radio Nacional de España, donde ha presentado el programa “Música con estilo” y el monográfico “Música y palabra en el lied de Schubert” para el programa “Temas de música”, en enero de 2018.

1. INTRODUCCIÓN: LA SONATA CLÁSICA. La sonata clásica, precedida por la sonata binaria del Barroco y, posteriormente, por los modelos tripartitos, de corte monotemático, de Sammartini y de los hijos de Bach —que oscilaron entre lo galante y lo sentimental—, supo aunar toda la tradición anterior y convertirse en una de las estructuras más elaboradas del género instrumental —cada vez más independiente, por tanto, de la música vocal y de la escénica—, desde una omnipresente dualidad de términos opuestos, bajo los preceptos estéticos de equilibrio, proporción y belleza, determinados por las directrices generales del arte clasicista.

Las formas de sonata dieron a la música instrumental abstracta un nuevo poder dramático. La supremacía gradual de la música instrumental fue el fruto de un movimiento de emancipación, una liberación de la música de su dependencia de la literatura y de las artes visuales (la poesía y la escenografía, en particular): la música instrumental pura disfrutó de un prestigio que no había tenido nunca [...] Las formas de sonata hicieron posible esta supremacía de la música instrumental en la estética romántica temprana.²¹⁶

El cultivo y desarrollo de la sonata por parte de tres de los compositores más extraordinarios que jamás hayan existido, Haydn, Mozart y Beethoven, allanó de manera definitiva el camino del género como estructural predominante en la música occidental, a cuyo éxito contribuyó, sin duda, el sistema tonal propiciado tras el progresivo asentamiento del temperamento igual: “El estilo sonata representó el triunfo de la música instrumental pura sobre la música vocal y, como resultado, la ruina de la teoría fundamental barroca de la estética musical, la *Affektenlehre*,²¹⁷ o doctrina de los sentimientos”.²¹⁸

Por tanto, la concepción musical de la sonata como un discurso permanentemente dual, es decir, como contraste entre temas, grupos de temas, secciones y movimientos —e, incluso, entre los distintos elementos conformantes de un mismo tema, desde el motivo al grupo temático—, y refrendada, de la misma manera, por una polaridad armónica entre la tónica y la dominante, fue una de las novedades de la sonata clásica frente al concepto monotemático de las formas barrocas.

Podríamos calificar la ventaja de las formas de sonata sobre las formas musicales anteriores como una claridad dramatizada: las formas de sonata se inician con una oposición claramente definida (la *definición* es la esencia de la forma) que se intensifica para resolverse después simétricamente. Debido a la claridad de esa definición y de la simetría, la forma individual era fácil de captar en las ejecuciones públicas; debido a las técnicas de intensificación y dramatización, fue capaz de mantener el interés de un auditorio grande. Como su expresión residía en gran medida en la estructura misma, no necesitaba el

²¹⁶ C. ROSEN, *Formas de sonata*, Labor, Barcelona, 1987, pp. 25-26.

²¹⁷ En español suele traducirse como *teoría de los afectos* o *unidad de sentimiento*.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

refuerzo de los adornos o el contraste del solo y *tutti*: podía ser dramática sin ser el acompañamiento de las palabras y sin el virtuosismo instrumental o vocal.²¹⁹

Tanto el modelo de Haydn —basado en la elaboración temática a partir de un único tema, por lo general, muy breve—, como el modelo de Mozart —basado en la concatenación de temas contrastantes, impecablemente contruidos y melódicamente ocurrentes—, posibilitaron el extraordinario desarrollo de la sonata en el conjunto de obra de Beethoven, cuyo predominio sobre las demás formas musicales perdura, incluso, hasta nuestros días.²²⁰

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, progresivamente, el equilibrio formal, tonal, temático y motivico de la forma sonata —y su éxito entre el público, que anhelaba una música comprensible, agradable y, en cierto sentido, *pegadiza*, es decir, susceptible de ser recordada con facilidad, frente a las complejidades barrocas— se convirtió en el vehículo de expresión preferido para los compositores clasicistas, que elevaron su rango artístico hasta niveles que ninguna otra forma barroca, ni siquiera el *concerto*, había alcanzado en el pasado.

Por lo que hace a las postrimerías del siglo XVIII, sonata era toda serie organizada de movimientos, y las proporciones de la música se modificaban según se tratara del movimiento inicial el movimiento central o el final. Todavía se empleaban las antiguas formas, como la fuga y el tema con variaciones, aunque muy transformadas; otras, como el concierto, la obertura, el aria y el rondó contienen, enterrados en su seno, vestigios de las antiguas formas; están también las danzas, sobre todo, minués, *ländler* y polonesas. Todo lo demás es sonata, es decir, música normal y corriente.²²¹

160

Hacia 1781, época del establecimiento de Mozart en Viena como músico *libre* y de la apoteosis del estilo de Haydn, la forma sonata imperaba en el panorama musical hasta el punto de haber *contagiado* sus esquemas a otras formas, a saber, el *minuet*, el *scherzo*, el rondó y los tiempos lentos.

Y durante un tiempo, casi todas las formas importantes se empezaron a parecer a las sonatas: el rondó se convirtió en rondó-sonata, con un desarrollo en toda regla y recapitulación. El movimiento lento absorbió todas las “formas sonata”, al principio, con desarrollos rudimentarios que después se hicieron completos. Los minués y *scherzi*, tras la primera barra doble, adquirieron también desarrollos prolongados, incluso, después, marcaron sus mitades iniciales, que a la sazón se habían convertido en exposiciones, con una clara sección en la dominante, que, al final, se repetía en la tónica. Por último, los tríos de los *scherzi*, que siempre habían sido más sencillos y menos desarrollados, fueron asumiendo paulatinamente algunas de las características

219 *Íbid.*, p. 26.

220 Recuérdense, por ejemplo, las tres sonatas para piano compuestas por uno de los autores más importantes de la segunda mitad del siglo XX, Pierre Boulez (1946, 1948, 1955-57).

221 C. ROSEN, *El estilo clásico, Haydn, Mozart y Beethoven*, Alianza, Madrid, 1986, p. 63.

más complejas de la sonata, de modo que, a partir de entonces, hubo una sonata enmarcada por otra.²²²

En el caso de la sonata beethoveniana, la soberbia abundancia de modelos previos, en Haydn y Mozart, posibilitaron el desarrollo de la forma instrumental, tanto desde la sonata para piano, la música de cámara (tríos, cuartetos, dúos), el concierto solista y la sinfonía.

Beethoven llevó a cabo una intensificación del estilo clásico precedente, hasta el límite de las propuestas estéticas de sus antecesores, en materia instrumental, formal, temática y motivica, sobre todo, en su época final, en que las consecuencias de su aislamiento personal y musical se traslucieron en un estilo más elaborado a nivel estructural y, contra los designios de la época — comienzos del siglo XIX—, menos cromático que el de los compositores jóvenes.

En el caso de la estructura de la sonata, que Beethoven cultivó durante toda su vida, podemos observar desde una ampliación de la forma —apoyada por el incremento en la elaboración temática de la obra, técnica procedente del magisterio de Haydn, y, asimismo, por el desarrollo armónico—, hasta una asombrosa flexibilidad formal, frente a la rigidez de otros modelos clasicistas *sofocantes* (Rosen, 1987). De hecho, en sus sonatas, entre dos y seis movimientos, su secreto radica en la ampliación e intensificación de las equilibradas proporciones establecidas por sus antecesores.

161

De este modo, la *fijación de un objetivo* y el *equilibrio de la forma ternaria* del movimiento de sonata son llevados a sus consecuencias extremas [...]. Las finalidades quedan establecidas con la organización, elaboración y equilibrio; de aquí que no pueda comprenderse un desarrollo beethoveniano si no se conoce la exposición [...]. Hay dos ideas que se infiltran mutuamente en la forma del movimiento de sonata: las elecciones formales resultan unas de otras en un *acontecer dirigido hacia un objetivo* y se relacionan entre sí según un *equilibrio de apoyos mutuos*.²²³

Beethoven logró la ampliación de la forma tripartita de la sonata gracias a la equiparación de la sección de coda con las otras tres restantes, en un intento, plenamente conseguido, de equilibrar las dos partes de presentación temática y consolidación armónica, esto es, Exposición y Recapitulación, con dos partes equivalentes de desarrollo temático y armónico, es decir, Desarrollo y Coda.

De esta forma, el parámetro de la elaboración temática, tal cual fue concebida por Haydn, cobró una importancia capital en la música de Beethoven, como modo de contraste temático, textural y dinámico, cuyo poso puede encontrarse en todos los compositores de la primera mitad del siglo XIX, con la excepción de Chopin.

²²² *Íbid.*, p. 60.

²²³ C. KÜHN, *Tratado de la forma musical*, Mundimúsica, Madrid, 2007, pp. 164-165.

La variedad de formas que presentan las sonatas de Beethoven es asombrosa. Parece haber intentado encontrar en cada ocasión una estructura con un programa dramático diferente de cualquier obra anterior. En el aspecto puramente formal, la gama es sorprendente: por ejemplo, una sección inicial en la tónica puede ser espaciosa (como en la *Sonata Op. 2 n.º 3* y la *Op. 111*) o estar comprimida en siete segundos (como en la *Sonata Op. 109*). Ningún otro compositor de sonatas se ha acercado a una gama tan amplia de caracteres, estilos y formas.²²⁴

En suma, la forma de sonata clásica acaparó toda la atención de los compositores clásicos, e, incluso, los de transición —tal es el caso de Schubert, Weber, Hummel, Dussek, etc.— y sólo con la llegada de la primera *oleada* (Einstein, 2007) de compositores nacidos ya en el siglo XIX, surgieron los primeros intentos de sonata romántica, siempre a la sombra de la obra de Beethoven.

Resumiendo, mientras gran parte de la historia de la música que va de 1740 a 1828 se puede escribir en torno al desarrollo y a los cambios de las técnicas de la sonata, cualquier intento similar referente a tiempos posteriores estaría condenado, o bien a crear un contexto falso en el que todos los detalles se malinterpretarían, bien a presentar detalles dispersos y fuera de contexto, ordenados sólo de acuerdo con la cronología y, por lo mismo, carentes de cualquier enfoque histórico genuino.²²⁵

162

De esta forma, la sonata clásica llegó a su máximo apogeo con la ampliación de la forma de Beethoven y las *extravagancias* pertenecientes a su tercer período creativo —así fueron consideradas en la época, sobre todo, en la última década de su vida, de 1817 a 1827—, a la par que un nuevo estilo, el romántico, arrinconaba de manera definitiva al académico Clasicismo y obligaba, también, a la forma sonata, a una adaptación a los nuevos preceptos artísticos, surgidos desde 1830, sobre la base de la generación de transición anterior.

De esta forma, las conexiones estéticas entre Haydn, Mozart y Beethoven pertenecen a un contexto artístico general, el *paradigma estilístico* (Vela, 2017), y las distintas relaciones entre obras de este período se pueden observar en obras como la *Sonata en Do menor KV 457* de Mozart y en la *Sonata en Do menor Op. 13* de Beethoven.

2. ANÁLISIS ESTRUCTURAL Y ESTILÍSTICO. Para elaborar un análisis más profundo y conocer los parámetros analíticos compartidos entre estas dos obras, nos centraremos en el primer movimiento.

Inicialmente, el elemento más evidente en ambas es la tonalidad menor, una elección muy excepcional en la música de Mozart, y, sobre todo, en el

224 C. ROSEN, *Las sonatas para piano de Beethoven*, Alianza, Madrid, 2005, p. 29.

225 C. ROSEN, *Formas de sonata*, Labor, Barcelona, 1987, p. 322.

género de la sonata para piano, que sólo utilizaría en la *Sonata KV 310 en La menor*, compuesta en París a la muerte de su madre en el verano de 1778, y en la obra que nos ocupa, con una crisis familiar motivada por una posible infidelidad de Mozart con la dedicataria de la obra, Theresa von Trattner, perteneciente a la nobleza de Linz (Massin, 2003).

Por su parte, en Beethoven, la tonalidad de Do menor propiciaría el denominado *estilo en Do menor* (Rosen, 2010), que marcaría sus obras más dramáticas, el *Tercer Concierto para piano y orquesta*, la *Quinta Sinfonía*, la *Sonata Op. 111*, etc.

A nivel analítico encontramos coincidencias que manifiestan ya en el parámetro de la forma, dado que Beethoven utiliza un esquema de exposición *à la Mozart* —en dos partes, con la sucesión de varios temas en la segunda sección—, muy diferente al empleado por Haydn —con forma tripartita, a partir del desarrollo de un único tema—, aunque, a lo largo de su carrera, Beethoven utilizaría ambos modelos:

Existían dos modelos para la exposición de una sonata:

1) Un modelo bipartito con una semicadencia en la dominante de la dominante (V de V) antes de la segunda parte, que está en la dominante de principio a fin, con varios temas nuevos, y un floreo cadencial al final. Esta forma era la preferida de Mozart.

2) Una forma tripartita, debida en gran parte a Haydn, como ha señalado Jens Peter Larsen. La sección inicial en la tónica, que presenta el tema principal, es relativamente corta. El movimiento hacia la dominante se realiza en una sección más larga con un considerable desarrollo motivico; el tema principal o una variante del mismo puede aparecer en la dominante. Una breve sección cierra la exposición con un tema cadencial.²²⁶

163

En cuanto a la primera sección, una de las diferencias más evidentes entre ambas obras radica en la obertura, de tipo francés, que Beethoven antepuso, por primera vez en una obra no sinfónica —una idea procedente de las sinfonías de su maestro Haydn—, al *Allegro con brio*. Ni Mozart ni Haydn habían trasladado a la sonata la obertura francesa que habían utilizado en buena parte de su obra sinfónica —Mozart: *Sinfonía n.º 38 “Praga”, Sinfonía n.º 39...*; Haydn, *Sinfonía “Oxford”, Sinfonías “Londres”...*—.

De cualquier modo, podemos encontrar grandes similitudes entre las dos secciones iniciales, aparte de las ya mencionadas.

The image shows a musical score snippet for an *Allegro* movement in D minor. It features two staves: a treble clef staff and a bass clef staff. The tempo is marked 'Allegro.' and the key signature has two flats. The score is divided into four measures. The first measure starts with a forte (*f*) dynamic. The second measure begins with a piano (*p*) dynamic and includes a trill (*tr.*) over the first note. The third measure returns to a forte (*f*) dynamic. The fourth measure starts with a piano (*p*) dynamic and also features a trill (*tr.*). The notes are marked with yellow stars, and the dynamic markings are in pink circles. The phrasing is indicated by blue vertical bars.

226 C. ROSEN, *Las sonatas para piano de Beethoven*, Alianza, Madrid, 2005, p. 26.

Figura 1: Mozart, Sonata KV 457, I

En la frase que abre la *Sonata KV 457* de Mozart, junto a la estructura marcadamente simétrica que determina la forma *período* (Kühn, 2003, 2007), encontramos una composición de bloques contrastantes alternos (*temas de oposición interna*, Rosen, 2010), junto a acusados cambios de carácter, matiz y textura —primer y tercer bloques, de corte orquestal y homofónico; segundo y cuarto bloques, con un claro predominio de la melodía acompañada—. Es reseñable, asimismo, la aparición del acorde de séptima disminuida en el primer tema de obra, dado que, en el marco de la música clasicista, esta sonoridad, manifiestamente disonante, estaba reservada para puntos armónicos minuciosamente calculados, al igual que el acorde de sexta aumentada —que abre la *Fantasia KV 475*, compuesta a la par que la *Sonata KV 457*—. Y, después del disminuido, irresoluto, el silencio, una estrategia típica del *Sturm und Drang*, con su lenguaje entrecortado y siempre en suspenso.

De la misma manera, podemos observar un esquema con los elementos comentados anteriormente en el inicio de la *Sonata Op. 13*:

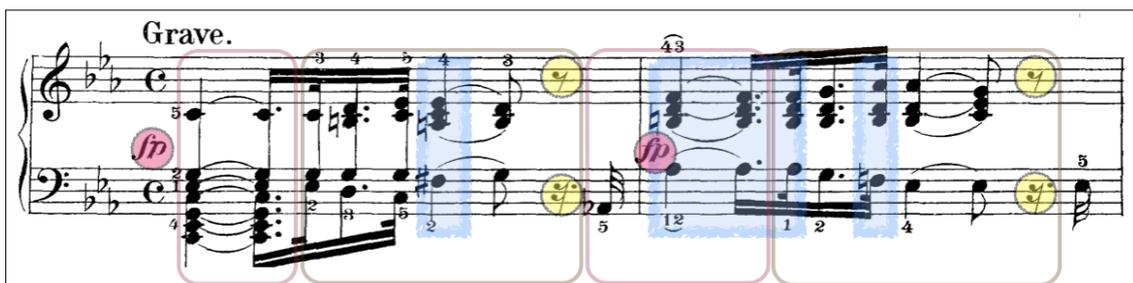


Figura 2: Beethoven, Sonata Op. 13, I

Nuevos elementos, tal vez, infrecuentes, en las sonatas anteriores de Mozart como el trémolo en la mano izquierda o el diseño a modo de contrapunto invertible con líneas descendentes, en la derecha, interactúan en el siguiente tema, en un discurso de nuevo entrecortado por matices contrastantes.

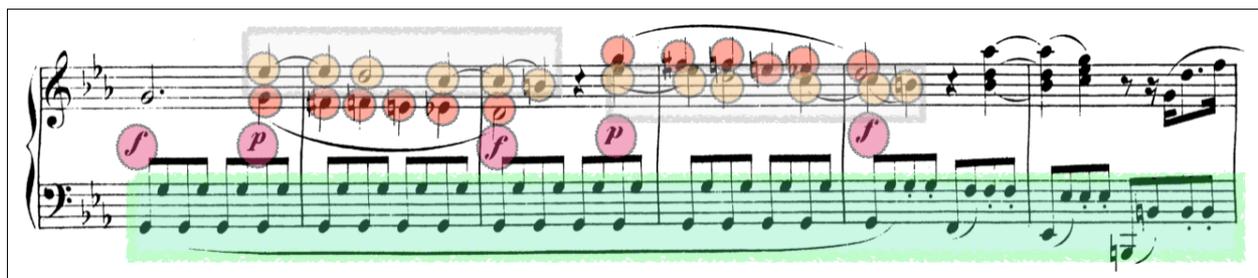


Figura 3: Mozart, Sonata KV 457, I

Este fragmento, uno de los más escolásticos de la obra, entroncado con la antigua técnica contrapuntística, ofrece una poderosa conexión con la cuarta especie de Fux, en que, sobre un *cantus firmus* de valores iguales, el *contrapunctus* se solapa en forma de síncopa —Mozart, al igual que Haydn anteriormente y que Beethoven, después, había sido instruido con el manual de contrapunto por especies de Fux, *Gradus ad Parnassum* (1720)—.

Precisamente, el tema de la voz del *contrapunctus*, por grado conjunto y en inversión, se convierte en el tema principal de la *Sonata Op. 13* de Beethoven, cuyo *contorno temático* (Reti, 1951), podemos observar en la obertura lenta y, después, en distintos puntos de los tres movimientos de la sonata.

De hecho, el inicio del tiempo rápido —*Allegro molto e con brio*—, recupera las dos ideas iniciales de Mozart, el trémolo en la mano izquierda y el motivo inicial, en este caso, ascendente, fragmentado en células de dos notas.

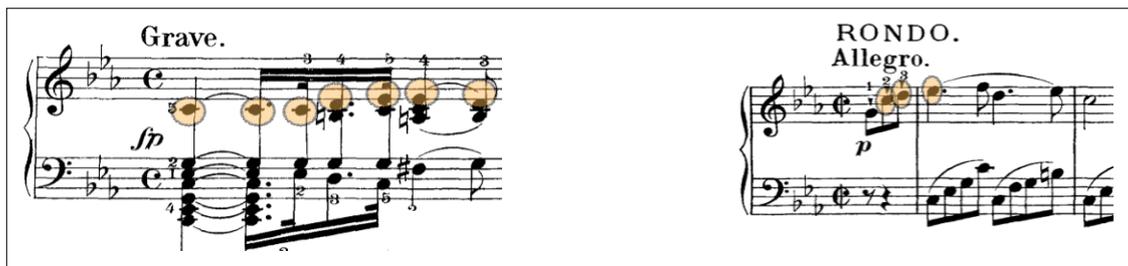


Figura 4: Beethoven, *Sonata Op. 13*, I y III

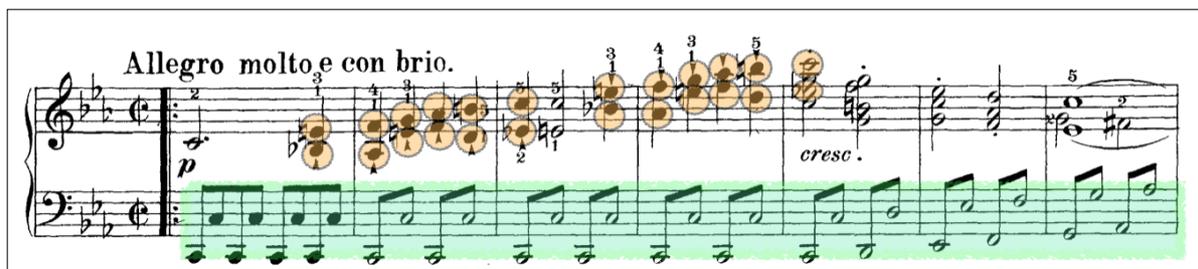


Figura 5: Beethoven, *Sonata Op. 13*, I

La transición (o puente), con una previsible modulación hacia la tonalidad de Mi bemol mayor, se desarrolla en términos parecidos para ambas obras: en Mozart, con un diseño atresillado que, en Beethoven, se torna *quasi cadenza*, en un giro similar, aún en la introducción lenta.

Por otro lado, la extensión del registro entre ambos pasajes es prácticamente idéntica, desde un la bemol 5 hasta un Mi bemol-sol 4:

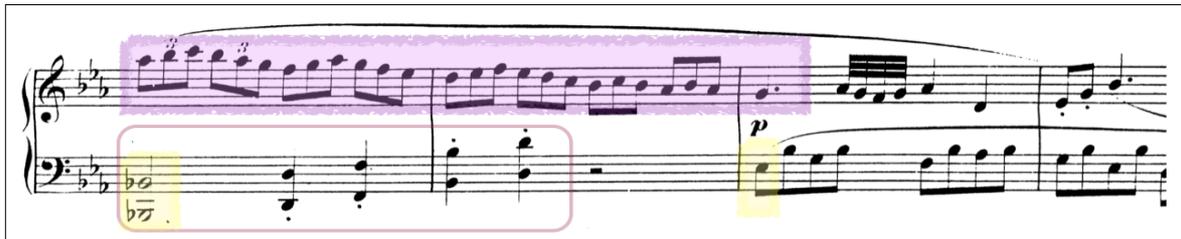


Figura 6: Mozart, Sonata KV 457, I



Figura 7: Beethoven, Sonata Op. 13, I

De hecho, el inicio de la segunda sección ocurre de la misma manera en las dos sonatas, con un alto en el discurso y un motivo cromático descendente, a modo de enlace: la diferencia radica en el punto de llegada, donde Beethoven *engaña* al oído con una momentánea tonalidad de Mi bemol menor, homónima de la que cabría esperarse según la configuración de la forma, Mi bemol mayor, y a la que regresa en temas inmediatamente posteriores.

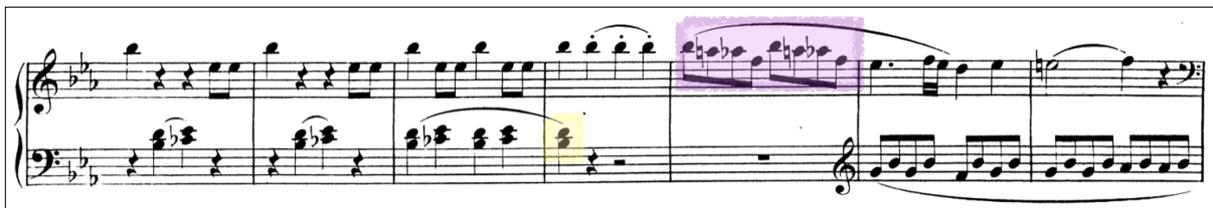


Figura 8: Mozart, Sonata KV 457, I



Figura 9: Beethoven, Sonata Op. 13, I

Tal vez sea la segunda sección, elaborada con tres temas diferentes en cada caso, según la costumbre de Mozart, la parte con un parecido más evidente, no sólo a nivel temático y formal, sino, también, a nivel técnico.

De este modo, observamos el tema elaborado a través de bloques contrastantes, de nuevo, en *oposición interna*, cuya dualidad se manifiesta en la contraposición temática y también en el registro, dado que el pianista debe cruzar la mano derecha sobre la izquierda para ejecutar los distintos fragmentos de la melodía mientras que la izquierda permanece en posición fija en el diseño del acompañamiento.

Esta idea, elaborada por Mozart para la segunda sección de la sonata, fue recogida por Beethoven en el mismo punto estructural de la suya:

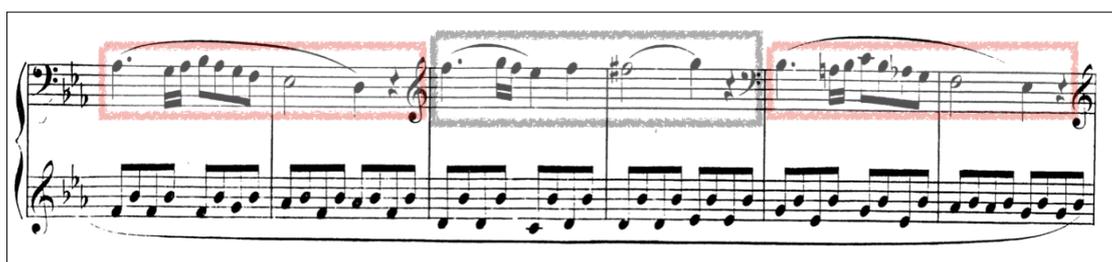


Figura 10: Mozart, Sonata KV 457, I

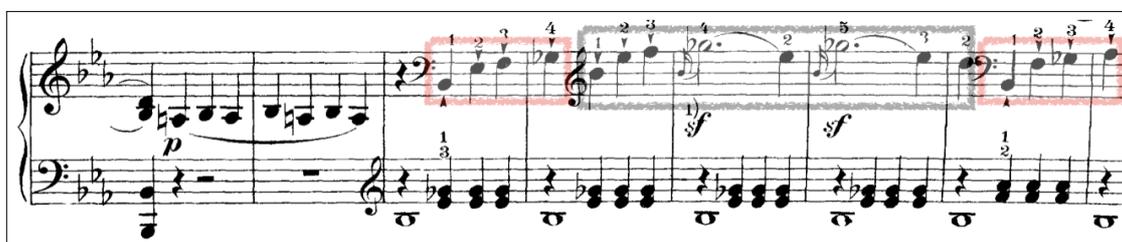


Figura 11: Beethoven, Sonata Op. 13, I

En esta segunda sección y, según la costumbre de Mozart de concatenar distintos temas (generalmente, tres), encontramos, de nuevo, perfiles melódicos similares, en líneas ascendentes, en ambos casos, hasta el Mi bemol 6, aunque, sobre un diseño de acompañamiento de bajo Alberti, podemos observar un pasaje más conseguido en el caso de Beethoven, gracias a la organización por movimiento contrario de las voces externas, que otorga al pasaje una gran consistencia interna, de nuevo con líneas duales en dirección y registro.



Figura 12: Mozart, Sonata KV 457, I



Figura 13: Beethoven, *Sonata Op. 13, I*

Figura 14: Mozart, *Sonata KV 457, I*

Y, en el tema conclusivo, encontramos de nuevo una analogía con la recapitulación del tema principal —poco frecuente en la escritura de Mozart y también en la de Haydn, a pesar de su modelo monotemático de sonata—: en el primer caso, en la *Sonata KV 457* de Mozart, con una suerte de *stretto* del motivo inicial, sobre la tonalidad de Mi bemol mayor, interrumpido por una dominante que queda irresoluta hasta el regreso a la primera página o hasta el inicio de la sección central; un esquema similar podemos encontrar en la *Sonata Op. 13* de Beethoven, con una nueva aparición del tema principal (y sus dos motivos contrastantes) y del acompañamiento tremolado que finaliza, de forma igualmente abrupta, con otra dominante —en caso de repetición, Sol mayor; en caso de caída en el Desarrollo, V/V de la tonalidad principal, Do menor, dada la flexión a Sol menor que le sigue—, dejando atrás el recuerdo del tono predominante de la segunda sección, Mi bemol mayor:



Figura 15: Beethoven, Sonata Op. 13, I

Generalmente, frente a la rígida estructura de la Exposición, el Desarrollo pretendía sorprender al oyente y conducía el discurso a un punto culminante desde el cual se regresaba a la Recapitulación y, por ende, a la recuperación de la tonalidad inicial: de esta manera, no hay dos desarrollos iguales, ni en un sentido armónico ni uno temático.

169

Pero, pese a la manifiesta variedad de esta sección central de la forma sonata, para analizar los desarrollos de las obras elegidas nos referiremos a la clasificación de Bartoli (2001, pp. 145-146): “Un développement central peut donc se diviser en trois sections tonales: (1.) l'accentuation par une suite de modulations de la dissonance structurelle née de la modulation principale de l'exposition, (2.) l'articulation sur le point d'éloignement maximum puis, (3.) le retour au ton principal”.²²⁷

De esta forma, el *punto de máximo alejamiento* (desde la tonalidad principal, se sobrentiende), enunciado por Bartoli, viene marcado por la cadencia sobre el sexto grado en la tonalidad mayor, o bien sobre la misma dominante, en caso de tono menor u otros tonos vecinos —por ejemplo, el quinto menor— y da paso a la *retransición* (Rosen, 1986, 1987, 2005; Schoenberg, 1990), una sección de enlace con la Recapitulación donde tanto la tensión tonal como la temática se relajan hasta la entrada del tono principal.

Así puede observarse en la *Sonata KV 457* de Mozart: en la sección central, el motivo principal es el elemento vertebrador de todo el pasaje hasta

²²⁷ Traducción al castellano: “Un desarrollo central puede apreciarse en tres secciones tonales: (1.) la acentuación por una serie de modulaciones de la disonancia estructural nacida de la modulación principal de la exposición, (2.) la articulación sobre el punto más de alejamiento, (3.) el retorno al tono principal”.

el calderón final, ayudado por la textura de acompañamiento de tresillos, procedente de la Transición. Siguiendo el esquema de desarrollo central, anteriormente reseñado, por Bartoli —tres secciones, la primera, basada en un acontecimiento de la Exposición, la segunda, articulación sobre el punto culminante, y la tercera, retransición hasta la Recapitulación—, encontramos, en efecto, un tema derivado de la sección de la Transición, emulando la modulación principal a la dominante de la Exposición, en este caso, hacia la subdominante, Fa menor, donde comienza el tema melódico; a partir del compás 83, basado en la textura anterior, aparece la secuencia que conduce hasta el clímax, donde la participación del motivo principal es fundamental para elevar la tensión hacia la dominante de Do menor, hasta el compás 91, último segmento de la progresión con el tema en octavas, que da paso a la retransición, con una segmentación del tema principal, en sentido descendente, que finaliza con un acorde de séptima disminuida y, después de séptima de dominante.

12 DESARROLLO
75 T1 f T2 p
81 progresión
87
91 clímax retransición A1 RECAPITULACIÓN p
101 Sección A: Do menor A2 p
70 f p

Figura 16: Mozart, Sonata KV 457, I

Observamos un esquema similar en la *Sonata Op. 13* de Beethoven, con la serie de modulaciones sobre el tema principal, sobre la base del tremolado,

entre los compases 136-165 —con la particularidad de una sección previa procedente de la introducción lenta inicial, en Sol menor, que responde a la resolución del acorde de V/V que cierra la Exposición, anteriormente mencionado—, a la que sigue una segunda sección, elaborada con materiales alternos entre el tema principal y los arpeggios del tema de transición o puente, que conducen al discurso al área de clímax, cc. 166-185. Finalmente, la retransición se extiende entre los compases 186-194. Si bien no consiste, a nivel armónico, en una verdadera distensión, gracias al uso de los acordes de dominante, sí resulta un fragmento sonoramente menos elaborado que la sección de punto culminante anterior.

En la Recapitulación, una sección más previsible que el Desarrollo, según las directrices de la forma sonata, llama la atención la flexión al tono de la Napolitana, Re mayor, que encontramos, tras el tema principal, en ambos casos, en el área de desarrollo secundario, es decir, el fragmento que media entre la primera sección y la segunda de la Recapitulación —donde el compositor podía permitirse la inclusión de fragmentos armónica y temáticamente más libres, a causa de la uniformidad del área armónica compartida entre ambas secciones en la reexposición, en este caso, Do menor—.



Figura 17: Mozart, Sonata KV 457, I

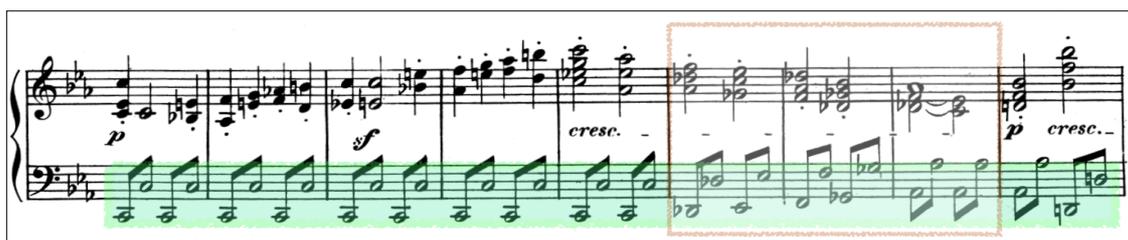


Figura 18: Beethoven, Sonata Op. 13, I

Y, para finalizar, hablaremos de la coda, estructuralmente, muy frecuente en las sonatas de Beethoven, pero no tanto en las de Mozart, de hecho, la *Sonata KV 457* es la única sonata para piano que lleva una sección final después del tema conclusivo de la Recapitulación, por contra, Beethoven ampliaría la estructura tripartita de la forma sonata una forma con cuatro secciones en que el Desarrollo y la Coda final tienen correspondencia temática, armónica y formas hasta la sonata de tipo cuatripartito (Kühn, 2003, 2007).

De esta forma, en Mozart encontramos una coda de elaboración *heterofónica* (Rosen, 1987): una síntesis entre melodía y acompañamiento a partir del mismo material temático, o sea, un acompañamiento fundamentado temáticamente en el diseño del propio tema al que acompaña, en suma, una conjunción de líneas melódicas similares que caminan a distintas velocidades, como un juego de ecos. Esta textura, típicamente romántica, nos anticipa ya la condición avanzada, para la época, de la *Sonata KV 457* de Mozart —recuperando, de nuevo, la idea inicial de los matices contrastantes—:

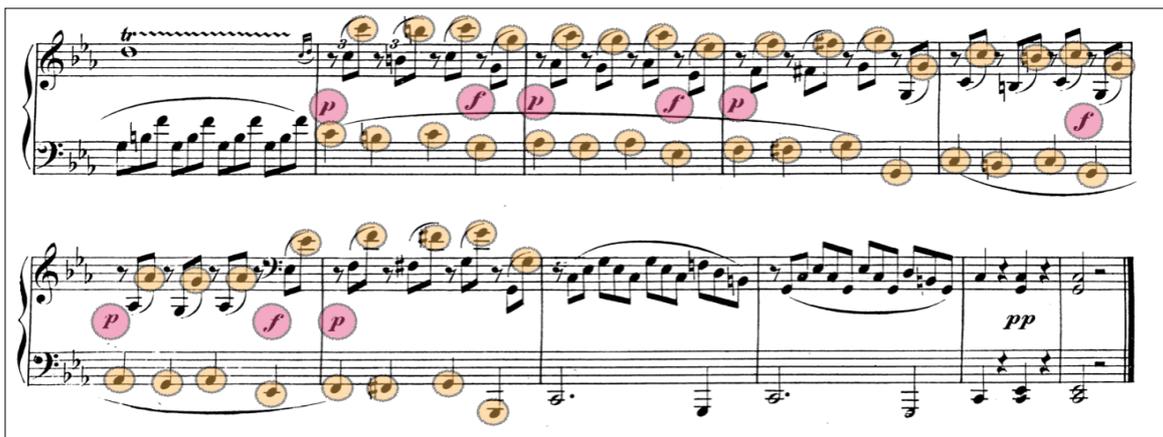


Figura 19: Mozart, *Sonata KV 457*, I

En el caso de Beethoven, la coda aparece fundamentada por un fragmento procedente de la obertura francesa —*Grave*— y, de nuevo, el tema inicial tremolado —*Allegro molto e con brio*—. Podemos observar, de esta manera, la aparición del acorde de séptima disminuida en interacción con la séptima de dominante —con tres notas en común entre ellos— un giro recurrente en la música de Beethoven que ya aparecía en Mozart, precisamente, en la *Sonata KV 457*, en un punto estructural concreto, el final de la retransición del primer movimiento:

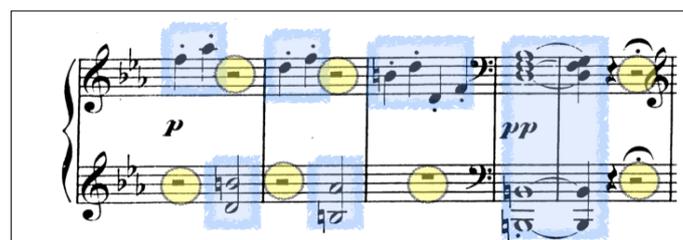


Figura 20: Mozart, *Sonata KV 457*, I

En Mozart, el enlace con la Recapitulación se hace por medio de un acorde de séptima disminuida arpegiado en distintas posiciones, separadas por silencios, un motivo inspirador, sin duda, en el enlace de Beethoven con la Coda.

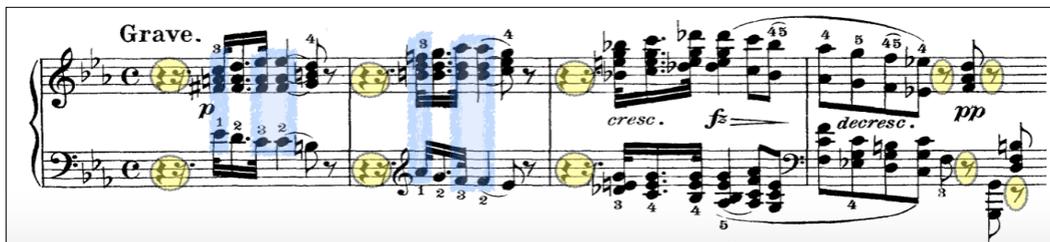


Figura 21: Beethoven, *Sonata Op. 13, I*

De esta forma, la intersección de las obras elegidas para este estudio se puede considerar en varios planos analíticos, el formal, el armónico, el temático, el estilístico, y demuestra una alta conexión entre la *Sonata KV 457* de Mozart y la *Sonata Op. 13* de Beethoven.

3. CONCLUSIONES. Según los datos arrojados por el análisis estructural y estilístico de los primeros movimientos de la *Sonata KV 457* (1784) de Mozart y la *Sonata Op. 13* (1799) de Beethoven podemos concluir que se evidencian semejanzas formales —con una forma claramente bitemática, *à la Mozart*, frente al modelo de desarrollo de un solo tema haydeniano en tres partes, que Beethoven practicaría también con asiduidad—, la aparición de la coda, los temas de oposición interna; temáticas, con dos secciones correspondientes, salvo en la obertura francesa inicial de la *Sonata Op. 13*; texturales, el diseño tremolado; discursivas, los elementos de enlace, el uso de los silencios, los matices contrastantes; armónicas, el uso del acorde de séptima disminuida, la flexión al tono de la Napolitana..., y un largo etcétera.

Estos parámetros analíticos comunes, en efecto, propician una comparación estilística entre ambas obras, compuestas en un intervalo de tiempo de quince años, y muestran una evidente conexión estilística —que se ha atribuido a la influencia del *Sturm und Drang*, en el caso de Mozart (Robbins Landom, 1965), y a los acontecimientos derivados de la Revolución Francesa, en el de Beethoven (Massin, 2003)—, sobre dos obras, sumamente originales, a nivel individual, y *modernas* en sus correspondientes épocas.

De hecho, el modelo de Beethoven para la *Sonata Op. 13* no se extrae de cualquier obra de Mozart, sino, precisamente, de la *Sonata KV 457*, cuyo carácter dramático, frente al estilo galante de la década anterior, entronca plenamente con el lenguaje propio del *Sturm und Drang* —que, incluso, había afectado al estilo de un compositor anterior, Haydn, sobre todo, en el género sinfónico, aproximadamente, entre 1770 y 1780—, como ha reseñado buena parte de la crítica (Massin, 2003; Robbins Landom, 2005; Rosen, 1986):

“Ateniéndonos a los criterios externos, está claro que la *Sonata en Do menor* reviste, a los ojos del propio Mozart, un significado excepcional”.²²⁸

De esta manera, en cuanto a la semejanza del lenguaje de la *Sonata KV 457* con la posterior obra pianística de Beethoven —y, más concretamente, sobre la *Sonata Op. 13*— Robbins Landom ha aclarado que sólo la evolución del estilo musical y el estudio de la obra de Mozart por parte del joven Beethoven pueden justificar un parecido entre ambos:

Only the opening ideas of the fantasia and of the two offside movements of the sonata could have been penned by Beethoven —the affinity could be explained by common ancestry in the expression of C.P.E.Bach and Haydn— but the very first treatment of those ideas is utterly un-Beethovenian, and if anyone supposes the pathetic modulations in any of these movements to be Beethovenian, he has far to go before he knows Mozart well.²²⁹

Así, aunque este tema no aparece en la correspondencia de Beethoven, existe una innegable relación entre ambas obras y, muy probablemente, hay un homenaje encubierto, por parte de Beethoven, hacia quien fue el héroe musical²³⁰ de su juventud, Mozart.

Por tanto, se podría afirmar que, en el poderoso desarrollo de la forma sonata de Beethoven, con un ciclo monumental de treinta y dos obras para piano (amén de otras obras también en forma de sonata, sinfonías, cuartetos, obra de cámara, etc.), sin duda, hay un poso fundamental de tradición clásica previa, en la obra de Haydn, el maestro, y de Mozart, el maestro que no lo fue.

174

...sería justo afirmar, como hizo Tovey, que las innovaciones de Beethoven constituyen, básicamente, una combinación de los diferentes métodos de Mozart y Haydn, y que el modo mejor de comprenderlo es situarlo dentro de la misma tradición; al dinámico sentido del continuo desarrollo motivico de Haydn añadió el sentimiento mozartiano del movimiento de gran envergadura y tratamiento masivo de las áreas tonales subsidiarias. Más aún, añadió el movimiento de gran envergadura más directa y firmemente al detalle motivico, derivando la preparación de las grandes áreas estables a partir de los temas, mediante el empleo que hizo de motivos basados en tríadas simples. En ese sentido, sobre todo, Beethoven se quedó solo en su tiempo: mientras el material subyacente de las obras de todos sus contemporáneos se hacía más

228 J. Y B. MASSIN, *Mozart*, Turner, Madrid, 2003. p. 1191.

229 H. C. ROBBINS LANDOM (ed.), *The Mozart Companion*, Faber, London, 1965, p. 47. Traducción al castellano: “Sólo las ideas iniciales de la fantasía y de los dos movimientos externos de la sonata podrían haber sido escritos por Beethoven —la afinidad podría haberse explicado la ascendencia común en la expresión de C.P.E. Bach y Haydn—, pero el primer tratamiento de estas ideas es anterior a Beethoven, y si alguien supone que las modulaciones patéticas en cualquiera de estos movimientos son beethovenianas, está lejos de ir más allá de lo que Mozart conocía bien”.

230 La expresión “héroe musical” quiere reivindicar a Mozart frente a Napoleón, la referencia principal de Beethoven hasta 1802, año en que el corso se hizo coronar emperador de Francia, perdiendo así toda autoridad moral sobre Beethoven en lo sucesivo.

complejo y más cromático, los motivos básicos de su música se hicieron más simples y más diatónicos, con mucha frecuencia los elementos fundamentales del lenguaje tonal mismo.²³¹

De esta manera, la *Sonata KV 457* de Mozart se muestra como el eslabón estético entre la obra pianística de Beethoven y dos de sus ilustres antecesores de la segunda mitad del siglo XVIII, C. P. E. Bach y Haydn; la *Sonata Op. 13*, por su parte, representa el homenaje a una de las obras pianísticas más importantes de Mozart y abre la puerta a posteriores desarrollos románticos sobre la forma sonata.

BIBLIOGRAFÍA

- A. EINSTEIN, *La música en el período romántico*, Alianza, Madrid, 2007.
J. J. FUX, *Traité de composition musicale*, Viena, 1720.
J. y B. MASSIN, *Beethoven*, Turner, Madrid, 2003.
R. RETI. *The thematic process in music*, The Macmillan Company, New York, 1951.
H. C. ROBBINS LANDOM, *1791: el último año de Mozart*, Siurela, Madrid, 2005.
C. ROSEN, *Música y sentimiento*, Alianza, Madrid, 2010.
A. SCHONBERG, *Fundamentos de la composición musical*, Labor, Barcelona, 1990.
M. VELA, "La noción de paradigma aplicada al estilo musical", *Sinfonía Virtual*, nº 32 (2017):
<http://www.sinfoniavirtual.com/revista/032/paradigmas.pdf>

231 C. ROSEN, *Formas de sonata*, Labor, Barcelona, 1987, p. 312.

UNA BREVE INTRODUCCIÓN AL SIJISMO ACOMPAÑADA DEL TEXTO *SUJMANI SAHIB*

AMARJEET SINGH²³²

El Sijismo es una de las religiones más importantes de la India. La palabra ‘Sij’ se deriva de una palabra Sánscrita ‘Shishya’, lo que quiere decir ‘alumno’ o ‘estudiante’. Uno que está dispuesto a aprender más y más y no proclama saberlo todo es ‘sij’. El alumno aprende de un maestro o ‘gurú’. En términos generales, el ‘gurú’ es quien otorga el conocimiento, quien enseña algo. En un sentido más profundo, la palabra ‘gurú’ es la combinación de dos sílabas ‘gu’ o la oscuridad y ‘ru’ o la luz. Pues, el ‘gurú’ es quien lleva a uno desde la oscuridad a la luz.

176

El Sijismo fue fundado por Gurú Nanak Dev (1469-1539), quien viajó extensamente para difundir la palabra de Dios y él se consideraba ser simplemente un humilde mensajero y sirviente de Dios. Después de Gurú Nanak, hubo una cadena de nueve Gurús ‘humanos’. El décimo Gurú fue Gurú Gobind Singh (1666-1708). Cada uno de los diez Gurús contribuyó para dar forma a la religión Sij y siete de los diez Gurús compusieron himnos o versos que son enseñanzas espirituales de primer orden.

Pero, ¿quién es un gurú? Cuando le preguntaron a Gurú Nanak, ¿quién era su gurú?, él respondió que “la palabra es mi gurú”. Así que en el Sijismo, la ‘enseñanza’ es el ‘gurú’. Lo importante es lo que se enseña y no quién enseña, aunque el que enseña también es digno de veneración y respeto. Los versos de los Gurús Sijs fueron recopilados por el quinto Gurú junto con las composiciones de varios santos, poetas y devotos Hindúes y Musulmanes. En 1708, Gurú Gobind Singh al haber añadido los versos del noveno Gurú, declaró el Libro Sagrado, Gurú Granth Sahib, ser el Gurú Eterno para la comunidad. Con el libro como Gurú, se subrayó el hecho que la palabra es el gurú.

Sobre la composición ‘Sujmani Sahib’ y su traducción :

‘Sujmani Sahib’ o ‘la joya de la paz’ es una composición del quinto Gurú, Gurú Arjan Dev (1563-1606). La contribución de Gurú Arjan, con una personalidad multifacética, es muy valiosa para el Sijismo. Él mandó recopilar los versos de todos los Gurús anteriores junto con versos de varios santos Hindúes y Musulmanes, creando así la primera edición de las escrituras sagradas llamada ‘Adi Granth’. Él mandó construir un templo ‘Harmandir Sahib’ en medio del lago sagrado. El Libro Gurú fue instalado en el templo. El templo ‘Harmandir

²³² Licenciatura en filología Hispánica de la Universidad Nehru, Delhi (1992-95), Máster en filología Hispánica de la Universidad Nehru, Delhi (1995-97).

Sahib' también es conocido como el templo Dorado y es el lugar más sagrado para los Sijs. La ciudad, Amritsar, deriva su nombre del lago sagrado o el lago de néctar.

'Sujmani Sahib' es una de las composiciones largas de Granth Sahib. Consiste en veinticuatro 'Ashtapadis' u Octavas cada cual comienza con un 'Salok' o Pareado. Después de cada Pareado vienen ocho 'Pauris' o Estrofas y cada Estrofa consiste en cinco versos pareados. Casi todas las composiciones de Granth Sahib son fijadas en melodías musicales llamadas 'Ragas'. El nombre de la melodía se menciona justo al comienzo del texto. Esta composición es en melodía 'Gauri'. También viene mencionado de qué Gurú es cada composición no con el nombre del Gurú, sino el número. Como 'Sujmani Sahib' es obra del quinto Gurú Arjan, en el comienzo de la composición está escrito 'melodía Gauri, Quinto cuerpo Divino'. Según la tradición de la poesía, el poeta o la poetisa menciona su nombre, generalmente al final de la composición. Así que en todos los versos de Gurú Nanak viene escrito su nombre pero los demás Gurús en sus versos, en lugar de poner su nombre, también pusieron el nombre de Nanak. En esta composición el lector verá también que al final de cada pareado y cada estrofa figura el nombre de Gurú Nanak. En cuanto a la traducción de este texto, el lector observará que he usado los paréntesis en varios lugares. No forman parte del mismo verso, sino son aclaraciones más como traductor para que el lector pueda entender el significado o el simbolismo de ciertas palabras. Por la misma razón, he utilizado algunas notas a pie de página. Hay varios conceptos y terminologías derivados del Hinduismo que requieren una aclaración.

Espero que los lectores disfruten de la traducción.

SUJMANI SAHIB

Dios es Uno, es el Verdadero Gurú, es Benévolo.
Melodía 'Gauri', Quinto Cuerpo (Gurú) Divino.

Pareado

(yo) Saludo al Gurú Primordial. Saludo al Gurú de todas las épocas.
Saludo al Verdadero Gurú. Saludo al Señor Divino Gurú.1.

Octava

Que (yo) medite (en Dios) y que meditando logre la Paz,
Y que se expien todos mis sufrimientos.
Que medite en Aquel Único Protector del mundo,
Cuyo Nombre²³³ recitan muchos seres innumerables.
Los 'Vedas', 'los Puranas' y los 'Smritis'²³⁴ han reconocido,
Que únicamente el Nombre de Dios es Divino.
En cuyo corazón Dios impregna una pizca de Su Nombre,
La alabanza de tal persona no se puede contar.
Los que desean tener una vislumbre Tuya,
(Pido yo) Nanak que me salves junto con ellos.1.

178

El Nombre Ambrosial de Dios es la Joya de la felicidad Suprema,
Y se halla en el corazón de los devotos. Pausa.

²³³ El Nombre de Dios: el 'Nombre' o términos relacionados como 'recitar el Nombre' comunican el mensaje de la necesidad de recordar a Dios por repetir y enfocar la mente en Su Nombre e Identidad. El 'Nombre' representa una entidad infinita, es el signo y el símbolo de Dios. El ser humano no puede comprender la grandeza de Dios pero puede alcanzar a Dios mediante una escalera llamada el 'Nombre'.

²³⁴ Los Vedas, los Puranas y los Smritis: Son los diferentes textos sagrados de la religión Hindú.

Meditando en Dios, se rompe el ciclo de renacimientos,
Meditando en Dios, se huyen el dolor y el demonio (de la muerte).
Meditando en Dios, se va el miedo de la muerte,
Meditando en Dios, se vencen los enemigos (los propios defectos).
Meditando en Dios, no hay estorbos (en el camino),
Meditando en Dios, uno siempre es consciente (de los enemigos).
Meditando en Dios, no atormenta el miedo,
Meditando en Dios, no perturba el dolor.
La meditación de Dios se halla en la compañía de los santos²³⁵,
¡Oh Nanak! Todos los tesoros están en el Amor de Dios.2.

En la meditación de Dios hay los ‘Ridhis’, los ‘Sidhis’ y los nueve tesoros²³⁶,
En la meditación de Dios hay el conocimiento, la concentración y la
comprensión Divina.
En la meditación de Dios hay todo tipo de austeridades y oraciones,
Meditando en Dios, (uno se da cuenta que) no hay nada y nadie más excepto
Él.
Meditar en Dios es igual como hacer abluciones en lugares sagrados,
Meditando en Dios, uno logra el honor en Su Corte.
Meditando en Dios, (uno se da cuenta que) todo ocurre para el bien,
Meditando en Dios, se logra la meta suprema (de la vida).
Sólo aquellos Te meditan a quienes Tú haces meditar,
Yo, Nanak, me inclino en sus pies.3.

Meditar en Dios es la tarea Suprema,
Meditando en Dios, muchos seres se salvan (de los vicios).
Meditando en Dios, se sacia (la sed de) el deseo,
Meditando en Dios, se entiende todo (el juego de ‘maya’²³⁷).
Meditando en Dios, se elimina el miedo,
Meditando en Dios, se eliminan los deseos.

²³⁵ Los santos: el término ‘santo’ aparece en varios lugares en las escrituras Sij. Tiene diferentes significados según el contexto en que se utilice. Ocasionalmente, la palabra ‘santo’ en forma singular se refiere a Dios. A veces se refiere al Gurú. A veces se refiere al devoto o al sirviente de Dios.

²³⁶ Los ridhis, los sidhis y los nueve tesoros: Estos conceptos vienen del Hinduismo así como del Budismo. Se refiere a los poderes sobrenaturales que un practicante adquiere. Los Ridhis son los logros, el éxito, el progreso y la influencia sobre los demás. Los Sidhis son los poderes ocultos como poder estar en varios lugares a la vez, hacerse invisible, poder volar, traspasar una pared, crear cosas de la nada etcétera. El Sijismo no niega su existencia pero no los da importancia y los considera un estorbo en el camino hacia el Dios.

²³⁷ Maya: La palabra Maya esencialmente quiere decir ‘la ilusión’ pero, a veces, también se refiere a dinero, riqueza así como a lo transitorio. Todo el mundo es Maya. Es el velo de la falsedad entre el hombre y la realidad. Los tres aspectos o cualidades o ‘gunas’ de Maya son ‘Rajo guna’ lo que produce el apego a las acciones y sus frutos, ‘Tamo guna’ lo que produce la pereza, la inacción y ‘Sato guna’ lo que produce el conocimiento. La meta es ir más allá de las tres cualidades.

Meditando en Dios, se lava la suciedad (de los vicios) de la mente,
(y) Se impregna en el corazón, Su Nombre Ambrosial.
El Dios reside en las palabras de los santos,
(yo) Nanak, pido que sea el sirviente de sus sirvientes.4.

Los que meditan en Dios son (verdaderamente) ricos,
Los que meditan en Dios son honorables.
Los que meditan en Dios logran la aprobación,
Los que meditan en Dios son buenas personas.
Los que meditan en Dios tienen libertad,
Los que meditan en Dios son reyes de todos.
Los que meditan en Dios viven en paz,
Los que meditan en Dios logran la inmortalidad.
Sólo aquellos Te meditan los que obtienen Tu Gracia Divina,
(yo) Nanak, pido el polvo de sus pies.5.

Los que meditan en Dios son bondadosos,
Me sacrificaría por los que meditan en Dios.
Los que meditan en Dios tienen el rostro agradable,
Los que meditan en Dios viven en paz.
Los que meditan en Dios se conquistan a si mismo,
Los que meditan en Dios llevan una vida piadosa.
Los que meditan en Dios obtienen todas las felicidades,
(porque) Los que meditan en Dios viven en Su presencia.
Por la bendición del Santo (Dios) uno vive en Su meditación constante,
¡Oh Nanak! El (don de) meditar logran los que tienen la Suerte Divina.6.

Meditando en Dios, uno supera las necesidades (materiales),
Meditando en Dios, uno supera las preocupaciones.
Meditando en Dios, uno habla (sólo) en Su alabanza,
Meditando en Dios, uno logra el estado (interior) perfecto.
Meditando en Dios, uno logra el equilibrio (interior) inmutable,
Meditando en Dios, florece la flor de loto (pureza en el corazón).
Meditando en Dios, resuena el Sonido Cósmico (en el corazón),
La felicidad (que uno logra) por meditar en Dios, es infinita.
(sólo) Los que reciben Tu Bendición, Te rezan,
¡Oh Nanak! Esas personas son mi amparo.7.

Por meditar en Dios, los devotos son respetados (en el mundo),
Por meditar en Dios, fueron creados los 'Vedas'.
Por meditar en Dios, muchos logran la perfección y el control sensorial,
Por meditar en Dios, los pecadores logran la redención y el respeto en el mundo.

Meditar en Dios es lo que sostiene a toda la tierra (la creación),
(por eso) Medita siempre en el Creador.
Todo (cosmos) ha sido creado para que puedas meditar en Él,

En la meditación reside el Informe (Dios) mismo.
A quien (Dios) le da la bendición (de meditar),
¡Oh Nanak! Aquel recibe del Gurú, el don de meditar.8.1.

Pareado

¡Oh Dios! Eliminator del dolor de los pobres, Omnipresente Amo de los
huérfanos,
Dice Nanak, he venido a Tu amparo por la bendición del Gurú.1.

Octava

Donde no te ayuden ni la madre, el padre, los hijos, los amigos o los hermanos,
¡Oh mi alma! Allá, el Nombre de Dios te acompañará y te ayudará.
Donde haya miedo de los mensajeros de la muerte,
Allá, sólo el Nombre de Dios te rescatará.
Cuando te encuentres en graves problemas,
El Nombre de Dios, en un instante, te salvará.
Los varios rituales religiosos no te servirán para nada,
Sino, sólo el Nombre de Dios expiará tus innumerables pecados.
¡Oh mi corazón! Recita el Nombre de Dios en los pies del Gurú,
¡Oh Nanak! (así) Lograrás la felicidad infinita.1.

Siendo el rey del mundo, (el hombre) sufre,
(pero) Recitando el Nombre de Dios, encuentra la Paz.
Ganando millones y millones (de dinero), no sacia la sed(la avaricia),
(pero) Recitando el Nombre de Dios, (el hombre) cruza el vado (material).
Disfrutando de infinitos bienes materiales, (el hombre) no está satisfecho,
(pero) Recitando el Nombre de Dios, logra la satisfacción.
Cuando (el hombre) se queda sólo y abandonado en el camino,
Allá, el Nombre de Dios es su compañero y su consuelo.
¡Oh mi corazón! Recita siempre el Nombre,
¡Oh Nanak! Siguiendo al Gurú, logra tu meta Suprema.2.

(donde) Miles de brazos (recursos) no te salvan,
(allá) Recitando Su Nombre, cruzarás el vado.
(donde) Miles de obstáculos te vienen encima,
(allá) El Nombre de Dios, en seguida, te ayudará.
(el hombre) Está metido en el ciclo de nacimiento y muerte,
Recitando Su Nombre, se logra el descanso (la liberación).
(el hombre) No lava la suciedad de su ego,
(sino) El Nombre de Dios lava millones de (sus) pecados.
¡Oh mi corazón! Recita el Nombre con amor,
(lo cual) ¡Oh Nanak! Se encuentra en la compañía de los santos.3.

Cuando el camino te resulte interminable,

El Nombre de Dios será tu esperanza.
Cuando el camino sea oscuro,
El Nombre de Dios lo iluminará.
Cuando en el camino estés solo,
El Nombre de Dios te acompañará.
Cuando el camino arda con la calor (de los vicios),
El Nombre de Dios te dará sombra.
Cuando el fuego (de 'maya') te queme,
¡Oh Nanak! La lluvia del Nombre de Dios te dará el alivio.4.

El Nombre es el sustento de los devotos,
(Y) está impregnado en el corazón de los santos.
El Nombre de Dios es el protector de los sirvientes de Dios,
Millones de seres están salvados por Su Nombre.
Día y noche los santos cantan la alabanza de Dios,
(y) Acumulan el elixir del Nombre de Dios.
La gente de Dios es dueña del tesoro del Nombre de Dios,
El Dios mismo ha dado la bendición (de Su Nombre) a Su gente.
Los devotos se tiñen con el color del Nombre del Único Dios,
¡Oh Nanak! Ellos son capaces de juzgar (entre el bien y el mal).5.

El Nombre de Dios es la única manera de lograr la liberación,
Por el Nombre de Dios se satisface la sed.
El Nombre de Dios es la belleza de Su gente,
Recitando el Nombre de Dios, no hay estorbos.
Por el Nombre de Dios, los devotos logran respeto,
Por el Nombre de Dios, los devotos logran reconocimiento.
Para Su gente, el Nombre es (como) el deseo (material) y las austeridades,
Recitando el nombre de Dios, no atormentan los sufrimientos.
El devoto está absorto en el Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! (el devoto) Le reza al Señor Dios.6.

El Nombre de Dios es el tesoro de los devotos,
Dios mismo les ha otorgado las riquezas.
El Nombre de Dios es la mayor protección,
Por Su Gracia, los devotos no reconocen a otro (sino a Dios).
Los devotos están absortos por completo en Dios,
(y) Logran el estado supremo a través del Nombre.
El devoto Le medita las veinticuatro horas,
(y) El devoto de Dios (sus cualidades) es manifestado y no oculto.
La devoción de Dios emancipa a muchos (de los vicios),
¡Oh Nanak! Muchos otros se emancipan (en la compañía de los devotos).7.

El Nombre de Dios es el puente de la liberación,

Cantar la alabanza de Dios es la (mítica) vaca²³⁸ que cumple los deseos.
Las palabras supremas son las que se usan para alabarLe a Dios,
Escuchando el Nombre, se desaparecen el dolor y el sufrimiento.
La alabanza del Nombre reside en el corazón de los santos (devotos),
Por la Gracia del Santo (Dios), se eradican los pecados.
Por la suerte Divina²³⁹, se logra la compañía de los santos,
Recita el Nombre estando en el servicio de los santos.
No hay nada comparable con el Nombre,
¡Oh Nanak! Sólo uno bendito por el Gurú logra el Nombre.8.2.

Pareado

He leído tantos 'shastras' y tantos 'smiritis' (textos sagrados).
Dice Nanak, ningunos son comparables con el Dios. Su Nombre es
Inestimable.

Octava

Por mucho que uno haga la meditación, las austeridades y las recitaciones,
(o) Que hable sobre los 'shastras' y 'los smirtis'.
Por mucho que uno practique el 'yoga' y siga los rituales religiosos,
(o) Que vague por las selvas renunciando todo.
Por mucho que uno probee todo tipo de métodos,
Que haga donaciones y que vierta la mantequilla²⁴⁰ (en el fuego sacrificial).
Aunque uno se cortara su cuerpo a pedazos y los echara al fuego,
Que observara todo tipo de ayunos.
Nada es comparable con meditar sobre el Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! (basta) Sólo con decir una sola vez el Nombre recordando al
Gurú.1.

183

Aunque uno fuera longevo y recorriese toda la tierra,
(y) Que renunciara todo e hiciera las austeridades.
Aunque se sacrificara en el fuego,
(y) Donara oro, buenos caballos y tierras.
Aunque hiciera 'nioli karam' y otros ejercicios del 'yoga',
(y) Siguiera el camino difícil de autocontrol como los Jainistas.
Aunque, poco a poco, se cortara a pedazos su cuerpo,

²³⁸ La vaca mítica: En el Hinduismo, hay una vaca divina llamada Kaamdhenú que cumple todos los deseos. El Sijismo descarta la idea y dice que es el Nombre de Dios y no la vaca divina que cumple los deseos.

²³⁹ La suerte o la gracia Divina: En el Sijismo, se da mucho énfasis sobre el concepto de la suerte Divina, la gracia Divina o la voluntad de Dios. Si todo ocurre por Su voluntad, entonces ¿No existe la libre voluntad? Sí existe, pero limitada. Una persona tiene la libertad de actuar, de elegir el camino pero esta libertad o facultad de actuar o elegir le ha dado el Dios.

²⁴⁰ Un antiguo ritual Hindú de los tiempos 'védicos' que se llama 'yagna' o sacrificio. Consiste en vertir la mantequilla clarificada y otras cosas en el fuego con la recitación de los mantras.

No se lava la suciedad del ego.
Ningún esfuerzo puede igualar al Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! Los que meditan en el Nombre, orientados al Gurú, logran la
liberación.2.

Muchos tienen el deseo de ir a morir en lugares sagrados,
Pero (aún así) no se va el ego de la mente.
Aunque (uno) hiciera las abluciones día y noche,
No se lava la suciedad de la mente.
Aunque (uno) tomara medidas para dominar el cuerpo,
No se elimina de la mente, el efecto de 'maya'.
Aunque (uno) se lavara con agua, el cuerpo perecedero,
No se purifica el muro (cuerpo) débil.
¡Oh mi mente! La alabanza del Nombre es superior (a todo).
¡Oh Nanak! Por la gracia del Nombre, innumerables pecadores están
salvados.3.

Demasiada agudeza (del hombre) causa que se le adueñe el miedo de la
muerte,
(porque) Sus varios esfuerzos no satisfacen su avaricia.
Las varias apariencias (deceptivas religiosas del hombre) no apagan el fuego,
(porque) Tales esfuerzos no tienen aceptación en la Corte (de Dios).
Aunque uno se escondiera en el cielo o bajo la tierra, no se escapa,
(sino) Se atrapa en la red de 'maya' y en las ataduras (materiales).
(sin el Nombre) Todos los actos (del hombre) los ve el rey de la muerte,
(y) No siente compasión por uno desprovisto del Nombre.
Recitando el Nombre de Dios, se va el sufrimiento y el dolor,
¡Oh Nanak! Que lo recitemos sin vacilar y con amor.4.

184

Si uno desea obtener los cuatro objetivos²⁴¹,
Debe de ir y servir a los santos.
Si uno desea eradicar sus sufrimientos,
Debe siempre recitar en el corazón, el Nombre de Dios.
Si uno desea que todos le alaben,
Debe abandonar su ego en la compañía de los santos.
Si uno tiene miedo de (el ciclo de) nacimiento y muerte,
Debe venir al amparo de los santos.
Uno que desee tener la vislumbre de Dios,
¡Oh Nanak! Me sacrificaría por tal devoto (de Dios).5.

Aquel hombre es supremo entre hombres,
Quien abandona su ego en la compañía de los santos (la verdad).

²⁴¹ Los cuatro objetivos: Es el concepto Hindú de los cuatro 'Purusharthas' o los cuatro objetivos del ser humano. Son, 'Dharma' o la disciplina, las virtudes etcétera, 'Artha' o los bienes materiales, 'Kama' o los deseos y los placeres sensoriales, y el objetivo final es 'Moksha' o la liberación.

El que se considera ser inferior (humilde),
Es considerado superior a todos.
El que se considera ser el polvo de los pies de los demás,
(es porque) Ve a Dios en todos y en todo.
El que ha eliminado la maldad propia,
Ve a toda creación como prójima.
El que es ecuánime ante el sufrimiento y la alegría,
¡Oh Nanak! Tal persona tiene desapego a (el fruto de) los actos buenos y malos.6.

Tu Nombre es la riqueza de los podres,
Tu Nombre es el hogar de las personas sin hogar.
Tu Nombre es el orgullo de los humildes,
La lluvia de Tu bendición cae sobre todos.
¡Oh Señor! Tú haces todo y nos haces hacer todo,
Sabes todo lo que hay en el corazón de todos.
Sólo Tú sabes lo Grande que eres,
(porque) Estás en perfecta unión con Ti Mismo.
Sólo Tú puedes abarcar Tu alabanza,
¡Oh Nanak! Nadie más puede.7.

La mayor religión de todas las religiones (es),
Recitar el Nombre de Dios y hacer actos puros.
El mayor ritual (religioso) de todos los rituales (es),
Lavar la suciedad (de los vicios) en la compañía de los santos.
El mayor esfuerzo de todos los esfuerzos (es),
Siempre meditar en el Nombre de Dios.
El habla ambrosial es más dulce que todos los idiomas,
Escucha el Nombre de Dios y recítalo con la boca.
El mayor lugar de todos los lugares (es),
¡Oh Nanak! El corazón en donde reside el Nombre de Dios.8.3.

185

Pareado

¡Oh! (hombre) ignorante y sin virtudes, siempre recuerda a Dios,
Recuerda quién te ha creado y, dice Nanak, Él siempre te acompañará.1.

Octava

¡Oh ser vivo! Medita en las virtudes de Bello Señor,
Cómo eras en tu origen y qué bello se te ve ahora.
(El Dios) Quien te ha creado, te ha dado forma, te ha embellecido,
Quien te protegió contra el fuego del útero.
Quien te proporcionó la leche durante tu niñez,
(y) Te dió los alimentos y todas las comodidades en tu juventud.
En tu vejez, hay quienes te apoyan y te ayudan,

Te proporcionan todo tipo de alimentos sin tú tener que levantarte.
(pero) Eres ignorante e ingrato,
¡Oh Nanak! Que Dios te salve y tu nacer sea provechoso.1.

Por Cuya gracia, vives en esta tierra,
Feliz con tus hijos, hermanos, amigos y cónyugue.
Por Cuya gracia, bebes agua pura y fresca,
Respiras en el aire agradable y utilizas el fuego inestimable.
Por Cuya gracia, saboreas todo tipo de comida,
Te rodeas de todo tipo de comodidades.
(Dios) Te ha dado las manos, los pies, los oídos, los ojos y la lengua,
Lo has olvidado y estás ocupado en otras cosas.
(el hombre) Ciego e ignorante, está atrapado (en sus vicios),
¡Oh Dios! Yo , Nanak, Te pido que le salves.2.

El (Dios) Quien te protege desde el comienzo hasta el final,
Tú , ignorante, no Le amas.
Estando en Cuyo servicio adquieres los nueve tesoros,
Tú, insensato, no Le traes en tus pensamientos.
El Señor que reside tan cerca de tí,
Tú, ciego, piensas que está lejos.
Siguiendo Cuyo camino recibirás respeto en Su corte,
Tú, tonto, Le has olvidado.
(el hombre) Está cometiendo errores constantemente,
¡Oh Nanak! El Dios protector es Grande y Perdonador.3.

(el hombre) Deja la joya (del Nombre) y está contento con dinero falso
(‘maya’),
Se aleja de la verdad (Dios) y es orgulloso de lo falso (lo perecedero).
A lo perecedero considera como permanente,
Lo que es inevitable (la muerte), piensa que está lejos.
Se esfuerza por lograr lo que se va,
Olvida al (Dios) que siempre está con él.
(el hombre es) Como el burro que le gusta tanto la ceniza,
(que) Se lava la pasta de sándalo aunque con ella se le untara.
(el hombre) Se cae en el pozo oscuro y miedoso (de ‘maya’),
¡Oh Nanak! Que nos salve el Dios Misericordioso.4.

¡Oh hombre! Eres de raza humana pero te portas como un animal,
Es lo que muestras día y noche a los demás.
Por fuera pareces un religioso (pero) en tu interior tienes la suciedad de
‘maya’,
Por mucho que intentes, no la puedes esconder.
Por fuera haces las abluciones, meditas y hablas como un sabio,
Dentro de tí ladra descontrolado, el perro de la avaricia.
Por fuera te untas con cenizas pero dentro de tí arde el fuego,

Con la piedra (de defectos) atada en tu cuello, ¿cómo cruzarás el mar?
En cuyo interior reside el Dios mismo,
¡Oh Nanak! Aquellas personas logran el estado supremo perfecto.5.

¿Cómo puede encontrar el camino un ciego, sólo por el oído?
¡Oh Señor! Agárrale de la mano y que no Te deje hasta el final.
¿Qué entenderá un sordo, con meros gestos de los ojos?
Uno querrá decir que es noche. (pero) él entenderá que es día.
¿Cómo puede cantar un mudo, los poemas de 'Vishnu'?
Por mucho que intente, no puede sacar la melodía.
¿Cómo puede subir la montaña, un cojo?
Para él no es posible hacerlo.
¡Oh Dios Misericordioso! Te suplico con humildad,
¡Oh Nanak! Todo es posible por Tu Gracia.6.

(¡Oh hombre!), No recuerdas al Dios que siempre te acompaña y te ayuda,
Sino tienes afecto hacia tus enemigos.
Resides en una casa de arena,
Pero bajo el efecto de 'maya', eres ignorante.
Te has convencido de que eres invencible,
Piensas que no te morirás.
La enemistad, la lujuria, la ira, el afecto,
Las mentiras, los actos impuros, la avaricia, el fraude.
Cuántas vidas has desperdiciado en estas cosas,
¡Oh Nanak! Que (Dios) te salve por Su gracia.7.

(¡Oh Dios!), Tu eres el Amo y te suplicamos (nosotros seres),
Esta vida y este cuerpo es todo Tu bendición.
Tú eres nuestra madre y nuestro padre y nosotros somos Tus hijos,
Tu mirada misericordiosa nos da paz eterna.
Nadie alcanza Tu final,
Eres más grande que nadie.
Todas las cosas están bajo Tu control,
Toda Tu creación Te obedece.
Sólo Tú sabes lo grande que eres,
Dice Nanak, (¡Oh Dios!), Tus sirvientes se sacrificarían por Tí.8.4.

Pareado

(los seres) Olvidan al Dios quien da todo, se pierden en otros sabores.
¡Oh Nanak! Todo es inútil y sin el Nombre, caen en deshonor.1.

Octava

(el hombre) Toma diez cosas (de Dios) y los guarda,

(pero) Por una cosa (que no logró), pierde la fe (en Dios).
Si (Dios) no le da esta una cosa y encima le quita las diez,
Diga, ¿qué haría tú, insensato?
Somos impotentes ante el Señor,
Debemos rendirnos ante El.
El que ama al Dios y Le guarda en el corazón,
Adquiere todas las felicidades de mundo.
A quién Dios hace seguir Su voluntad,
¡Oh Nanak! Adquiere todas las cosas.1.

El Dios da cantidad innumerable de bienes,
(y) Los seres gozan de ellos con alegría.
(si) Dios les quita algo de lo que ha prestado,
El (ser) insensato se enfada.
Pierde su propia credibilidad,
Y nunca más la recupera.
Si uno devuelve lo que es Suyo,
Y sigue las órdenes de Dios con alegría,
(entonces) Recibe de Dios cuatro veces más la felicidad.
¡Oh Nanak! El Señor es siempre Misericordioso.2.

Son de varios tipos la atracción de ‘maya’,
Al final todas se perecen.
Si alguien se apega a la sombra de un árbol,
Ésta se va y uno se arrepiente.
Todo lo visible es perecedero,
El (ser) ciego quiere agarrarlo fuerte.
Si uno se apega al viajero vagabundo,
No llega al destino.
¡Oh mi mente! El amor del Nombre de Dios trae la felicidad,
¡Oh Nanak! Lo adquiere el que recibe Su bendición.3.

Son inútiles y precederos el cuerpo, las riquezas y los familiares.
Son inútiles y precederos el ego y el apego a los bienes.
Son inútiles y precederos el poder, la juventud y el dinero.
Son inútiles y precederas la lujuria y la ira.
Son inútiles y precederos los elefantes, los caballos y (bonitos) vestidos.
Son inútiles y precederos la estafa, las ataduras y el ego.
Es inútil ser orgulloso de sí mismo.
Lo que no se perece es la devoción (a Dios) en el amparo del Gurú,
¡Oh Nanak! El verdadero vivir es meditar en los pies de Dios.4.

Son en vano, los oídos que escuchan el desprecio de otros.
Son en vano, las manos que roban el dinero de otros.
Son en vano, los ojos que se van tras las faldas.
Son en vano, la lengua y la boca que (sólo) saborea la comida.

Son en vano, los pies que corren para hacer daño a los otros.
Es en vano, el pensar en apropiarse el dinero de otros.
Es en vano, el cuerpo que no trabaja para el bien de otros.
Sin entender el objetivo (de la vida), todo es en vano,
¡Oh Nanak! No es en vano el cuerpo que recita el Nombre de Dios.5.

Es inútil la vida del no-creyente,
Sin el (Nombre de) Dios ¿cómo puede lograr la pureza?
Sin el Nombre, es inútil el cuerpo,
(y) La boca huele mal (por hablar lo malo).
Sin recordar a Dios, los días y las noches pasan en vano,
Como sin las lluvias, se pierde la cosecha.
Sin la devoción de Dios, todas las tareas son en vano,
Como es en vano, la donación de un avaro.
Benditas son las personas que guardan en el corazón, el Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! Me sacrificaría por ellos.6.

Te muestras ser religioso pero tu realidad es otra,
No tienes amor por el Dios, sólo lo finges por tu habla.
(pero) Dios lo sabe todo,
No mira la apariencia externa.
Uno que sólo predica y no practica,
Se mete en el ciclo de nacimientos y muertes.
Uno que guarda a Dios en su corazón,
Ayuda a todo el mundo en salvarse.
Sólo los benditos Te alcanzan,
¡Oh Nanak! Me rindo en sus pies.7.

Dios ya sabe todo lo que uno va a pedir,
Él mismo bendice a Sus seres.
Él mismo es el Juez (de nuestros actos),
Él mismo hace que a algunos Él les parezca estar cerca y otros, lejos.
Él no se deja engañar por tu agudeza y manipulación,
Sabe todo lo que hay en tu interior.
(¡Oh Dios!) Te siguen (sólo) aquellos que Quieres que Te sigan,
Él es Omnipresente y está impregnado en todo.
Sólo los benditos se hacen Tus sirvientes,
¡Oh Nanak! Que recordemos a Dios en cada momento.8.5.

Pareado

¡Oh Dios! Que se eliminen mis deseos, mi ira, mi avaricia y mi ego,
¡Oh Dios! ¡Oh Gran Gurú! Yo, Nanak, he venido en Tu amparo a recibir Tu
bendición.1.

Octava

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, saboreas variedad de comidas deliciosas,
Guarda en tu corazón a aquel Maestro (Dios).
Por Cuya gracia, aplicas perfumes en tu cuerpo,
Recordando a Él, lograrás el estado supremo.
Por Cuya gracia, resides en la comodidad de tu casa,
Guarda siempre a Él en tu corazón.
Por Cuya gracia, vives feliz en tu hogar,
Recita Su Nombre las veinticuatro horas del día.
Por Cuya gracia, disfrutamos de la vida, de los bienes materiales,
¡Oh Nanak! Debemos recordar a Él, quien es, el único digno de recordar.1.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, llevas preciosos vestidos de seda,
¿Por qué Le olvidas y vas tras otras cosas?
Por Cuya gracia, te duermes cómodo en tu cama,
Debes cantar Su alabanza las veinticuatro horas del día.
Por Cuya gracia, todos te muestran respeto,
Debes siempre hablar con la boca, Su alabanza.
Por Cuya gracia, se mantiene firme tu fe (en Dios),
Debes siempre y únicamente recordar a Aquel Señor.
El devoto de Dios logrará honor en Su corte y,
¡Oh Nanak! Se irá a la casa (de Dios) con respeto.2.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, tienes el cuerpo sano y bello como oro,
Debes dirigir tu concentración a Aquel Querido Señor.
Por Cuya gracia, estás protegido,
Alabando a Aquel Señor, lograrás la alegría.
Por Cuya gracia, quedan escondidos (del mundo) tus defectos,
Busca el amparo en aquel Señor Dios.
Por Cuya gracia, nadie te puede igualar,
Recuerda a Aquel Dios Supremo con cada aliento (tuyo).
Por Cuya gracia, has nacido en forma humana,
¡Oh Nanak! Debes de rezar a Aquel Dios.3.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, llevas ornamentos preciosos,
¿Por qué muestras la pereza en recordar a Él?
Por Cuya gracia, te montas en elefantes y caballos,
No olvides nunca a Aquel Dios.
Por Cuya gracia, eres dueño de fincas, tierras y riquezas,
Guarda a Aquel Dios en tu corazón.
El (Dios) que te ha creado y te ha dado forma,
Recuerda a Él, todo el tiempo.
Recuerda al Único e Indescriptible Dios,
(Quien) ¡Oh Nanak! Te salvará aquí y allá.5.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, haces donaciones y actos de caridad,
Recuerda a Él en tu corazón, las veinticuatro horas del día.

Por Cuya gracia, cumples tus deberes sociales y familiares,
Recuerda a Aquel Dios con cada respiración tuya.
Por Cuya gracia, has obtenido un cuerpo bello,
Recuerda siempre a Aquel Dios Indescriptible.
Por Cuya gracia, has adquirido esta forma humana,
Recuerda siempre a Aquel Dios día y noche.
Por Cuya gracia, tienes respeto (en el mundo),
¡Oh Nanak! Obtén la bendición del Gurú y habla Su alabanza.5.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, tienes la facultad de escuchar,
Por Cuya gracia, ves lugares maravillosos.
Por Cuya gracia, tienes un habla dulce,
Por Cuya gracia, llevas una vida normal y feliz.
Por Cuya gracia, funcionan todos los órganos de tu cuerpo,
Por Cuya gracia, tienes éxito en todos tus trabajos.
Por Cuya gracia, obtienes un estatus alto,
Por Cuya gracia, estás en paz y despreocupado.
¿Dónde estás yendo abandonado a Tal Dios?
¡Oh Nanak! Despiértate y obtén la gracia del Gurú.6.

¡Oh hombre! Por Cuya gracia, adquieres la adulación de todo el mundo,
No olvides nunca a Aquel Dios.
Por Cuya gracia, tienes autoridad en el mundo,
¡Oh mente tonta! Medita en Él.
Por Cuya gracia, tienes éxito en tus esfuerzos,
Considera a Él estar siempre contigo.
Por Cuya gracia, reconoces la verdad (de la vida),
¡Oh mi mente! Mantente unido con Él.
Por Cuya gracia, todos Le alcanzan y,
¡Oh Nanak! Te meditan siempre.7.

191

Meditan en el Nombre a quienes Él mismo hace meditar,
Cantan Sus atributos a quienes Él mismo hace cantar.
Por la gracia de Dios, hay la luz (de conocimiento),
Por la gracia de Dios, florece la flor de loto (en el corazón).
Dios reside en el corazón de aquellos que tienen Su gracia,
Por la gracia de Dios, uno tiene la consciencia alta.
¡Oh Dios! En Tu mirada misericordiosa hay todos los tesoros,
Uno mismo no es capaz de lograr nada.
¡Oh Dios! ¡Oh Señor! Tú controlas todo y a todos,
¡Oh Nanak! Los seres no tienen nada en sus manos.8.6.

Pareado

El Dios es Insondable e Infinito,
Quien Le recuerda es liberado.

¡Oh amigo! Escucha lo que Nanak te suplica,
El relato de los santos es asombroso.1.

Octava

En la compañía de los santos, uno se purifica,
En la compañía de los santos, se lava la impureza.
En la compañía de los santos, se elimina el ego,
En la compañía de los santos, uno adquiere el conocimiento.
En la compañía de los santos, uno siente la presencia de Dios,
En la compañía de los santos, acaban todos los deseos.
En la compañía de los santos, se logra la joya del Nombre,
En la compañía de los santos, uno se esfuerza por lograr al Único Dios.
¿Quién puede contar la alabanza de los santos?
¡Oh Nanak! Alabarles a los santos es igual como alabarLe a Dios.1.

En la compañía de los santos, uno alcanza al Inalcanzable,
En la compañía de los santos, uno siempre está satisfecho.
En la compañía de los santos, uno vence a los cinco demonios²⁴²,
En la compañía de los santos, uno prueba el Néctar de Su Nombre.
En la compañía de los santos, uno se considera ser el polvo de los pies de los demás,
En la compañía de los santos, uno aprende a hablar sólo cosas buenas.
En la compañía de los santos, la mente no se desvía,
En la compañía de los santos, uno alcanza la quietud.
En la compañía de los santos, uno se salva del efecto de ‘maya’,
En la compañía de los santos, ¡Oh Nanak! El Dios llueve Su Merced.2.

En la compañía de los santos, los enemigos se convierten en amigos,
En la compañía de los santos, se purifica el corazón.
En la compañía de los santos, no hay enemistad con nadie,
En la compañía de los santos, los pies no van por mal camino.
En la compañía de los santos, uno no ve a nadie como mala persona,
En la compañía de los santos, uno entiende que Dios otorga la felicidad suprema.
En la compañía de los santos, uno no se quema en el fuego del ego,
En la compañía de los santos, uno abandona su ego.
Nadie más, excepto Dios Mismo, sabe la grandeza de los santos,
¡Oh Nanak! El Dios y los santos están unidos por amor.3.

En la compañía de los santos, (la mente) no se vaga,
En la compañía de los santos, uno siempre encuentra la felicidad.
En la compañía de los santos, uno alcanza al Inalcanzable,

²⁴² Los cinco demonios son ‘kama’ o los deseos o la lujuria, ‘krodha’ o la ira, ‘lobha’ o la avaricia, ‘moha’ o los apegos y ‘ahankar’ o el ego.

En la compañía de los santos, uno logra la inmortalidad.
En la compañía de los santos, uno adquiere el estado supremo,
En la compañía de los santos, uno llega al palacio de Dios.
En la compañía de los santos, uno comprende sus deberes (hacia los demás),
En la compañía de los santos, uno sólo ve a Dios en todas partes.
En la compañía de los santos, uno adquiere el tesoro de Su Nombre,
¡Oh Nanak! Yo me sacrificaría por los santos.4.

En la compañía de los santos, uno salva a todos suyos (de los defectos),
En la compañía de los santos, uno libera a sus queridos, a sus amigos y a sus familiares.

En la compañía de los santos, uno logra las riquezas,
Que traen reconocimiento a todos.
En la compañía de los santos, incluso el juez divino²⁴³ le obedece a uno,
En la compañía de los santos, los dioses le sirven a uno.
En la compañía de los santos, se expian los pecados de uno,
En la compañía de los santos, uno canta las canciones de la inmortalidad.
En la compañía de los santos, uno adquiere la suprema espiritualidad,
¡Oh Nanak! En la compañía de los santos, uno saca provecho de su vida.5.

En la compañía de los santos, no hace falta hacer las austeridades,
(porque) La (mera) vislumbre (de los santos) exalta el corazón.
En la compañía de los santos, uno expia sus pecados,
En la compañía de los santos, uno se salva del infierno.
En la compañía de los santos, uno logra la paz aquí y allá,
En la compañía de los santos, los separados de Dios, se unen con El.
(y) Se cumplen todos los deseos,
En la compañía de los santos, nadie vuelve con las manos vacías.
El Dios reside en el corazón de los santos,
¡Oh Nanak! Uno se libera escuchando las palabras de los santos.6.

(pido) Que escuche el Nombre de Dios en la compañía de los santos,
Que cante la alabanza de Dios en la compañía de los santos.
En la compañía de los santos, uno no olvida nunca a Dios.
En la compañía de los santos, uno asegura la salvación.
En la compañía de los santos, uno entiende que el Nombre de Dios es dulce,
En la compañía de los santos, uno ve a Dios en todos.
En la compañía de los santos, uno aprende a obedecer (Su Voluntad),
En la compañía de los santos, nosotros logramos la salvación.
En la compañía de los santos, se eliminan todas las enfermedades (vicios),
¡Oh Nanak! Los afortunados y los benditos encuentran a los santos.7.

²⁴³ El juez divino o 'dharamraj', en el Hinduismo es el dios quien, según los actos buenos o malos de una persona, decide si uno va al paraíso o al infierno.

La grandeza de los santos no la saben ni los ‘Vedas’,
(sus autores) Cuentan lo que escucharon.
La grandeza de los santos es fuera de (efecto de) los tres ‘Gunas’,
La grandeza de los santos es por Aquel Dios Omnipresente.
La grandeza de los santos no se puede medir,
La grandeza de los santos es infinita.
La grandeza de los santos es superior a la grandeza de todos los demás,
La grandeza de los santos es más grande que la grandeza de los demás.
Los santos merecen ser llamados ‘grandes’,
Dice Nanak, ¡oh hermano! No hay ninguna diferencia entre los santos y el
Dios.8.7

Pareado

En cuyo corazón reside la Verdad y quien pronuncia Su Nombre con la boca,
Quien no ve nada sino el Único Dios,
¡Oh Nanak! Estas son las cualidades de uno que tiene el conocimiento
Divino.1.

Octava

El que tiene el conocimiento Divino, es immaculado,
Como una flor de loto en el agua (estancada y sucia).
El que tiene el conocimiento Divino, eradica sus pecados,
Como el sol que lo quema todo.
El que tiene el conocimiento Divino, es ecuánime,
Como el viento que sopla igual para un rey y para un pobre.
El que tiene el conocimiento Divino, es inafectado (sea su alabanza o insulto),
Como la tierra, aunque uno la excavara o la aplicara pasta de sándalo.
El que tiene el conocimiento Divino, tiene la misma cualidad,
¡Oh Nanak! Como el fuego (que purifica todo).1.

El que tiene el conocimiento Divino, es el más puro de todos,
Como el agua nunca se ensucia.
El que tiene el conocimiento Divino, es completamente iluminado,
Como el cielo envuelve la tierra entera.
El que tiene el conocimiento Divino, trata igual a sus amigos y a sus enemigos,
El que tiene el conocimiento Divino, no es egoísta.
El que tiene el conocimiento Divino, tiene el estado espiritual supremo,
Pero es más humilde que todos.
Aquellas personas reciben el conocimiento Divino,
¡Oh Nanak! A quienes Dios mismo se lo otorga.2.

El que tiene el conocimiento Divino, se considera ser el polvo de los pies de
todos,
(porque) El que tiene el conocimiento Divino, ha logrado la paz interna.

El que tiene el conocimiento Divino, está contento con todos,
El que tiene el conocimiento Divino, no le hace daño a nadie.
El que tiene el conocimiento Divino, es siempre ecuánime,
El que tiene el conocimiento Divino, tiene la mirada tan pura como el néctar.
El que tiene el conocimiento Divino, es libre de las ataduras,
El que tiene el conocimiento Divino, lleva una vida pura.
El conocimiento (Divino) es el alimento para el que conoce a Dios,
¡Oh Nanak! El que tiene el conocimiento Divino, está en perfecta comunión
con Él.3.

El que tiene el conocimiento Divino, pone la fe en el Único (Dios),
El que tiene el conocimiento Divino, nunca perece (pierde su estado
espiritual).
El que tiene el conocimiento Divino, guarda la bondad en su corazón,
El que tiene el conocimiento Divino, encuentra placer en ayudar a los demás.
Al que tiene el conocimiento Divino, no le afecta el juego de 'maya',
(porque) El que tiene el conocimiento Divino, logra poner riendas a su mente.
Para uno que tiene el conocimiento Divino, todo ocurre para el bien,
El que tiene el conocimiento Divino, logra éxito en la vida.
En la compañía de uno que tiene el conocimiento Divino, todos están
liberados,
¡Oh Nanak! En la compañía de uno que tiene el conocimiento Divino, todos Le
rezan.4.

El que tiene el conocimiento Divino, guarda en su corazón el amor del Único
Dios,
El Dios mismo le ayuda al que tiene el conocimiento Divino.
El Nombre es el apoyo de uno que tiene el conocimiento Divino,
El Nombre es como la familia para uno que tiene el conocimiento Divino.,
El que tiene el conocimiento Divino, es siempre consciente,
El que tiene el conocimiento Divino, abandona su ego.
En el corazón de uno tiene el conocimiento Divino, reside el Dotante de la
felicidad,
En el hogar (corazón) de uno tiene el conocimiento Divino, siempre hay la
felicidad.
El que tiene el conocimiento Divino, vive en paz eterna,
¡Oh Nanak! El que tiene el conocimiento Divino, nunca se perece.5.

El que tiene el conocimiento Divino, es quien logra Su conocimiento,
El que tiene el conocimiento Divino, ama al Único Señor.
El que tiene el conocimiento Divino, nunca se preocupa,
Las palabras de uno que tiene el conocimiento Divino, purifican a los demás.
Uno adquiere el conocimiento Divino, por la Gracia de Dios,
El que tiene el conocimiento Divino, es eminente.
Los afortunados logran una vislumbre de uno tiene el conocimiento Divino,
Que nos sacrifiquemos por uno que tiene el conocimiento Divino.

Hasta shiva (y otros dioses) le buscan al que tiene el conocimiento Divino,
¡Oh Nanak! El que tiene el conocimiento Divino y el Dios, son iguales.6.

Son inestimable las cualidades de uno que tiene el conocimiento Divino,
El que tiene el conocimiento Divino, tiene todas las cualidades.
¿Quién puede saber los misterios de uno que tiene el conocimiento Divino?
Uno debe siempre postrarse ante el que tiene el conocimiento Divino.
Nadie tiene palabras para alabar al que tiene el conocimiento Divino,
El que tiene el conocimiento Divino, es el señor de todos.
¿Quién tiene la idea de la vida suprema de uno que tiene el conocimiento
Divino?

Sólo uno que tiene el conocimiento Divino, puede saber la condición del otro
como él.

Nadie puede medir la profundidad de uno que tiene el conocimiento Divino,
¡Oh Nanak! Uno debe siempre postrarse ante uno que tiene el conocimiento
Divino.7.

El que tiene el conocimiento Divino, es el creador de todo el mundo,
El que tiene el conocimiento Divino, siempre vive y no se muere nunca.
El que tiene el conocimiento Divino, da vida y muestra el camino de la
liberación,

El que tiene el conocimiento Divino, es el creador omnipresente.

El que tiene el conocimiento Divino, es el señor de los huérfanos,

El que tiene el conocimiento Divino, les ayuda a todos.

El que tiene el conocimiento Divino, abarca toda la creación visible,

El que tiene el conocimiento Divino, es el Dios mismo.

Sólo uno que tiene el conocimiento Divino, puede contar la alabanza de otro
igual como él,

¡Oh Nanak! El que tiene el conocimiento Divino, es el señor de todos.8.8.

Pareado

Uno que guarda, en su corazón, el Nombre,

Ve a Dios en todo y en todos.

El que recuerda al Señor en todos momentos,

Dice Nanak, es verdaderamente puro y libera a todo el mundo.1.

Octava

El que no dice mentiras,

Guarda con amor, en su corazón, el deseo de ver al Inmaculado Dios.

El que no usa sus ojos para ver la belleza de mujeres ajenas,

Busca la compañía de santos y buenas personas.

El que no escucha con sus oídos, el desprecio de los demás,

Se considera a si mismo, ser el más malo de todos.

El que se aleja de 'maya' por la gracia del Gurú,

Expia de su corazón, los deseos.
El que conquista sus a sentidos y a los cinco males,
¡Oh Nanak! Tal persona sólo hay una en millones.1.

El verdadero 'vishnuíta' es sobre quien Él llueve Su gracia,
(y) Quien se queda inmaculado del efeto de 'maya' de Dios.
Quien actua, pero no espera el fruto de sus acciones,
Es puro, el modo de vida de tal 'vishnuíta'.
Quien no espera el fruto de sus acciones,
Quien está sólo absorto en Su meditación y canta Su alabanza.
Quien guarda en su corazón los recuerdos de Dios,
Quien muestra la bondad hacia los demás.
Quien recita resueltamente Su Nombre y hace recitarLo a los demás,
¡Oh Nanak! Aquel 'vishnuíta' alcanza el estado supremo.2.

El verdadero devoto es quien guarda en su corazón el amor de Su devoción,
Rechaza la compañía de los pecadores.
Quien no guarda ningún tipo de duda (dualidad) en el corazón,
Reza a Dios y Le considera ser Omnipresente.
Quien lava la suciedad de los pecados en la compañía de los santos,
Tal devoto tiene la consciencia alta.
Quien, cada día y en cada momento, recuerda a Dios,
Dedica su corazón y cuerpo al amor de Dios.
Quien fija su corazón en los pies de Dios,
¡Oh Nanak! Tal devoto encuentra a Dios.3.

El verdadero 'pundit' (erudito) es quien despierta su consciencia,
Mantiene el Nombre de Dios en su corazón.
Quien toma el néctar dulce del Nombre de Dios,
Siguiendo las enseñanzas de tal pundit, todo el mundo lleva una vida pura.
Quien guarda en su corazón la alabanza de Dios,
Tal pundit no vuelve a nacer y morirse.
Quien entiende que el Dios es la base de los vedas, los puranas y los smritis,
Entiende que el Dios Invisible es la base de lo visible.
Quien da enseñanzas a todos sin distinción de casta,
¡Oh Nanak! Uno debe postrarse ante tal 'pundit'.4.

El Nombre de Dios es la raíz de todos los 'mantras' y el origen de todo
conocimiento,
Cualquier persona de cualquier casta puede recitar el Nombre y comprobarlo.
Cada persona que medite en Su Nombre, logra la salvación,
Muy pocas personas la logran, y sólo en la compañía de los santos.
¡Oh Dios! Bendiga a todos que coloquen Tu Nombre en sus corazones,
Tu Nombre salva a todos sean animales, fantasmas o personas crueles.
El Nombre es la medicina para todas las enfermedades,

Cantar Su alabanza es señal de buena suerte y felicidad.
(pero el Nombre) No se obtiene por ningún método o rituales religiosos,
¡Oh Nanak! Uno Lo obtiene por la Gracia predestinada del Dios.5.

En cuyo corazón reside el Dios,
Tal persona es el verdadero devoto de Dios.
Tal persona ve al Dios Omnipresente,
Se considera ser el sirviente de Sus sirvientes y encuentra a Dios.
El que siente la presencia de Dios,
Tal devoto tiene aceptación en Su corte.
El Dios mismo bendice a Su devoto,
Tal devoto obtiene el conocimiento Divino.
Vive entre sus familiares pero sin apegarse,
¡Oh Nanak! Por este modo de vida, uno se hace el verdadero devoto de Dios.6.

La persona quien toma la voluntad de Dios como una bendición dulce,
Es considerado liberado en vida.
Para él, son uno y el mismo, la alegría y la tristeza,
Logra el estado perfecto y no se separa de Él.
Para él, son uno y el mismo, el oro y el barro,
Para él, son uno y el mismo, el néctar y el veneno.
Aunque uno le trate con respeto o con ego, se mantiene ecuánime,
En sus ojos, son iguales un mendigo y un rey.
Seguir la voluntad de Dios es su modo de vida,
¡Oh Nanak! Tal persona es liberada en vida.7.

Todos los lugares son del Dios Omnipresente,
El Dios coloca a cada uno en su lugar con diferentes nombres.
El Dios controla todo lo que ocurre y todo lo que hacen los seres,
Pasa lo que Le agrada a Dios.
Él mismo está presente en todas partes como olas infinitas de vida,
Nadie puede describir y comprender Su juego.
Cada uno Le percibe según el nivel de comprensión otorgado por Él,
El Dios es el Hacedor y es Inmortal.
El Dios es infinitamente Misericordioso,
¡Oh Nanak! Rezando a Él, uno se hace como una flor fragante.8.9.

Pareado

Muchas personas hablan de la cualidades de Dios pero no saben dónde
terminar,
¡Oh Nanak! El Dios ha creado la creación tan diversa de muchas formas.1.

Octava

Muchos millones Te rezan,
Muchos millones están ocupados en los rituales religiosos.
Muchos millones viven en lugares de peregrinaje,
Muchos millones se vagan por las selvas como renunciantes.
Muchos millones escuchan los Vedas,
Muchos millones hacen las austeridades.
Muchos millones dirigen la concentración hacia su interior,
Muchos millones reflexionan sobre los poemas (divinos) de los poetas.
Muchos millones recitan Su Nombre cada día con nuevo entusiasmo,
¡Oh Nanak! Nadie puede medir la grandeza del Dios Creador.1.

Muchos millones son egoístas,
Muchos millones son ciegos y sin conocimiento.
Muchos millones son avaros y crueles,
Muchos millones son indiferentes e insensatos.
Muchos millones roban el dinero de los demás,
Muchos millones menosprecian a los demás.
Muchos millones trabajan duro por ganar dinero,
Muchos millones se vagan en países extranjeros.
¡Oh Dios! Tú colocas a cada uno en su sitio,
¡Oh Nanak! Sólo el Creador sabe los misterios de Su creación.2.

Muchos millones son, los grandes yoguis que tienen control sensorial,
Muchos millones son, los reyes viviendo en lujo,
Muchos millones son, los pájaros y las serpientes,
Muchos millones son, las piedras y los árboles.
Muchos millones son, los vientos, las aguas y los fuegos,
Muchos millones son, los países y tierras que se giran.
Muchos millones son, las lunas, los soles y las estrellas,
Muchos millones son, los dioses, los demonios y reyes de dioses.
Todos están bajo el control Suyo,
Dice Nanak, ¡oh Dios! Tú liberas a quienes Tú quieres liberar.3.

Muchos millones están bajo la influencia de los tres 'gunas' (de 'maya'),
Muchos millones son, los lectores de los 'Vedas', los 'Puranas' y los 'Shastras'.
Muchos millones son, las joyas en los océanos,
Muchos millones son, las variedades de seres vivos.
Muchos millones son, los seres que tienen larga vida,
Muchos millones son, las montañas de oro.
Muchos millones son, los semi dioses, los seres míticos y los espíritus,
Muchos millones son, las fantasmas, los cerdos y los leones.
El Dios está cerca y al mismo tiempo, lejos de todos,
¡Oh Nanak! Dios reside en Su creación y al mismo tiempo está alejado de
ella.4.

Muchos millones viven en el inframundo,
Muchos millones viven en el infierno (tristeza) y el paraíso (felicidad).
Muchos millones nacen, viven y se mueren,
Muchos millones están metidos en el ciclo de renacimientos.
Muchos millones adquieren la comida sin hacer ningún esfuerzo,
Muchos millones se cansan de esforzarse por ganarse la vida.
Muchos millones son, los ricos,
Muchos millones son, los pobres viviendo en miseria.
¡Oh Dios! Tú le colocas a cada uno donde Tú desees,
¡Oh Nanak! Todo está en las manos de Dios.5.

Muchos millones son, los renunciantes,
Quienes fijan su concentración en el Nombre de Dios.
Muchos millones buscan a Dios,
Y encuentran a Dios en su interior.
Muchos millones desean tener una vislumbre de Dios,
Y encuentran al Dios Imperecedero.
Muchos millones buscan la compañía de la verdad,
Y están absortos en el amor de Dios.
Sobre quienes Dios llueve su bendición,
¡Oh Nanak! Ellos son siempre afortunados.6.

Muchos millones se crean en la tierra, de diferentes maneras,
Muchos millones existen en los cielos y en los universos.
Muchos millones de seres toman forma,
Y de muchas formas ha sido creado el mundo.
Varias veces ha sido creada la creación,
Y siempre, al final, se funde con Él.
Muchos millones seres de diferentes especies has sido creados,
Nacen de Dios y en Él se funden,
Nadie sabe dónde termina Él,
¡Oh Nanak! Dios es todo.7.

Muchos millones son, los devotos de Dios,
Y quienes son iluminados en su interior.
Muchos millones son, los que conocen la Verdad,
Quienes siempre ven al Único Dios en todas partes.
Muchos millones toman el elixir de Su Nombre,
Y se hacen inmortales.
Muchos millones cantan la alabanza de Su Nombre,
Logran la paz interna y la felicidad suprema.
El Dios siempre recuerda a Su gente,
¡Oh Nanak! Esa gente son los queridos del Dios.8.10.

Pareado

Sólo el Dios es el creador del mundo, nadie más lo es,
Dice Nanak, me sacrificaría por Él, Quien está presente en el agua, en la tierra
y en el cielo.1.

Octava

Él tiene la capacidad de hacer todo y nos hace hacer todo,
Ocurre lo que Él desea.
Crea y destruye en un instante,
Nadie puede medir Su Grandeza.
Por Su voluntad, Él crea la creación que se mantiene en equilibrio,
Por Su voluntad, se crea y se destruye todo.
Por Su voluntad, las personas son buenas o malas,
Por Su voluntad, existe esta diversidad.
Él mismo es el Espectador de Sus acciones,
¡Oh Nanak! Él está presente en todo y en todos.1.

Si Dios quiere, el hombre logra el estado espiritual supremo,
Si Dios quiere, hasta las piedras se flotan.
Si Dios quiere, Puede salvar a uno que deja de respirar,
Si Dios quiere, uno canta Su alabanza.
Si Dios quiere, los pecadores son salvados,
Él mismo hace lo que Él piensa en hacer.
Él mismo es el Amo de los dos mundos (la tierra y el inframundo),
El Conocedor de todo, se regocija en Su juego.
Él hace lo que Él quiere hacer,
¡Oh Nanak! No hay otro como Él.2.

Diga, ¿Cómo puede una persona hacer lo que él quiere hacer?
El Dios nos hace hacer lo que Él desea.
Si el hombre lo tuviera en su control, lograría todo,
(pero) Él hace lo que Él desea.
Por su propia ignorancia, el hombre se deja influenciar por 'maya',
Si es capaz (de salvarse), que se salve.
(pero) Por su ignorancia, corre perdido en todas direcciones,
En un instante, su mente recorre el mundo entero.
A quien Él da la bendición de Su devoción,
¡Oh Nanak! Tal persona logra refugio en Su Nombre.3.

En un instante, el Dios hace rey a una persona humilde,
El Dios bendice a los pobres.
A la persona que parece no tener ninguna virtud,
(Dios) Le hace conocido en todas partes.
Sobre quien Él llueve Su bendición,
El Señor del mundo no toma en cuenta sus 'karmas'.
Este cuerpo y esta vida son Sus regalos,

En cada ser y en cada lugar, reside el Dios.
Él mismo ha creado Su creación,
¡Oh Nanak! Él se regocija en Su grandeza.4.

El hombre no tiene control sobre su poder,
El Señor de todos, hace y nos hace hacer todo.
El pobre hombre está sometido a Su voluntad,
Ocurre lo que Él desea.
Dios mismo reside en los superiores y en los inferiores,
En nuestras tristezas y en nuestras alegrías.
En nuestra actitud de criticar a los demás,
En nuestra subida al cielo (alegría) y en nuestra caída al infierno
(preocupaciones).
Él mismo es el Conocedor de lo divino,
¡Oh Nanak! Él mismo nos une con sí mismo.5.

(El Dios Omnipresente a través de los seres) A veces, baila varias formas de
bailes,
A veces, se duerme día y noche.
A veces, toma forma temible con ira,
A veces, se hace el polvo de los pies de los demás.
A veces, es un gran rey,
A veces, es un mendigo de casta baja.
A veces, se deja insultar por los demás,
A veces, se deja alabar.
Los seres llevan la vida según Su mandato,
¡Oh Nanak! Por la gracias del Gurú, uno Le reza.6.

A veces, es un erudito enseñando a los demás,
A veces, medita en silencio.
A veces, hace abluciones en lugares sagrados,
A veces, habla sobre los profundos misterios divinos.
A veces, vive en forma de insectos, elefantes y bichos,
A veces, se mete perdido, en el ciclo de renacimientos.
El Dios manifiesta Sus varias formas como un disfrazador,
Hace bailar a los seres según Su voluntad.
Ocurre lo que Él desea,
¡Oh Nanak! No hay otro como Él.7.

Cuando el ser llega a la esfera de la verdad,
De allí no se retrocede.
Su interior se ilumina con la luz del conocimiento Divino,
Esta Luz no se apaga nunca.
Los que tienen su cuerpo y su corazón teñidos con el color de Su Nombre,
Siempre viven en la presencia de Dios.
Como el agua se mezcla con el agua,

Así el alma se funde con la Luz Divina.
Se rompe el ciclo de nacimientos y muertes,
¡Oh Nanak! uno debe sacrificarse por el Dios.8.11.

Pareado

Uno que es humilde y abandona su ego, vive en paz,
Los grandes egoístas, dice Nanak, se perecen por su propio ego.1.

Octava

El hombre que es orgulloso de su poder sobre los demás,
Será un perro que merece nacer en el infierno.
El hombre que es orgulloso de su juventud y su belleza,
Será un insecto viviendo en la suciedad.
El hombre que se finge ser persona de buenos actos,
Se mete en el ciclo de nacimientos y muertes.
El hombre que es orgulloso de su dinero y sus tierras,
Es tonto e inculto.
A quien Dios le otorga la bendición de la humildad,
¡Oh Nanak! Tal persona será liberada aquí y tendrá la paz allá.1.

El hombre es orgulloso de ser rico,
(pero al final) No lleva consigo ni una aguja.
Deposita las esperanzas en su ejército de hombres,
(pero) En un instante se destruye.
Se cree que es el más fuerte de todos,
(pero) En un instante se hace cenizas.
Es egoísta y no le importa nadie,
(pero en el último momento) El rey de la muerte le hace polvo.
Quien abandona su ego por la gracia del Gurú,
¡Oh Nanak! Aquella persona tiene aceptación en Su corte.2.

(si el hombre) Hace miles de actos (religiosos) pero es egoísta,
Sus esfuerzos son inútiles y no dan fruto.
Hace muchas austeridades pero no deja el ego,
(por lo tanto) Se mete en el ciclo de muertes y nacimientos.
Si los varios esfuerzos no le hacen compasivo,
¿Cómo llegará a la corte de Dios?
Quien quiere que le consideren ser buena persona,
La bondad está lejos de él.
Quien se considera ser el polvo de los pies de los demás,
¡Oh Nanak! Tal persona recibe la alabanza.3.

Hasta cuando (el hombre) cree que él es capaz de hacer algo,
Hasta entonces, no logra la alegría.

Hasta cuando cree que él controla sus actos,
Hasta entonces, nace y muere.
Hasta cuando algunos son sus amigos y otros sus enemigos,
Hasta entonces, su mente no deja de vacilarse.
Hasta cuando se atasca en las ataduras de 'maya',
Hasta entonces, le castiga el rey de la muerte.
Por la bendición de Dios, se rompen las ataduras,
Por la bendición del Gurú ¡Oh Nanak! se elimina el ego.4.

(el hombre) Gana miles y corre detrás de millones,
Va acumulando dinero pero no acaba su avaricia.
Disfruta de las cosas materiales,
No se satisface y por eso, sufre.
Sin la satisfacción, no se elimina la avaricia,
Y todos los esfuerzos son en vano, un mero sueño.
Todas las alegrías están en el Nombre de Dios,
Y sólo uno afortunado Lo adquiere.
El Dios mismo hace y nos hace hacer todo,
¡Oh Nanak! Que recordemos siempre a Él.5.

Él es el Hacedor y dirige nuestras acciones,
Piénsalo, el hombre no tiene nada en sus manos.
Todo ocurre como Él manda,
Existe solamente el Dios, solamente Él.
Todo lo que existe, es Su voluntad,
A la vez Él está alejado de todos y cerca a todos.
Él sabe todo, ve todo y entiende todo,
Él mismo es uno y Él mismo es varios.
Él no se acaba, ni perece, ni nace ni muere,
¡Oh Nanak! Él está absorto en si mismo.6.

Él mismo da mandatos y Él mismo los entiende y los sigue,
Él mismo está unido con todo y con todos.
Él mismo ha creado esta expansión Suya,
Él es el creador y todo es Suyo.
¿Puede existir algo fuera de Él?
Él mismo está presente en todas partes.
Él es el amo de Su juego,
Su juego tiene formas infinitas.
Reside en el corazón de los seres y los seres en Él,
¡Oh Nanak! No se puede contar Su valor y Su grandeza.7.

El Señor Dios es eternamente existente,
Algún afortunado lo entiende por la gracia del Gurú.
Todo lo que Él ha creado, es verdadero,
Uno en millones lo entiende.

¡Qué extremadamente bella es Tú forma!
Eres Infinito e Incomparable.
¡Qué tan dulce es Tu habla!
Resuena dentro de cada corazón.
Ellos logran la pureza,
¡Oh Nanak! Quienes recitan Su Nombre con amor.8.12.

Pareado

Los que buscan refugio en los santos, están salvados,
Los que desprecian a los santos, nacen y mueren repetidamente.1.

Octava

Uno que desprecia a los santos, echa a perder su vida,
Uno que desprecia a los santos, no se esconde del rey de la muerte.
Uno que desprecia a los santos, está desprovisto de la felicidad,
Uno que desprecia a los santos, se va al infierno.
Uno que desprecia a los santos, tiene la mente impura,
Uno que desprecia a los santos, pierde el honor.
Al que desprecia a los santos, nadie le ayuda,
Uno que desprecia a los santos, tiene el corazón impuro.
Pero, por la bendición de un santo,
¡Oh Nanak! Está salvado, el que desprecia a los santos.1.

205

Al que desprecia a los santos, se le desfigura la cara,
Uno que desprecia a los santos, grazna como un cuervo.
Uno que desprecia a los santos, se reencarna en una serpiente,
Uno que desprecia a los santos, se reencarna en seres inferiores.
Uno que desprecia a los santos, se arde en el fuego de deseos,
Uno que desprecia a los santos, engaña a todos.
Uno que desprecia a los santos, pierde su poder y fuerza,
Uno que desprecia a los santos, es el más inferior entre todos.
Uno que desprecia a los santos, no tiene ningún tipo de apoyo,
¡Oh Nanak! Si lo desea el santo, hasta uno que le desprecia está liberado.2.

Uno que desprecia a los santos, siempre crea desorden,
Uno que desprecia a los santos, nunca deja de hacerlo.
Uno que desprecia a los santos, es cruel y dominante,
Uno que desprecia a los santos, está rechazado por Dios.
Uno que desprecia a los santos, está desprovisto de las alegrías,
Uno que desprecia a los santos, es podre y vive en tristeza.
Uno que desprecia a los santos, padece de todas las enfermedades,
Uno que desprecia a los santos, está separado de Dios.
Despreciar a los santos es el acto más impuro,

¡Oh Nanak! Si lo desea el santo, el que le desprecia deja de hacerlo.3.

Uno que desprecia a los santos, tiene la mente impura,
Uno que desprecia a los santos, no es amigo de nadie.
Uno que desprecia a los santos, está castigado (por el juez divino),
Al que desprecia a los santos, le abandonan todos.
Uno que desprecia a los santos, es un gran egoísta,
Uno que desprecia a los santos, siempre hace actos malos.
Uno que desprecia a los santos, nace y muere (continuamente),
Uno que desprecia a los santos, no logra la felicidad.
Uno que desprecia a los santos, no tiene el apoyo de nadie,
¡Oh Nanak! Si el santo desea, le perdona al despreciador.4.

Uno que desprecia a los santos, se queda a medias,
Uno que desprecia a los santos, no logra éxito en su trabajo.
Uno que desprecia a los santos, vive como uno perdido en una selva,
Uno que desprecia a los santos, elige el camino de los pecados.
Uno que desprecia a los santos, es inútil y vacío por dentro,
Como un cadáver sin vida.
Uno que desprecia a los santos, no tiene fundamentos (en la vida),
Uno mismo consume el fruto de sus actos (malos).
Al que desprecia a los santos, nadie le puede salvar,
¡Oh Nanak! Si lo desea el santo, está salvado.5.

Uno que desprecia a los santos, sufre,
Como un pez que se muere sin agua.
Uno que desprecia a los santos, nunca está satisfecho,
Como no se apaga el fuego con combustible.
Uno que desprecia a los santos, está abandonado y se queda solo,
Como, en el campo, una planta de sésamo, seca y quedama.
Uno que desprecia a los santos, no es justo,
Uno que desprecia a los santos, siempre dice mentiras.
El despreciador está pagando sus actos desde que empezó a despreciar,
¡Oh Nanak! Sucede lo que desea el Dios.6.

Uno que desprecia a los santos, está lleno de la maldad,
Uno que desprecia a los santos, recibe castigo en Su corte.
Uno que desprecia a los santos, siempre sufre,
Uno que desprecia a los santos, ni vive ni se muere.
Al que desprecia a los santos, no se le cumplen sus deseos,
Uno que desprecia a los santos, se va (del mundo) decepcionado.
Uno que desprecia a los santos, nunca deja su hábito (de despreciar),
Lo que uno desea, se hace.
Nadie puede borrar el fruto de sus acciones,
(este misterio) ¡Oh Nanak! Sólo lo sabe el Verdadero Dios.7.

Todos los seres son Suyos y Él es Todopoderoso,
Debemos siempre postrarnos ante Él.
Que cantemos su alabanza día y noche,
Que Le recordemos con cada respiro nuestro.
Todo lo que ocurre, es bajo su voluntad,
Cada ser se hace como Él lo crea.
Él es el creador de Su juego,
Nadie tiene la capacidad de enterderlo.
Sólo los que tienen Su bendición, logran Su Nombre,
¡Oh Nanak! Aquellas personas son afortunadas.8.13.

Pareado

¡Oh Buena gente! Dejad la vanidad y recordad al Señor,
Tened fé sólo en Dios y dice Nanak, se eliminarán la tristeza, la dualidad y el
miedo.1.

Octava

(¡Oh mi mente!) Es inútil buscar apoyo en una persona,
Sólo el Único Dios es el Donante.
(cuando uno reconoce que) Sólo el Dios da todo, hay la satisfacción,
No le apodera la avaricia.
Él mismo es el Destructor así como el Protector,
El ser humano no tiene nada bajo su control.
Uno que entiende Su voluntad, encuentra la paz,
Guarda en el corazón, Su Nombre.
Recuerda siempre a aquel Señor,
(por consiguiente) ¡Oh Nanak! Nunca habrá estorbos en el camino.1.

207

Canta en el corazón la alabanza del Señor Informe,
¡Oh mi mente! Esta es la verdadera acción.
Saborea el Néctar del Nombre,
Y logra la paz y la felicidad eterna.
Mira con los ojos el juego del Señor,
Y en buena compañía, elimina los apegos.
Pisa con los pies, el camino de Dios,
Sólo con recordarLe un momento, se expian los pecados.
Haz con las manos las obras de Dios y con los oídos escucha Su alabanza,
(así) ¡Oh Nanak! Llegarás en la Corte de Señor con honor.2.

Afortunada es la persona en este mundo,
Quien siempre canta la alabanza de Dios.
Uno que meditan en el Nombre de Dios,
Es verdaderamente rico.

Uno que recita el Nombre y Lo guarda en el corazón,
Está considerado verdaderamente contento.
Uno que sólo ve a Dios en todos los lugares,
Logra el conocimiento de todos los mundos.
Uno que fija su mente en el Nombre,
¡Oh Nanak! Aquella persona alcanza al Dios Inmaculado.3.

Uno que logra el conocimiento por la gracia del Gurú,
Logra eradicar los deseos.
Uno que canta la alabanza de Dios en la compañía de santos,
Aquel querido de Dios, se salva de todas las enfermedades.
Uno que canta cada día las canciones Divinas,
Es inmaculado viviendo en el mundo sucio y material.
Uno que tiene fe sólo en el Único Dios,
Se salva de la horca del rey de la muerte.
Uno que añora la unión con el Señor,
¡Oh Nanak! Tal persona no sufre nunca.4.

Uno que guarda al Señor Dios en su corazón,
Es puro, está contento y no se perturba.
Sobre quien el Dios llueve Su bendición,
Tal devoto no teme a nadie.
Se le revela el verdadero Dios,
Entiende que el Dios reside en su creación.
Por constante interiorización, logra la meta,
Por la gracia del Gurú, descifra el misterio.
Dondequiera que yo vea, veo a Dios en todo,
¡Oh Nanak! Él mismo es el creador y Él mismo es la creación.5.

Nada se crea y nada se destruye,
Todo es Su juego.
La creación, la destrucción, lo visible y lo invisible,
Todo ha sido creado y funciona bajo Su voluntad.
Él mismo y sólo Él existe en todo,
Él crea las varias formas y las destruye.
Él es Indestructible e Imperecedero,
Él es el creador de todos los universos.
Él es Indescriptible, Insondable y Omnipresente,
¡Oh Nanak! Si Él lo desea, lo seres Le recuerdan.6.

Los que Le llegan a entender, son honorables,
Todo el mundo logra la salvación escuchando sus palabras.
Los devotos de Dios les salvan a todos,
Los devotos de Dios expian los sufrimientos de todos.
El misericordioso Dios les une a los devotos con Si mismo,
Ellos se sienten bendecidos recitando las palabras del verdadero Gurú.

Sólo aquellas personas les sirven a los devotos,
A quienes les bendice el Dios.
Quienes logran la perfección recitando el Nombre,
¡Oh Nanak! Ellos son los seres superiores.7.

Todo lo que hace (el devoto), lo hace según Su voluntad,
(y) Vive en la presencia de Dios.
Todo lo que ocurre, lo considera ser Su voluntad,
Y entiende que Él lo hace todo.
Los devotos aceptan la voluntad de Dios como un regalo dulce,
y se dan cuenta de Su grandeza.
Ellos vuelven a unirse con Él,
Logran el merecido tesoro de la felicidad.
Darles respeto a los devotos es igual que respetarLe a Dios,
(porque) ¡Oh Nanak! No hay diferencia entre el Dios y Sus devotos.8.14.

Pareado

Dios es Todopoderoso y percibe el dolor de todos,
Recordemos a tal Dios Protector, dice Nanak, y que nos sacrifiquemos por
Él.1.

Octava

Dios mismo nos hace unirnos con Él,
Él mismo es el Protector de todos los seres.
Él se preocupa de cuidarles a todos,
Nadie vuelve de Su puerta con las manos vacías.
¡Oh mi corazón! Recuerda siempre a Dios,
Quien es Imperecedero y no hay otro como Él.
Uno no tiene el poder de hacer nada,
Aunque lo intentara cien veces.
Excepto Dios, todo lo demás es inútil,
¡Oh Nanak! Recita Su Nombre y logra la salvación.1.

Que nadie sea egoísta de su belleza,
(porque) La luz divina brilla en todos.
Que nadie sea egoísta de su riqueza,
Toda la riqueza proviene de Él.
Si alguien se considera ser gran valiente,
(que no olvide que) Todo el poder proviene de Dios.
Si alguien se piensa que él es el donador,
El tonto debe darse cuenta que el único donador es el Dios.
Por la gracia del Gurú se cura la enfermedad del ego,
¡Oh Nanak! Tal persona nunca jamás se enferma.2.

Como las columnas dan soporte a una casa,

La palabra del Gurú es el apoyo del alma.
Como se puede llevar una piedra por un río a bordo una barca,
Bajo la protección del Gurú, uno cruza el mar (del mundo material).
Como una lámpara da luz en la oscuridad,
La mera vislumbre del Gurú ilumina el interior.
Como uno perdido en la selva encuentra el camino,
En la compañía de un santo, se encuentra la luz divina.
Pido el polvo de los pies de tal santo,
Pido yo, Nanak, que se cumpla este deseo mío.3.

¡Oh mi alma! ¿Por qué lloras (ante el sufrimiento)?
Estás pagando los actos de tus vidas anteriores.
El Dios nos otorga los dolores y las alegrías,
Recuerda sólo a Dios y no busques apoyo el otras cosas.
Sé feliz con lo que hace el Dios,
¿Por qué te estás vagando equivocado?
Piensa, ¿Qué es lo que trajistes contigo?
Te atraes a lo material como una polilla a la luz.
Recita el Nombre de Dios en tu corazón,
¡Oh Nanak! Te irás a tu verdadero hogar con honor.4.

¡Oh hombre! Lo que has venido a comerciar en este mundo,
Aquel Nombre de Dios se encuentra en el hogar de los santos.
Deja tu ego y en la balanza de tu corazón,
Pesa y valora el Nombre de Dios.
Siguiendo el camino de los santos, llévate la mercancía del Nombre,
Deja atrás los demás negocios falsos.
Lograrás la alabanza de todo el mundo,
Se iluminará tu cara en la corte de Dios.
(pero) Muy pocas personas saben hacer este negocio,
¡Oh Nanak! Uno debe sacrificarse por tales personas.5.

Toma el agua bendita (del Nombre) por los pies de los santos,
Ofrece tu vida al servicio de los santos.
Úntate con el polvo de los pies de los santos,
Sacrificate por los santos.
Sólo los afortunados logran la oportunidad de servirles a los santos,
Canta la alabanza de Dios en la compañía de los santos.
Los santos te quitan los obstáculos (en el camino espiritual),
Canta la alabanza de Dios y prueba el néctar dulce.
Quien viene en el amparo de los santos,
¡Oh Nanak! Logra todas las felicidades.6.

El Dios resucita a los muertos (espiritualmente),
Da apoyo a los codiciosos.
Todos los tesoros están en su mirada misericordiosa,

Los seres obtienen a lo que están predestinados.
Todo es Suyo y Él tiene el poder de hacer todo,
No hay otro como Él y nunca habrá.
Recuerda siempre a Dios, día y noche,
Esa es la única labor mayor y pura.
A quien Dios le bendice y le otorga Su Nombre,
(tal persona) ¡Oh Nanak! Es pura.7.

Uno que tiene fe en el Gurú,
En su corazón, se impregna el Dios.
En cuyo corazón reside el Dios,
Es considerado como devoto en los tres mundos.
Su modo de vida y su pensar son puros,
El Dios reside en su corazón y él sólo habla el Nombre del Verdadero Dios.
Sus ojos ven el mundo como forma Suya,
Ve que Él es Omnipresente, Él lo abarca todo.
Uno que comprende que Dios es Verdadero,
¡Oh Nanak! Tal persona se une con Él.8.15.

Pareado

Dios es Informe, sin color, sin rasgos y libre del efecto de ‘maya’,
A quien le bendice el Dios, dice Nanak, él Le comprende.1.

Octava

211

Guarda al Dios Indestructible en el corazón,
Deja tu apego a personas.
No existe nada fuera de Él,
En todos los seres existe el único Dios.
Él es Sabihondo y Sabio,
Es sumamente Profundo.
¡Oh Dios! Eres Infinito, eres el Señor, eres el Protector,
Eres el tesoro de la misericordia y eres Perdonador.
Que encuentre refugio en los pies de los santos,
¡Oh Nanak! Este es el único deseo de mi corazón.1.

(sólo) El Dios cumple los deseos y da refugio,
Ocurre lo que esté escrito en el destino de los seres.
El Dios, en un instante, crea y destruye todo,
Nadie es capaz de resolver Su profundo misterio.
En Su casa sólo hay la gloria y la felicidad,
En Su hogar hay todos los bienes.
El es el Rey de los reyes y el Maestro de los ‘yoguis’,
No hay ni mayor austero ni mayor materialista que Él.
Los devotos alcanzan la alegría por su devoción,

¡Oh Nanak! Nadie puede encontrar el fin del Ser Inmortal.2.

Nadie puede medir la grandeza de Su juego,
Todos los dioses se cansaron de buscarLe.
¿Qué sabe un hijo acerca del nacimiento de su padre?
Él mantiene unidos a todos los seres en el rosario de Su voluntad.
A quienes Dios otorga el conocimiento y el don de unirse con Él,
Sólo aquellos sirvientes y devotos recitan Su Nombre.
A quienes Dios les mantiene bajo la influencia de 'maya',
Ellos están metidos en el ciclo de renacimientos.
Sean los santos o los pecadores, Él reside en el corazón de todos,
¡Oh Nanak! Cada uno Le percibe según su propio nivel de consciencia.3.

¡Oh Dios! Varias son tus formas y varios son tus colores,
(pero) Hay unidad en Tu diversidad.
Él ha creado en mundo en diversas formas,
Él es Uno y es Imperecedero.
El Dios crea todo Su juego en un instante,
El Ser Creador es Omnipresente.
Su creación es multi facetada,
Sólo Él puede valorar Su propia Grandeza.
Él está en todos los seres y en todos los lugares,
¡Oh Nanak! Su devoto vive recitando Su Nombre.4.

Su Nombre es el apoyo de todos los seres,
Su Nombre es el apoyo de todo el cosmos.
Su Nombre es la base de los smritis, los Vedas y los puranas,
Su Nombre es la base del don de concentrar y escuchar palabras de
conocimiento.
Su Nombre es el apoyo de los cielos y los infiernos,
Su Nombre es el apoyo de todas las formas de ser.
Su Nombre es el apoyo de los tres mundos,
Los seres se salvan escuchando Su Nombre.
A quien el Dios le bendice y le une con Su Nombre,
¡Oh Nanak! Tal persona supera el efecto de 'maya' y logra la perfección.5.

Verdadera es Su forma y verdadero es Su hogar,
El Señor Omnipresente es superior a todos.
Es inmutable Su hacer y son inmutables Sus palabras,
El Verdadero Señor reside en todos los seres.
Es inmutable Su bendición y es inmutable Su creación,
Es Inmutable el Señor quien es la base de toda la creación.
Su voluntad es pura e inmaculada,
Uno que la entiende, la acepta con alegría.
El Nombre Inmutable de Dios es la fuente de la felicidad,
¡Oh Nanak! Esta fe inmutable la otorga el verdadero Gurú.6.

Son inmutables las palabras del Gurú,
Liberados son los que las guardan en el corazón.
Los que se dan cuenta que Su devoción es todo,
Logran el estado supremo recitando Su Nombre.
Dios es Verdadero y verdadera es Su creación,
Sólo Él sabe lo grande que es.
Él es el Creador y toda la creación es Suya,
Uno no debe considerar a otro ser el protector del mundo.
Lo creado no puede medir la grandeza del Creador,
¡Oh Nanak! Ocurre lo que Él desea.7.

Se quedan sumamente asombrados de Su Grandeza,
Los que la perciben, entran en éxtasis.
Los devotos de Dios se quedan absortos en Su amor,
Por las palabras del Gurú, obtienen el regalo del Nombre.
Los devotos comparten el regalo con los demás y expian su dolor,
Todos los que les acompañan están salvados.
Los que sirven a los devotos son afortunados,
En la compañía de los devotos, funden su consciencia con Dios.
Los devotos que cantan la alabanza de Dios,
¡Oh Nanak! Por la gracia de Gurú, obtienen el fruto del Nombre.8.16.

Pareado

Dios es Verdadero desde el comienzo, es Verdadero desde el inicio de las
edades,
Ahora también es Verdadero y dice Nanak, siempre será Verdadero.1.

213

Octava

Sagrados son los pies de Dios y benditos son los que vienen a Su amparo,
La oración de Dios es la tarea suprema y benditos son los que Le oran.
Ver a Dios es el acto supremo y se salvan los que Le ven,
El Nombre de Dios es Imperecedero y los que lo recitan no se perecen.
Dios es eternamente Existente,
Él tiene todas las cualidades y todas las cualidades emanan de Él.
Las palabras de Dios son eternas y eternos son los que las recitan,
Unirse la consciencia con Dios es buena acción y buenos son los que escuchan
Su alabanza.
Los que le alcanzan a Dios, perciben como ser verdadera Su creación,
¡Oh Nanak! Dios es eternamente Existente.1.

Los que guardan la imagen de Dios en el corazón,
Llegan a entender que Él hace y hace hacer todo.
Quien guarda en su corazón, la fe firme en Dios,

Adquiere en su interior, el conocimiento divino.
Pierde todos los miedos y se hace audaz,
(y) Vuelve a unirse con Dios.
Como al mezclarse dos cosas iguales, pierden su identidad,
Al unirse con el Dios, al devoto no se le puede separar.
(pero) Son muy pocos que comprenden este hecho,
¡Oh Nanak! Los que le alcanzan a Dios, se unen con Él.2.

El sirviente de Dios sigue Su voluntad,
El sirviente de Dios siempre Le ora.
El sirviente de Dios tiene fe en Él,
El sirviente de Dios lleva una vida pura.
El sirviente de Dios siempre siente Su presencia,
El sirviente de Dios vive en la Gloria de Su Nombre.
El Dios siempre ayuda a Su sirviente,
El Dios siempre protege el honor de Su sirviente.
A quien Él le bendice, se hace Su sirviente,
¡Oh Nanak! Tal sirviente recuerda a Dios con cada respiro suyo.3.

El Dios protege a Su devoto,
Y protege su honor.
El Dios da respeto a Su sirviente,
Y le hace recitar Su Nombre.
Él es el Salvador de Su sirviente,
Nadie puede medir Su grandeza.
Nadie puede igualar al sirviente de Dios,
Nadie es superior al sirviente de Dios.
A quien Dios le da la bendición de servirLe,
¡Oh Nanak! Tal devoto es reconocido por todo el mundo.4.

Si Dios le da el poder a una hormiga,
Puede derrotar a un ejército de millones.
Hasta que Dios mismo no quiera matar a uno,
Siempre queda bajo Su protección.
El hombre hace muchos esfuerzos,
(pero) Sin la gracia de Dios, todos son en vano.
Nadie puede ni dañar ni proteger a los seres,
Él es el Único Protector.
¡Oh ser vivo! ¿Por qué te preocupas?
¡Oh Nanak! Reza a Dios Indescriptible y Maravilloso.5.

Recuerda siempre a Dios,
Toma el Néctar del Nombre y sacia la sed del corazón y del cuerpo.
El que adquiere la joya del Nombre,
No ve nada sino a Dios.
El Nombre es su tesoro y su belleza,

El Nombre es su alegría y su compañero.
Los que encuentran la satisfacción en el Nombre,
Están unidos interna y externamente con el Nombre de Dios.
Recordar a Dios todo el tiempo,
¡Oh Nanak! Es el único deseo de Sus devotos.6.

Que la lengua cante Su alabanza día y noche,
El Dios le otorga a Su devoto esta bendición.
El devoto medita en Él con entusiasmo,
Y se mantiene unido con Su Dios.
(para él) Todo lo que ocurre es Su mandato,
Y reconoce la voluntad de Dios.
¿Cómo puedo describir la grandeza de tal devoto?
No soy capaz de contar sus cualidades.
El que siente la presencia de Dios las veinticuatro horas del día,
¡Oh Nanak! Tal devoto es supremo entre todos.7.

¡Oh mi corazón! Busca refugio en aquellas personas,
Ofrécete tu cuerpo y tu mente a aquellas personas.
Las personas quienes han reconocido a Dios,
Adquieren el don de dar.
Su amparo da todas las felicidades,
Su vislumbre expia todos los pecados.
Deja tu propia inteligencia,
Dedícate al servicio de tales personas.
Dejarás se nacer y morirse,
¡Oh Nanak! Reza en los pies de tales santos.8.17.

215

Pareado

El que ha reconocido al Dios Omnipresente, es el Verdadero Gurú,
En Su compañía se salva el discípulo, dice Nanak, canta la alabanza de Dios.1.

Octava

El Verdadero Gurú le protege a su discípulo,
El Gurú muestra la misericordia a su devoto.
El Gurú limpia la suciedad de la mente del discípulo,
Quien escucha la palabra del Gurú y recita el Nombre de Dios.
El Verdadero Gurú corta las ataduras del discípulo,
El discípulo del Gurú se aleja de los vicios.
El Verdadero Gurú le otorga al discípulo el tesoro del Nombre,
El discípulo de tal Gurú es un gran afortunado.
El Verdadero Gurú le ayuda al discípulo aquí y allá,
¡Oh Nanak! El Gurú nunca le olvida al discípulo.1.

El discípulo que llega a la puerta del Gurú,
Y obedece las órdenes del Gurú.
Quien se considera a si mismo ser inferior,
Y siempre guarda en su corazón el Nombre de Dios.
Quien ofrece su mente y su corazón al verdadero Gurú,
Se cumplen todos los deseos de tal devoto.
El devoto que le sirve al Gurú sin interés propio,
Llega a la puerta del Señor.
A quien Dios mismo le bendice,
¡Oh Nanak! Tal devoto sigue las enseñanzas del Gurú.2.

El devoto que tiene la devoción completa en su Gurú,
Llega a conocer a Dios.
El verdadero Gurú es quien guarda el Nombre de Dios en su corazón,
Yo me sacrificaría por tal Gurú.
El Gurú otorga todos los tesoros y nos da vida,
(porque) Un verdadero Gurú está siempre unido con Dios.
El devoto, el Gurú y el Dios están en perfecta comunión,
Que no haya duda que hay diferencia entre el Gurú y el Dios.
Uno no encuentra al Gurú con propia agudeza,
¡Oh Nanak! Sino con buena fortuna Divina.3.

La vislumbre del Gurú cumple los deseos y purifica el alma,
En los pies del Gurú hay la liberación.
(tal devoto) Canta la alabanza de Dios en la compañía del Gurú,
Y va a la casa de Dios.
Sus oídos no escuchan nada sino las palabras del Gurú,
Su corazón se satisface y su alma logra la paz.
El Verdadero Gurú y sus palabras son eternos,
Está bendito a quien le echa su mirada misericordiosa.
Son infinitas e invaluables sus cualidades,
¡Oh Nanak! Los benditos por Dios encuentran al Gurú.4.

El hombre tiene sólo una lengua pero Sus cualidades son infinitas,
Él es Verdadero, Omnipresente e Inmutable.
Nadie Le alcanza con meras palabras,
Él es Inalcanzable por los sentidos y es libre de deseos.
Él no necesita alimetros, no tiene enemistad y otorga la paz,
Nadie puede valorar Sus dones.
Muchos devotos se postran ante Él,
Y guardan en su corazón Sus pies, tan puros como la flor de loto.
Me sacrificaría por tal Gurú,
¡Oh Nanak! Por cuya gracia, Le rezo a Dios.5.

Muy pocos son los que prueban el néctar del Nombre de Dios,
Y los que lo prueban, se hacen inmortales.

Tal persona no se perece nunca,
En cuyo corazón se manifiesta el Señor Dios.
El Gurú recita, día y noche, el Nombre de Dios,
Y da la misma enseñanza a sus discípulos.
No se deja afectar por la atracción de 'maya',
Y guarda en su corazón al único Dios.
La luz de la lámpara (del Nombre) quita la oscuridad (de la ignorancia),
¡Oh Nanak! Se va la dualidad y el dolor.6.

¡Oh amigo! La palabra del Gurú ha apagado el fuego y trajo la frescura,
Se expiaron los dolores y hay la paz.
Se eliminó el miedo de nacimiento y muerte,
Al escuchar la enseñanza del Gurú.
Se fue nuestro miedo y ahora vivimos sin miedo,
Se eliminaron todas las enfermedades de la mente.
Nos ha bendecido el Gurú quien nos hizo,
Recitar el Nombre en la compañía de los santos.
Hay paz y se eliminó la dualidad,
¡Oh Nanak! Al escuchar la alabanza de Dios.7.

Él Dios, a la vez, se manifiesta y no es manifestado,
El Todopoderoso tiene control sobre todo el mundo.
Él mismo ha creado este juego Suyo,
Él mismo sabe lo Grande que es.
No hay nada y nadie otro como Dios,
Él mismo está presente en todo.
Él es Omnipresente y se manifiesta en diversas formas,
Uno ve Su luz divina en la compañía del Gurú.
Él manifiesta Su poder a través de Su creación,
¡Oh Nanak! Me sacrificaría por Él incontables veces.8.18.

217

Pareado

Salvo la oración a Dios, no va nada allá y todo lo demás se hace cenizas,
Lo único que le acompaña al hombre, dice Nanak, es el Nombre de Dios.1.

Octava

Medita en Sus cualidades en la compañía de los santos,
Reza a sólo un Dios y busca refugio en Su Nombre.
¡Oh amigo! Olvídate de los otros caminos,
Guarda en tu corazón Sus pies tan puros como la flor de loto.
Él tiene el poder de hacer todo y nos hace hacer todo,
Guarda bien protegido el precioso Nombre.
Colecciona este tesoro y sé afortunado,
Este es el mensaje divino de los santos.

Ten la fe en el único Dios,
(así) ¡Oh Nanak! Se eliminan todas las enfermedades.1.

(¡Oh amigo!) El tesoro, en cuya búsqueda corres en las cuatro direcciones,
Lo encontrarás estando en el servicio de Dios.
La felicidad que vas buscando,
La encontrarás en el amor por la compañía de los santos.
La fama por la que haces buenos actos,
La encontrarás en el amparo de Dios.
Tus varios esfuerzos no te curarán la enfermedad (del ego),
La curarás tomando la medicina del Nombre de Dios.
De todos los tesoros, el mayor tesoro es el Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! Medita en él y estarás aceptado en Su corte.2.

(¡Oh hermano!) Despierta tu consciencia con el Nombre de Dios,
(así) Dejará de correr descontrolada.
No hay estorbos para uno,
Que guarda a Dios en su corazón.
Los vicios queman y el Nombre de Dios da alivio,
Logra la paz eterna, rezando a Él.
Se va el miedo y se eliminan los deseos,
El amor por Su devoción ilumina el espíritu.
El Dios Imperecedero hace hogar en el corazón,
(y) ¡Oh Nanak! Te salvarás de la horca de la muerte.3.

El verdadero hombre es quien medita en la alabanza de Dios,
(pero) Uno que sólo nace y muere, es falso.
En el servicio de Dios se rompe el ciclo de renacimientos,
Deja el ego y ve al amparo del Gurú.
Así será provechosa tu valiosa vida humana,
Recuerda a Dios, (lo que es) tu única esperanza.
Los varios esfuerzos propios no dan la liberación,
(incluso) Por mucho que uno lea los ‘Vedas’, los ‘Smritis’ y los ‘Shastras’.
Uno que medita en Dios con toda concentración,
¡Oh Nanak! Se cumple el deseo de su corazón.4.

El dinero no se va contigo,
¿Por qué te agarras a él?
Tus hijos, tus amigos, tu familia y tu cónyuge,
¿Quién de ellos te va a acompañar?
Tu poder, tus diversiones y la ostentación de tu riqueza,
¿Cuál de ellos te darán la liberación?
Tu montar a caballos, en elefantes y en carrozas,
Toda esta ostentación es falsa y el que ostenta también es perecedero.
Al (Dios) que le dio todo, el hombre tonto, no reconoce,
Y ¡Oh Nanak! Al final olvida el Nombre y se arrepiente.5.

¡Oh hombre ignorante! Sigue las enseñanzas del Gurú,
Muchos, que se consideran ser inteligentes, se ahogan (en los vicios).
¡Oh mi mente amigo! Ten devoción a Dios,
(así) Se purificará tu consciencia.
Guarda en tu corazón los pies (de Dios) tan puros como la flor de loto,
(así) Se expiarán todos los pecados de tus vidas anteriores.
Medita en el Nombre y haz meditar a los demás,
Lograrás la salvación escuchando, recitando y viviendo una vida pura.
El Nombre de Dios es lo más puro de todo,
¡Oh Nanak! Canta Su alabanza con amor y en un estado inherente.6.

¡Oh hermano! Cantando Sus atributos, se te quitará la suciedad,
Y se mitigará el efecto del veneno del ego.
Vivirás la vida despreocupado y feliz,
Recuerda el Nombre de Dios con cada respiro.
¡Oh mi mente! Deja de considerarte ser listo,
El verdadero tesoro se halla en la compañía de los santos.
Dedícate a comerciar en el Nombre de Dios,
Vivirás feliz aquí y tendrás respeto en la corte de Dios.
Ve al único Dios en todos,
(pero) ¡Oh Nanak! Sólo los afortunados y benditos Lo ven.7.

Medita en sólo un Dios y alaba al Único Dios,
Recuerda a sólo un Dios y ten el deseo de unirte con el único Dios.
Canta infinitamente la alabanza del Único Dios,
Medita en Él con tu cuerpo y mente.
El Único Dios está en todas partes,
Él mismo reside en todos los seres.
Toda la expansión ha surgido de Él, lo Único,
Al recordarLe se expian los pecados.
Cuyo cuerpo y mente están unidos con Él,
¡Oh Nanak! Tal persona Le alcanza por la gracia del Gurú.8.19.

219

Pareado

¡Oh Dios! Vagando por todas partes, he venido a Tu amparo,
¡Oh Dios! Yo, Nanak, Te suplico que siempre viva en Tu devoción.1.

Octava

¡Oh Dios! Este mendigo Te pide la limosna,
¡Oh Dios Misericordioso! Dame Tu Nombre.
Pido el polvo de los pies de los santos,
¡Oh Dios! Cumple este deseo mío.
Que siempre cante la alabanza de Dios,

Que Te medite con cada respiro mío.
Que viva enamorado de Tus pies tan puros como la flor de loto,
Que siempre Te tenga devoción.
(el Nombre) Es mi único apoyo,
Yo, Nanak, pido el Nombre supremo de Dios.1.

La mirada misericordiosa de Dios trae la felicidad,
(pero) Muy pocas personas prueban el elixir del Nombre.
Los que lo prueban, logran la satisfacción,
Se hacen personas perfectas y no se desvían.
Están absortos por completo en el amor de Dios,
Y en la compañía de los santos, surge el deseo de la unión en Él.
Abandonan todo lo demás y se van a Su amparo,
Se ilumina su interior y se unen con el Dios.
Son afortunados los que meditan en Dios,
¡Oh Nanak! La felicidad está en el Nombre.2.

Los devotos eliminan los deseos (de 'maya'),
Al obtener del Gurú, la enseñanza suprema.
El Dios les bendice a Sus sirvientes,
Y los devotos siempre están felices.
Los devotos rompen las ataduras y se liberan,
Y se va el dolor de nacimientos y muertes.
Se cumplen todos los deseos,
Y sienten la presencia del Dios Omnipresente.
Los que se hacen Sus devotos, se unen con Él,
¡Oh Nanak! Los devotos meditan absortos en el Nombre.3.

¿Por qué olvidas al Dios que no deja ir en vano tus esfuerzos?
¿Por qué olvidas al Dios que no olvida los esfuerzos que has hecho?
¿Por qué olvidas al Dios que te ha dado todo?
¿Por qué olvidas al Dios que da vida a todos?
¿Por qué olvidas al Dios que te protegió contra el fuego del útero?
(pero) Son muy pocos quienes, por la gracia del Gurú, lo entienden.
¿Por qué olvidas al Dios que te salva del efecto de 'maya',
Y te vuelve a unir con Si mismo, separados durante tantas vidas?
A quienes el Gurú les hace entender este hecho,
¡Oh Nanak! (sólo) Ellos meditan en su Dios.4.

¡Oh buena gente! ¡Oh santos! Haced una cosa,
Dejad las otras tareas y medita en el Nombre de Dios.
Rezad siempre y lograd la felicidad,
Medita en el Nombre y haced meditar a los demás.
Se cruza el mar (del mundo) por el amor de la devoción Divina,
Sin la devoción, todo es inútil.
En el Nombre hay todas las fortunas y el tesoro de la felicidad,

Y la salvación para los que se ahogan (en los vicios).
Se eliminan todos los sufrimientos,
¡Oh Nanak! El Nombre es la fuente de todas las virtudes.5.

Los que inculcan en su interior, las ganas de lograr el amor de Dios,
Es el único deseo que tienen en el corazón.
Logran la felicidad al ver al Gurú con los ojos,
El corazón se llena de alegría al lavar los pies del Gurú.
El amor hace lugar en el cuerpo y en el corazón de los devotos,
(pero sólo) Algunos afortunados logran la compañía de tales devotos.
¡Oh Dios! Bendíganos con el regalo del Nombre,
Para que podamos recitar Tu Nombre por la gracia del Gurú.
No se puede describir Su grandeza,
¡Oh Nanak! Él es Omnipresente.6.

Dios es Perdonador y Misericordioso,
Él ama a los devotos y es Compasivo.
Es el amo de los huérfanos y es el Salvador,
Es el Protector de todos los seres.
Es el Creador y la causa de todo y el Señor primordial,
Es la base de la vida de los devotos.
Cada quien Te reza, se purifica,
Y con devoción, guarda Tu amor en el corazón.
¡Oh Dios! Somos inconscientes, inferiores y sin virtudes,
¡Oh Nanak! Hemos venido en Tu amparo.7.

221

Quien canta, sólo durante un segundo, Su alabanza,
Logra la salvación y el paraíso.
A quien le agradan los relatos acerca de Dios,
Es como si fuera un rey, vive en lujo y es alabado por todos.
Cuya lengua siempre recita el Nombre de Dios,
Es como si adquiriera una variedad de alimentos, ropa y melodías.
Quien guarda en su corazón la enseñanza del Gurú,
Tiene buen comportamiento, logra el honor y es (verdaderamente) rico.
¡Oh Dios! Dame lugar entre los santos,
¡Oh Nanak! Es donde hay todas las felicidades.8.20.

Pareado

Él mismo es Manifestado, No-Manifestado, Informe y la Nada.
Dice Nanak, Él mismo es el Creador y Él mismo medita a través de Su
creación.1.

Octava

Cuando no había ninguna forma visible,

Entonces, ¿quién era virtuoso y quién era pecador?
Cuando no existía nada sino el Dios absorto en sí mismo,
Entonces, ¿quién era enemigo con quién?
Cuando no tenía forma este mundo,
Entonces, ¿quién estaba triste y quién estaba feliz?
Cuando existía solamente el Dios,
Entonces, ¿cómo podían existir las ataduras mundanas y la dualidad?
Él es el creador de Su juego,
¡Oh Nanak! No hay otro creador.1.

Cuando existía sólo el Señor Dios,
Entonces, ¿quién vivía en ataduras y quién en libertad?
Cuando existía sólo el Dios Insondable e Infinito,
Entonces, ¿quién se iba al paraíso y quién al infierno?
Cuando aún no existía ‘maya’,
Entonces, ¿dónde había los seres y dónde el efecto de ‘maya’?
Cuando existía sólo Él y Su luz Divina,
Entonces, ¿quién era intrépido y quién cobarde?
Dios es el director de Su juego,
¡Oh Nanak! El Señor es Insondable e Infinito.2.

Cuando el Dios Imperecedero estaba absorto en sí mismo,
Entonces, ¿dónde había el nacimiento y la muerte?
Cuando existía solamente el Creador,
Entonces, ¿quién podía tener el miedo de la muerte?
Cuando existía sólo el Dios Invisible,
Entonces, ¿los actos de quién podía juzgar el juez divino?
Cuando existía sólo el Señor Inmaculado, Invisible e Infinito,
Entonces, ¿quién vivía en ataduras y quién en libertad?
El Dios Asombroso es Uno y Único,
¡Oh Nanak! Él mismo se manifiesta Su forma.3.

Cuando existía sólo el Inmaculado Señor de los seres,
Entonces, ¿los pecados de quién se podían expiar?
Cuando existía sólo el Dios Inmaculado, el Sin Forma y el Sin Deseos,
Entonces, ¿quién podía ser orgulloso y quién egoísta?
Cuando había sólo el Dios Señor del mundo,
Entonces, ¿quién era traidor y quién era vicioso?
Cuando Él estaba absorto en Su propia Luz Divina,
Entonces, ¿quién tenía el hambre de lo material y quién estaba satisfecho?
El Creador hace todo y Él mismo hace hacer todo,
¡Oh Nanak! Nadie puede medirLe.4.

Cuando existía sólo Él en Su Gloria,
Entonces, ¿quiénes eran la madre, el padre, los amigos, los hijos o los
hermanos?

Quando existía sólo el Dios Todopoderoso,
Entonces, ¿quiénes eran los lectores de los ‘Vedas’ y el Libro (Koran)?
Quando Él mismo residía en Su propio corazón,
Entonces, ¿quién creía en buen augurio y en mal presagio?
Quando existía sólo el Dios grande y cerca de Sí mismo,
Entonces, ¿quién era el amo y quién el sirviente?
Los seres se asombran de ver Tu Grandeza,
¡Oh Nanak! Sólo Tú sabes lo Grande que eres.5.

Donde reside el Dios Imperecedero e Inestimable,
Allá, ¿cómo puede haber el efecto de ‘maya’?
Él hace la salutación a sí mismo,
Las tres cualidades de ‘maya’ no tienen influencia sobre Él.
Quando había sólo el Dios,
Entonces, ¿quién estaba despreocupado y quién preocupado?
Quando había sólo Él para juzgar a sí mismo,
Entonces, ¿quién hablaba y quién escuchaba?
Él es Infinito y más grande que todos,
¡Oh Nanak! Sólo Él puede medir Su propia grandeza.6.

Quando el Dios creó el mundo visible,
También creó las tres cualidades de ‘maya’.
Entonces llegó, “eso es pecado” y “esos son actos buenos”,
(como resultado) A algunos les toca el infierno y a otros, el paraíso.
Las tareas mundanas, la atracción de dinero,
El ego, el apego, la dualidad y el miedo.
El sufrimiento, la alegría, el honor y el deshonor,
Surgieron todas estas cosas.
Él es el Creador y el Espectador de Su juego,
¡Oh Nanak! Cuando Él acaba Su juego, vuelve a ser Uno.7.

Donde hay Dios, hay Su devoto y donde hay el devoto, hay Dios,
Él creó el mundo para que se extendiera por todas partes la alabanza de los
santos.
Sea el efecto de ‘maya’ o la grandeza de los santos, Él es el Señor de ambos,
Sólo el Dios puede medir Su propia grandeza.
Él mismo juega Su juego y Él mismo se divierte,
Él mismo saborea los sabores y Él mismo se mantiene alejado de todo.
A quien quiere, le hace recitar Su Nombre,
A quien quiere, le hace jugar el juego de ‘maya’.
¡Oh Dios! Eres infinito, Inestimable, Incontable,
¡Oh Nanak! Hablan Tus sirvientes lo que Tú les haces hablar a.8.21.

Pareado

¡Oh Señor Protector de los seres! Eres Omnipresente,

Dice Nanak, nadie más sino Tú lo abarcas todo.1.

Octava

Él (Dios) mismo es el que habla y el que escucha,
Él es Uno y Él mismo es la creación.
Cuando Él lo desea, crea toda la creación,
(y) Por Su voluntad, la recoge.
No existe nada fuera de Tí,
Todos están unidos como las cuentas de Tu rosario.
A quien le das Tú, el conocimiento,
Sólo aquella persona adquiere Tu Nombre.
Tal persona es ecuánime y logra la verdad,
Y ¡Oh Nanak! llega a conquistar a todo el mundo.1.

Todos los seres están bajo Su control,
Él tiene compasión por los pobres y es el Amo de los huérfanos.
A quien Tú proteges, a él nadie le puede dañar,
Está muerto, quien Te olvida.
(¡Oh hombre!) ¿A dónde te podrías ir abandonando a Dios?
Él es el Único Inmaculado Protector de los seres.
Él tiene en Sus manos el control sobre la vida de los seres,
Considérale estar contigo en tu interior y tu exterior.
Él es el Tesoro de las cualidades, es Infinito y Sin Fin,
¡Oh Nanak! Tus sirvientes se sacrifican por Tí.2.

Dios es Compasivo y está presente en todas partes,
Y les bendice a todos los seres.
Sólo Él entiende Su juego,
El Dios Omnipresente sabe los secretos del corazón de todos.
Él cuida a los seres en diversas formas,
Todos los seres creados por Él Le recuerdan.
A quienes desea, Dios les une consigo,
Ellos meditan en Él, cantando la alabanza de Sus cualidades.
Quien acepta la realidad de Su existencia con fe,
¡Oh Nanak! Reconoce que Él es el único creador.3.

El sirviente quien fija su mente en el Nombre del Único Dios,
Su deseo no se queda sin cumplir.
Al sirviente de Dios, le conviene servirles a todos,
Comprende la voluntad de Dios y logra prestigio.
Para él, no hay otro pensamiento superior (que recordar el Nombre),
Quien guarda a Dios en su corazón.
Rompe las ataduras y vence la enemistad,
Y siempre fija su mente en los pies del Gurú.
Tales personas logran la felicidad en este y en el otro mundo,

(porque) ¡Oh Nanak! El Dios mismo les une consigo.4.

Logra la alegría en la compañía de los santos,
Alaba a Dios que otorga esta felicidad suprema.
Medita en el secreto del Nombre de Dios,
Y no desperdicies la rara forma humana.
Cantar la alabanza de Dios son palabras de la inmortalidad,
Y es el camino de la salvación.
Considera a Dios siempre estar cerca,
(así) Se eliminan la ignorancia y la oscuridad.
Escucha la enseñanza del Gurú y guárdala en el corazón,
¡Oh Nanak! Así se cumplirán todos tus deseos.5.

Logra la felicidad en este y en el otro mundo,
Guarda en tu interior, el Nombre de Dios.
El verdadero Gurú da la verdadera enseñanza,
Quien la guarda en el corazón, comprende la verdad.
Recita el Nombre y únete con Él, de corazón y cuerpo,
Se eliminarán el dolor, el sufrimiento y el miedo.
¡Oh ser comerciante! Dedícate al verdadero comercio (el Nombre),
Tu mercancía se valorará en la corte de Dios.
Busca apoyo en el Único Dios,
¡Oh Nanak! dejarás de ir(morir) y venir(nacer).6.

¿Quién puede separarse de Él?
RecordarLe al Protector es la única forma de lograr la salvación.
El que reza al Dios Intrépido elimina todos sus miedos,
Por Su Gracia se salva el hombre.
A quien le protege el Dios, no se entristece,
Recordar el Nombre trae la felicidad.
Se eliminan la ansia y el ego,
Nadie puede igualar a tal persona.
Quien tiene la protección del guardian Gurú,
¡Oh Nanak! Tal persona tiene éxito en todos sus esfuerzos.7.

El Dios Infalible, de Cuya mirada derrama el néctar,
Su vislumbre salva a todo el mundo.
Son incomparables Sus pies tan puros como una flor de loto,
Ver Su forma bella cumple todos los deseos.
Bendito es estar en Su servicio y respetado es el sirviente,
El Señor Supremo lo sabe todo.
Benditos son los que guardan a Dios en su corazón,
Se elimina su miedo de la muerte.
Rompen el ciclo de renacimientos y logran la inmortalidad,
Quienes ¡Oh Nanak! meditan en Dios en la compañía de los santos.8.22.

Pareado

El Gurú otorgó el kohl del conocimiento y se disipó la oscuridad de la
ignorancia,
Quien encuentra al Gurú por la gracia de Dios, dice Nanak, es iluminado.1.

Octava

Quien encuentra a Dios en su interior por la gracia del gurú,
Goza del sabor dulce del Nombre.
Ve que todo tiene su origen en Un Sólo Dios,
Ve en todo, forma Suya.
El Nombre de Dios es el néctar y los nueve tesoros,
Y se encuentra en el cuerpo (del devoto).
Tal devoto logra el estado supremo y resuena en su interior el sonido cósmico,
Este éxtasis asombroso es indescriptible.
Lo experimenta a quien Dios le hace experimentar,
¡Oh Nanak! Sólo Él se lo hace comprender.1.

El Dios Infinito está fuera y está dentro,
El Señor reside en todos los cuerpos y en todos los lugares.
En la tierra, en el cielo y en el inframundo,
Es Omnipresente y es el Protector.
En las selvas, en las hierbas y en las montañas,
Todo funciona bajo Su voluntad.
En el viento, en el agua y en el fuego,
Está presente en todas las direcciones.
Ningún lugar está separado de Él,
La felicidad (por tal comprensión) ¡Oh Nanak! viene por la gracia del Gurú.2.

Está en los 'Vedas', en los 'Puranas' y en los 'Smritis',
Únicamente Él está en la luna, en el sol y en las estrellas.
Todos los seres hablan el lenguaje de Dios,
(pero) Él es Inmutable e Inalterable.
El Creador de las fuerzas está jugando Su juego,
Él y Sus cualidades son Inestimables.
Él es la Luz de todas las luces,
El Señor es el soporte del tejido del universe.
Por la gracia del Gurú se elimina la dualidad,
¡Oh Nanak! Tales personas adquieren esta fe.3.

Los santos sólo ven a Dios en todos los lugares,
En el corazón de los santos, sólo hay virtudes.
Los santos escuchan solamente las palabras buenas,
Y están en comunión con el Dios Omnipresente.
Los que reconocen a Dios,

Auquellos santos llevan una vida de la veracidad.
Todo lo que ocurre, lo aceptan con alegría,
Reconocen que Dios es el Hacedor y hace hacer todo.
Él reside dentro, así como fuera,
¡Oh Nanak! Toda la creación se fascina al ver Su vislumbre.4.

Dios es Verdadero y es verdadera Su creación,
Todo ha sido creado por Aquel Dios.
Si Él desea, lo crea todo,
Cuando Él desea, se hace Uno consigo mismo.
Son indescriptibles Sus poderes,
A quien Él desea, le une consigo.
¿Quién puede decir si Él está cerca o está lejos?
Él mismo está presente en todas partes.
A quien Él hace alcanzar el estado interior supremo,
¡Oh Nanak! Él (Dios) mismo le hace comprenderlo.5.

Él mismo está presente en todos los seres,
Él mismo ve a través de sus ojos.
Toda la creación es Su forma,
Él mismo escucha Su propia alabanza.
El nacer y el morir es todo Su juego,
Ha creado 'maya' que opera bajo Su voluntad.
Él lo abarca todo pero no se apega a nada,
Él mismo habla a través de los seres.
Los seres nacen y mueren bajo Su voluntad,
¡Oh Nanak! Si Él desea, les une consigo mismo.6.

Todo lo que Él hace, nunca es malo,
¿Quién puede actuar sin Él?
Él es Bueno y lo que hace es bueno,
Sólo Él sabe lo que hay en Su corazón.
Él es Verdadero y es verdadera Su creación,
Todo está unido en la trama de Su tejido.
No se puede describir Su forma y Su grandeza,
Sólo uno otro como Él podría describirla.
Los seres tienen que obedecer Su mandato,
¡Oh Nanak! Este entendimiento viene por la gracia del Gurú.7.

Quien Le entiende obtiene la felicidad eterna,
Dios mismo le une consigo.
Es rico, de familia noble y respetado,
Y es liberado en vida, en cuyo corazón reside el Dios.
Bendito es el nacer de tal persona,
Por cuya gracia se salva todo el mundo.
El objetivo de la llegada de tal persona es que,

En su compañía, los demás recuerdan el Nombre de Dios.
Tal persona está liberada y salva a todo el mundo,
¡Oh Nanak! debemos siempre postrarnos ante tal persona.8.23.

Pareado

Quien medita en el Dios Perfecto y Cuyo Nombre es Perfecto,
Tal persona Le alcanza y ¡Oh Nanak! Que yo cante las cualidades del Señor
Perfecto.1.

¡Oh mi corazón! Escucha la enseñanza de Gurú perfecto,
Siente la presencia del Señor.
¡Oh hermano! Recuerda a Dios con cada respiro,
Y elimina la preocupación del corazón.
Deja de desear las cosas percederas,
Pide el polvo de los pies de los santos.
Deja el ego y pideLe a Dios,
La compañía de los santos para cruzar este mar de fuego.
Adquiere el tesoro del Nombre de Dios,
¡Oh Nanak! saluda al Gurú Perfecto.1.

Tendrás una vida de felicidad eterna y un estado innato,
En la compañía de los santos, medita en Dios Donante de la felicidad.
Sálvate del infierno,
Canta las cualidades de Dios y prueba el néctar.
Medita en el Único Dios,
Quien es Uno y tiene muchas formas.
Es el Protector de los pobres, el Señor del mundo,
Es Eliminator del dolor, es Omnipresente y Misericordioso.
Recuerda Su Nombre siempre y en cada momento,
Lo que ¡Oh Nanak! es el soporte del alma.2.

Las palabras del Gurú son las mejores palabras de alabanza,
Son inestimable como las joyas y los rubíes.
Quien las escucha y las practica,
Es salvado y salva a los demás.
Se cumplen sus deseos así como los de quienes le siguen,
Su corazón se imbuye con el amor de Dios.
En su interior resuena la alabanza del Señor,
La escucha y se regosija y su interior se ilumina con la luz Divina.
Dios se manifiesta en la frente de grandes personas,
Tales personas ¡Oh Nanak! salvan a varios otros.3.

¡Oh Dios! Hemos venido en Tu amparo al escuchar que Eres el protector,
Y nos has bendecido y nos has unido contigo.
Se eliminaron las enemistades y nos hemos vuelto humildes,

Recitamos el Nombre ambrosial en la compañía de los santos.
El Señor Gurú está contento con nosotros,
Ha sido aprobado el servicio de los sirvientes.
Nos hemos salvado de las ataduras mundanas y de los vicios,
Escuchamos el Nombre de Dios y Lo recitamos con la lengua.
El Dios Misericordioso nos ha sido Benévolo,
¡Oh Nanak! Ha sido aprobado nuestro esfuerzo en Su corte.4.

¡Oh santo amigo! Canta la alabanza de Dios,
Con toda atención y con toda concentración.
Por el Nombre y Su alabanza uno adquiere el equilibrio y la joya de la paz,
Uno que Lo guarda en su corazón adquiere el tesoro.
Se cumplen todos sus deseos,
Y es reconocido como una gran persona en todo el mundo.
Logra el estatus más elevado de todo,
Y rompe el ciclo de nacimiento y muerte.
Sólo aquella persona se va del mundo ganando la riqueza del Nombre,
Quien ¡Oh Nanak! recibe la bendición Divina.5.

La felicidad eterna, la paz, los poderes ocultos y los nueve tesoros,
La sabiduría, el conocimiento y los poderes milagrosos.
El aprendizaje, las austeridades, el 'yoga' y la meditación en Dios,
La erudición superior y la ablución suprema.
Los cuatro objetivos y el florecer de la loto en el corazón,
El vivir entre todos y el desapego a todo.
La belleza, la inteligencia y el conocimiento del origen del mundo,
El ver a todos con ecuanimidad.
Todas estas bendiciones las adquiere la persona,
Quien ¡Oh Nanak! recita y escucha las palabras del Gurú y el Nombre de
Dios.6.

Quien recita en su corazón el Nombre, el verdadero tesoro,
Logra el estado supremo en la vida.
Sus palabras son en la alabanza de Dios y el Nombre,
También lo dicen los 'Smritis', los 'Shastras' y los 'Vedas'.
La esencia de todas las religiones es únicamente el Nombre de Dios,
Este Nombre se halla en el corazón de los devotos de Dios.
La compañía del santo expia millones de pecados,
Por la gracia del Gurú, uno se salva del mensajero de la muerte.
Quien está predestinado a tener la bendición del Nombre,
Tal persona ¡Oh Nanak! viene al amparo del Gurú.7.

Quien guarda el Nombre en el corazón y Lo escucha con amor,
Aquella persona recuerda a Dios.
Tal persona elimina el sufrimiento de nacer y morir,

En un instante se salva el cuerpo (la vida humana), la que es difícil de obtener.
Su reputación y su habla son puros como néctar,
(porque) Su corazón está impregnado con el Nombre.
Se eliminan la tristeza, las enfermedades, el miedo y la dualidad,
Es considerado un santo y sus acciones son puras.
La gloria de tal santo es suprema,
Por eso ¡Oh Nanak! el Nombre es la Joya de la Felicidad.8.24.

ROBERT CANER-LIESE, *El primer Romanticismo alemán. Friedrich Schlegel i Novalis*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2018, 229 pp. ISBN: 978-84-91681205

El Prof. Dr. Caner-Liese nos ofrece un estudio monográfico sobre la filosofía del Romanticismo temprano a partir de sus dos figuras clave: Friedrich Schlegel y Novalis; un tema de especial problemática tanto por lo que hace a la dificultad en sí de su objeto como por la forma académica de abordarlo. Ambos aspectos convergen en la forma asistemática y fragmentaria del pensamiento de ambos autores, dificultando cualquier tipo de exposición sistemática. No obstante, el autor ha sabido resolver estos problemas de forma excelente. Por lo que hace a la perspectiva disciplinar, las intenciones filosóficas de ambos autores han quedado enterradas en la historia de este país, pues, si bien disponemos de algunas traducciones, carecemos de estudios que vayan más allá de sus aspectos literarios. Respecto a la esfera desde que el tema se aborda – la filosofía – podríamos distinguir una mixtura hermenéutica, pues el autor se centra tanto en subrayar la cercanía entre idealismo y romanticismo – línea de lectura donde destacaría Frederik Beiser – como sus respectivas distancias – posición hermenéutica en la que resalta Manfred Frank.

231

Desde la perspectiva de la carrera del autor, este escrito parece que haya surgido con la máxima naturalidad posible, pues, con un espíritu particularmente romántico, siempre se ha mantenido allí donde la filosofía y la literatura han entrado en contacto – lugares, cabe decir, donde la *estética* ha cobrado una importancia decisiva para el desarrollo del pensamiento humano. Esa proyección se hace patente no sólo en su trabajo como traductor y editor, sino también como escritor; entre ambas dimensiones cabe destacar, respectivamente, las *Notas de literatura* de Adorno, los *Estudios sobre Fichte* y los *Fragmentos* de Novalis; y *Gadamer, lector de Celan*, además de numerosos artículos en revistas académicas.

La solicitud del análisis del Prof. Caner-Liese lleva a dividir el libro en dos grandes partes, encargadas de analizar individualmente el pensamiento filosófico de Schlegel y Novalis. Esta división es representativa del estilo pedagógico de esta monografía, pues permite fácilmente discernir no sólo sus similitudes, sino también sus diferentes propuestas filosóficas.

De forma muy acertada, el comienzo de la primera parte trata la “fiebre griega i el furor objetivo” del joven Schlegel a partir de su primera aportación rigurosa al ámbito de la teoría e historia del arte, *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795), en el contexto de la *querelle des anciens et des moderns*; problema histórico fundamental que llega a Alemania a partir de las grandes aportaciones históricas de Winckelmann. Como resultado de esa querrela, la propuesta estética de Schlegel ya nos es generalmente conocida: “la filosofía poetiza y la poesía filosofa: la historia es tratada como si fuera poesía y esta, en cambio, como si fuera historia”. En la teoría del arte moderno lo universal, la regla, y su armonía con lo concreto, es decir, lo *bello*, ya no puede ser el ideal estético - falta que, sin embargo, gracias a obras como la *Crítica del Juicio* de Kant, tampoco supondrá una caída en el escepticismo estético. La tensión entre la forma del arte y su continua crítica será de lo más fructuoso para el mismo Schlegel, pues precisamente será el primer paso para el desarrollo de su propio “modelo dialéctico”.

Tras destacar estos rasgos germinales de la teoría estética de Schlegel, Caner-Liese se centra en sus dos principales fuentes filosóficas: Friedrich Heinrich Jacobi – el “creyente libertino” – y Johann Gottlieb Fichte – máximo exponente de la actividad filosófica para el romanticismo, hasta el punto de que filosofar y “fichtear” devengan sinónimos. Tras el amplio estudio de la obra de Jacobi, Schlegel se encargará de la reseña del *Philosophisches Journal* de Niethammer; escrito evaluado como su “debut filosófico”, pues en él se aprecia cierto posicionamiento respecto a su contexto filosófico – una posición que se distancia radicalmente del intento de encontrar un principio absoluto, necesario y verdadero para que la filosofía pueda convertirse en ciencia. Si bien, siguiendo a Fichte, la filosofía se convertirá en el “sublime objeto” que permita al Yo elevarse por encima de la experiencia, su concepto sólo encontrará validez en el fragmento crítico: una forma de emprender el camino hacia lo absoluto bajo el supuesto de ser, paradójicamente, inalcanzable. A parte de esta distancia metodológica, durante estos “años de aprendizaje filosófico” Caner-Liese enfatiza una de las grandes críticas que se han llegado a plantear a la filosofía de Fichte: su misticismo, la búsqueda de una identidad entre el sujeto y el objeto: la *intuición intelectual*. No obstante, cabe indicar que entre los “ismos” filosóficos - materialismo, empirismo, idealismo- el misticismo será también de las más valoradas por Schlegel.

Toda esta formación filosófica de Schlegel parece cristalizar en el intento de establecer una propuesta filosófica que se convertirá en la tesis básica de su romanticismo: un “imperativo hermenéutico” que juega polémica y críticamente en los “límites de la comprensión”. “El criticismo es la base del sistema” - nos dice de forma abreviada Schlegel. Si esto le hace acercarse a una postura más kantiana, renunciará de forma radical a

su “ahistoricismo”, el olvido del sustrato histórico del que dependen las ideas. Es aquí donde la filología cumplirá un papel esencial, pues permitirá una dialéctica entre la letra – el aspecto finito y limitado – y el espíritu – lo infinito – de la obra de arte. Esta dialéctica cobrará su formulación definitiva en el concepto de “ironía socrática” como metodología de un “sistema de fragmentos” y de “progresión de proyectos” que nunca llegan a realizarse. De este modo, la obra de arte se resuelve como la realidad efectiva de la dialéctica entre la oposición y destrucción mutua entre lo finito y lo infinito.

A continuación, llega la siguiente parte del estudio, centrada en el análisis del pensamiento filosófico de Novalis. A nuestro juicio, esta parte, un poco más breve que la anterior, puede resultar un poco más compleja, pues toda la mayor parte de la reflexión de Novalis parte de un monólogo interno con el idealismo de Fichte; en muchos de estos textos filosóficos – entre los que cabe destacar *Cristiandad o Europa o Polen* – Novalis parece poetizar mucho más que filosofar.

Novalis se encargó de estudiar la filosofía de Fichte entre 1795 y 1756, surgiendo de ello *Los estudios sobre Fichte* - un conjunto de notas nunca publicado, pero que sirven al investigador para comprender la esencia filosófica de su obra literaria. La tesis básica de la que parte el romántico es la constatación de que el modelo reflexivo no puede explicar el fenómeno de la autoconciencia, pues ella siempre descubre una representación posterior al objeto que pretendía buscar: la identidad. Sin embargo, buscar un saber previo a la escisión sujeto-objeto – aquella intuición intelectual – será para Novalis algo incompatible con el conocimiento de las cosas finitas. Ante este límite, la única forma de exposición de ese saber deberá tener por principio el “sentimiento”, el “sentimiento de uno mismo” y la “creencia”. “Los límites del sentimiento son los límites de la filosofía” – dice Novalis. Este lugar no conceptual será el lugar de mediación, de un “oscilar” imaginativo entre una serie de oposiciones como el ser y el no ser, el sujeto y el objeto. Este movimiento de la conciencia definirá, a su vez, una estructura histórica triádica en el que el principio – el yo – es un segundo *momento* de un comienzo y presupuesto ideal que tiende activamente a lo absoluto sin nunca alcanzarlo. Este devenir cíclico – tan especulativo como histórico – y que compartía con Schlegel, le lleva en 1798 a proyectar una “nueva Biblia” como libro ideal. Pero esta intención no tiene la pretensión de realizar una especulación o saber absoluto, sino que será el lugar propicio de la intención “enciclopedista”, representación fragmentaria, romantizada – novelada – de una vida que se destruye a sí misma. Esta posición le llevará a una distancia análoga a la que Schlegel tomó ante Kant y Fichte: un “criticismo” donde el realismo y el idealismo lleguen a una polémica síntesis.

Estos aspectos filosóficos llevarán a una interesante disputa entre Fichte y Novalis a propósito de la filosofía del lenguaje. Mientras que el primero sostenía un concepto de lenguaje totalmente instrumental y pasivo, mera materia sin autonomía, para el segundo el lenguaje se inserta en una problemática esencial para la filosofía de la época, un problema que para Kant suponía el límite de la filosofía: el lenguaje es el lugar donde se *esquematiza*, es decir, donde lo universal y lo particular, la razón y la sensibilidad, encuentran su punto de tránsito y unión. Caner-Liese resalta este planteamiento hasta el punto de calificarlo como la “continuación y profundización del giro copernicano kantiano”. Este punto central de la filosofía de Novalis adelanta la reflexión sobre la poética romántica como colofón del libro, lugar donde se comenta cómo Novalis subordina la filosofía a la poesía: “La filosofía es la *teoría* de la *poesía*”.

Caner-Liese es, sin duda, un referente en los estudios sobre estética romántica. La poesía de Novalis, tan analizada y comentada, queda traicionada cuando se evade su esencia filosófica; dimensión que, hasta ahora, había quedado en tierra de nadie. Por parte de los estudios sobre las investigaciones filosóficas de Schlegel, podríamos decir que, a nivel nacional, los estudios son casi nulos. A partir de ahora, cualquier estudiante o investigador del romanticismo temprano deberá pasar obligatoriamente por este libro.

Para concluir esta reseña es preciso indicar algunos límites del estudio. Por un lado, podría objetarse la falta de una reflexión ulterior, cierto contexto hermenéutico con el que lo “contemporáneo” pueda llegar a sentirse identificado; en otras palabras, qué lugar tenga la estética en los estudios actuales: qué es aquello que los románticos podrían enseñarnos para comprender fenómenos tan caóticos como el arte o la literatura. Pero esta objeción queda invalidada en cuanto esta tarea queda bajo la responsabilidad del lector. Caner-Liese es perfectamente consciente de ello, y para que no parezca lo contrario indica alguna referencia a Adorno o a Benjamin para que podamos discernir los problemas principales de la estética contemporánea.

Si bien un estudio no debe salirse de los límites de la cosa misma, hay un aspecto que, si bien trasciende el libro que comentamos, cobra un papel fundamental a la hora de abordar el romanticismo: la *palaia diaphora* – antigua querrela – entre los filósofos y los poetas. Aquí nos estamos refiriendo a la crítica de las artes por parte de Platón en el libro X de la *República*. Los argumentos en este libro son de naturaleza ontológica y teológica: por un lado, el arte, como mera mimesis del mundo aparente, se convierte en la copia de la copia del mundo de las ideas; por otro, el arte no hace sino dar una falsa imagen de los dioses. Sin embargo, habría que resaltar aquí un tercer elemento más esencial: la ironía. Si Platón quemó sus comedias seguramente se debió al hecho de

que encontró una esfera donde la ironía podía cobrar una potencia más elevada y que su maestro Sócrates le enseñó: la filosofía. Sobre esta tensión entre filosofía y poesía dirá Schlegel ingeniosamente, la “filosofía es la auténtica patria de la ironía” y seguidamente: “Únicamente la poesía puede alzarse también desde este aspecto a la altura de la filosofía... Hay poemas antiguos y modernos que, en su totalidad, exhalan por doquier universalmente el divino hálito de la ironía”. Por tanto, la pregunta debería ser la siguiente: ¿podría llegar a plantearse el romanticismo la continuación de la *palaia diaphora*? ¿Es el romanticismo el intento de los poetas para volver hacer de la poesía la patria de la ironía?

Si bien estas preguntas no deben quedar aquí resueltas, sí que es posible llegar a un problema aún más fundamental y urgente: definir la *mortalidad* de la estética. Por si fuera necesario recordarlo, la estética no define qué sea el arte, sino que realiza la exposición de su idea; algo que disciplinas como la literatura comparada – cuyo paradigma descansa en la infinitud relacional de la literatura – no llegan a alcanzar por la raíz misma de su planteamiento – se quedan al nivel del concepto. La estética ha muerto antes de nacer: el objeto al que le iba a dedicar amor y atención se rebela contra ella. Un ejemplo excelente de esta postura se encuentra en el afamado Tàpies: “el arte contra la estética” – afirma taxativamente. Poniendo esta disputa sobre la mesa quizá nos estamos saliendo de los parámetros del libro, pero, a nuestro juicio, nos acercamos un poco más al núcleo del pensamiento romántico. Y esto quizá debería ser el papel fundamental de una reseña: confrontar las ideas expuestas con la formación del libro. Si el conjunto de estudios monográficos llegase a devenir la imagen filosófica de una época, la reseña debería cumplir el factor esencial de despertar en ella el núcleo ideal que contiene, formándose progresivamente una red donde la idea filosófica y el sobrio análisis puedan encontrar su equivalencia.

En definitiva, la disputa por la ironía es algo que deberíamos llevar hasta sus últimas consecuencias para que pueda seguir transitando el camino de la razón: la verdad del arte depende de su destrucción. Y esto es confirmado por la historia: el arte se ha convertido en la descomposición del arte – ha devenido filosófico. Teniendo esto en cuenta, podremos librarnos de la cultura espectacular y *snoob* que nos rodea, pues podremos ciertamente salir del hechizo de la belleza; algo que nuestro tiempo no es capaz de romper y cuyo destino no hace sino reforzar su apariencia infantil y de archivo. El juicio que lo abarque deberá tener esto como el punto al que debe dirigirse, y no intentar mantener esta ruina con la embellecedora pompa de la publicidad y la comunicación. Olvidar la belleza como ideal del arte es una de las grandes lecciones de la filosofía romántica – fin que, gracias a estudios como el expuesto aquí, estamos más cerca de alcanzar.

Pablo A. Genazzano

JOHN RUSKIN, *Sésamo y lirios*, ed. de J. Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2015, 256 pp, ISBN: 978-8437634500.

Publicada originalmente en 1865, la edición de *Sésamo y Lirios* aparece ahora por primera vez íntegramente en español acompañada de los tres prefacios (1865, 1871, 1882) que el autor antepuso a las tres conferencias que componen debidamente el libro. Más literarias que filosóficas, en la primera conferencia, titulada *De los tesoros de los reyes*, la elección de las palabras, o la expresión de la escritura, no resulta menos ejemplar que la recepción, o el arte de leer, de un público en su mayor parte femenino, ansioso de conocimiento, al que Ruskin se dirigiría como si se tratara del clásico lector común, o poco común, en relación con todo aquello que puede ser dicho y entendido, lo que señala una virtud y una desventaja. De manera similar, la lectura de Milton y de la Biblia constituye en sus páginas una fuente de sabiduría verdaderamente inagotable o una corriente propia de pensamiento, permanentemente fluida y diversa, que puede equipararse al énfasis explícito de Ruskin en la conducta de la vida cuya expresión, desde el primer momento, sirve para dar sentido, más allá del principio del placer, a la educación del individuo. ¿Para qué sirve entonces la literatura? ¿Por qué hemos de leer? ¿Hay un arte de leer que puede ser aprendido? ¿Cuál es la función de escribir, y dar conferencias? Más allá de los límites de la experiencia, en ocasiones no menos difusos que la grave solemnidad de la inocencia, Ruskin nos recuerda de una manera objetiva, y consciente, el fin de los libros. Los libros revelan su propia teoría de los libros por la que deben ser juzgados teniendo en cuenta que hay libros sagrados que no debemos juzgar, sino fundamentalmente aprehender. Su argumento es sencillamente hermoso. Creo que no sería un error incluir a Ruskin, más allá de su cualidad poco reconocida como humanista, denunciada por el editor por otra parte, entre los reformadores o verdaderos representantes de la civilización. En la segunda conferencia, titulada *De los jardines de las reinas*, aparte de un elocuente excursus sobre los personajes de Shakespeare, con el que para Ruskin solo puede compararse Walter Scott sin abandonar Europa, hay una apología de la mujer considerada como la que “vigila, enseña y guía al joven” o, en definitiva, en calidad de heroína. La mujer se caracteriza sobre todo por su poder de decisión y su alta capacidad para gobernar, aunque tiene la obligación de “extender los límites de su simpatía” (p. 170). La extensión de los límites de la simpatía podría ser, a mi juicio, una definición perfecta para la educación. En todo caso, el papel siempre civilizatorio de la mujer es, o debe ser, revitalizante. (Merece la pena apuntar por lo demás que Ruskin no menciona a la Diotima de Sócrates a lo largo de *Sésamo y Lirios*.) Es evidente que el lector de

Ruskin puede llegar a confundir la conferencia con el sermón y, pensando en el autor, lo que no sería en absoluto desacertado, la profecía con la traducción. En calidad de profeta o visionario moderno, ha de reconocerse que las palabras dicen más que el peso que soportan y su significado reside a menudo en aquello que no estamos dispuestos a decir, incluso a escuchar. Por ello, las palabras se traducen a sí mismas de la misma manera en que los libros conforman su interpretación, su aspiración más noble. En la última conferencia, titulada *El misterio de la vida y sus artes*, Ruskin se refiere precisamente a la dificultad ante “la desgracia de disponer mis palabras a veces hermosamente juntas” (*the misfortune, to set my words sometimes prettily together*; p. 189), lo que no implica el mismo interés en el significado que en las palabras. Aquí el arte de escribir se entremezcla amablemente con el del conferenciante. El magisterio ilimitado de Homero; la intensa visión de Dante de la que es un reflejo; la sabiduría mundana de Horacio; la pintoresca artificiosidad de la invención de Milton con la caída de los ángeles; el alcance imperativo de la naturaleza intelectual de Shakespeare, desfilan por sus páginas con la solemnidad más profunda del amanecer que queda resuelta eficazmente, paradójicamente, en el misterio de la vida. El misterio de la vida es, en el fondo, irremediabilmente, la trascendencia, aquello que estamos dispuestos a esperar, como cualquier lector, que transforme nuestra circunstancia, lo que solamente Dante y Milton, en calidad de poetas y “representantes supremos” de la sabiduría de la humanidad, habrían desvelado para nosotros. Ruskin no evitaría expresar su desánimo, en referencia a la promoción personal de la pintura de Turner, ante “la inutilidad de hablar de aquello que la gente no podía ver por sí misma” (p. 192), que caracteriza el espíritu inglés victoriano. El genio irlandés es, sin embargo, un benefactor de las artes. La metáfora privilegiada ruskiniana, por decirlo así, de “el misterio de la nube”, no solo en su evanescencia, nos revela el misterio de la brevedad de la vida, una existencia literalmente pasajera cuyo poder manifiesta la tendencia del alma humana hacia el bien. Pero “del arte no se debe hablar” porque “en el momento en que un hombre puede realmente hacer su trabajo se vuelve mudo sobre él”. Tal es así que “todas las palabras se vuelven ociosas para él, y todas las teorías” (p. 211). El arte no es entonces la solución a la crisis perpetua de la existencia, sino que organiza la mirada o la visión en la que la vida se nos muestra en calidad de espectadores que, más o menos de un modo estoico, tratamos de vivir mientras tratamos con la vida.

Cualquiera que sea nuestro puesto en la vida, en esta crisis, aquellos de nosotros que queramos cumplir con nuestro deber debemos primero vivir con tan poco como podamos; en segundo lugar, hacer todo el trabajo saludable por ello que podamos, y gastar cuanto podamos reservar para hacer todo el bien que podamos.

Y el bien es primero alimentar a las personas, luego vestir a las personas, luego alojar a las personas y, por último, deleitar debidamente a las personas con las artes o las ciencias o cualquier otro tema de pensamiento (p. 228).

Tanto la escritura como la conducta de la vida de Ruskin, en cada aspecto servicial, doméstico y universal que contiene, lo que podría llamarse también la conducta de la escritura, consistían en atender el principio del amor desatendiendo la voluntad de poder, evitando anteponer el púlpito a la persona, el predominio del “impersonalismo”. Lo que no es sino una variación de la conversación que reproduce la república de las letras en que nuestro “puesto en la vida” —a través del conocimiento y el placer, la inferioridad de la teoría con respecto a la práctica, la apología de la caridad como virtud suprema— se resuelve trascendentalmente, en una muestra de valentía, en la búsqueda de “una felicidad incorruptible y una religión infalible” alejadas de la soledad del alma. El lector de Ruskin sabe que la vida es un milagro.

Antonio Fernández Díez

BRAD FRAZIER, *Søren Kierkegaard sobre los problemas de la ironía pura*, trad. de L. Sánchez, ennegativo ediciones, Medellín, 2018, 71 pp.; trad. del capítulo 4, ‘Kierkegaard on the Problems of Pure Irony’, del libro *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*. ISBN: 978-1-349-53660-3.

‘Søren Kierkegaard sobre los problemas de la ironía pura’ hace referencia al título de uno de los capítulos del libro *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment* (Palgrave Macmillan, New York, 2006; *Rorty y Kierkegaard sobre la ironía y el compromiso moral*) en el que el autor ve en Kierkegaard la alternativa a la interpretación de Rorty sobre la ironía liberal de la que no se habla aquí. Naturalmente, la fuente de Frazier es *Sobre el concepto de ironía* de Kierkegaard. En su tesis doctoral, a mi modo de ver el auténtico germen de toda la obra ulterior del filósofo danés, Kierkegaard relacionaba la ironía con la vida ética o, en la acuñación de Hegel, la *Sittlichkeit* o eticidad que le sirve de mediación a Kierkegaard. A diferencia de la ironía pura de *Sobre el concepto de ironía* entendida como “negatividad absoluta e infinita”, en el Post Scriptum de *O lo uno o lo otro* Kierkegaard hablaría de manera positiva de la ironía socrática, tal vez debido a que el autor era Johannes Climacus y no Kierkegaard, como una parte desconocida de la “pasión ética” (dos términos prácticamente irreconciliables entre sí en la medida que si hay algo en lo que el individuo no pone pasión son las costumbres). Por contraposición al punto de vista ético, Kierkegaard mostraría la ironía en *O lo uno o lo otro*, bajo el aspecto del pseudónimo, como dimensión existencial que en realidad, como veremos, abarca todas las esferas de la vida.

Lo primero que llama la atención del planteamiento de Frazier es la premisa de que Kierkegaard insiste en reivindicar la importancia de la historia de los conceptos, especialmente la “nostalgia” de los conceptos por su lugar de origen, para poder hablar de manera adecuada de la ironía. Al establecer un discurso histórico sobre la ironía, Kierkegaard estaría afirmando desde el principio el problema que implica hablar de la ironía, y es que la ironía contribuye a desarticular la existencia del individuo en tanto que le lleva a reconocerse a sí mismo en la falta de razón de ser de su propia existencia, o la extrañeza, de tal modo que ve a sí mismo como “irreal” como parte de, y por comparación con, la “realidad histórica”. La ironía no solo establece, sino que revela una conexión entre la existencia y la existencia dentro de la historia en la que se desenvuelve. La ironía pura, tal vez el verdadero núcleo de la crítica, lleva sin remedio al nihilismo al rechazar “toda una realidad dada”, con

ecos de la *Sittlichkeit* hegeliana consistente en el orden social que incluye la familia, la sociedad civil y el estado político moderno. *Sittlichkeit* es tanto una “disposición subjetiva” a la vida social, una predisposición, parafraseando a Charles Taylor, a la “vida común” o en comunidad (“la moral alcanza su finalización en una comunidad”, p. 15), como, según Wood (*Hegel's Ethical Thought*, p. 196), “una actitud de identificación armoniosa con sus instituciones”. El problema es que esa actitud es una condición necesaria y no suficiente debido a que no hay una garantía para la armonía prometida de tal modo que la relación con las instituciones debe ser un ideal y el criterio, o la actitud, para alcanzarlo resulta siempre insuficiente. De ahí que la ironía pura sea una negación de la eticidad, una crítica autodestructiva de la sociedad hasta el punto de una separación irreconciliable, en mi opinión, no por una supuesta insociabilidad o una verdadera “desconexión radical” con la sociedad, sino porque el pathos crítico de la distancia exige como condición para ser libre la negación de la libertad así considerada hasta el momento. La ausencia absoluta de obligaciones y compromisos que, sin embargo, forman y conservan por así decirlo la sociedad conduciría de inmediato al solipsismo de tal modo que, si la ironía pura llegara a rechazar por completo el vínculo entre el sujeto y el mundo, la ironía de la ironía sería que el mundo no reconoce al sujeto que lo habita rechazando así la ironía entendida como desvinculación absoluta e infinita. En cualquier caso, la ironía pura para Kierkegaard produce esa “libertad negativa”, la liberación de la subjetividad a través del rechazo del mundo (la “irrealidad” del fenómeno) así como del reconocimiento de la finitud de la existencia, ya que “la existencia no tiene realidad alguna” (*Sobre el concepto de ironía*, Trotta, p. 284).

241

La clave de lectura de la ironía kierkegaardiana es para Frazier la aceptación de los roles que posibilitan el desarrollo de la identidad, si bien hay que tener en cuenta en mi opinión, aparentemente siempre bajo la indefinición del pseudónimo, que lo que la ironía pura pone realmente de manifiesto es que cualquier identidad reconocida supone un riesgo para la libertad del individuo, y que la única manera posible de sobreponerse a la pluralidad de identidades, no la identidad o los roles en la que supuestamente se apoyan, que soportamos tanto en nosotros como en los demás consiste en reconocer por encima de toda identidad la libertad subjetiva que hace posible que cada acción pueda ser un nuevo comienzo. El placer de los comienzos, por así decirlo, confirma, sin embargo, el aspecto estético de la ironía pura en el que la forma estética predomina como aceptación y comprensión de la libertad pura negativa del individuo, carente de contenido ético a causa de la ausencia de la realidad. Al quedar suspendido o aislado, el sujeto queda pendiente en realidad de una “infinitud de posibilidades”, esto es, la libertad negativa. La solución tiene que ver con el hecho de que “adoptar un ideal positivo más alto después de ver a través de los ideales de la comunidad es —según

Frazier— abandonar la postura de la ironía pura” (p. 21). La ironía pura es en el fondo la representación de la contingencia de la realidad, lo en sí o el mundo. El verdadero problema es que, tanto en sentido estético como en sentido ético, la ironía pura llega a constituir un modo de vida o, como dice Frazier, no se toma en serio el compromiso ni, por tanto, se compromete con una descripción de sí misma (pp. 26-27). Si no hay nada establecido, entonces no hay naturaleza ni conciencia de los propios límites, lo que implica que el mismo ironista puro no puede tomarse en serio la ironía y, por tanto, la ironía no existe en realidad. Más bien el ironista puro trata de “vivir de manera poética” (Trotta, p. 302). Kierkegaard enfatiza que la ausencia de una mirada seria sobre las cosas conlleva el aburrimiento y el fin de la individualidad. Lo que depende para Frazier del concepto kierkegaardiano de la realidad entendida como un don y al mismo tiempo como una tarea: la realidad es un don no como trasunto personal y subjetivo, sino en el sentido de que hacer uso de ella implica responsabilidad moral; mientras que la realidad es una tarea que consiste para Frazier, como decía, en desarrollar la identidad desempeñando los roles que tenemos. Pero en la medida en que la ironía pura no reconoce el pasado porque vive permanentemente en el comienzo, no está en condiciones de atender a la realidad ni siquiera como una tarea, sino que el alma de la ironía pura, por así decirlo, sería la libertad poética que consiste en la libre voluntad unida al destino del “hombre común”, conformista irreflexivo que comprende su orden social de manera acrítica sin desarrollar suficientemente su individualidad (p. 41) mientras el ironista puro, fundado en el deseo y la busca de novedad, en cierto modo no diferente del hombre común, es hipercrítico y dueño de una individualidad excesiva que, irónicamente, no lo hace menos conformista. Con esa perspectiva, la afirmación de que el carácter determina el destino es banalizar la empresa de la ironía. Benjamin ya había dicho que el carácter es la marca indeleble de la ambigua condición humana de tal modo que el destino del ser humano no puede ser la condición humana, sino el conocimiento o reconocimiento de la humanidad. Vivir de manera poética no es crearse a sí mismo fuera de la comunidad siempre que uno es “positivamente libre” en relación con “la realidad a la que pertenece” (Trotta, p. 339), como querría el ironista puro, sino llegar a ser quien incluso desde el punto de vista cristiano, entre otros, de Kierkegaard. La ironía llena de “infinitud interior”, no la ironía pura, que defiende Kierkegaard se vuelve de ese modo una catarsis respecto a la finitud de la existencia humana, una cura de humildad que hace posible en cualquier momento “el comienzo absoluto de la vida personal” más significativo para la comunidad.

OLIVER MARCHART, *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, Edinburgh University Press, 2018, 258 pp. ISBN: 978-1-4744-1333-6.

Las obras de Ernesto Laclau se han caracterizado, principalmente, por su forma genealógica. Conforme a ello, podemos observar que en su obra publicada con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, se propone llevar a cabo una genealogía del concepto de “hegemonía”, con la intención de mostrar que

El concepto de hegemonía no surgió para definir un nuevo tipo de relación en su identidad específica, sino para llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica. La “hegemonía” alude a una totalidad ausente y a los diversos intentos de recomposición y rearticulación que, superando esta ausencia originaria, periten dar sentido a las luchas y dotar a las fuerzas históricas de una positividad plena. (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo, XXI, 1987, p. 31).

Así pues, mediante la genealogía del término, Laclau busca dar cuenta de ese “hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica” y que los posteriores estudios sobre el término habían olvidado. En *La razón populista*, publicada treinta años después de *Hegemonía y estrategia socialista*, el autor argentino también opta por la genealogía a la hora de acercarse a las intuiciones fundamentales que dieron lugar a una cierta desconfianza hacia el populismo, con la intención de mostrar que sólo se puede entender el populismo si entendemos que “su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético de cual debía excluirse su peligrosa lógica” (E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 34).

Como puede verse, el pensamiento de Laclau se ha estructurado en una forma genealógica fuertemente influida por Nietzsche y Foucault. No obstante, en el prefacio de su obra póstuma, publicada en 2014, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, el autor argentino Ernesto Laclau anunciaba su intención de presentar en un futuro próximo una obra que, por primera vez, resumiera y expusiera de manera sistemática su propia filosofía política. Desgraciadamente, su repentino fallecimiento le impidió desarrollar tal proyecto.

En *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, Oliver Marchart —autor de *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* y editor, junto con Simon Critchley, de *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*—, uno de los más conocidos intérpretes del pensamiento de Laclau se propone

llevar a cabo el proyecto que el mismo Laclau no pudo finalizar, esbozando de esta manera lo que sería la ontología política laclauniana.

El punto de partida de Marchart es el ya esbozado en su obra *El pensamiento político posfundacional*, en el que interpreta a algunos de los más importantes filósofos políticos del postestructuralismo con el objetivo de dar cuenta de la fuerte presencia de postulados heideggerianos en sus obras. De esta manera, Laclau es interpretado como un “heideggeriano de izquierdas”, en cuyo pensamiento se esbozaría una adaptación política de la diferencia ontológica heideggeriana. La diferencia política, que separa entre el ámbito ontológico de lo político, constituido por el antagonismo —que en Marchart es uno de los conceptos a través de los cuales entender el Ser (*das Sein*)—, y el ámbito óntico de lo social, pasa a ser unos de los elementos más importantes —sino el más importante— a la hora de comprender al autor argentino.

Por supuesto, la interpretación de Marchart convierte a Laclau en un autor posfundacionalista, que hace suya las tesis heideggerianas sobre el fundamento y su imbricación con el abismo, de tal forma que podría resumirse el pensamiento de Laclau como un pensamiento que defiende la necesaria existencia de algún fundamento de lo político-social, al mismo tiempo que niega que exista un fundamento concreto de manera necesaria. Esto es, Marchart, en su interpretación de Laclau, introduce la idea de los “fundamentos contingentes”, ya defendida por Judith Butler, con el propósito de hacer referencia a la necesaria contingencia de lo humano.

Conforme a todo esto, el autor aquí reseñado parte de Reiner Schürman, quien, en su obra *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*, defiende que Heidegger, al distanciarse de la tradición metafísica, hace del fundamento una experiencia basada en la praxis. En otros términos, la interpretación anárquica de Heidegger esbozada por Schürman defiende que la *Proposición del fundamento* heideggeriana nos ofrece un concepto de “fundamento” que ya no se entiende como una base sólida, un primer principio, sobre la cual uno debe construir su propio pensamiento, sino como la misma experiencia de fundamentar. De esta manera, el fundamento, al igual que el Ser, son entendidos no desde su forma sustantiva, sino como verbos, razón por la cual Heidegger acaba pensando el Ser en términos de “acontecimiento” (*Ereignis*).

Todo ello conduce a una interpretación de Laclau en la que el individuo siempre “es-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*), señalando el claro paralelismo que existe entre el concepto de “discurso” con el que trabaja Laclau en su obra *Hegemonía y estrategia socialista* y en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, con el “mundo” (*die Welt*) heideggeriano, el horizonte —fruto de un estado interpretativo previo fundado sobre la necesaria existencia de un “haber-previo”— en el que se enmarca todo significado. Conforme a esto se hace inteligible que

Laclau abandone el término de “discurso” para hablar, en *La razón populista*, de “sistema estable de significación”.

Como bien sabemos, Laclau, desde un punto de vista hermenéutico, rechaza la posibilidad de alcanzar un punto de vista universal, una perspectiva divina de las cosas. Pues bien, desde la interpretación de Marchart, esto nos permite enmarcar el pensamiento de Laclau en una tradición heideggeriana que, utilizando la expresión foucaultiana, consiste en hacer “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos”.

Para defender su tesis interpretativa, Marchart muestra que Laclau, a diferencia de la tradición metafísica, sí que habría vislumbrado la “diferencia” (*Unter-Schied*) entre el ser (*Sein*) y el ente (*das Seiende*). Como sabemos, Heidegger se refiere a la metafísica como un pensamiento que no ha pensado la diferencia *en cuanto diferencia*. De esta manera, Heidegger se propone sustituir la “pregunta rectora” (*Leitfrage*) de la metafísica, que se pregunta solamente por los entes, por la “pregunta fundante” (*Grundfrage*), que sí que se preguntaría por el Ser y su relación con el fundamento. Así pues, Marchart ha de mostrar que Laclau lleva a cabo la pregunta fundante.

Para ello, Marchart nos muestra la diferencia entre el antagonismo de Laclau y aquel que podemos encontrar en el marxismo, en la genealogía foucaultiana, en el modelo erístico de Stiegler y, por último, en la “stasiología” de Loraux. Tal y como establece Marchart, estos autores “representan lo que constituye una extendida confusión de la conflictiva naturaleza del ser social, una cierta reificación del antagonismo” (p. 64). Mientras que en estos autores el antagonismo se da entre realidades objetivas ya dadas, dibujándose como una “oposición real”, Laclau entiende que el antagonismo constituye el límite de toda objetividad, que se muestra como contingente y no como necesaria.

Conforme a ello, la interpretación que hace Marchart del antagonismo de Laclau encontraría su precedente —al que Marchart no presta atención— en Koselleck. En *Histórica y hermenéutica*, Reinhart Koselleck defiende que del análisis existencial del *Dasein* que encontramos en *Ser y tiempo* se pueden extraer una serie de determinaciones a partir de las cuales generar una Histórica, que define como “la doctrina de las condiciones de posibilidad de las historias” (R. Koselleck, *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p. 70). Entre tales determinaciones, Koselleck incluye “la contraposición entre ‘interior’ y ‘exterior’, que constituye la espacialidad histórica” (p. 77). Esto no vendría sino a mostrar que “todo *Dasein* histórico está dividido en un espacio interior y un espacio exterior. No hay ninguna unidad de acción social o política que no se constituya delimitando otras unidades de acción” (p. 77). Todo esto no puede ser esbozado más que desde un pensamiento que hace suya la diferencia ontológica y la aplica al campo de lo social.

La similitud entre Laclau y Koselleck, fundamental para entender la manera mediante la cual el autor argentino conceptualiza el antagonismo,

se plasma claramente en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, cuando Laclau afirma que:

En el antagonismo tal como lo concebimos nos encontramos, por el contrario, con un “exterior constitutivo”. Es un “exterior” que *bloquea* la identidad del “interior” (y que es a la vez, sin embargo, la condición de su constitución). En el caso del antagonismo la negación no procede de “interior” de la propia identidad sino que viene en su sentido más radical, *del exterior*, en tal sentido es pura facticidad que no puede ser reconducida a ninguna racionalidad subyacente. (Ernesto Laclau, *New Reflexions on the Revolution of our Time*, 1990, London, Verso, p. 17).

Esto es, el posfundacionalismo de Ernesto Laclau situaría el antagonismo en el nivel ontológico de lo social, siendo, por ende, uno de los nombres a partir de los cuales podemos experimentar al Ser. Desde una perspectiva tal, toda concepción del antagonismo que lo reduce a un mero conflicto entre realidades sociales se esboza como una concepción que olvida la diferencia ontológica. De esta manera, Laclau estaría llevando a cabo la pregunta fundante, lo cual demostraría la importante influencia que en él tiene el pensamiento heideggeriano, tal y como defiende Marchart.

Si Laclau se preguntaba por el populismo con la idea de que “el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal”, en *Thinking Antagonism*, Marchart le resta importancia al populismo para centrarse primordialmente en el antagonismo. Todo ello bajo la idea de que si el populismo le sirvió a Laclau para acercarse a “la constitución ontológica de lo político”, el antagonismo —elemento central de la lógica populista— le permitirá a Marchart ya no acercarse a tal constitución ontológica, sino más bien esbozar tal constitución ontológica, exponiendo por primera vez de manera sistemática la filosofía política de Ernesto Laclau.

246

Rubén Alepuz Cintas

PIERRE-EMMANUEL ROUX, *Les Enfers vivants ou La tragédie illustrée des coolies chinois à Cuba et au Pérou*. Paris: Hémisphères Éditions, 2018, 280 pp. ISBN: 978-2-37701-019-6.

Pierre-Emmanuel Roux traduce del chino al francés por primera vez 生地狱图说, un panfleto publicado en 1875 denunciando los abusos y los maltratos en Cuba y en Perú de los *coolies*, esto es, emigrantes chinos o, como la documentación española de la época los designa, “colonos asiáticos” (p. 22). Este panfleto de denuncia describe de manera gráfica, basándose en ejemplos completos, las torturas, abusos.... Perpetrados por los propietarios cubano-españoles o peruanos hacia los emigrantes chinos.

En la detallada introducción de Pierre-Emmanuel Roux se explica no sólo el contexto del panfleto sino también los efectos que conlleva su publicación. Aunque “l’Espagne négocia à son tour un traité courant 1864 [...] avec des dispositions sur le recrutement des émigrants chinois dans les ports ouverts au commerce étranger” (p. 19) la llamada “trata amarilla” (p. 22) “débuta en 1847 à Cuba et en 1849 au Pérou, pour ne s’achever qu’au milieu des années 1870” (p. 18). La inmigración china trabaja especialmente en las explotaciones azucareras y en la extracción del guano. Es en la década de 1870 cuando comienzan a aparecer los escándalos y a difundirse en la prensa, hasta el punto de que China envía una comisión de investigación de las condiciones de los inmigrantes chinos tanto a la Habana como a Lima. Es en este momento en el que aparecen las tensiones diplomáticas que describe Roux, sobre todo entre China y España.

En un contexto de tensión, la diplomacia española en China despliega todas sus armas para frenar la publicación de este tratado, sabiendo que la publicación podría despertar un fuerte sentimiento de anti-occidentalismo y anti-cristianismo en China. Ignacio de Soto Levena, cónsul de Cantón, al descubrir la existencia del panfleto, informa a Carlos Antonio de España, embajador en Pekín quien consigue que el panfleto sea fuertemente censurado.

España se crut donc en étaler ses exigences, à savoir que toutes les mesures nécessaires fussent prises pour détruire les planches d’imprimerie de l’ouvrage, sans manquer de punir auteur, éditeur et vendeur conformément à la loi” (p. 54).

Sin embargo, algunos ejemplares de la *Description illustrée des enfers vivants*, a pesar de la censura, consiguen difundirse. La traducción francesa de la obra presenta el texto en chino acompañado de los dibujos originales, que ilustran las torturas y malos tratos sufridos por los colonos asiáticos. A su vez, el texto se acompaña de mapas tanto de China, Cuba y Perú con los lugares mencionados en el panfleto, así como de una serie de grabados europeos sobre los chinos en Cuba.

En lo que concierne al texto mismo, pueden señalarse torturas como las de una “prisión-letrina” (p. 98), en las que un trabajador asiático es cubierto de excrementos, o el hecho de cortar una oreja (p. 144), arrastrar por un caballo (p. 160), colgar por los pies bajo el sol (p. 152) o echar sal y limón sobre las heridas (p. 158). En definitiva, “considérer les travailleurs chinois comme inférieurs à des bêtes de somme, voilà qui ne manque pas d’être excessif !” (p. 192).

Tanto por su denuncia como por la manera de hacerlo, este panfleto puede ser comparado a la célebre obra donde Bartolomé de las Casas denuncia la explotación colonial. Los años de diferencia entre las dos obras muestran cómo la explotación más sangrienta y cruel sigue persistiendo en América Latina, incluso después de la independencia, como es en el caso de Perú. Ello hace de *Les Enfers vivants* un interesante documento histórico de denuncia que ayuda al mismo tiempo a comprender los *enjeux* de la inmigración en América latina en el siglo XIX.

Mario Donoso Gómez

248

WALTER PATER, *Estudios griegos*, trad. de P. Henríquez Ureña y ed. de Miguel D. Mena, Ediciones Cielonaranja/Amazon, Gran Bretaña, 2014, 220 pp. ISBN 978-1481225274.

“El sentimiento de la Antigüedad —escribió Walter Pater— es característico de toda gente culta, aun en épocas que juzgamos tempranas” (p. 113), añadiríamos, a diferencia de la nuestra y no como literalmente una manía del mundo actual. Los *Estudios griegos*²⁴⁴ de Pater podrían ser la prueba incontestable de una vieja intuición por la que la religión griega es el resultado de la síntesis ideal de las variedades de la experiencia religiosa en el fondo igual de antiguas que modernas. Así, la variación de las religiones griegas o el rechazo por parte de Pater de la existencia de una determinada religión griega sería la consecuencia inmediata del análisis de la historia comparada de las religiones cuyo origen, y mayor expresión, se refiere a una imaginación común restablecida en la forma del culto. En el origen del culto, a pesar del temor y el deseo implícitos, se encontraba el dios a solas del mismo modo que la tierra permanecía entonces deshabitada. Pero la tierra aún está poblada

249

²⁴⁴ La traducción, a falta de una depuración exhaustiva, someramente correcta, corre a cargo del humanista Pedro Henríquez Ureña que publicó por entregas los *Estudios griegos* de Pater en la mexicana *Revista Moderna* en 1908, inspirados originalmente en una serie de ensayos y conferencias que Pater impartiría y redactaría entre 1875 y 1894, el año de su muerte. Siendo la única edición disponible en español en formato de libro, se ha añadido con provecho un Apéndice que contiene el breve Prefacio que Charles L. Chadwell redactó más bien como una nota a la edición, seguido de un capítulo final escrito por Pater sobre la Gioconda, con el subtítulo ‘Fragmento de un estudio sobre Leonardo da Vinci’. Siguiendo la recomendación del discípulo de Pater, los estudios griegos de Pater pueden dividirse en escritos mitológicos, que incluyen la fuente de la poesía, y escritos sobre arte, con énfasis en la arquitectura y la escultura griega. Pater pensaba componer, si hubiera vivido más tiempo, un libro monotemático sobre la dimensión del arte griego. De acuerdo con el orden cronológico de la publicación, ‘El mito de Deméter y Perséfone’ consiste originalmente en dos conferencias que Pater pronunció en Birmingham y Midlan en 1875, y se publicó en la *Fortnightly Review* en enero y febrero de 1876. ‘El estudio sobre Dioniso’ se publicó en la *Fortnightly Review* en diciembre de 1876. ‘Las bacanales de Eurípides’, a propósito de la tragedia griega de Eurípides mejor conocida como *Las bacantes*, prosigue el estudio precedente sobre Dioniso y se escribió en la misma fecha, aunque se publicó en la *Macmillan’s Magazine* en mayo de 1889. La intención de Pater era publicar los cuatro textos mitológicos como un todo. ‘Hipólito velado’ se publicó en la *Macmillan’s Magazine* en agosto de 1889. ‘Los orígenes de la escultura griega’ se publicó en la *Fortnightly Review* en febrero y marzo de 1880. ‘Los mármoles de Egina’ se publicó en la *Fortnightly Review* en abril de 1880. Por último, ‘La edad de los atletas de certamen’ se publicó de un modo póstumo en la *Contemporary Review* en febrero de 1894.

de numerosos desiertos y, por paradójico que parezca, la imaginación es un desierto más fértil que se extiende por todas partes. Precisamente el mito o la poesía surge como la manifestación de la fantasía individual bajo la apariencia de “una fe llena de gracia” (p. 16), estrechamente vinculada al “cuerpo místico de la tierra” que Dioniso representa de un modo eficaz. Para la ciencia moderna la naturaleza no es más que una representación de “fuerzas inconscientes”, mientras que el mito, de origen prehomérico, deriva de las “condiciones necesarias de la intuición humana” para la que los dioses eran figuras de la naturaleza. Solo el simbolismo de formas humanas, y no la personificación escultórica o pictórica de las ideas, permitiría tratar con la “ilusión real” y atender a la belleza estética de la imagen equiparable a la forma de la metáfora. Con esa perspectiva, la mitología griega consiste para Pater en una teología —¿teologías?— sometida inevitablemente a “transformaciones no observadas” que ilustran lo indefinido. Por analogía, dice Pater, “el propósito ideal de la escultura griega, como el de todo arte, es apoderarse de los más hondos elementos de la naturaleza y el destino del hombre” (p. 155).

La exaltación de la “imaginación religiosa” sería en el fondo un síntoma manifiesto de los estudios griegos de Pater respecto a su tendencia a identificar lo apolíneo con lo dionisiaco — la “causa interna de la poesía y la música” como el caso de la transformación de la caña en flauta por el cortejo de sátiros, “seres inadaptados”, “criaturas equívocas”²⁴⁵ que acompañan a Dioniso introduciendo un nuevo uso trascendente para los objetos ordinarios inmediatos— como el origen de la religión que servía a su vez para identificar los elementos opuestos de la naturaleza cuya reconciliación tiene supuestamente lugar en el arte griego. De hecho, para Pater hay dos aspectos o tendencias en el arte griego en particular y en la escultura griega en general. La esencia “flotante” o la sustancia representada por Dioniso, y Fidias, como lo sublime o el motor del mundo, y la forma o el estilo representado por Apolo que reconoce sabiamente la limitación humana en la figura de una “religión humanizada”, el “verismo de la vida” (p. 32).²⁴⁶ De ese modo, la concepción mítica que para Pater culmina efectivamente tanto en el

²⁴⁵ Símbolo del desconcierto que el animal sufre al verse de repente solo ante el hombre, los sátiros se caracterizan por que “no se comprenden bien a sí mismos ni saben definir su lugar en la naturaleza”, p. 20. La idea de que existe un lugar propio en el mundo para cada uno de nosotros ha servido para definir de una manera clásica la identidad siguiendo la estela del cosmopolitismo. Véase, por ejemplo, K. A. APPIAH, *Identidad y cosmopolitismo*, ed. de A. Lastra y A. Fernández Díez, Letra Capital, Valencia, 2009. La falta de conocimiento de sí mismo o, como dice Pater, de un lugar en la naturaleza dejaría entrever, por así decirlo, la necesidad de una ética de la cantidad que consiste en anteponer el uso al abuso, el ocio al negocio. Dioniso representa entonces la norma que anticipa la excepción o, mejor, la ambigüedad de la norma o de la conducta de la vida expresada, como veremos, entre dos mundos completamente opuestos.

²⁴⁶ Una breve muestra del problema entre la sustancia y el estilo extrapolado de la filosofía o la metafísica al arte o la música, quizá la primera de todas las artes verdaderas, se encuentra en mi Introducción a CHARLES IVES, *Ensayos sobre una sonata*, ed. de A. Fernández Díez, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2018. Basta recordar que la *Iliada* y la *Odisea* eran originariamente una serie de recitaciones o cantos orales.

drama como en la escultura griega está relacionada con el nombre del objeto de culto o el órgano de identificación que se refiere por antonomasia a la ética considerada como la esencia de la estética o la forma estética a partir de la concepción de la propia creación. En el arte griego en general, por decirlo así, la materia no solo cobra vida literalmente, sino que vivifica el alma al resultar encarnada. “El hábito constante de asociar la forma y el espíritu”, además del procedimiento, el artificio y el dibujo, demostraría, efectivamente, “el dominio intelectual sobre la materia” (p. 155).

No es casual que lo que en el mito está siempre en juego sea el significado de la vida o la existencia y que, en consecuencia, de la pena de Dioniso que representa “la vida de la tierra” —el culto a los árboles que representa una sola visión inequívoca de la comunidad que trata de exaltar la fantasía del individuo— haya surgido la tragedia griega. Se trata de un Dioniso *Chthonio* que es respecto a la vida lo que Deméter es respecto al grano, “la forma espiritual de la vida” (p. 19), la revelación de “la belleza nacida de la vida” (p. 33), el dios del entusiasmo —entusiasmo al que Platón se referiría en *Fedro* como el “don de la autorrevelación” o un espíritu elevado— que, a pesar de ir precedido por las industriosas ninfas y los ninfoleptos “enamorado de la naturaleza” que las escuchan sin remedio embelesados, pertenece significativamente a la ciudad (p. 34) y al que la joven nobleza ateniense habría recibido como un “héroe mortal esforzado”. También es el Dioniso *Zagreos*, cazador que apenas se distingue de las bestias salvajes cuyo culto pasaría a Roma en cierta siniestra sociedad secreta que queda finalmente abolida por el Senado, imagen frente a la cual el *Baco* de Miguel Ángel ha captado la esencia de la antigua escultura griega como “la imagen del éxtasis que se abandona por completo al deleite del ensueño” (p. 21).

Según una expresión de Pater, la religión de Dioniso pone de manifiesto el paso del campo a la ciudad que caracteriza el surgimiento de la civilización a través del refinamiento que introducen la poesía y el sacerdocio dejando un resquicio de melancolía del que ha surgido propiamente el drama. El culto de Dioniso surge en Frigia y de allí se desplaza a Tracia hasta llegar a Tebas y establecerse en la primitiva Atenas de Pisístrato. El mito de Dioniso mostraría así la fundación de una “religión completa”, una “completa representación sacra de toda la vida” que tiene lugar en el mundo abstracto de la poesía. La religión griega se caracteriza por ese espíritu romántico cuya dualidad consiste en la relación entre “el culto al dolor”, con la expresión de Goethe, y “la religión de la alegría” propia de una “humanidad poco reflexiva, libre de dudas” que ha llevado a creer que los antiguos griegos “nunca estuvieron enfermos ni tristes” cuando la verdad es que la reconciliación de los opuestos solo es posible a través de una “belleza no carente de elementos de tranquilidad, dignidad y orden” (la escultura griega, p. 82) que contribuye a mitigar el sentimiento de extrañeza y dolor que subyace

tanto al culto como a la propia concepción mítica universal. Si la mitología es la fuente de la poesía se debe a que todo el mundo —el “pueblo poeta” acuñado por Pater como la voz originaria de la comunidad— participa en el fondo de la imaginación que configura el relato mítico o el nacimiento mítico de la civilización no por ello ficticio, sino conscientemente imaginativo que hace más bien de la “poesía pura” una suerte de religión griega (p. 83) y no al revés. La causa de la disolución de la religión griega es para Pater la desaparición de los demos en los que el pasado mítico constituía el registro característico de la vida local que degenera al pasar de lo sobrenatural a lo heroico y de lo heroico a lo actual.²⁴⁷

Uno de los principales logros de los *Estudios griegos* es precisamente la revelación de la escritura esotérica de Pater, aparentemente incompatible con su conocido esteticismo exotérico por ejemplo en *Mario el epicúreo*, que muestra a través de la influencia de la escultura griega el modo en que, por decirlo así, la secularización del mito en Roma —incluso los propios griegos en una muestra de pensamiento liberal al reconocer la influencia asiática— obligaría a traducir como una señal de decadencia la *δεισιδαιμονία* griega en la *superstitio* latina. Por lo demás, resulta bastante ilustrativo, por ejemplo, que Carl Gustav Jung hallara en la experiencia del mito el símbolo de transformación. De hecho, la expresión y el énfasis de Pater en la “forma espiritual” representa a la perfección dentro de los *Estudios griegos*, y dentro de toda la obra de Pater en general, el centro y la profundidad del canon artístico o estético de Pater que consiste en confirmar la unión o reconciliación de la esencia y la forma separadas en la naturaleza humana, como en el caso del doble rostro de un Dioniso omófago y al mismo tiempo *meylachus*, dulce como la miel, que aparece en *Las bacanales* de Eurípides —obra póstuma en la que el dramaturgo se dirige significativamente a la corte del rey Arquelaos de Macedonia y no al público ateniense— tras el horror que oculta la primavera, como reflejo de la naturaleza paradójicamente cruel y benefactora. Precisamente el Dioniso *Dithyrambus* no simboliza tanto el canto coral de sus adoradores como el doble nacimiento del dios, pirogénito, nacido del fuego primero —“el relámpago es a la luz lo que el vino es a las demás fuerzas de la tierra” (p. 26)— y luego del rocío, cuyo rayo produce la lluvia. De hecho, Melampo había enseñado a los campesinos a mezclar el vino con el agua y las híadas, nodrizas de Dioniso en el monte Nyssa, acabaron por transformarse de fuentes en nubes descendiendo como llovizna o rocío. Hijo de Sémele, vinculada siempre a la superficie de la tierra, a su vez hija de Cadmo, con la que Zeus concebiría al dios en forma de rayo, Dioniso se manifiesta así a través del reconocimiento de la maternidad de su propia madre. Entonces el paso del matriarcado al patriarcado no define exactamente la tragedia griega

²⁴⁷ Pater distingue cronológicamente entre la tradición oral, la expresión literaria y, como la etapa más importante, la valoración moral respectivamente.

respecto a la voluntad del dios que domina sin ser visto la escena humana en todo momento —Pater ha señalado con gran acierto que la divinidad considera el deseo como acto— en la medida en que Dioniso es una “deidad de mujeres” y “viene del Oriente seguido por un coro de graciosas mujeres lidias, sus verdaderas hermanas, las *Basáridas*”. En Pella, cerca de la capital de Macedonia, el culto femenino a Dioniso más extravagante por parte de un grupo de mujeres llamado *Thiasus* que “sienten más de cerca el influjo de las cosas que llegan al pensamiento a través de los sentidos” danzando como un solo enjambre y dotando a la naturaleza de un “renacimiento espiritual”, es rechazado en público por los atenienses que, sin embargo, acuden en masa a los misterios de Eleusis: “la presencia de la noche, la expectación de la mañana, la proximidad de las cosas naturales, salvajes, no intelectualizadas, los ecos, el frescor, el ruido de criaturas asustadas mientras trepan en la oscuridad, la aurora vista desde la cumbre de las colinas, la desilusión, la amargura de la saciedad, el letargo profundo que llega con la mañana” (p. 47) muestran la intuición eterna de lo desconocido, el *horror vacui*. En *Las bacanales* hay, por el contrario, una “revelación gradual” en la que Dioniso se da a conocer como su propio mensajero y al mismo tiempo como el profeta y mensaje del dios que él mismo representa. De hecho, la escisión de la voluntad humana ante la presencia divina es, paradójicamente, un efecto colateral de la preparación de la llegada del dios. Para Pater lo principal es la introducción del sofisma que usa Eurípides que, debido a “el estremecimiento ante la proximidad de lo desconocido”, regresa supuestamente a la defensa de la tradición religiosa solo que desde un punto de vista racionalista que le sirve para mitigar la locura báquica, una *sagesse* compatible tanto con la aquiescencia como con la palinodia, ambas del gusto de Eurípides implícitas para Pater en su teoría final sobre el origen del mito que suscribe *Las bacanales* (p. 46).

Se asume que el mito de Deméter y Perséfone tiene su origen en el Himno a Deméter escrito por Homero para uno de los certámenes celebrados el séptimo día durante los Misterios de Eleusis, donde los premiados recibían un manojito de mazorcas de maíz y a los devotos les revelaban los lugares sagrados, y que en realidad trata de la personalidad mística de la tierra, la *Mater Dolorosa*. Deméter, diosa de la fertilidad y de la naturaleza vegetal que conserva la tierra y el alimento para los hombres, configura el mito de la tierra madre y, en consecuencia, representa el “dolor divino” (p. 70) debido no solo al rapto de Perséfone o Kore, hija de Deméter, y diosa de la muerte que, como es natural, simboliza también una “promesa de vida futura” imposible de alcanzar, de acuerdo con Homero, sin la intervención de Zeus. En realidad solo Hesíodo da cuenta en su *Teogonía*, supuestamente anterior a los poemas homéricos, del rapto de Perséfone. En la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero no aparece, sin embargo, como Kore, solo como diosa de la destrucción. No obstante, lo que Pater llama la “mitología profunda” de Deméter tiene lugar cuando se

dan juntas las imágenes opuestas de Deméter y Kore, diosa de la muerte y también del verano, a veces diosa doble que no se distingue de Deméter, y de ahí la muerte, la resurrección y el rejuvenecimiento. Como sucedía con Dioniso, también puede aparecer transformada en una Deméter *Erinnys*, diosa colérica; en una Deméter que no se distingue de Gaia, la tierra, aunque se ramifica como una semilla que, hasta dar fruto, adquiere todas las formas de vida de la tierra; como la anciana nodriza de Demofón, espíritu al que confiere la llama de la vida y la agilidad suficiente para elevarse; una Deméter *Thesmophoros*, protectora del matrimonio, según se infiere del himno homérico; tras la pista de Perséfone, como patrona de los viajeros que portan los *einodia symbola*, etc. Si Deméter y Perséfone son *theai semnai*, diosas solemnes, venerables, que expresan el temor religioso, es porque definen el “sentido griego de la divina presencia” que aparece humanizada de diversas maneras (p. 87). Sin embargo, no es la poesía lo que informa lo invisible, sino que más bien la poesía se ocupa de los sucesos del mito, mientras que la escultura trata de presentar los personajes y muestra la religión griega “humanizada y refinada por el arte” (p. 104), como el caso de la Afrodita-Perséfone de Praxíteles cuyo rostro revela la vida tranquila del Hades donde permanece, y que supera el antiguo terror chthonio a través del amor a la muerte o al abrazar la paz. El *Himno de Calímaco*, por ejemplo, reproducía los Misterios de Eleusis; el *Viaje de los Pastores* de Teócrito, también del siglo III a. de C., relataba un idilio; la influencia órfica en los Misterios, inmediatamente después de la obra de Hesíodo, hizo que Deméter fuera confundida con Rea Cibeles, madre de los dioses, en busca de Perséfone conocida como *Kore arretos*, “la doncella que nadie puede nombrar”, y a su vez Dioniso *Zagreos* con un hijo de Perséfone; *El rapto de Proserpina* de Claudiano clausuraría en el siglo IV d. de C. la época clásica; pero mucho antes en los *Pastos* de Ovidio el mito ya había cobrado nueva forma al incentivar el culto del dolor en detrimento del misticismo ahora del todo desaparecido y la aparición de personajes como Ceres humanizados como santos de condición humilde. En su tercera y última etapa, donde la diosa del verano Cora se ha transformado en la diosa de la muerte Proserpina confundiendo la madre con la hija, el mito pasa a ser, por tanto, parte del ideal que subyace a la fundación de la cultura romana y entronca con la fase elevada de la escultura griega cuya función es precisamente “dar expresión estática visible a las partes integrantes de ese ideal” (p. 91).

En lo que respecta a la Edad Heroica en la escultura griega, coincide con la descripción del escudo de Aquiles en la *Ilíada* o de la casa de Alcínoo en la *Odisea*, mientras que Hesíodo había puesto más atención en el colorido pictórico del escudo, aunque sin olvidar la composición, esto es, la forja de los metales que en el fondo lo es todo para Homero. “La edad heroica del arte griego —dice Pater— es la edad del héroe como forjador de metales” (p. 137). La arquitectura heroica o ciclópea tiene su paradigma en el *Tesoro* de Micenas que Pausanias, verdadero transmisor de la

cultura griega, equipara a las pirámides de Egipto. Aunque la tradición dice que el arte griego proviene del antiguo Egipto cuando los primeros mercenarios se establecieron en la orilla del Nilo en el siglo VII a. de C. durante el reinado de Psamético, el arte griego ya se había desarrollado antes que Fidias debido a la influencia oriental. Basta reconocer la influencia asiria en el lenguaje criso-efantino de Homero. De hecho, los griegos añaden como novedad a ese material primitivo “la forma de la vida” que sirve de “fuerza cohesiva” para aglutinar el conjunto del arte griego en un todo *autóctono*. En otras palabras, a pesar de la *poikilia*, el abigarramiento del estilo jónico que proviene del culto de Afrodita en Chipre, en concreto asirio y fenicio, que deja entrever el esplendor cultural de Troya, los antiguos griegos habrían optado por buscar el contraste en la austeridad del estilo dórico “estrictamente europeo” (p. 153) que Apolo representa, si bien todos aceptaban que Grecia, incluida Asia Menor, abarca toda la extensión de la costa del mar Egeo teniendo en cuenta la proximidad de las islas griegas y la tensión natural entre ambas orillas. Con la importante introducción del culto de Afrodita y Hefesto, los fenicios pusieron de relieve la preeminencia del metal al que el esposo de Afrodita está literalmente atado, es decir, la relación entre el arte del forjador de metales y el lujo personal vinculado a la Chipre y Fenicia de Afrodita, representando Hefesto “la forma espiritual del elemento asiático en el arte griego” (p. 154). Hay la tendencia jónica asiática crisoelefantina, producto de la libre imaginación, así como de la ornamentación y el color, que comprende el individualismo y la consiguiente separación de estados junto a la preponderancia de las religiones locales, cuyo motivo de culto es Hefesto, dios de la “exquisitez en el trabajo”; y hay la tendencia dórica opuesta centrípeta, formal, europea, que implica orden, salud y proporción, atenta a la composición, y que surge en respuesta a la necesidad de conservar la unidad de Grecia que la tendencia jónica impidió. De hecho, Platón era para Pater el mayor exponente de la tendencia dórica porque supuestamente realizó una simplificación tratando de encontrar la serenidad parmenídea ejemplificada en el culto a Apolo, exclusivamente ético, “forma espiritual de los rayos solares”, muestra de ascesis y equidad, en detrimento de todo lo abigarrado y, con la expresión de Coleridge, multánime. Wilamowitz mostraría que Apolo no es un mito solar porque se trata de una interpretación teológica romana, a pesar de que el encumbramiento de Delfos coincidiera con la supremacía de los dorios. De hecho, Apolo sería el patrón de la “música racional” que introduce la danza sagrada — no Dioniso con la música irracional o la *hybris*—, “la más característica de las instituciones griegas”, acompañado del sistema gimnástico (p. 181).

Pater pondría de relieve el maravilloso hecho de que los templos griegos estaban destinados a acabar siendo museos (p. 162). En primer lugar, la escultura solía disponer de un centro o un trono de madera de cedro revestida con placas de oro y marfil elaborado por los orífices. Las paredes

interiores de las casas y los templos estaban cubiertas de placas de metal grabadas con las figuras de los dioses como por ejemplo Zeus en el *Tesoro de Micenas*. El uso de los clavos y los remaches, por ejemplo, dio paso a la soldadura a manos de Glauco de Chíos. Más adelante los arquitectos del gran templo de Samos Reco y Teodoro descubrirían el arte de fundir, *echoneusante*, siendo capaces de distribuir mejor el peso de la masa incluso en un solo punto: “La invención del arte de fundir —aclara Pater— es realmente el descubrimiento de la libertad en la composición” (p. 164). Se cree que las figuras eran de cera. Aproximadamente en el año 576 a. de C., los maestros cretenses Dipeno y Escilis fundaron en la ciudad de Sicione la primera escuela de escultura en la que trabajarían con el mármol blanco de Paros, el ébano, el marfil y el dorado. Pater ha llamado a esta fase de la alta escultura griega el período de las imágenes esculpidas que han sido tradicionalmente atribuidas a Dédalo, “el que trabaja curiosamente”. Los escultores fijaron un canon de ojos abiertos que parecen mirar, así como de pies separados que parecen andar bajo la sensación del movimiento, lo que los griegos entendían como el traslado del alma humana a la figura, esto es, técnicamente la búsqueda de la verdad en la forma orgánica, mientras que el arte egipcio reproducía la figura de un modo mecánico según proporciones matemáticas. El escultor griego más representativo de la época sería Canaco de Sicione cuya “poesía de la escultura” en busca de la eterna juventud (“one ever young”, p. 173), junto a la frescura de la *naivite*, le permitió crear un Apolo para los milesios que el ejército persa de Jerjes o Darío habría sustraído poco después. Canaco era entonces el precursor de Fidias del mismo modo que Mino de Fiesole ha sido el precursor de Miguel Ángel, y destacaría por ser un gran tallador de madera, escultor, fundidor de bronce y *toreutes*. A diferencia del Apolo Milesio en bronce, Canaco tuvo que esculpir el Apolo del Ismeno en madera de cedro en homenaje a la ciudad de Tebas teniendo en cuenta ese material diverso a pesar de la gran similitud que llevaría a Pausanias a reconocer en él la obra de un solo escultor. Para Pater, mucho más apolíneo que dionisiaco en su gusto artístico, la *Venus de Melos* es con diferencia la mejor escultura griega debido a su poder de intelectualización —así como a la frialdad alejada del color, la austeridad y la tectónica que sirve para disimular y contrarrestar— que ostenta. Hay que recordar que, aunque la pose de las esculturas griegas era pensativa y abstraída, habían sido pensadas para ser contempladas, lo que justifica su aspecto de “aislamiento”, tanto en sentido místico como en sentido espacial, respecto a los objetos artesanales que le fueron atribuidos. Por el contrario, el caso de los mármoles de Egina sería paradigmático respecto a la fuerza de la composición en la que la cualidad divina representa el trato heroico de la materia sin llegar a opacar el resultado o la forma ligada a ella. Situado como adorno de los cornisamentos laterales del templo de Atenea en Egina en una colina junto al mar, la colección de más de una docena de figuras escultóricas simbolizaba la participación de los

eginetas en la guerra de Troya donde Telamón y su hijo Ajax se distinguieron por su valor entre los griegos trayendo la fama a Egina en la batalla de Salamina, con la aparición de Hércules cediendo la titularidad al héroe local Telamón en el lado oriental y griegos y troyanos en pleno combate sobre el cuerpo de Patroclo cuya titularidad es de Ajax en el lado occidental, Atenea aparecía en respuesta a la crisis de la guerra. De hecho, sin cerrar del todo Homero, el rito funerario de Patroclo en el canto XXIII de la *Ilíada* es en realidad la primera representación disponible de las luchas atléticas tanto en la literatura griega como universal. La juventud aparece entonces como el motivo de la experiencia, opuesto a la vida espiritual, que predomina en la gimnasia corporal al alcanzar la “realización plena y libre” (p. 199), realismo que trata de reproducir el ritmo de la figura, el movimiento más sugerente posible tanto de un modo icónico como heroico, cuyo canon es para Pater el *Discóbolo* de Mirón, “el combatiente en movimiento”, elaborado originalmente en bronce, y el *Diadumenus* de Policleteo, “el vencedor descansando”, rebosante de melancolía pagana, figura prácticamente sacerdotal de facciones alargadas que medita sobre si el premio ha merecido realmente la pena. Siguiendo a Plinio, Pater aclaraba que Mirón no había intentado incluir la parte del alma racional antagónica respecto al cuerpo, sino que distinguiría precozmente entre el *animus*, alma racional, y el *anima*, alma física o animal, en relación con el modo como se muestra la escultura. Tanto el arte como la poesía griega representan “la variedad en la unidad” (p. 110) de tal modo que la magnitud de Grecia no habría supuesto un impedimento para la concentración del poder intelectual en Atenas, “un sistema de líneas grandiosas encerrado dentro de estrechos límites, como la imagen de una estatua contenida en una moneda clásica” (p. 111). Se trata en el fondo de insistir en la misma línea en que la *Gioconda*, retrato digno del Renacimiento, imagen idealizada de la infancia de Leonardo bajo la influencia de los estudios de Verocchio, solo admite comparación con la *Melancolía* de Durero en la medida en que el peso de la belleza hace responsable al espectador de su propio deseo a la hora de tratar con el todo. Los párpados fatigados de la *Gioconda* dejaban intuir, asimismo, su humanidad, o la imagen de la eternidad o la “vida perpetua”, que representa la culminación del arte griego, además la leve sonrisa que colma toda expectativa y resuelve la nostalgia o melancolía que subyace a ella a través de la experiencia del mundo.

Antonio Fernández Díez

RUDYARD KIPLING, *Límites y renovaciones*, Ed. de Antonio Lastra y Ángeles García Calderón, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 2015, 397 pp. ISBN: 978-84-376-3395-4.

ALEXANDER POPE, *Ensayo sobre el hombre y otros escritos*, Ed. de Antonio Lastra, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 2017, 321 pp. ISBN: 978-84-376-3711-2.

GEORGE MEREDITH, *El egoísta. Una comedia narrativa*, Ed. de Antonio Lastra, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 2019, 673 pp. ISBN: 978-84-376-3991-8

Hay grandes hombres que llevan años trabajando sobre la posibilidad de que el ser humano pueda mejorar, y sobre el modo en que la lectura y la escritura pueden tener parte en dicha mejora. No es el suyo un quehacer original, sino más bien antiquísimo y mil veces retomado por almas valientes. No obstante, cada época necesita de sus propios pioneros y nosotros los nuestros.

En este sentido, cualquiera que dedique unos momentos a seguir el rastro de las novedades editoriales que han ido apareciendo durante las últimas décadas, verá que el trabajo de los traductores no siempre está tomando la senda de la sistematización. Diría incluso que, en el caso de algunos de los mejores, ni siquiera la de la claridad o el didactismo. No es de extrañar, pues, como nos ha enseñando Bernard De Voto, ningún trampero llega al corazón del bosque por caminos abiertos.

En un ejercicio de platonismo más profundo de lo que parece a simple vista, ese rastro de traducciones (y otros rastros no escritos) apunta a lo que podría definirse como el rescate de una gran conversación o, dicho de otra forma, a la creación de una escuela de filosofía. Sin apenas estructuras físicas ni aparato administrativo, esta escuela cuenta, sin embargo, con lo más importante: maestros y alumnos. Ahora bien, estos tienen una característica particular: ni unos ni otros están vivos necesariamente. De hecho los tres autores a cuyas obras atiende esta reseña, que lamentablemente llega tarde para atender a la publicación de dos de ellas, están muertos desde hace mucho.

Mas eso no impide que su incorporación a esta escuela, que es la nuestra, venga acompañada del mismo entusiasmo que pronto se

escuchará de nuevo en los patios de tantas y tantas academias a lo largo del mundo. Las casi mil quinientas páginas que suman estos tres libros hacen retumbar las paredes de esta torre de aprendizaje, llenándolas de las reverberaciones de unas palabras sobre otras. *Límites, renovaciones, ensayo, hombre, escritos, egoísta, comedia, narrativa*. ¿No bastarían estas ocho para el programa de todo un curso (o de toda una vida)? La escuela de la gran conversación, que solo es una de las muchas formas en que toma cuerpo hoy la Academia eterna de la que nos ha hablado el profesor William Altmann, lleva años desarrollando su plan de estudios y abriendo sus puertas a quienes quieren participar de ella; a estos solo se les pide que acepten el método elegido por sus fundadores: leerlo todo con todos y estar dispuestos a aprender leyendo.

Del compromiso de la escuela con su método da fe que, para aquellos que no son capaces de entender a los maestros que vienen de otras aguas, se asegura de que funcione un servicio de traducción simultánea, que lo mismo permite a Thoreau compartir con nosotros sus lances con el somormujo, que a Leo Strauss confundirnos una y otra vez entre los vericuetos de los textos perseguidos. El servicio de traducción de esta escuela ofrece lecciones impagables a un ritmo que los alumnos no siempre pueden seguir, pues sus traductores trabajan como si no les costase, como un «muchacho que recogiera flores en los bosques y campos conforme le salieran a su paso» (*Ensayo sobre el hombre...*, p. 317). Es el caso de los tres textos que abordo aquí y que tienen en común la pertenencia a una de las mejores colecciones editoriales de nuestro país, las *Letras Universales* de Cátedra, y el ser el fruto de la pluma de tres autores británicos, entre otras cosas no menos importantes.

El primero de ellos, *Límites y renovaciones*, es un libro especial. Compuesto por catorce relatos y diecinueve poemas, todo él está marcado por las cicatrices de un tiempo tremendo, en el que no quedó un rincón del mundo, ni de las almas de sus habitantes, sin conmoverse por el terror de la guerra. Desde 1865 a 1936 la vida de Rudyard Kipling tuvo como escenario un universo en descomposición. Desde el orden artificial que la presencia colonizadora de Inglaterra generó en la India de su infancia, hasta las fauces de fuego de la Gran Guerra cuyo apocalipsis tuvo al menos la suerte de no ver. *Límites y renovaciones*, en última instancia, es un libro sobre la muerte y, lo que es más raro y a la vez esperanzador, sobre lo que consigue escapar a su influencia. Sin duda podría haberse titulado, haciendo explícita el impacto del cristianismo y sin temor a equivocar a sus lectores, *Muertes y resurrecciones*. «Así, muerdo diariamente, pero creo que estoy renaciendo lentamente...» (*Límites...*, p. 112).

Ciertamente, ningún lector del Kipling más conocido le asociaría con la muerte, ni podría negar su capacidad para dar cuenta de la vida; el solo recuerdo de un chico a lomos de un búfalo a través de la selva podría

hacerle vibrar de nuevo ante el gozo del encuentro del hombre con la naturaleza. Pero, como entonces, tampoco este Kipling menos conocido escribe de oídas. Lo hace desde su experiencia, poniéndole letra a una música que suena desde su interior como el aullido del lobo ante un hijo muerto, un sonido lúgubre y sereno a la vez. Quizás por eso este es un libro esotérico hasta un punto inaudito. Un texto que sugiere en cada página que no podía expresar sin más, hablando a las claras, todo cuanto su autor quería decir. Como en esas afasias más o menos profundas que afectan a los supervivientes de la guerra, *Límites y renovaciones* quiere decir mucho más de lo que dice y lo hace como puede. De ahí que el lector, si ha olvidado que está como un alumno en manos de un maestro, pueda sentirse perdido entre las referencias oscuras que abundan por doquier y ceder a la tentación de rechazar la invitación del autor a ir más allá. Sin embargo, si lee con su confianza entera, apreciará que es verdad que se necesitan una intensa experiencia vital y una profunda cultura literaria para vislumbrar con claridad la altura y la profundidad que se esconden tras el aullido de Kipling, pero se sentirá invitado a conseguir las haciendo del estudio, la reflexión y el examen un modo de vida. Esta nueva edición en castellano tiene la virtud de incluir, para quienes permanezcan perplejos después de la lectura, una pequeña guía por parte de los traductores, cuya compañía se agradece sobremanera para vencer las dificultades de esta iniciación apasionante pero no sencilla.

En cuanto a *Ensayos sobre el hombre y otros escritos*, debo decir que al traducir a Alexander Pope, Antonio Lastra incorpora al claustro de la escuela de la gran conversación a un profesor del máximo nivel, a alguien grande, a quien, si los directores están dispuestos a escuchar sugerencias, les recomendaría que le encomendasen la asignatura de «Propedéutica para las Humanidades» en primer curso, o incluso el «Curso cero» para aquellos que aspiran a formar parte de la escuela. Juzgue el lector por sí mismo si estas palabras, las primeras con las que se abre el libro en el poema *Oda a la soledad*, no bastan para dar soporte a mi recomendación: «Feliz el hombre cuyos anhelos e inquietudes/ se encierran entre unos pocos acres paternos,/ contento de respirar el aire de su infancia/ en su propia tierra./ [...] Bendito aquel que puede vivir sin cuidado/ viendo pasar tranquilo horas, días y años;/ rebosante de salud y serena la actitud,/ tranquilo durante el día./ El sueño de noche, el estudio y la calma/ se unen entre sí, en dulce recreo, y la inocencia, que tanto satisface/ con la meditación.» (p. 39). Juro que no dudaría en confiar mis hijos (¡ojalá estos quisieran escucharle!) a un maestro que les indica semejante meta y que como herramientas les ofrecerá la lectura de Shakespeare, la *Iliada* y la *Odisea*.

Como sucediera con el libro de Kipling, también esta antología de la obra de Pope puede hacer verdad aquel viejo dicho de Hesíodo, que la virtud tiene ante sí el sudor, pues seguramente no resultará familiar a los

oídos de muchos de los lectores de hoy el ritmo de su métrica clásica, ni las imágenes con las que adorna su prosa. Pero el mismo Pope avisa a su lector para que no caiga en la comodidad del menosprecio o la chanza, pues «todos los tontos tienen el deseo de burlarse»: «[tú] debes conocerte y saber hasta dónde llegas,/ hasta dónde alcanzan tu genio, gusto y conocimiento;/ no traspases tu límite, sé discreto» (p. 67). Como la de todo libro que no está deliberadamente compuesto por su autor, la lectura de esta obra puede padecer en alguna ocasión la sensación de avanzar a saltos, y no solo por el hecho de intercalar prosa y poesía. Sin embargo, el tono que lo atraviesa, una mezcla de sabiduría, elegancia y esa pizca de orgullo que acompaña a toda verdadera humildad, ofrece una continuidad de sentido y expresión que permite superar cualquier brecha y percibir la presencia del autor como un todo.

Finalmente, publicada en este año 2019, llego, incapaz de presentar como se merece a ninguna de las tres, a la última obra: *El Egoísta. Una comedia narrativa*, de George Meredith. La más extensa de este trío, es también la única que desarrolla un solo hilo argumental y que se desenvuelve en una línea narrativa al uso. Ambientada en la Inglaterra rural de finales del siglo XIX, *El Egoísta* nos hace compañeros de viaje de un pequeño grupo de personajes que más parecen prisioneros que habitantes de la aparentemente apacible casa de Patterne Hall. Créame el lector cuando le digo que aquí, al ir conociendo a Leticia Dale y Clara Middleton, a Vernon Whitford y a Horacio De Craye, al joven Crossjay y al doctor Corney, y sobre todo a Willoughby Patterne, encontrará motivos para replantearse qué es una comedia y qué una tragedia, y qué tienen que ver ambas palabras con lo que vivimos los que estamos sujetos a las alegrías y los desvaríos del amor propio y ajeno.

Con la misma cáscara que cualquier historia de amor superficial, Meredith cubre un texto que toca todas esas cuestiones que hoy, ciento cuarenta años después de su publicación, siguen despertando el interés de nuestra sociedad: la relación entre las mujeres y los hombres y el lugar que en ella tiene el matrimonio, la desigualdad en el acceso de los hombres a la riqueza y la educación, o el uso del poder por parte de quienes lo tienen, y también, en mi opinión la fundamental, la pregunta por la posibilidad de llegar a ser alguien mejor de quien se es. Esta última cuestión la encarna la dulce Clara Middleton, con un recuerdo apenas velado de la *Anábasis* de Jenofonte, cuando en un paseo memorable se dirige a Vernon Whitford para decirle: «—Si habla de una manera tan estimulante imaginaré que estamos cerca de un ascenso. —Me gustaría que fuera así—dijo él.» (*El Egoísta*, p. 180). Algo muy parecido podría decirle yo mismo a George Meredith después de leer su obra, que no solo ha estimulado mi sed de conocimiento y de ser mejor, sino que me ha hecho disfrutar sufriendo por esos seres que ahora ya no son solo imaginarios, y pasar las páginas todo lo deprisa que mis ojos me

permitían, anhelando conocer el desenlace de su historia, como lo hicieron en mi adolescencia tantos libros inolvidables. Quizás en eso, en haberme hecho sentirme adolescente (cambiante) de nuevo, encuentro el mayor mérito de *El Egoísta*.

Como verán quienes se adentren en ellas, con estas tres traducciones, que permiten a sus lectores asomarse a un periodo de la literatura inglesa que ocupa nada menos que cuatro siglos (XVII-XX), Antonio Lastra nos ha regalado mucho más que tres textos magníficos. En estos tiempos confusos, en los que el canal de la Mancha se hace más ancho y profundo cada día, parece que ya no se escuchan las voces que hace tan poco salvaron del infierno al desnudo cachorro europeo: «¡Mirad bien, lobos! ¿Qué tiene que ver el Pueblo Libre con los mandatos de cualquiera que no sea el mismo Pueblo? ¡Miradlo bien!». Con su trabajo, y a pesar del desvarío de la manada, nuestro profesor nos permite recordar porqué para nosotros es imprescindible, una vez más, aceptar con gozo la herencia de estos hijos de Albión.

Juan D. González-Sanz
orcid.org/0000-0002-4344-8353

BERNARD WILLIAMS Y THOMAS NAGEL, *La suerte moral*. ed. de Sergi Rosell, KRK Ediciones, Oviedo, 2013²⁴⁸, 144 pp. ISBN: 978-84-8367-410-9.

¿Qué es la moral, o la moralidad? ¿Tiene la moral una disposición permanente, una estructura fija que no soporta el cambio? ¿Cuál es el límite de lo moral? De acuerdo con Bernard Williams, hay varios intereses implícitos en esas preguntas trascendentales. Lo conveniente es, pues, hablar desde el principio de “evaluación moral” en referencia a todo lo que tiene que ver con la moral, esto es, la moral se ocupa, o debe ocuparse, de emitir “un juicio moral correcto”. Dicho esto, la suerte es también un concepto moral, igual que el juicio o la evaluación o incluso el éxito, todos moralmente cualitativos. De hecho, en el ámbito de la suerte moral, en la relación a mi modo de ver insoluble entre la suerte y la moral, incluso respecto al campo de la filosofía moral, hay para Williams una clase de “suerte incidental” y una “suerte constitutiva”: la primera es parte de la doctrina antigua de la serenidad clásica y se caracteriza por que presenta un talante marginal del conocimiento o la sabiduría, mientras que la última es un atributo del sabio. Así, el concepto moral de suerte presupone la naturaleza contingente del mundo exterior, es decir, las contingencias externas inevitablemente condicionan nuestra capacidad para emitir un juicio moral correcto. Además, el problema se agrava cuando la propia categoría de juicio moral o juicio moral correcto supone, por contradictorio que parezca con lo anterior, la existencia de una “voluntad incondicionada” que a su vez presupone la objetividad o el carácter objetivo de una voluntad realmente inexorablemente solipsista que obvia la subjetividad del agente racional. En realidad da la impresión de que, en este punto, la elaboración teórica de Williams llega a confundir, suponemos que de una manera consciente, el valor de la objetividad, entendida como corrección o como una corrección de nuestros juicios morales o más bien a la que aspiran, con la imparcialidad que damos por descontado en todo juicio moral. En resumen, en la medida en que la inmunidad del agente a las contingencias externas es una parte no constitutiva de la evaluación moral para Williams, tanto el

²⁴⁸ Los textos reunidos en la presente edición —que recoge dos artículos de los cuales el primero es un capítulo del libro *La fortuna moral* (1981) de Bernard Williams y el segundo del libro *Mortal Questions* (1979) de Thomas Nagel, seguidos de una Posdata escrita por Williams como una aclaración o contrarréplica a la respuesta de Nagel— forman una antología que tiene el valor de introducir sintéticamente el concepto de suerte moral junto con los problemas que lo envuelven en relación con el papel de la agencia racional.

juicio moral como los objetos del juicio presuponen esa misma voluntad incondicionada. De este modo, la intención (no los cambios realizados en el mundo) es para la acción, así como el motivo (no la conducta o la dotación) es para el carácter, lo que la evaluación moral es para la contingencia. No obstante, en un sentido más pragmático que teórico, incluso más histórico que filosófico, podría admitirse que la historia, el punto de vista de la historia omitido en las páginas de Williams, refiere algo así que podríamos llamar no tanto la evaluación moral como una evolución moral, o la evolución de la moral.

Aunque estamos de acuerdo en que nadie duda, al menos como supuestos, sobre el bien y el mal, sobre lo bueno y lo malo, la cuestión principal de fondo siempre es la ambivalencia de la acción que no logramos superar. Así, Williams pasa del juicio moral a la acción moral como si fueran indistinguibles, porque “no puede ser cosa de suerte que uno esté justificado o no en actuar como actuó” (p. 34). Recordemos que la tesis principal de Williams es que moral es dependiente de lo que llamaba la suerte constitutiva. Partiendo de esa premisa, Williams enfatiza la cuestión del “lamento, la justificación y la mirada retrospectiva para con las propias acciones” y defiende que el “lamento moral” implica, a diferencia de la acción de un agente externo, “acciones voluntarias”. Como contrapunto, lo que hay que saber es si el éxito es en realidad lo único que justifica la acción, es decir, si el objeto de la acción es el éxito de la acción realizada de acuerdo con el fin que persigue. En otras palabras, si bien la justificación moral se caracteriza por que tiene que aparecer en el momento de la decisión, el fracaso es la evidencia de una elección incorrecta de modo que, en ese caso, la única justificación posible solo puede ser retrospectiva. Así que hay también para Williams una clase de “suerte intrínseca” y una “suerte extrínseca” que, por el contrario, tiene en cuenta la determinación de los otros. En cualquier caso, no se trata de lo que pensemos de los agentes morales, sino de aquello “en lo que se puede esperar que ellos coherentemente piensen” (p. 47), en “describir”, como si fuéramos agentes potenciales o espectadores en cierto modo objetivos que buscan aprender, lo que se supone que piensan o han pensado al tomar una decisión o realizar una acción. Por eso, la noción de Williams del “lamento del agente” se basa en que la agencia voluntaria, la primera persona del presente, “desea profundamente haber producido un cambio que, de haberlo sabido, estaba en su poder y que habría alterado el resultado” (p. 55), mientras que “el lamento general” consiste en una acción considerada puramente externa, como si viniera de otro. Para evitarlo, Williams subraya que el papel que la “deliberación racional” desempeña en la toma de decisiones debe ser el de generar algo así como lo que interpreto como la independencia del juicio, es decir, la necesidad de tratar todos los casos deliberativos de un modo independiente y aislado entre ellos para impedir que el resultado o el éxito de la acción se repita en los casos que no son iguales. La clave para Williams sería, en última instancia, volver a *La teoría de la justicia* de John Rawls. Así, aprendemos que la deliberación racional sirve para trazar un “plan de

vida” —Williams toma prestado el concepto de Rawls que a su vez lo tomaría de John Stuart Mill— que “trata los diferentes momentos de la vida de una persona como igualmente importantes para ella” (p. 62). Es decir, la clave reside en realidad en que sepamos leer entre líneas la expresión, “los diferentes momentos de la vida”, como todos los momentos de nuestra propia vida. De ese modo, la racionalidad deliberativa llegaría a ser la garantía de un carácter irreprochable, pese a todo y a todos. En conclusión, la suerte determina la moral y la moral está expuesta al carácter contingente del mundo externo que, sin embargo, no es la totalidad de la realidad. La moral, como el juicio, diríamos, está en la mente o lo que sea la mente. Allí donde está el juicio, está la inteligencia. Afortunadamente, valga la ironía, la moral no siempre prevalece, subraya Williams, ni es incondicionada. De lo contrario, tendríamos que hablar de su condición de ubicuidad. Pero ¿qué hay de los valores, se preguntaría el lector común? ¿Es en el fondo la suerte un valor ético o moral? ¿Entonces los valores es lo que determina la moral?

Las primeras palabras de Thomas Nagel en respuesta al análisis de Williams señalan, sin ir más lejos, un hecho tremendamente significativo en que los términos que usa Williams “nada tienen que ver con el juicio moral” (p. 83). En primer lugar, Nagel afirma, como intuíamos al principio, que “el problema no tiene solución” (p. 113). Considerar las acciones como hechos, y las personas como cosas, no es compatible con la agencia moral que consiste en el principio de la racionalidad, sobre todo, deliberativa; por otra parte, como señala Sergi Rosell en la introducción, el principio de control está implícito en el juicio moral, es decir, no podemos evitar que nuestras acciones estén determinadas por los agentes externos que no controlamos, incluso por la experiencia de la misma agencia interna en la que la propia “censura moral” —el concepto es de Williams— sirve al propósito y a la justificación de la racionalidad de la acción moral, sino que intentamos controlar incluso lo que no depende de nosotros. De hecho, Nagel rechaza lo que llamaría el “riesgo moral”, riesgo que está implícito no solo en la buena voluntad, como Kant ha demostrado, sino también en la mala voluntad que este no habría tenido en cuenta, es decir, todo aquello que no está bajo nuestro control o, parafraseando a Nagel, “un curso de acción que sería condenado si tuviese un mal resultado no puede vindicarse si por suerte fuese bueno” (p. 86). El núcleo del problema tiene que ver más bien con “las condiciones que comúnmente asumimos que el juicio moral debe satisfacer” (p. 87). Con esa perspectiva, Nagel aboga por una “caracterización compatibilista” de los juicios morales en la que las “condiciones cotidianas de la responsabilidad” son, en resumen, parte de lo que hemos hecho, pero que, sin embargo, no excluyen la influencia de lo que no hemos hecho. Por tanto, no tiene sentido, frente a la noción de Williams de un agente moral que está sujeto a la negligencia, que una agencia externa haya de determinar el mayor o menor grado de responsabilidad moral, o culpabilidad, de nuestras acciones. Por eso, “el lamento del agente no es aún un caso de mala suerte moral” (p. 95). En su propia defensa, al inicio

de la Posdata a modo de contrarréplica a Nagel en la que Williams culminaría su exposición, expresaría su intención inicial de que el lector hubiera entendido el concepto de suerte moral como un oxímoron y declararía, como el lector esperaría, que la responsabilidad pertenece al reino del valor frente a un mundo externo contingente. El uso de Williams de una moral restringida que interpreta como “un sistema particular de ideas que enfatiza la resistencia a la suerte” (p. 122), pondría, en efecto, de manifiesto el aspecto recalcitrante de lo que en la modernidad, o la posmodernidad, se ha llamado la filosofía moral, lejos de la original conducta de la vida.

Antonio Fernández Díez

THOMAS JEFFERSON, *Escritos políticos*, traducción de A. Escohotado y M. S. de Heredia, Tecnos, Madrid, 2014, 680 pp. ISBN: 978-84-309-5921-1.

De origen galés, Thomas Jefferson (Sadwell, Virginia, 1743-Monticello, Virginia, 1826) fue, después de George Washington y John Adams, el tercer presidente de los Estados Unidos entre 1801 y 1809. Su padre, Peter Jefferson, fue designado para trazar la línea de la frontera entre Virginia y Carolina del Sur y dibujó el primer mapa conocido de Virginia. En 1769, Jefferson ya era miembro de la asamblea legislativa “por elección del lugar donde vivo”, hasta la aparición de la censura de la Revolución en 1775: “En ese estamento hice un esfuerzo para conseguir la emancipación de los esclavos, que fue rechazado”, pues “bajo el gobierno real (de Inglaterra) nada liberal podía esperar éxito” (p. 5). Desde muy pronto, el “hábito” y la “desesperación”, supuestamente relacionados de una manera causal, fueron para Jefferson la causa o la razón de que la política debiera ser literalmente, precisamente en respuesta al hábito y a la desesperación, un trabajo de “reflexión” y “convicción”. Solo la convicción entendida como resultado de la reflexión —la referencia ulterior a la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción de Max Weber puede ser aquí alentadoramente inevitable— serviría para configurar una antropología optimista dentro del núcleo más pesimista de la política como modelo de argumentación para el discurso republicano de Jefferson en general y del republicanismo en particular. En 1776, antes de ser constituidos los Estados Unidos de América, se propondría en la Cámara de Delegados la creación de un “dictador” investido del poder ejecutivo, judicial, civil y militar, “con derecho de vida y muerte sobre nuestras personas y propiedades” (p. 214). El nacimiento de la nación suponía, en efecto, un estado de excepción o emergencia. En 1781, afortunadamente la figura del dictador no fue ratificada por escasos votos. La transición de la aristocracia a la república, del antiguo sistema feudal a la democracia representativa, en deuda con Platón y con la *virtus* romana, le llevaría a Jefferson, pendiente del debate originario sobre la posibilidad de la monarquía limitada, a afirmar que la República, más allá de la misma idea de república, es “la primera y suprema ley” (p. 75). Así que el estado de excepción articula literalmente el estado de las cosas; en definitiva, fundamentalmente un estado dotado de estabilidad o, por así decirlo, de la estabilidad del estado, su actualización. Jefferson se aseguraría sobre todo, desde el principio, de llevar a cabo la derogación de las leyes sobre los mayorazgos, así como la abolición de la primogenitura y el reparto paritario de las herencias. Lo decisivo para Jefferson era, al cabo, lograr que el incumplimiento de la ley no socavara la república, sino

que, por el contrario, dotara estructuralmente a la república en sus propios fundamentos del derecho a la autodeterminación y al autogobierno a fin de que la república pudiera constituirse a sí misma, por encima del carácter místico de la representación política, como la aspiración legítima a formar gobierno, como la legitimidad de un gobierno frente al *status quo*. Si el mejor gobierno para Jefferson era el gobierno “más eficaz”, el gobierno más eficaz para Thoreau casi un siglo después —con el trasfondo de la desobediencia civil y el espíritu crítico sobre la fundación que caracterizaría el trascendentalismo americano desde Emerson hasta Stanley Cavell— era “el que menos gobierna”. Pero ni siquiera Thoreau llegó a ver la abolición de la esclavitud. Precisamente Jefferson distinguiría en la práctica entre aristocracia natural y aristocracia artificial: la primera tiene que ver con quienes son propensos, “por naturaleza”, a gobernar eficazmente, mientras que la segunda tiene que ver con quienes se autodenominan para el gobierno, “por vanidad”, en busca de un cargo vitalicio o hereditario. Como en la monarquía no hay representación política de la ciudadanía porque no hay pluralidad, el principio de la república reside en “limitar”, no en eliminar, el derecho ilegítimo del monarca de tal modo que solo una monarquía sometida al voto del electorado dejaría de ser despótica, es decir, hereditaria, para ser una monarquía legítima, consensuada.

Lejos de ser el “prototipo del político moderno” por razones obvias que están relacionadas con la existencia misma de la filosofía —en un intento prácticamente literal del profesor Jaime de Salas, que podría haber comparado a Kant con Jefferson incluso hasta llegar a Weber aunque sea superficialmente, por definir en la Introducción lo que denominaría el “ideario ilustrado” de Jefferson como, lo que parece sin embargo una tautología, “la voluntad de dejar atrás las ataduras del pasado para vivir un presente” (p. XXXIX)—, en una carta a Roger Weightman del 24 de junio de 1826 Jefferson explicaría bien que el autogobierno proporciona —la palabra que Jefferson emplea es *restores*, restaura— “el libre derecho al uso ilimitado de la razón y la libertad de opinión” (“the free right to the unbounded exercise of reason and freedom of opinion”), por lo demás explícito en la obra de Kant. El uso ilimitado de la razón no sería distinto en el fondo de la supuesta tensión entre lo que Kant llamaría, en respuesta a la pregunta sobre el significado de la Ilustración, el uso público de la razón y el uso privado de la razón, sintetizados en la fórmula de “el público entero del mundo de lectores” o *Leserwelt*, al que supuestamente se dirigiría el espíritu ilustrado y que le sirve para establecer el fundamento de la libertad de expresión en su propia recepción o lectura. De ese modo, la escritura o receptividad ilustrada de Kant tenía que ver directamente con la Ilustración o la cultura entendida como “una reforma del modo de pensar”. Con un espíritu crítico o ilustrado parecido, Jefferson diría en su *Discurso inaugural a los ciudadanos* pronunciado en 1801 que “cada diferencia de opinión no es una diferencia de principio... Somos todos republicanos, somos todos

federalistas”. En ese sentido, Jefferson se atrevía a hablar en una carta a William Short del 28 de julio de 1791 de los “antifilósofos”, los nacionalistas o conservadores que, en oposición a la filosofía de la república o, mejor, a la república de los filósofos, “hallan un interés en mantener las cosas en su estado actual, que temen la reforma y ejercitan todas sus facultades para mantener la ascendencia del hábito sobre el deber de mejorar nuestra razón, y obedecer sus mandatos” (p. 308).

Jefferson podía estar orgulloso, en referencia a los conservadores tories o rebeldes, acusados de ser “traidor(es) en pensamiento, pero no en acto”, de que “no ha habido una sola ejecución por traición” (p. 239), algo que caracteriza continuamente el presente, como sucede incluso en mayor grado en la actualidad, de quienes se niegan a hacer “la promesa solemne de fidelidad al Estado”. No es el nombre, sino la autoridad —Jefferson escribe en sus *Notas sobre Virginia*—, aquello que hace obligatorio un acto” (p. 212). Jefferson era perfectamente consciente de que la filosofía o la vida trasciende la política. En otras palabras, más allá de la política el pensamiento, o la filosofía, exigiría una fidelidad superior que la fidelidad al gobierno o al Estado o, estrictamente, a la preservación de la república determinada por “las maneras y el espíritu de un pueblo” (p. 248). Con motivo del aniversario de los cincuenta años de la “independencia americana”, Jefferson se referiría, efectivamente, al autogobierno de la nación en alusión al gobierno de uno mismo más que, a diferencia de la insistencia de Lincoln en la unión, al gobierno del pueblo. La verdadera autodeterminación del gobierno había sido desde el principio un reflejo del cuidado de sí mismo, lo que esta vez sí que podríamos llamar el prototipo de la ética moderna no solo capaz de constituir y preservar el poder, sino de mostrar una aspiración permanente por inspirar la cultura como si se tratara del perfecto contrapoder que trasciende, al menos en una muestra infalible de la teoría, la propia división de poderes no libre de corrupción. Por eso, la autodeterminación y el autogobierno estaban ligados a, y eran dependientes de, “el espíritu de resistencia” asimilado como la principal lección de la guerra de Independencia que enseñaba la historia reciente, un verdadero contrapoder actual y efectivo que apelaría a un espíritu común, y no nacional, característico del pueblo o, mejor, de la formación o constitución de un pueblo: “¿Qué país podrá preservar sus libertades si sus gobernantes no son advertidos de vez en cuando de que el pueblo conserva el espíritu de resistencia?” Tanto es así que, “si hay un principio más profundamente enraizado que cualquier otro en el ánimo de todo americano —Jefferson escribe en una carta del 13 de noviembre al coronel William S. Smith— ese principio es el de oponerse a las conquistas” (p. 433). Jefferson no olvidaría nunca la fórmula de la “unión federal y gobierno republicano”. En la *Declaración de Independencia* redactada por Jefferson, afirmarían que todos los hombres tienen derechos “inherentes e inalienables” que les han sido concedidos por su creador, aunque en la redacción sancionada por el Congreso la palabra “inherentes” había sido suprimida de la misma manera que las colonias ni

siquiera eran reconocidas como Estados. La fidelidad del poder se mostraba incompatible con la libertad del individuo. No solo la libertad y la felicidad debían ser la meta del gobierno y de una educación científica, sino que la tesis de la fidelidad por protección no era en absoluto equiparable a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad” estipulados por la *Declaración de Independencia* como el fin de la existencia del hombre. Las colonias aspirarían desde el principio a la condición de Estados libres e independientes con “plenos derechos” para “hacer la guerra, acordar la paz”, es decir, “siendo enemigos en la guerra, amigos en la paz”. Pero ni siquiera la *Declaración de Independencia* estaría por encima de la *Constitución*: “Las leyes e instituciones deben evolucionar paralelamente al progreso de la mente humana”. De hecho, como Jefferson le diría a James Madison en una carta del 9 de septiembre de 1789, probablemente uno de los años más significativos en la historia moderna y, sobre todo, para nuestra posteridad: “Ninguna sociedad puede hacer una Constitución perpetua”.

Antonio Fernández Díez

RUTH BEHAR, *Todo lo que guardé/ Everything I kept*, Swan Isle Press,
Chicago 2018, 128 pp. ISBN: 9780997228724.

Ruth Behar ha publicado su primer libro de poemas; lo ha añejado como se añejan los buenos vinos, o los buenos rones, y ahora nos lo sirve en una preciosa edición bilingüe, ilustrada por el artista Rolando Estévez. *Todo lo que guardé* evoca los encuentros y desencuentros, naufragios y aventuras de una vida en movimiento, una voz que viaja de un continente a otro, de una cultura a otra, de una época a otra, dando testimonio de sus diversos descubrimientos. El libro está dividido en cinco partes: Jardín, Rezo, Libertad, Volver y Ofrenda, y, como la propia autora lo menciona en una nota al inicio, su obra rinde homenaje a la poeta y escritora Dulce María Loynaz. Esto, podría decirse, se expresa en las dos columnas vertebrales del libro: el discurso amoroso (14 poemas) y la reflexión existencial (13 poemas). Otros temas también presentes son el viaje (4 poemas), la familia (7 poemas) y la escritura (6 poemas).

Es precisamente uno de los poemas de amor el que resume, además, la riqueza y complejidad emocional de este libro:

Ofrenda

Hace unos meses por poco te abandono.
Te digo que ya iba a cerrar la puerta sin mirar para atrás.
Te digo que no pensaba tocarte otra vez.
Te digo que había olvidado cómo besarte.
Eso fue en el invierno, y en el invierno me desespero.
Ventanas cerradas, puertas bajo llave, días como sombras.
Perdóname, perdí un país, en mí no se puede confiar.
Trátame como una ofrenda, como Abraham hizo con Isaac.
Préndeme como incienso.
Mírame arder.
Hacerme ceniza. (p. 84)

271

La hablante de estos versos no encubre los altos y bajos de cualquier relación afectiva; en su honestidad, el poema gana la complicidad de quien lee, mostrando, además, los devenires de la convivencia amorosa, las tensiones, los recuerdos y los momentos eróticos. Son poemas en los que el desafecto es luminoso en tanto prueba del compromiso real con el amante. Esta es en general la tónica de la serie. Pero, además, son textos donde Behar logra insertar el peso histórico de la tradición en el ambiente hogareño y en la psicología profunda del estar en casa: “Trátame como una ofrenda –dice–, como Abraham hizo con

Isaac”. En otro poema amoroso, “Zapatos”, la voz poética extrae de la memoria del holocausto un momento de compromiso y esplendor:

Recuerdo esa sala terrible del Museo del Holocausto.
Estaba llena de zapatos, cientos, miles de zapatos, de todos los
Tamaños, los zapatos de demasiados fantasmas.
¿Pero por qué me acuerdo de esa sala, de esos zapatos? Aquí
No hay fantasmas. Nuestros zapatos descansan. Tranquilamente.
Cómodamente. Manteniendo secreto nuestro inmenso amor. (p. 36)

La otra línea de significado en *Todo lo que guardé* se encuentra en lo que podemos calificar de poemas filosófico-existenciales. En este caso la hablante presenta una red de sentimientos y reflexiones surgidas de sus viajes –Cuba, España, México, la India–, los diálogos familiares –con el hijo, la madre, el abuelo, amistades. En el poema “Sombra”, por ejemplo (junto a “Ofrenda” uno de los más intensos de este libro), la voz poética revela los entresijos de su consciencia con la cual termina reconciliándose: “[...] dejé de verte como tinieblas y te vi como la sombra dulce que refresca, perpetuamente, este terror que es mi vida” (p. 6). En el poema “El mundo” de cierta forma se sintetiza la clave de la experiencia de la hablante: “De repente vino una gaviota desde un mar lejano. / Se detuvo frente a mis pies, perdida también. / Amé al mundo más que mi propia vida” (p. 96). Es la voz viajera, muchas veces sola, que reconoce la preminencia del mundo y de lo Otro en su propio recorrido, y a la vez, el reconocimiento escéptico –“perdida también”– de un deseo –¿puerto seguro?– inalcanzable.

Y es que tampoco ese sentido de fragilidad abandona a la poeta, haciendo de él su propia estancia. Quizá sea este, precisamente, uno de los logros de este libro al abandonar lo enfático por los pliegues de lo inasible: el recuerdo, la memoria de aquello que ya no está, pero que permanece en los quehaceres cotidianos –el teléfono que suena mientras el poema insiste en escribirse, el árbol que regala su indiferencia, el vino y las velas de una celebración de aniversario. La imagen de una existencia que se esfuma, pero simultáneamente permanece. En ese sentido, *Todo lo que guardé* ha llegado para quedarse entre nosotros mucho después de su lectura, abriéndose un espacio definitivo en el panorama de la poesía hispanoamericana contemporánea.

Jesús Jambrina

REYES MATE, *El tiempo, tribunal de la historia*, Trotta, Madrid, 2018, 176 pp. ISBN: 9788498797299.

La puesta en marcha del Espíritu o de la Razón (así con mayúsculas) en el devenir del mundo y de la historia, no pocas veces tiene resultados contrarios (léase catastróficos) al Espíritu y a la Razón, que son tenidos por Fundamento del ser y del acontecer. Pero también, en momentos de la historia en los que ambos se escriben con minúsculas, la dialéctica del espíritu o de la razón ha significado que el reino de la libertad devenga en el imperio del terror o de la barbarie. Y si no queremos ponernos muy hiperbólicos en nuestras referencias, diremos que en bastantes ocasiones los movimientos de emancipación se tornan reaccionarios. Y es que cuando la razón levanta el vuelo, lo hace como paloma y como rapaz: cuando regresa al nido, en sus garras trae carne fresca y en su pico una rama de olivo. El Estado de la Razón y la Razón de Estado se entretejen a lo largo de la historia.

1. Precisamente, este libro que reseñamos ahora, *El tiempo, tribunal de la historia*, es el último de un filósofo, el profesor e investigador Reyes Mate, que ha tratado de dar cuenta crítica de ese proceso dialéctico en que la razón anda enredada con las dinámicas del horror. En sus libros y ensayos, Reyes Mate expone una filosofía crítica de la historia vinculada a una singular idea de tiempo y de justicia, donde la ética y la política son pensadas como condiciones de interrupción o reparación de los males asociados a la razón de los verdugos, reincidentes ella y ellos en sus victorias. En definitiva, un modo de pensar y una voz filosófica de alguien que conoce muy bien las andanzas de ese saber o saberes que suelen taparse (y tapar) los ojos para no ver las injusticias y así olvidarlas cuanto antes mejor. Al contrario, Reyes Mate ha insistido en presentar la memoria como necesaria si es que no deseamos que la aventura del saber y del actuar propicien más desventuras.

Estamos, por tanto, a vueltas con la razón de los vencidos, una razón que, por lo demás, nos alerta preguntando por nuestra personal complicidad con los verdugos, impidiendo que nos instalemos muy cómodos en una dudosa, por lastimera, empatía con las víctimas. Elias Canetti, en cierta manera, apuntó también a esto mismo en su *Libro contra la muerte* cuando dejó anotado que «cuando todo se hunda: hay que decirlo. Cuando no quede nada [...] al menos no hagamos mutis obedientemente». Claro, que unas líneas antes había advertido: «Hay algo impuro en ese quejarse de los peligros de nuestro tiempo, como si tales quejas pudieran servir para disculpar nuestro fracaso personal. Algo de esta impura sustancia se halla contenida ya, desde un principio, en los

lamentos fúnebres». Al fin y al cabo, la propuesta de Reyes Mate es asimismo la de una racionalidad compasiva, pero una compasión comprometida por ser una ética de la responsabilidad, trasunto de una razón del tiempo.

2. En boca de su heterónimo Juan de Mairena, decía Antonio Machado lo siguiente: «Sin el tiempo, esa invención de Satanás, sin ese que llamó mi maestro “engendro de Luzbel en su caída”, el mundo perdería la angustia de la espera y el consuelo de la esperanza. Y el diablo ya no tendría nada que hacer. Y los poetas, tampoco.» A lo cual podríamos añadir nosotros diciendo que los filósofos tampoco. Ahora bien, entre estos, no todos dan el mismo trato a esa historia que comenzó con la orden de salida en la carrera del tiempo cuando, según se cuenta, un ángel se coló en ella y arrastró con él en su caída a los humanos. Desde entonces, la injusticia va por delante, y solo gracias a algunos certeros golpes del tiempo vence la justicia de instante en instante. Estas victorias sobre el continuo histórico victorioso se dan si el humano corredor mira hacia atrás y escucha la voz de ánimo expresada en la lengua de los inocentes que van sufriendo, perdiendo y muriendo: la voz de las víctimas.

Ha habido pensadores que coinciden en defender la modificación de nuestra concepción de la historia cambiando la idea que tenemos del tiempo. Vienen a decir que algunos de los graves problemas que padecemos no encuentran solución porque la concepción del tiempo la hacemos depender de una visión de la historia. Esta sugerencia ha sido realizada, entre otros, por Marc Augé en el campo de la antropología y por Giorgio Agamben en sus primeros análisis sobre filosofía de la historia. Entre nosotros, el filósofo Reyes Mate ha mantenido argumentos -de orden ético y político, aunque también epistemológicos- en favor de una idea análoga a la de estos dos autores. Cosa distinta es el desarrollo que dicha idea ha tenido en cada uno de ellos. Aquí ofrecemos nota, sin análisis comparativo, de un libro en que el autor vuelve a escanciar el tema central de toda su obra. En efecto, Reyes Mate escribe con claridad la grafía de un pensamiento -que ha recibido ya importantes y merecidas muestras de reconocimiento- investido de racionalidad anamnética, o sea, de razón recordante: «Recordar es re-pensar», nos dice. Quien quiera que se asome a esta obra del pensar, hallará un difícil, complejo y valiente proyecto de filosofía crítica donde el conocimiento y la acción se enlazan a un determinado deber de memoria, el cual afecta de manera crítica tanto a la exaltación de la identidad nacional como a las formas que tenemos de hacer la historia.

Para exponer su concepción del tiempo, frente a nuestro momento «Internet» -término que alude tanto a la realidad como a la metáfora de la época actual, Reyes Mate reinterpreta el sentido apocalíptico del tiempo bíblico y se opone al «gnosticismo» que hay detrás de la idea de la historia como progreso. Reyes Mate retorna, filosóficamente, al imaginario de un comienzo del tiempo para así mostrarnos que otro

mundo distinto es posible, y que lo es sin necesidad de resucitar la ilusión del más allá de los dioses ni la resignación de un naturalismo cosmológico. Por tanto, su remodelación de la idea de tiempo tiene la consecuencia de voltear nuestra idea narcisista del hombre moderno.

3. Ante la historia de catástrofes donde se acumulan las injusticias, Reyes Mate nos dice que «a la hora de pensar hay que poner el acontecimiento delante del conocimiento; y a la hora de actuar y de dibujar nuestras estrategias de acción, dar más importancia a lo que hemos hecho que a lo que podemos pensar que hacemos. Se trata de rebajar los humos del *Homo sapiens* que dicen que somos». La autonomía y la historicidad del sujeto -núcleos de la revolución democrática moderna- son repensadas prestando oídos a una modalidad de «tiempo alternativo»: exigencia de una respuesta al sufrimiento y al mal que los seres humanos causan con el extraviado uso de su libertad y de su razón. El bien, la verdad, la justicia y la paz son resignificadas a partir de la escucha de las voces que emiten las víctimas inocentes. La escucha, como un hacerse cargo de la víctima sin suplantarla, es el procedimiento para que la historia como catástrofe sea juzgada por el tiempo, para que la maleficencia del cálculo utilitarista de progreso encuentre una respuesta de raíz crítica y democrática. La expansión histórica de una razón culpable de su enajenada libertad, obliga a pensar cómo es posible estar a vueltas del objetivo de un sujeto ilustrado que pueda escapar de la fatal dialéctica temporal de la razón.

Este objetivo será factible solo a condición de repensar la expresión de la injusticia: la verdad transformada en la falsedad de una vida dañada y la libertad en el dominio de una vida falsa. La expresión de un logos del sufrimiento injusto es condición de la verdad, nos recuerda Reyes Mate siguiendo a Adorno; y como respuesta a ese sufrimiento injusto, consecuencia del ejercicio de una libertad culpable, entiende Reyes Mate la idea de un tiempo, el tiempo de la memoria que pone en cuestión la conformista ética de la vida y de la felicidad. Sus palabras, en este asunto, no dejan lugar a dudas acerca de su perspectiva:

Los hay hundidos y los hay salvados. El problema es que, para la memoria, hay una relación entre la fortuna de los salvados y el infortunio de los hundidos. Por eso los vivos tienen que hacerse cargo de los muertos, los ricos de los pobres y los que tienen esperanza de los desesperados. Sin echar sobre nuestras espaldas la causa de los demás, los felices, los vivos, acabaremos reproduciendo la muerte, la miseria y la desesperación sobre las que se ha fraguado nuestro bienestar».

Por tanto, esta forma filosófica de filtrar el imperativo ilustrado del *sapere aude* (Kant), del modo en que lo hace Reyes Mate, pasándolo a través de ese cedazo que es el *nuevo imperativo categórico de que Auschwitz no se repita* (Adorno), es digna de resaltarse en un contexto intelectual como el que nos rodea, donde existen enconados y

reaccionarios recelos contra una memoria que filtra los negros posos de la historia, recelos que guardan incluso algunos de los que la llevan de estandarte: «el deber de memoria -escribe Reyes Mate- no solo incomoda al pensamiento conservador, sino también al crítico». Y no digamos ya en un contexto político-mediático en que un enquistado sectarismo partidista de la política lo disuelve casi todo en su esquema polarizador con tal de que asegure futuros réditos electorales.

No diremos que la filosofía de la memoria de Reyes Mate es la solución de todos nuestros problemas teóricos y prácticos. No hay en ella una presuntuosa intencionalidad holista. Pero sus razones contra la sinrazón de una razón desmemoriada desvelan los pies de plomo de los grandes colosos del pensamiento, desentierran los peligrosos cimientos del edificio del Espíritu y de la Razón. Así pues, incidiendo en este sentido, acabamos esta nota como la iniciamos, citando de unas iluminadoras palabras de Antonio Machado:

De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad= realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en “La esencial Heterogeneidad del ser”, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno.

Tomás Valladolid Bueno