

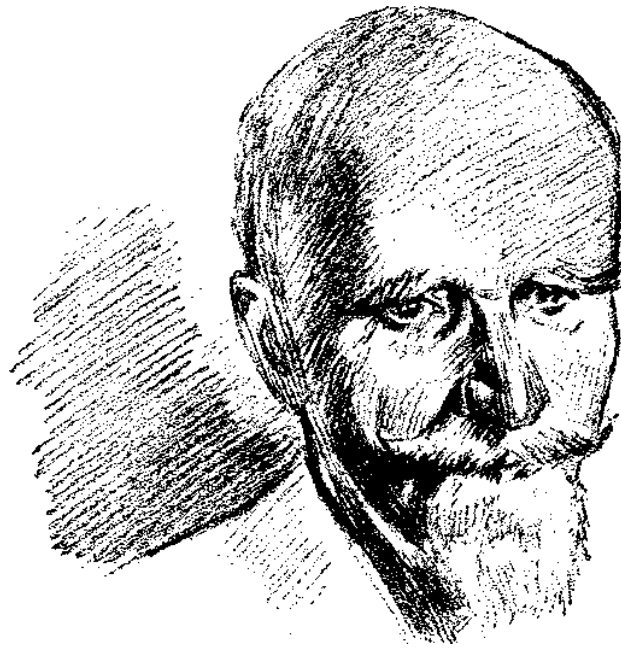
RODOLFO MONDOLFO

EL
GENIO
HELÉNICO

25

COLECCIÓN ESQUEMAS

EDITORIAL COLUMBA



RODOLFO MONDOLFO

Del natural, por Horado Videla.

RODOLFO MONDOLFO

EL GENIO HELÉNICO

Formación y caracteres

COLECCIÓN ESQUEMAS

IMPRESO EN LA ARGENTINA

*Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723. Copyright by
Editorial Columba, Buenos Aires, 1956.*

*Este libro se terminó de imprimir el 28 de mayo de 1956 en los Talleres Gráficos Argentinos
L. J. Rosso, Doblas 951, Bs. As..*

La presente edición fue digitalizada y corregida en las bellas tierras del muy distante y espacioso reino de Kollasuyu; durante los primeros, calurosos y febriles días del mes de febrero del año 565 del quinto sol, del nuevo imperio de Tawantinsuyu.

INDICE

	<u>PAG.</u>
1. El "milagro griego" y la caracterización del genio helénico. El error de la idealización clasicista.....	7
2. El carácter del pueblo griego: compleja formación y multilateralidad. Sombras y luces. Antítesis y conflictos como condición de desarrollo espiritual.....	22
3. El límite y el infinito; la serenidad y el pesimismo. La crisis de fines del siglo V: Eurípides.....	56

1. EL "MILAGRO GRIEGO" Y LA CARACTERIZACIÓN DEL GENIO HELÉNICO. EL ERROR DE LA IDEALIZACIÓN CLASICISTA.

Uno de los investigadores contemporáneos más autorizados del pensamiento griego, W. A. Heidel, al publicar en el año 1933 un libro sobre las concepciones, los ideales y los métodos de la ciencia entre los griegos antiguos, expresaba la admiración que todos debemos experimentar hacia esos precursores y creadores de toda ciencia verdadera, desde el título mismo de su obra: *La época heroica de la ciencia* (1). Título sacado de un elocuente pasaje de Whewell, que justamente Heidel colocaba como epígrafe en la primera página de su obra: "Los sabios de la Grecia antigua (escribía Whewell) representan la época heroica de la ciencia. Así como los primeros navegantes de su mitología, ellos aventuraron su bote, falto todavía de experiencia, en un lejano y arduo viaje, empujados por esperanzas en un éxito sobrenatural; y a pesar de no haber existido el imaginario premio áureo que buscaban, descerrajaron las puertas de regiones lejanas y abrieron los mares a las quillas de millares de hombres atrevidos, quienes en la sucesión de los tiempos los navegaron en toda dirección, para el acrecentamiento infinito del tesoro espiritual de la humanidad." (2)

(1) The heroic age of science: The conception, Ideals and methods of science among the ancient Greeks, by William Arthur Heidel, Carnegie Institution of Washington, Baltimore, 1933.

(2) W. Whewell, History of the inductive science, I, p. 68.

"El milagro griego" se ha llamado, con pleno derecho, a esa creación efectuada por la inteligencia helénica: creación de una ciencia y filosofía que no son solamente ciencia y filosofía *griega* sino —como observa Rey (1)— *la* ciencia y *la* filosofía en general, cuya idea, orientación y metodología permanecen en toda ciencia y filosofía posterior y la inspiran y dirigen. Sin embargo, en la exaltación de ese milagro muy a menudo se ha traspasado el límite de una equilibrada comprensión y evaluación histórica, y por el deseo de dar resalto a su carácter excepcional, se ha querido a veces separarlo y aislarlo de toda continuidad de desenvolvimiento histórico, sea negando cualquier influjo o aporte de otras culturas anteriores en su nacimiento y desarrollo inicial, sea caracterizándolo mediante una oposición con los caracteres y desarrollos de las culturas posteriores.

Justamente Rey (2) puso de relieve que "el milagro griego es un milagro únicamente por sus consecuencias prodigiosas", y no porque represente una creación de la nada, sin antecedentes o vinculaciones con las culturas que lo habían precedido entre los pueblos orientales.

Hubo un período en el que los historiadores gustaban afirmar semejante originalidad absoluta, negando que la cultura helénica tuviera deudas hacia otras civilizaciones anteriores en los múltiples campos de su poliédrica creación: literatura y arte, religión y mitología, ciencia y filosofía. Reacción natural y, en cierta medida, necesaria contra los fantásticos relatos de ciertos orientalistas románticos del comienzo del siglo XIX, tipo

(1) *La jeunesse de la science grecque*, París, 1935, p. 519.

(2) *Obra citada*, p. 13.

Creuzer, Gladisch, Röth, etc. (1), convencidos de una sabiduría primitiva divina de los orientales, fuente única de toda posterior civilización occidental. Pero como suele ocurrir en toda reacción, se había traspasado el justo límite, y llegado a exageraciones opuestas; y la nueva crítica histórica tuvo por ende que establecer, sobre la sólida base de la documentación ofrecida por las nuevas investigaciones, un juicio más equilibrado y sereno.

Un autorizado historiador de la literatura griega, Augusto Rostagni, expone de la siguiente manera esa actitud errónea de la historiografía anterior, contra cuya persistencia debe luchar la nueva crítica histórica: "Se afirma muy a menudo la originalidad absoluta de Homero y de la literatura griega en general. Contrariamente a las otras literaturas sucesivas, la griega habría nacido de una manera completamente espontánea, aislada, sin alimentarse de elementos o ejemplos paralelos o antecedentes; se habría formado por sí misma, creando sus medios, sus formas maravillosas (los géneros literarios), sea en el campo del arte propiamente dicho, sea en el del pensamiento, para comunicarlas después en herencia perpetua a los otros pueblos. Semejantes afirmaciones, así como las relativas a Homero, han nacido de todo un conjunto de sentimientos e ideologías difundidas por los románticos de entre fines de siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando la prehistoria helénica quedaba todavía por explorar enteramente." (2)

(1) Para mayores noticias acerca de esas tesis orientalistas, que a veces vuelven a aparecer en libros de nuestra época, véase Zeller-Mondolfo, *La filosofía dei Greci*, tomo I, cap. II, Firenze, 1932.

(2) Véase la síntesis histórica de la literatura griega hecha por Rostagni en la *Enciclopedia Italiana* (Grecia, letteratura).

Pero desde entonces, y especialmente entre fines del siglo XIX y lo que va del siglo XX, se han realizado (como Rostagni también recuerda) investigaciones arqueológicas extremadamente intensas y fecundas, que nos han llevado a conocimientos inesperados acerca de las civilizaciones anteriores a la griega: del oriente asiático y egipcio y del mismo territorio helénico. Se nos ha revelado la civilización prehelénica egea o minoico-micénica (de Creta, Micenas, Tirinto, etc.), con sus vinculaciones intensas y relaciones prolongadas con la egipcia y las asiáticas (1); se nos han revelado nuevos y copiosos detalles acerca de las fases de desarrollo, las múltiples manifestaciones, la extensa difusión de influencias de civilizaciones ya parcialmente conocidas (egipcia, babilonio-asiria, fenicia, iránica, lidia, frigia, etc.); se nos han revelado otras antes desconocidas (sumera, hitita, de Mitanni, etc.) (2). Y por estos conocimientos han sido aclaradas también las vinculaciones, directas e indirectas, que ha tenido en su nacimiento y desarrollo la cultura de los griegos con esas civilizaciones antecedentes: por la herencia de la cultura egea prehelénica y las sugerencias y comunicaciones llegadas de Oriente, a través de aquélla o por contactos directos con los pueblos de Fenicia, Egipto, Asia Menor y hasta Mesopotamia.

La intensificación ulterior de las indagaciones arqueológicas nos ofrecerá (hay que esperar) nuevos

(1) Cfr. Glotz, *La civilisation égéenne*, en la colección *L'évolution de l'humanité*.

(2) Cfr. A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*; L. Delaporte, *Le Mésopotamie: les civilisations babylonienne et assyrienne* (ambos en la colección citada); G. Furlani, *Civiltà babilonese e assiria*, Roma, 1929; Dussaud, *La Lydie et l'empire hittite*, París, 1925; Conteneau, *La civil. phénicienne*, París, 1926; Sartiaux, *Les civilis. anc. de l'Asie mineure*, París, 1928, etc.

elementos todavía para una reconstrucción más adecuada de la deuda multiforme que tuvo la civilización griega con las orientales, en el dominio de la vida espiritual, así como de la práctica: de la religión y la mitología, de las artes arquitectónicas y figurativas, de la música y la poesía, de la técnica y la ciencia.

Los primeros pasos de la civilización griega se han realizado justamente —hecho significativo— en las colonias del Asia menor, donde el contacto directo e indirecto con los pueblos más adelantados de Oriente estimuló las energías creadoras del genio helénico, que pronto se afirmaron en su poder maravilloso, superando rápidamente toda creación de las culturas antecedentes. Allí, en esas colonias, ha nacido la literatura griega; allí la epopeya homérica, precedida por un florecimiento de cantos épicos aislados perdidos para nosotros; allí otras formas de poesía, de arte, de técnica se han creado por la cooperación de los influjos orientales y de las herencias del mundo prehelénico con el despertar vigoroso del genio griego. Los mitos de los dioses y de los héroes, los cuentos de las fábulas —primera forma de reflexión sobre la vida, la historia, la naturaleza universal— se han creado por esa confluencia de tradiciones prehelénicas, sugerencias orientales, invenciones nuevas. Los instrumentos musicales que, como la cítara (phórmix), acompañaban el canto del poeta, muestran por su mismo nombre su origen prehelénico. Y frente a esta música tranquila y serena, que los historiadores llaman "apolínea", se ha desarrollado también la llamada "dionisiaca", orgiástica, cuyo instrumento era la flauta (aulós), y cuyos

modos, "frigio" y "lidio", indican por su mismo nombre su origen oriental (1).

Las investigaciones críticas sobre la historia de la religión griega han demostrado también procedencias abundantes e importantes de la prehelénica y de las orientales. Cretense es el mito de la infancia de Zeus, minoico-micénico el tipo de Ártemis cazadora, mientras su figura en conjunto, igual que las de Apolo, Afrodita y Hefastos y de muchos otros dioses menores, tienen probablemente orígenes orientales. Pero muchos mitos griegos tienen origen micénico; más aún —de acuerdo con las observaciones de Nilsson (2)—, los centros de la civilización micénica son los asientos de los principales ciclos míticos griegos: Micenas, de los Atridas y Perseo; Tirinto, de Heracles; Tebas, de los de Edipo y los siete contra Tebas; Orcomenós, de Minias, etc. Y todo el culto griego de los héroes retrocede a la época micénica y a su religión de los muertos, que tributaba a los reyes y príncipes honores especiales, según demuestran sus magníficas tumbas en Micenas y las mascarillas y los adornos de oro que los cubren y caracterizan como *señores* (o héroes), también después de la muerte. Con estas distinciones se vinculaba probablemente la creencia de la situación privilegiada de los héroes en las "islas de

(1) Cfr. J. Combarieu, *Histoire de la musique*, I, París, 1913; M. Emmanuel, *La musique en Grèce* (en A. Lavignac, *Encyclop. de la musique*); Th. Reinach, *La musique grecque*, París, 1926; C. del Grande, *Espress. musicale dei poeti greci*, Nápoles, 1932.

(2) P. M. Nilsson, *The Mycaenean origin of Greek Mythology*, Berkeley, Cal., 1932; cfr. también *The Minoan-Mycaenean religion and its survivals in Greek religion*, Lund, 1927. Véase además: A. Evans, *The early relig. of Greece in the light of Cretan discov.*, Londres, 1931.

los bienaventurados", y las raíces de los misterios de Eleusis y de otros cultos misteriosos (1).

Pero la herencia prehelénica, más aún que por los mitos y los cultos y misterios, ha ejercido a través de Homero su acción principal para la formación espiritual de los griegos. Situado entre el ocaso de la época micénica y el comienzo del desarrollo histórico del mundo griego, Homero presenta en su epopeya el mundo de la civilización micénica parcialmente modificado por los contactos con las civilizaciones orientales y el nuevo impulso de las energías espirituales griegas. Y como Homero ha sido para todos los griegos posteriores lo que los libros sagrados han sido para otros pueblos —el teólogo, el educador, el plasmador espiritual—, así en las raíces de la formación intelectual y moral helénica debemos reconocer el aporte de otras civilizaciones anteriores, que han fecundado y estimulado el crecimiento de la griega.

El "milagro griego" ahonda sus raíces en un "humus" histórico espeso y rico, en el que el genio helénico pudo alimentar sus energías nacientes y acrecentarlas para el impulso de su rápido camino progresivo y el desarrollo de sus creaciones maravillosas. Podemos decir con Nestle que Herder, al afirmar que "en Grecia ha sido puesto el fundamento de todo conocimiento de ciencia y de toda hermosura de forma", "señaló acertadamente la significación histórica universal de la literatura, la ciencia y el arte de Grecia", pero a condición de agregarle, con el mismo Nestle, el recuerdo de las palabras del discípulo de Platón, quien decía que los griegos lle-

(1) Ver: E. Rohde, *Psyché*, trad. de A. Raymond, París.

vaban a más hermoso cumplimiento lo que tal vez tomaban de otros pueblos (1).

Creación, por ende, pero no de la nada: creación estupenda, con la que toda posteridad tiene su deuda imborrable y siempre renovada. No hay en la historia otro ejemplo de un influjo espiritual tan extenso, profundo y repetido como el de la cultura helénica. Desde el momento en el que Horacio reconocía que la Grecia, conquistada militarmente por los romanos, había conquistado en cambio espiritualmente a su inculto vencedor y le había hecho el don incomparable de sus artes (2), todo pueblo y toda época culta han debido confesar su vinculación con la Grecia antigua y su dependencia de ella (3). La conquista de Alejandro Magno había llevado a los mismos pueblos de Oriente el influjo dominante de la cultura griega, cuya difusión se extiende y consolida en la formación posterior del imperio romano: aún al surgir el cristianismo los padres de la Iglesia buscan en la filosofía griega los elementos y medios de la sistematización doctrinaria de su pensamiento. Al derrumbarse el imperio romano de Occidente bajo el ímpetu de las invasiones de los bárbaros, la cultura griega sigue viviendo (aunque cristalizándose paulatinamente en formas yertas) en el Oriente bizantino, y se comunica a los armenios, persas y sirios, y por su medio a los árabes, que ejercen después en Occidente, por su conquista de España, y en unión con los filósofos judíos ins-

(1) Cfr. Nestle, Historia de la literatura griega (trad. castellana, Barcelona, Labor, 1930), Introducción.

(2) "Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latió..." (Horat., Epistul, II, 1, vers. 156 s.)

(3) Cfr. J. P. Mahaffy, Che cosa han fatto gli antichi Greci per la civiltá moderna? (trad. ital.), Palermo, 1923.

pirados por Aristóteles, una acción estimuladora y propulsora del renacimiento filosófico del siglo XIII, con la difusión de un nuevo conocimiento de Aristóteles y de otros pensadores griegos.

Se forma así la enciclopedia escolástica medieval, de inspiración aristotélica; pero cuando ella amenaza con cristalizarse y volverse árida, el renovado contacto con las fuentes siempre vivas y fecundas del pensamiento griego, ayudado por la venida a Occidente de los sabios bizantinos que huyen de la invasión turca, engendra el gran movimiento espiritual del Humanismo y el Renacimiento. Y desde entonces el contacto continuo con la cultura helénica no se ha perdido más y siempre ha sido fuente de energías renovadoras, como para los alemanes del siglo XVIII (Klopstock, Wieland, Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, etc.), que han creado el movimiento del clasicismo, o para nuestros contemporáneos, que han intentado despertar y propagar un neoclasicismo distinto del anterior.

"Por mucho que estimemos la importancia artística, religiosa y política de los pueblos anteriores —escribe W. Jaeger en la Introducción de su *Paideia*—, la historia de lo que podemos llamar *cultura* en nuestro sentido consciente, no tiene su comienzo sino con los griegos . . . Éste es el motivo de nuestro encuentro espiritual con lo helénico, siempre renovado en el curso de nuestra historia", encuentro que nace de una necesidad vital, que pide inspiración y aliento a una fuente siempre viva y vivificadora. Logramos una compenetración de nuestro espíritu con el helénico, porque nuestra comprensión de su historia no procede desde afuera, sino desde adentro a raíz de una comunión interior.

Los griegos, continúa Jaeger, han creado el ideal de la cultura humana, la idea de una educación (*paideía*) iluminada por la concepción consabida de la situación del individuo en la comunidad. Frente a la exaltación y divinización oriental de los reyes dominadores, que se traduce en aniquilamiento de la masa y de toda autonomía espiritual de las personalidades humanas, los griegos afirman el sentido de la dignidad del hombre, del derecho de los individuos a la autonomía y valer de su personalidad en su misma vinculación con la comunidad social y con toda la naturaleza. Por esta libertad íntima del hombre griego pudo realizarse el milagro de la cultura helénica y su comprensión "orgánica" del hombre y del mundo, su sentido estético de la forma, su idea de la educación como proceso constructivo consciente, su descubrimiento del hombre como conciencia de las leyes universales de la naturaleza humana, o mejor, de la exigencia ideal de una forma universal y ejemplar de la humanidad. Este humanismo, que se ha afirmado como exigencia normativa, determina precisamente, según Jaeger, los periódicos retornos espirituales hacia lo helénico en toda época de crisis.

Pero un retorno vivo y fecundo puede realizarse solamente hacia un modelo vivo, y por eso el neohumanismo o neoclasicismo de Jaeger justamente se sitúa en una actitud de oposición a la que llama "la teología clasicista", iniciada por la decadencia griega de los siglos del imperio romano y renovada por el clasicismo del período de Goethe. Ambos tienen como premisa (observa Jaeger) "una idea abstracta, no histórica del espíritu, cual esfera de eterna verdad y belleza superior a las suertes y vicisitudes de los pueblos. También el neohuma-

nismo alemán del período de Goethe consideró a los griegos como una revelación absoluta de la verdadera naturaleza del hombre en una irrepitible época de la historia, demostrando de tal manera mayor afinidad con el racionalismo iluminista que con el pensamiento histórico" (1).

Esa idealización abstracta del genio helénico; que mejor podría llamarse una cristalización carente de vida, no ha sido empero solamente el momentáneo error del clasicismo goethiano. Sin duda éste quitaba su justificación a la afirmada exigencia de un retorno que resultaba irrealizable por la declaración misma de la irrepitibilidad del modelo, y además caracterizando a éste como algo opuesto al espíritu de toda época y cultura anterior, contemporánea o posterior convertía en inexplicable el mismo anhelo hacia él. Pero la concepción clasicista afirmada por Lessing y Winckelmann se hizo, por la autoridad de Goethe, de Schiller, de Hegel, etc., que le otorgaron su adhesión, dominante por larga serie de decenios, convirtiéndose en una tradición que se mantuvo firme durante todo el siglo XIX, no obstante las diversas visiones de Creuzer y Schelling, y que obtuvo el consentimiento hasta de historiadores como Zeller, que contribuyeron válidamente a su conservación hasta nuestros días.

Los caracteres que esa tradición clasicista atribuía al genio de la estirpe helénica eran los siguientes:

Libertad y claridad de espíritu; armónica unidad de contenido y forma, de elemento sensible e intelectual, de naturaleza y espíritu; plástica serenidad y sentimiento de la medida y de la proporción; sano y puro objetivis-

(1) Cft. W. Jaeger, *Paideia*, I, Introducción sobre "el lugar de los griegos en la historia de la educación de la humanidad".

mo. Caracteres que todas las creaciones y expresiones del genio griego —desde las costumbres hasta las constituciones políticas, desde la literatura y el arte hasta la religión, desde la moral hasta la metafísica— reflejarían esencialmente, mostrando su propio sello, que las diferencia de toda otra gran cultura, antigua o moderna.

Por lo tanto, en la unidad indisoluble y en la relación armónica del espíritu con la naturaleza, la filosofía y toda la cultura griega se diferenciarían de la cultura oriental, a cuyo espíritu le falta el sentido de la libertad frente a la naturaleza; de la cristiana, en cuya base vive el inconciliable dualismo de naturaleza y espíritu, sentido y razón; de la musulmana, a la que falta el sentido de la medida, de la forma, de la elevación ideal de la naturaleza; y de la moderna, en fin, en la que la reconquista de la unidad es la trabajosa superación de un dualismo hecho consciente y radicalmente desarrollado hasta su más extrema acentuación.

Frente a esta concepción de armonía y eutritmia del espíritu griego, ya con Nietzsche (1) se afirma una visión bien diversa, aun con la intención de exaltar el mundo griego como el más bello ejemplo de vida. Al helenismo de Goethe —esto es, del clasicismo—, acusado de falsedad histórica y de afectación femenina, contraponen Nietzsche un helenismo que es, esencialmente, contraste, lucha, inhumanidad, y por ello, según él, genialidad. La historia del espíritu griego es para él anti-

(1) Sokrates u. die Tragödie, 1870, y diseño del Sokrates u. der Instinkt; Ueber die dionysische Weltanschauung, también de 1870; Die Geburt der Tragödie, 1871-72, con el agregado de las Voraussetzungen des tragischen Kunstwerks; Homers Wettkampfs, 1872; fragmento del libro Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, 1873-80, y Wir Philologen in Unzeitgem. Betracht., 1876.

tesis entre el momento apolíneo —principio de medida y de individuación; creador, por instinto de belleza, de las serenas figuras olímpicas, sacadas de las divinidades espantosas y caóticas de las luchas titánicas— y el momento dionisiaco —pesimismo y embriaguez; dolor de la individuación y esperanza de renacimiento de la unidad en Dionisos renacido—. Antítesis prodigiosamente superada en la tragedia ática, que por otra parte Eurípides, bajo el influjo del racionalismo socrático, habría llevado a la destrucción. Pero, para Nietzsche, el genio trágico griego era posible solamente cuando las raíces del árbol admirable de la cultura y del arte nacían y se alimentaban de un humus de crueldad y de barbarie. La inhumanidad es para él el terreno fecundo del nacimiento de la humanidad, entendida como privilegio de los pocos elegidos. Era necesaria la esclavitud, el desprecio del trabajo, la férrea opresión de las masas; era necesaria la crueldad bestial que arrastraba a los vencedores a degollar a todos los hombres de las ciudades conquistadas y a reducir a la esclavitud a mujeres y a niños (personificaciones típicas: Aquiles, que hace horrendo estrago del cadáver de Héctor, y, más todavía, Alejandro Magno, que el mismo horrible estrago repite sobre el defensor de Gaza, vivo aún); era necesario el instinto de lucha, que inspiraba tanto las pavorosas leyendas teogónicas como las escenas preferidas por los escultores; era necesaria la envidia, como característica esencial del alma griega, para despertar la emulación y la actividad, por las cuales se desarrollan la genialidad y la cultura. Así, Nietzsche, buscando en el mundo helénico una forma de vida y una orientación espiritual conforme con su visión teórica, que se desarrolla después en la doctrina

del Superhombre (1), se sentía llevado a dar relieve a los lados oscuros del espíritu helénico, a sus ásperas desarmonías, a la antítesis entre el momento apolíneo y el dionisiaco. Y el vivo influjo que ejerció sobre Erwin Rohde es índice del potente estímulo que contribuyó a dar a todo un orden de estudios, dirigido (2) a "considerar de preferencia el lado oscuro (*Nachtsseite*) del espíritu griego". Junto con el mayor rigor científico positivo, estimulado además por el prevalecer de la orientación positivista de fines del siglo XIX —que en tantos campos trae un acrecentamiento del material de estudio—, las mencionadas investigaciones han constituido una amplia y decisiva reacción contra el clasicismo. La superación del clasicismo ha conducido los estudios sobre la antigüedad griega, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, a una conclusión que es una justificación parcial, al mismo tiempo que una limitación necesaria de la visión clasicista. Visión a la que le era restituida, con la restricción a los debidos límites, la verdad histórica que había perdido en la pretensión de generalizar a toda la historia, la civilización y la índole del genio griego, las características diferenciales propias de un solo momento histórico y de los estratos y aspectos sociales y culturales, que surgen en él con más fuerte y vivida luz. El "clásico ideal" de la *kalokagathía* (3) y de la *sophrosyne* (4), de la medida y del justo medio,

(1) Cfr. Orestano, *Le Idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo Svolgimento*, Palermo, 1903.

(2) Según la expresión de G. Van Der Leeuw, "Gli dei di Omero" en *Studi e Mater. di Storia delle relig.*, Bolonia, 1931.

(3) Honradez, probidad.

(4) Sabiduría, temperancia.

de la armónica y equilibrada unidad de espíritu y naturaleza, de idea y fenómeno, de forma y contenido, de sensible e inteligible, está bien lejos de constituir efectivamente un carácter general y constante del alma griega. El cuadro —por cierto transfigurado e idealizado— que nos presenta en Tucídides (II, 34-41), la oración fúnebre de Pericles para los muertos por la patria, vale indudablemente para iluminar los lados más bellos del espíritu ateniense del siglo que por Pericles suele precisamente titularse. Pero no podría suponerse ni extensible a toda la Grecia de aquel mismo período del esplendor de la cultura ática, ni mucho menos a otras épocas de la historia griega y ni siquiera conteniendo en sí todos los aspectos de la misma Atenas de entonces ⁽¹⁾.

Considerando los aspectos más luminosos, que el espíritu griego alcanzó a mostrar de sí en la antigüedad clásica, el clasicismo renunciaba a verlo en su integridad y a comprender por lo tanto la totalidad de sus manifestaciones históricas, y olvidaba la imposibilidad de reducir y unificar dentro de líneas tan armónicas, una formación tan compleja y multiforme y llena de contrastes interiores, como lo es la del pueblo griego en la antigüedad. A estos puntos, por lo tanto, nos conviene dirigir rápidamente la atención si queremos apresar el nexo entre el espíritu del pueblo griego y sus creaciones en el campo de la cultura y de la reflexión filosófica.

(1) Véase el agudo análisis de Glotz, *La cité grecque*, págs. 150 y siguientes; y cfr. Wilamowitz, *Griech. Literal.*, III ed., 4 y siguientes; Lortzing, agregado al cap. II en la VI edición de la *Philosophie der Griechen* de Zeller.

2. EL CARÁCTER DEL PUEBLO GRIEGO: COMPLEJA FORMACIÓN Y MULTILATERALIDAD. SOMBRAS Y LUCES. ANTÍTESIS Y CONFLICTOS COMO CONDICIÓN DE DESARROLLO ESPIRITUAL.

Si hay un pueblo que rechace ser comprendido en las líneas de una visión uniforme y reducido a un tipo único, éste es, indudablemente, el pueblo griego. "No hay población en Grecia que pueda ser llevada a un tipo uniforme", observa A. Jardé (1), considerando la variedad de las condiciones y de las formas de actividad que se presentan en cada región de la Hélada. Pero la misma conclusión vale tanto más para todo el conjunto de la nación, vista en la multiplicidad y variedad de los estados en que se ha dividido, de las colonias en que se ha extendido, de las estratificaciones étnicas determinadas por las sucesivas oleadas inmigratorias, de las mezclas de razas producidas por los contactos con los más variados pueblos de la cuenca mediterránea, de la superposición de costumbres y de civilizaciones, de la confluencia de los influjos y de las condiciones históricas más variadas y discordes. La multiforme variedad, en que este concurso de elementos ha venido a disponerse en los diversos lugares y momentos históricos, ha generado, con el fraccionamiento y el particularismo, para el que el suelo griego estaba singularmente predispuesto, una tal diferenciación de las ciudades griegas, que no es extraño encontrar a veces, dentro de una misma estirpe y región, una radical antítesis de instituciones, de formas de vida y de educación, de desarrollos económico-sociales y de orientaciones espirituales, entre ciudades no le-

(1) La format, du peuple grec., 70, París, Renaiss. du Livre.

janas. Para citar un solo ejemplo, en el Peloponeso dórico la antítesis entre Corinto, dada a los tráficos y a los placeres, cosmopolita y abierta a todo contacto e innovación, y Esparta, cristalizada en las formas arcaicas de una férrea organización militar, despreciadora de toda industria y de todo comercio, cerrada a toda infiltración y contraria a todo desarrollo económico y cultural. De este modo, diferencias que suelen atribuirse a las permanentes diversidades de la índole étnica, se muestran en cambio como productos históricos, como fases de desarrollo: aquí, detenido por la intervención de condiciones históricas particulares; allá, superado en virtud de condiciones disímiles. A la antítesis entre los dorios de Corinto y los de Esparta, corresponden por lo tanto afinidades que unen en ciertas fases históricas a los dorios mismos con otras stirpes. Suele así llamarse dórica, en diversos campos de la vida espiritual y de sus manifestaciones, a una fase histórica, que se ha producido entre otras gentes griegas, aun independientemente del influjo de aquella gente. Se llama *dórico* —nota Jardé, obra citada, 89— al estilo geométrico que aparece en las Cícladas y en Beocia, sin ninguna relación con los dorios, y cuyos más puros y bellos ejemplares vienen del Ática —tumbas de Dípylon—, esto es, de una región a la que todos los otros testimonios concuerdan en hacer aparecer como inmune de toda la invasión dórica. Y —como un hecho todavía más importante y significativo— el así llamado "espíritu dórico, conservador, militar y aristocrático", ha sido el espíritu propio de "toda la Grecia antigua, y la diferenciación se ha producido después con el desarrollo histórico" (ibíd., 99). Pero agréguese que también donde la diferenciación se ha

producido del modo más característico y la superación ha ocurrido de la manera más decidida, quedan siempre supervivencias activas de la fase superada. El espíritu *dórico* ha quedado en todas partes como orientación y directiva del partido oligárquico, y, en la misma democrática Atenas, impregna de sí tanto los retornos ofensivos de los oligarcas, que se levantan para tomarse el desquite con la ayuda de Esparta, como las aspiraciones nostálgicas de los *laconizantes* teóricos como Platón, Jenofonte y el pseudo Jenofonte.

Lo que enseña, por una parte, a no detenerse en fórmulas simplistas —determinismo geográfico, determinismo étnico y similares— que descuidan la importancia de la acción de los hombres y de las condiciones históricas ⁽¹⁾, y, por otra, a considerar que la diferenciación, producto de la multiplicidad de las causas concurrentes, no se desarrolla solamente en la distinción entre región y región y entre Estado y Estado —donde la analiza particularmente Jardé — sino también en el seno de cada uno de éstos, entre los variados elementos y estratos sociales que lo componen ⁽²⁾. Dentro de cada Estado particular, con las diferencias de condiciones sociales y políticas, concurren a distinguir a las clases también las del ambiente natural —notabilísimas asimismo en poco espacio de tierra y que determinan diversidad de ocupaciones y de condiciones de vida— y las étnicas. Porque las clases corresponden en parte, tanto en la madre patria como en las colonias, a la distinción entre los griegos y los extranjeros y entre las razas aborígenes pre-

(1) Con toda justicia reivindicada por Jardé, obra citada, *passim*, y por Glotz, *La cité grecque*, 2 y siguientes.

(2) Confróntese Glotz, obra citada.

helénicas y las de los invasores griegos que las han sometido. De esta manera la estratificación de las clases es también estratificación de gentes, de fases de desarrollo y de edades históricas, cada una con propia orientación espiritual de sentimientos y de creencias, de concepciones y aspiraciones, de tendencias y expresiones características. A toda la formación histórica del pueblo griego puede extenderse la observación, dirigida (1) al análisis de su formación prehistórica, hecha por J. R. Mucke (2), esto es, de que a la consideración de los elementos que puedan haberse encontrado sobre el suelo griego en un momento determinado —para Mucke, las hordas de la montaña y las de la llanura— va siempre agregada la de las oleadas e infiltraciones provenientes del exterior en el curso de los siglos.

A menudo, como en las colonias, la relación con los elementos extragriegos está constituida también por connubios y fusiones de razas y compenetración de civilizaciones. Y es singular el hecho de que esto se verifique particularmente para aquellas colonias de Jonia y de la Magna Grecia que han sido, con el poderoso impulso de su desarrollo cultural, precursoras e iniciadoras de la cultura de la madre patria. De manera que la primera vigorosa afirmación del genio helénico, en la poesía, en el arte y en la ciencia, nace por una fusión de elementos que, en notabilísima proporción, son de origen extragriego: por una parte —especialmente en Jonia, por obra de los aqueos huidos de la invasión dórica—, conservación y continuación de la civilización prehelénica, su-

(1) Cfr. "Suppl. bullet. assoc. G. Budé", 1930. (2) Die Urbevölkerung Griechenlands u. ihre allmähliche Entwicklung zu Volksstämmen, Leipzig, 1927-29.

mergida en la madre patria, y por otra, asimilación de nuevos influjos fecundos de los pueblos, con los cuales las colonias entran en contacto. Influjos cuya acción aparece también en aquellos caracteres particulares de lujo, suntuosidad y grandiosidad colosal que presentan las creaciones de esta cultura jónica y sícula (1).

Pero la función y la potencia del genio helénico, según la concepción clasicista, se habrían precisamente explicado con el fundir en una unidad armónica y con el poner en equilibrio la multiplicidad y la originaria discordancia de los elementos, de origen exótico o indígena, confluyentes en su admirable capacidad asimiladora y creadora. El *milagro griego* estaría sobre todo en esta conversión de lo múltiple en la unidad, de la disonancia en la armonía, del desequilibrio en la proporción, que haría de cada expresión del espíritu helénico —en el campo de la acción práctica como en el de la poesía, el arte y la especulación— una obra de belleza medida y serena que revela su congénito equilibrio y su fundamental actitud estética. En esta parte Nietzsche muy útilmente ha llamado la atención sobre la importancia que tienen las antinomias y los contrastes interiores, inherentes a la vida griega, para explicar el mismo movimiento activo y fecundo del espíritu helénico. La pretendida unidad y armonía perfecta de éste, que tendría que encontrarse realizada en todas o casi todas sus manifestaciones, se muestra en cambio, en un examen histórico libre de prejuicios, rompiéndose en diferenciación de caracteres, que se vuelven antítesis y contraposiciones de Estados a Estados, de edades a edades, de clases a clases, de partidos a parti-

(1) Cfr. Jardé, obra citada, III: "La colonisation".

dos, y dan lugar a continuos conflictos y choques. Pero de esta diferenciación, precisamente, por los rozamientos incesantes y a menudo violentos que determina, salta la chispa y se enciende el fuego espiritual, que constituye, no ciertamente la única, pero sin lugar a dudas una de las causas esenciales de la intensa vida y del férvido desarrollo y movimiento del espíritu helénico, que más se despierta y se hace fecundamente creador allí donde la acción de los contrastes y de las oposiciones puede desarrollarse más libremente, como en los Estados democráticos y sobre todo en Atenas, "la Grecia de la Grecia". Heráclito, que concebía "al ser siempre en lucha y siempre en armonía" (1) y a la lucha generadora de todas las cosas (2), expresaba una profunda exigencia del espíritu helénico y de su vital fecundidad cuando observaba que también una mezcla no agitada se descompone (fr. 125), y reprochaba a Homero que presagiara la destrucción de todo, invocando la extinción de toda discordia (3). Y con feliz intuición histórica Rousseau, en una nota del *Contrato social* (4), poniendo de relieve la fundamental importancia del libre movimiento, para la intensidad y fecundidad de la vida espiritual, aproximaba bajo este aspecto las antiguas ciudades de la Grecia a las repúblicas italianas de la Edad Media y del Renacimiento —y especialmente a Florencia, la Atenas de Italia—, que en medio de

(1) Cfr. platón, *Soph.*, 242 e.

(2) Fr. 53 en Vorsokr. 12 B en la 4a. edición y 22 B en la 5a.

(3) Vorsokr. 12 (22) A, 22.

(4) Libro III, cap. IX.

las luchas y por las luchas se desarrollaban y florecían material y espiritualmente ⁽¹⁾.

"En otros tiempos —escribe Rousseau— Grecia florecía en medio de las más crueles guerras; corrían olas de sangre, y, no obstante, todo el país estaba cubierto de hombres. Parecía —dice Machiavelli— que en medio de los homicidios, de las proscripciones, de las guerras civiles, nuestra república se tornaba más potente; la virtud de sus conciudadanos, sus costumbres, su independencia, tenían más eficacia para fortalecerla, que sus disensiones para debilitarla. Un poco de agitación da impulso a las almas, y lo que hace prosperar verdaderamente a la especie, no es tanto la paz como la libertad."

De donde, aun cuando no expresadas con adecuada claridad y precisión, se traslucen dos importantes intuiciones: 1) de la afinidad de condiciones históricas entre las repúblicas griegas y las italianas, con respecto a la misión cumplida por ambas en su época, de desarrollo de la civilización y cultura, después transmitida a los grandes Estados, que han proseguido su camino; 2) de la conexión entre tal misión histórica y el libre desenvolvimiento de las antítesis, que se derivan, por una parte, de la multiplicidad de los Estados, tendientes cada uno a la afirmación de la propia individualidad autónoma, y por otra, de la intrínseca complejidad del sistema de fuerzas, de donde toda unidad estadual resultaba: fuerzas vivas, tendidas siempre en la dirección de las necesidades y de las exigencias de la clase o del partido en que se concre-

(1) Del mismo paralelo, pero probablemente sin extraer la sugerencia de Rousseau, hace mención también Gomperz, Pensadores griegos, II Bd., cap. I, 4.

taban. De este doble orden de antagonismos, externos o de Estados, internos o de clases, partidos y facciones, a estos últimos debemos reconocer más fecunda eficacia estimuladora en el despertar de la vida espiritual, lo que se ve precisamente por la confrontación entre Esparta y Atenas. De las cuales la primera, aun en el continuo contraste con otras ciudades, viene siempre —por el hecho de que la opresiva rigidez de su régimen impide que los contrastes internos se traduzcan libremente en cambiantes equilibrios y desplazamientos de fuerzas, generadores de innovaciones— a señalar también la detención del desarrollo espiritual que en la libertad democrática de Atenas alcanza la máxima plenitud de su esplendor.

Pero si es fecundo el influjo de la inestabilidad de los equilibrios y si, bajo un cierto aspecto, puede resultar motivo de vanagloria lo que Dante reprochaba a su Florencia —"a mezzo novembre — Non giunge quel che tu d'ottobre fili" (1)—, ello significa que sólo en la visión de las antítesis y de las tendencias hacia opuestos equilibrios puede encontrarse la explicación de la prontitud y actividad creadora de los espíritus. También las creaciones armónicas se cumplen, según el dicho de Heráclito (fr. 51), por opuestas tensiones, tanto en la Grecia clásica como en otros lugares y en otros tiempos.

La reducción del genio griego a la forma serena, equilibrada y perfecta del ideal clásico, es, por lo tanto, un error, no solamente en cuanto convierte en tipo universal y constante lo que en la realidad histórica ha sido sólo manifestación parcial y temporáneo producto histó-

(1) "No llega hasta mediados de noviembre lo que hilas en octubre".

rico, sino también en cuanto obstaculiza la posibilidad de comprender y explicar históricamente la formación de las más altas y perfectas expresiones de aquel genio, impulsado a crear las formas ideales no únicamente como reverberación de una luminosa y bella realidad ya actuante, sino que además como reacción ante imperfecciones, oscuridades y fealdades existentes. Por lo tanto, el examen de los elementos y aspectos contrastantes con el ideal clásico, no es simple complacencia verista de aprehender el lado oscuro y deforme de las cosas, sino condición de una comprensión de aquella realidad histórica, de la que el mismo ideal clásico ha surgido.

La civilización homérico-olímpica, con su ideal heroico —al que no repugna en absoluto ni el mismo ejercicio de la piratería: cfr. *Odys.*, III, 73— y con la serena confianza del mundo caballeresco en sí y en la fuerza, no es solamente —como lo recuerda Van Der Leeuw, loc. cit.— simple fase de un desarrollo mucho más amplio y esencialmente diverso; sino que en aquella misma fase es precisamente reflejo de la vida y de las visiones de una clase, la clase de los nobles y de los poderosos, bajo la cual viven, sufren y nutren sentimientos, visiones, creencias y aspiraciones bien diversas, otras clases cuya voz no encuentra manera de hacerse escuchar o está obligada a callar, como Tersites bajo los golpes del bastón. Sólo más tarde, en la poesía de Hesíodo (1), sentimos el lamento del ruiseñor entre las garras del gavián. Voz de clases sufrientes y oprimidas, testimonio de un estado de ánimo y orientación espiritual bien diversos. Pero aquellas clases, ya en la edad de los caba-

(1) Los trabajos y los días, 203 y siguientes.

llos y de los héroes, eran también parte integrante y necesaria del pueblo griego y elemento vivo de su espíritu multilateral, de cuya existencia y de cuyas exigencias prácticas y morales ni siquiera los nobles podían prescindir totalmente. También en los poemas homéricos el *démou phémis* ⁽¹⁾ —parcial y discontinua expresión del alma de clases inferiores— llegaba a veces a ejercer su presión moral frente a la *hybris* ⁽²⁾ intemperante de los poderosos, de lo que el violentísimo altercado entre Agamemnon y Aquiles nos ofrece una muestra desde el comienzo de la *Ilíada* ⁽³⁾.

De modo que el ideal de la *sophrosyne* ⁽⁴⁾ y de la medida, que vemos desarrollarse después a través de la reflexión moral de los poetas —especialmente gnómicos— y de los siete sabios (*medén ágan*) ⁽⁵⁾, aparece —como también Zeller lo ha hecho ver en su historia de la filosofía griega ⁽⁶⁾— más que como carácter congénito del espíritu griego, como una conquista y formación histórica, por reacción contra la *hybris* ya triunfante, pero nunca en realidad definitivamente vencida y sofocada, sino más bien renaciente en todo el curso de la historia griega, siempre que las condiciones históricas consienten o estimulan su reafirmarse. Más bien —como lo repite Lortzing ⁽⁷⁾ con Treitschke ⁽⁸⁾,

(1) Discurso del pueblo. Voz u opinión del público.

(2) Violencia, arrogancia.

(3) Cfr. GLOTZ, *La cité grecque*, 60 y siguientes.

(4) Sabiduría, temperancia.

(5) Nada con demasía.

(6) Véase tomo I, cap. II, secc. V.

(7) Véase su agregado al tomo I de la VI edición alemana de Zeller, pág. 198.

(8) *Politik.*, pág. 17.

con Kürst (1) y con Billeter (2), y como aparece evidente por ejemplo en Solón (3) y en las tragedias de Sófocles (4)— las exhortaciones de los poetas y las teorías de los filósofos, que exaltan la *sophrosyne*, se explican precisamente con la espontánea tendencia de los griegos a la *hybris*. También aquel ideal equilibrio de intereses prácticos e intelectuales, que entre los siete sabios se nos representa típicamente por Tales (5) y por Solón —de quien Aristóteles, *Athenaión politeia* (6), XI, dice que viajaba *kat' emporían háma kai kata Theorían* (7)—, no se puede generalizar a toda la actividad griega, en la que la disensión entre intereses materiales y espirituales y la prepotente violencia de los primeros debían de ser bien fuertes como para justificar la visión pesimista de Platón, que trazaba la escala descendente de las formas políticas como inevitable consecuencia del progresivo desenfreno de los apetitos. El ideal platónico-aristotélico del gobierno de la racionalidad y del predominio de las virtudes intelectuales no es por lo tanto reflejo o transfiguración de la realidad histórica, sino más bien reacción y antídoto contra sus vicios.

Sin duda el pesimismo de algunos autores antiguos peca de la misma unilateralidad —aunque en sentido

(1) Hístor. Zeitschr., 1899, pág. 210.

(2) Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, 1911, pág. 124 y siguientes.

(3) Cfr. Jaeger, Solons Eunomie en "Berl. Sitz.", 1926.

(4) Cfr. Perrotta, I tragici Greci, 1931, p. 144 y sigs,

(5) Cfr. los testimonios de Platón y de Eudemo, citados en mi "Nota sobre las relaciones con el oriente" en la edición italiana de Zeller, tomo I.

(6) Constitución de Atenas.

(7) Para comerciar e investigar al mismo tiempo.

contrario— que el optimismo de la concepción clasicista, y por lo tanto puede también suceder que se encuentren, en alguno de ellos, delineados ambos cuadros antitéticos —como en Tucídides II, 36-41, frente a III, 82 y siguientes o IV, 89—. Pero el error fundamental que queda en la concepción clasicista, aun cuando, como en Zeller (1), el alerta y penetrante sentido histórico hace recordar cuántos lados oscuros quedan en el espíritu griego al lado de los luminosos, está en el convertir en caracteres universales elementos y aspectos que son particulares de determinados grupos, Estados y momentos históricos. Zeller apoya su justísima conclusión —de que lo mejor de la cultura en Grecia, como en toda vida sana de pueblo, ha sido contemporáneamente fruto y condición de la libertad— en una visión del carácter helénico y de la actitud del ciudadano, que habrían sido comunes a todo lo griego: equilibrio entre el sentido de la independencia individual y el de la subordinación al organismo colectivo; conciencia de la reciprocidad de derechos y deberes entre el ciudadano y el Estado; educación formadora de hombres completos y gallardos, de caracteres firmes, con fe en sí mismos, al par que estimulados para la acción enérgica en la vida práctica como en la investigación científica.

Pero aquella armonía y unidad entre ciudadano y Estado, que ya Tucídides hacía celebrar a Pericles en su oración, con la *isonomia* (2) y la *isegoría* (3), de las que se complacían también Heródoto (III, 80) y Eurí-

(1) Cfr. secc. III del cap. II del tomo I de su historia de la filosofía de los griegos.

(2) Igualdad de derechos y de libertad civil.

(3) Igualdad del derecho de hablar.

pides (1), en su realidad histórica es casi siempre la resultante ideal y abstracta de fuerzas antagónicas que, a la par de las fuerzas cósmicas empedócleas, se alternan —en los lugares y en los tiempos— en el predominio y en la producción de opuestos excesos. Esparta y Atenas pueden representar los polos opuestos entre los que oscila la realidad de Grecia; pero si la primera puede constituir, con su inalterada constitución oligárquica, el ejemplo típico del anulamiento —dentro de la misma clase dominante— de los derechos del individuo frente a las exigencias y necesidades de la organización de casta, en la que el Estado está férreamente modelado, la otra, en cambio, en el curso de su desarrollo histórico presenta típicamente la sucesión de las tres fases, en las que Glotz ⁽²⁾ resume la evolución de la ciudad griega: 1) sumisión, en el *génos* ⁽³⁾, del individuo a la colectividad; 2) liberación del individuo de la servidumbre patriarcal por obra de la ciudad, que por tal camino somete a las familias; 3) desenfreno del individualismo, que arruina a la ciudad y hace necesaria la constitución de Estados más amplios. El clásico equilibrio entre la potencia legal del Estado y el derecho natural del individuo, que nos ofrece en el siglo V la Atenas democrática de Pericles, no es más que un momento de aquella evolución, el cual, precisamente por ello, contiene en sí las fuerzas antagónicas en lucha, como se nos muestra en el contraste entre los aspectos luminosos y

(1) Suplicantes, 406 y sigs., 429 y sigs., 438 y sigs.

(2) Obra citada, 6, 137 y siguientes, 345, 451 y siguientes.

(3) Estirpe, familia patriarcal (en latín: gens, gente); en Atenas especialmente una parte (un cierto número) de los ciudadanos, 30 de cuyas partes constituían una phratría.

los oscuros, documentado por Tucídides, locs. cit. — como antes por Heródoto, III, 80-81—, y por Eurípides (1), y por la antítesis entre la celebración de Pericles y las ásperas críticas de Platón y del pseudo Jenofonte (2). Al epitafio de Pericles puede así enlazarse más tarde aquel de Hiperides (3), que substituye el ideal de la igualdad y autonomía de ciudadanos y ciudades, con el del mando de un hombre sobre la ciudad y de una ciudad sobre toda Grecia, concretando aspiraciones alimentadas en otros tiempos por minorías (4).

Prescindamos también de la historia de Atenas anterior a las guerras médicas (5) y de las luchas de clase que antes del siglo V la ensangrentaron, en el antagonismo entre el partido aristocrático de los *Pediaioi* y el revolucionario de los *Diácrioi*, entre los cuales interviene como tercero el partido de los *Parálioι* (6). Pero aun limitándonos solamente al período de Pericles y Alejandro Magno, las instituciones clásicas de Atenas son siempre —como ya se dijo— el resultado inestable y cambiante del insuprimible contraste de fuerzas y exigencias antitéticas. No hay ni una por lo tanto de tales instituciones en torno de la cual no se hayan desencadenado las polémicas de panegiristas y detractores, que

(1) Suplicantes, loc. cit. y 412 y siguientes.

(2) Athenaion politeía.

(3) Epitaph., 10.

(4) Cfr. el ideal del "hombre real" en Plat., Polít., 293 y sigs.

(5) Para la que remitimos particularmente a la obra magistral de G. de Sanctis, Storia della república ateniense dalle origini alla eta di Pericle, Turín, 1912.

(6) Cfr. Jardé, obra citada, 181 y siguientes; Glotz, 137 y siguientes; y Pöhlmann, Geschichte der sozial. Frage u. Sozialismus in d. antiken Welts, München, 1925.

reflejan y revelan los intereses y las opiniones de las partes en lucha.

La libertad, la *isonomía*, la *isegoría*, la soberanía de la *ekklesía* (1), celebradas por una parte a raíz de sus beneficios y de su valor ideal, son acusadas por otra parte de ser causa de todo mal y desenfreno de pasiones irrazonables y desconsideradas. Y si también una distinción (2) debe hacerse entre el siglo V —en el que el tono de los oradores, índice de aquel del pueblo, se mantiene generalmente en un nivel elevado y en una medida correcta— y el IV, en el que hasta Demóstenes se rebaja, en la polémica contra Esquines, a deshonar la tribuna con un tono plebeyo, revolviendo fango para excitar las pasiones del público; no obstante también en la edad de Pericles, la Pnix (3) es como un estadio en el que el público se exalta y se deja arrastrar a graves decisiones impulsivas a las que siguen arrepentimientos y determinaciones opuestas. Es ciertamente verdad que en la *ekklesía* el pueblo cumple su educación política (4) y se elaboran las máximas sobre la patria, la ley, la libertad, la igualdad y la filantropía, que se han convertido después en patrimonio común de la humanidad; pero no se debe convertir aquello, que es en realidad difícil proceso de formación y de conquista, que se cumple siempre entre contradicciones y errores, en un supuesto seguro hábito derivado de actitudes congénitas;

(1) Asamblea, congregación general del pueblo para deliberar sobre asuntos e intereses públicos. De ahí ha venido la palabra iglesia (originariamente, comunidad o congregación de los fieles).

(2) Cfr. Glotz, 294 y siguientes, 392 y siguientes.

(3) Lugar de las asambleas.

(4) Glotz, 206 y siguientes.

ni se debe cambiar la afirmación de exigencias ideales con la realidad objetiva, a la que más bien se contrapone. Y así también el alternar de los ciudadanos en la obediencia y el mando —que es, indudablemente, como Aristóteles (1) lo define, el primer carácter de la libertad—, concretándose en la forma de la extracción por azar —heredada también de la constitución aristocrática anterior a Solón—, puede parecer, con fundamento, a los antidemocráticos, negación del principio de la selección de las capacidades. Y la vigilancia de la *ekklesia* sobre los magistrados, que es necesaria integración de su elección por sorteo, expone por otra parte a éstos, con la gravedad de la responsabilidad que se les atribuye y de las sanciones establecidas, a los asaltos de demagogos y sicofantes, como esclavos al arbitrio del patrón, según el parangón de Jenofonte, *Memorab.*, II, 1, 9; y de provechoso freno puede convertirse en obsesión deprimente, produciendo la parálisis antes que el despertar del sentido de la responsabilidad, como en Nicias, que se sacrifica con todo el ejército para no ser condenado por salvarlo con una retirada. También la soberanía judicial del pueblo, con el gran número de los componentes del colegio juzgante —que es sin embargo impedimento para la corrupción y eficaz escuela de educación jurídica colectiva—, debiendo integrarse con la institución de la indemnización: *misthos dikastikós* (2) —también él herencia de la antigua organización aristocrática—, se presta a las más ásperas acusaciones de los antidemocráticos. Las cuales hieren mucho

(1) Política, VIII, 1, 6.

(2) "Recompensa judicial" que se pagaba como indemnización a cada ciudadano llamado a participar en el colegio de los jueces.

más el uso de la indemnización (*misthophoría*) aplicada a los espectáculos (*theoriká* o *diobelía*), que era también indudablemente un medio de difundir la cultura y educar al pueblo en el gusto artístico y en la reflexión moral. Pero podía por reflejo rebajar el nivel del arte al estimular a los autores a complacer el gusto plebeyo; y, peor todavía, produce más tarde, cuando se hace base de todo un régimen político y se alimenta de confiscaciones y de erogaciones de balances, la degeneración de la misma asamblea política, que al decretar estos actos financieros se transforma en una reunión de accionistas que se distribuyen los dividendos (1).

Y cuán lentas y fatigosas conquistas eran aquellos aspectos luminosos de la vida griega, en los que el clasicismo veía reflejos naturales del genio helénico, puede verse en el terreno de las concepciones jurídicas, sobre el que Atenas ha llegado, sin embargo, en el curso del siglo V —en virtud de aquellas instituciones que los antidemocráticos hacían blanco de sus golpes—, hasta el punto de garantizar la libertad personal con un verdadero *habeas corpus*, superando la fase de la responsabilidad colectiva de la familia, de las penas hereditarias, de la servidumbre penal y por deudas, en que se detienen las otras ciudades griegas y el mismo derecho alejandrino (2). Pero del viejo concepto de que el de-

(1) Cfr. Esquines "c. Ctes." 251, y Glotz, 397 y sigs.

(2) Cfr. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París, 1904; *Eud. soc. el jurid. sur l'antiq. gr.*, París, 1906; *La cité grecque*, 302 y siguientes, 456 y siguientes; y también Tonissen, *Etud. sur l'hist. du droit crimin. des peupl. anc.*, Bruselas, 1869, y *Le droit penal de la rép. athen.*, 1875; Al. Levi, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Turín, 1903; Hirzel, *Themis, Dike, Verwandtes*, Leipzig, 1907; G. M. Calhoun, *The growth of criminal law in ancient Greece*, Berkeley Univ. Calif. Pr., 1927; U. E. Paoli, *Studi di diritto attico*, Firenze, 1931.

recho penal atañe a la familia y a sus intereses, antes que al Estado y al orden público, también queda en Atenas un elemento importante al no lograrse la transmisión de la iniciativa procesal y de la función de ministerio público a la magistratura, dejándose en cambio "ambas funciones a la parte lesionada —persona y familia—, de manera que el homicidio quedaba impune, tanto si la víctima había perdonado antes de morir, como si no había intervenido ningún pariente para intentar proceso contra el asesino.

Si éstos y otros múltiples lados oscuros pueden aparecer en contraste con los más bellos y luminosos de la constitución de Atenas, que sin embargo a buen derecho Pericles podía considerar la escuela de Grecia, ¿qué decir entonces de su típica antítesis, Esparta? Aquí Glotz (c. 1, p. 138) ve típicamente impedido todo desarrollo del genio helénico por las instituciones orientadas solamente hacia la preparación de soldados y hacia la conservación de la constitución creada a tal fin. Pero es necesario decir que el férreo carácter militarista es precisamente consecuencia del esfuerzo de conservación de la oligarquía y condición de su triunfo. La clase dominante de los *hómoioi* (1), subordinándolo todo al mantenimiento del propio dominio, no sólo es constreñida a impedir toda división patrimonial con el rígido mayorazgo y con la exclusión de los cadetes, sino también a tornar inmutables las instituciones, encaminadas todas a

(1) "Iguales": llamáronse en Esparta todos los miembros de la clase dominante que gozaban de los derechos de ciudadanía y participación en las magistraturas y el gobierno del Estado.

la preparación del soldado ⁽¹⁾. Nada escapa de esta exigencia. Ni la familia, con el matrimonio obligatorio, que debe dar soldados robustos —el rey Arquedamo es castigado por haberse casado con una mujer pequeña—; con el sometimiento de los recién nacidos a una revisión que niega a los débiles el derecho a la vida; con la militarización de todos los varones, desde los 7 hasta los 66 años. Ni la educación, cumplida con reglas de endurecimiento de los niños mediante una vida de asperezas, sufrimientos, magras raciones que debían completarse mediante el hurto, lo cual genera un carácter mezquino, melancólico y codicioso, falso e intransigente, cerrado a necesidades intelectuales, y demuestra en las mismas famosas sentencias *lacónicas* el dogmatismo característico de las mentes limitadas al buen sentido tradicional. Y no obstante, ni aun esta forma de vida puede decirse negación del genio helénico, sino que —idealizada en representaciones que iluminan sólo los aspectos mejores, desde la sabiduría lapidaria hasta la consagración al bien común, y ocultan la visión de los vicios y de los defectos— constituye, conjuntamente con Creta, cuya oligarquía define Aristóteles ⁽²⁾ como régimen de pura violencia, poco diferente de la anarquía, el ideal de los aristócratas laconizantes, entre los que está Platón, uno de los máximos representantes del genio helénico. Y Heródoto ⁽³⁾, en las palabras que hace dirigir al sátrapa Hydarnes por los dos espartanos que se ofrecen para expiación por el homicidio de los heraldos persas, puede elevar a Esparta para re-

(1) Cfr. Jardé, 155 y siguientes.

(2) Política, II, 7, 6-8.

(3) VII, 135.

presentar la exigencia helénica de libertad en oposición a la plácida adaptación oriental a la servidumbre. Verdad es que toda realidad es multilateral. Y en cada cara el relieve está condicionado por la depresión, y la luz por la sombra. Lo que en Esparta es opresión férrea de los individuos, dentro de la misma clase dominante, y opresión cruel de las clases sujetas —especialmente de los *ilotas*—, visto desde otro ángulo es consagración de los individuos a la colectividad; y para la clase dominante, tomada como un todo, es voluntad y afirmación de potencia; y para el Estado en su conjunto es rígido orden interno y es tutela y orgullo de la propia independencia de toda sujeción o imposición externa. La exigencia celosa de autonomía, que se afirma tan vivaz en toda Grecia, es causa no secundaria de la singular variedad de las ciudades helénicas y, por lo tanto, también condición y estímulo de la intensidad de vida en cada una de ellas y fecundo impulso para el desarrollo de la civilización griega. Pero es también, por otra parte, particularismo y localismo que impide toda espontánea unificación regional o nacional, y debe ser considerado con un sentido de la realidad en sus motivos aun egoístas, antes que convertido en una transfiguración ideal.

La historia de Grecia antigua (1) es toda una textura de guerras mezquinas y crueles, en la que todos los furores patrióticos se desencadenan por miserables conquistas y todas las tentativas de introducir a las ciudades en cuadros más amplios fracasan por la repugnancia de todos a renunciar a la más mínima parte de su soberanía, aun en los momentos en que se ciernen más graves las

(1) Así nota GLOTZ, 36 y siguientes.

amenazas extranjeras (1). Pero esta fuerza centrífuga no es total y solamente amor de libertad, ni puede justificarse, como lo hace Jardé (p. 359), con una imposibilidad experimentada por todo griego —afirmación muchas veces desmentida por los hechos, como lo veremos— de abdicar en otras manos la propia personalidad y el gobierno directo del Estado. La luz ideal de un principio universalista no brilla mucho en estos egoísmos. Así como partidos y clases quieren para sí aquello que niegan a los otros, así las ciudades —aun cuando "ciudad" no signifique solamente partido o clase dominante— exigen altivamente para sí mismas aquello que están prontas a quitar a las otras. Atenas, la cuna de la libertad en Grecia, despliega un espíritu de imperialismo ⁽²⁾ que es, con respecto a las ciudades confederadas —no obstante pactos y promesas—, de absoluto desprecio de toda autonomía: imposición de tributos en propio provecho, de magistrados atenienses y de *kleroukhíai*, verdaderas guarniciones militares a las que las ciudades confederadas deben proveer de tierras o rentas. No hay violación de soberanía y derechos de las ciudades confederadas que haga vacilar a los atenienses, estén dirigidos por Pericles o por Cleón. Y en cuanto a los neutrales, léanse en Tucídides, V, 85 y siguientes, las brutales palabras de los atenienses a los de Melo ⁽³⁾. No hay que asombrarse pues de que Tebas llegue por su lado, para imponer la federación, a destruir a Platea y arrasar a Orcomenós, asesinando a la población viril, y de

(1) Cfr. también E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antico*, Turín, 1901.

(2) Cfr. A. Ferrabino, *L'impero Ateniense*, Turín, 1927.

(3) Cfr. Gomperz, *Los pensadores de Grecia*, II, c. I, 4.

que los árcades aliados de Epaminondas, para imponer la nueva capital, Megalópolis, usen, contra el espíritu de autonomía de los burgos, la fuerza, las matanzas, la destrucción sistemática de las aldeas (1).

La exigencia de autonomía no es pues de ninguna manera sentida como principio ético ideal, sino más bien como interés egoísta y, como tal, sujeto a ser dominado por otro interés egoísta más inmediato y poderoso, como se observa por los muchos casos en que, por la conquista del dominio de la propia ciudad, un partido o una clase no vacila en sacrificar su libertad. En cada ciudad —recuerda Jardé, 367 y siguientes— los partidos no tienen escrúpulos en recurrir al extranjero y en entregarle la patria para adueñarse de ella. En general (2) los demócratas recurren a Atenas y los oligarcas a Esparta. Los demócratas de Megara ofrecen su ciudad a Atenas, los desterrados de Reggio incitan a los locrenses, los plateos incitan a los tebanos contra la propia patria. Antifonte, aristócrata ateniense, prefiere en el 411 destruir la ciudad antes que reconocer la democracia. Los Treinta, en 404, van al poder y siembran el terror, con el apoyo de la guarnición espartana, sobre la Acrópolis. Es una experiencia bien conocida por los griegos la contienda que en *Las fenicias* presenta Eurípides, suscitada por la *philotimía* (3) entre los hijos de una misma madre (4) en la que hace confesar a Polinices, que avanza contra Eteocles con el apoyo de la armada argólica: *epigar ten emén strateúomai polín* (5).

(1) Glotz, 415 y siguientes.

(2) Glotz, 382 y siguientes.

(3) Deseo de honores. La ambición.

(4) *dusdaímon éris paídon*, infeliz rivalidad entre los hijos (811 y sigs.).

(5) Combato pues contra mi ciudad (432 y siguientes).

Por lo que la misma historia externa de las ciudades, en sus ásperas luchas recíprocas, no se puede comprender sino en su enlace con la historia sangrienta de los conflictos internos de clase y de facción. Conflictos de una violencia y ferocidad sin par (1), que superan a menudo a los de las guerras externas. La psicología de clase, como lo veían claramente Platón (2), Aristóteles (3) e Isócrates (4), divide a la ciudad en ciudades enemigas, de las que cada una, con tal de obtener el daño de la otra, no sólo no retrocede ante la ruina general, sino tampoco ante la propia. De ciudadano a ciudadano —observa Jardé (5)— toda violencia y delito parecen legítimos. En Epidamno los ricos expulsados se hacen bandidos y piratas para hostigar, con el concurso de los bárbaros, a los conciudadanos. En Megara los desterrados, reconquistando el poder después de haber prometido completa amnistía, asesinan a los adversarios. En Corcira (6) las matanzas se suceden; los deudores degüellan a los acreedores; los suplicantes son expulsados de los templos; los padres matan a los hijos. Para Creta se ha recordado ya el testimonio de Aristóteles (7). Pero de una lucha de clases espantosa, hecha toda de revoluciones y contrarrevoluciones, matanzas, bandos, confiscaciones, está —como observa Glotz, 122 y siguientes— llena toda la historia griega desde el siglo VII hasta la conquista romana y resuenan también

(1) Cfr. Pöhlmann, obra citada.

(2) Rep. IV, 422 e; VIII, 551 e.

(3) Polít. VI, 3, 15; VIII, 7, 19 y 9, 19.

(4) Arquím. 67. .

(5) Obra citada, 371 y siguientes.

(6) Cfr. Thucyd. III, 70-85, y IV, 47 y siguientes.

(7) Polít., II, 7, 6-8.

en la literatura ecos de furor salvaje que producen estremecimientos: desde Alceo (fr. 19), exultante con la noticia del asesinato del jefe del partido popular, hasta Teognis (1), que sueña con aplastar bajo el talón al populacho, y prorrumpe en el grito de caníbal: "¡Pudiese beber su sangre!" (2) Los odios de los oligarcas —que en ciertas ciudades prestan sobre el altar el juramento de odiar al pueblo y hacerle todo el mal posible— son a menudo más tremendos e implacables que los de los demócratas, especialmente en Atenas, donde, aún después de la feroz tiranía de los Treinta, que había impuesto el terror, los demócratas, reconquistando el poder, consolidan con la moderación su victoria. Pero en otras partes, en la exasperación de la lucha, hasta el partido demócrata se abandona a los peores excesos. También en Mitilene, en el furor de la revolución, los deudores degüellan a los acreedores; en Argos los demócratas matan a 1.200 ricos; en Sicilia la plebe con los soldados de Agatocles asesina en dos días a 4.000 ciudadanos.

¿A qué maravillarse, pues, si entre estos excesos el espíritu de partido se sobrepone al sentimiento de patria, y los desterrados — desde los pisistrátidas hasta Alcibíades— recurren al extranjero contra la propia ciudad, y Jenofonte —el tipo de griego insensible a los vínculos de la patria, según Glotz, p. 382— combate al lado de Agesilao contra su Atenas, y en Corinto los demócratas, que para prevenir el golpe de mano de los oli-

(1) V. 53 y siguientes, 394, 677 y siguientes, 847.

(2) Gomperz, II, cap. I, apelando a la cfr. con la *Ilíada*, XXII, 347, y XXIV, 212, nota que Philod. "de ira", VIII, 18 y siguientes, debía también tener presentes otros textos análogos, perdidos para nosotros.

garcas habían sorprendido y degollado a una cantidad de ellos, buscan ayuda en la renuncia a la independencia, fundiendo el propio Estado con Argos, y los oligarcas se lanzan a la contraofensiva abriendo los muros a la armada espartana?

Dado, como se ha visto, el fondo egoísta e interesado de la exigencia de autonomía, un interés egoísta más fuerte puede hacerlo sacrificar, en el continuo entrelazarse de las luchas de facción con las guerras externas de ciudades. Y por el confluir de estas dos corrientes de pasiones violentas se explica todavía mejor el desenfreno exasperado de crueldad, que se manifiesta (1) en el curso de las guerras, en las que se desgarran las ciudades griegas. Documento incontrastable del error de la representación clasicista de creer que en el carácter griego el fuerte sentimiento de libertad estaba unido a una rara sensibilidad por la medida, por la forma y por el orden (2). En las luchas incesantes la decisión queda a merced de la violencia, cuyo ímpetu sofoca y borra todo sentido de medida, de justicia, de humanidad. El discurso de los atenienses a los melios (3) recuerda aquel del gavilán al rruiseñor en Hesíodo (4). Y el derecho de la fuerza no tolera límites y torna a la guerra implacable. A menudo (5) los prisioneros son muertos (6): 3.000 prisioneros atenienses son asesinados después de Aigospotamós; los de Corinto matan en

(1) Y no solamente en pocos casos excepcionales como afirma Gomperz, II, Bd. cap. I, 4.

(2) Zeller, I, 66.

(3) Thucyd., V, 89.

(4) Trábajos y días, 203 y siguientes.

(5) Jardé, 316 y siguientes,

(6) Thucyd., I 30, I 50, II 5.

Corcira a sus consanguíneos y amigos; los de Samos graban una señal en la frente a los atenienses, para vengarse por un ultraje semejante; los atenienses cortan la mano derecha a los enemigos; en las ciudades tomadas por asalto, los hombres son pasados por el filo de la espada, las mujeres y los niños vendidos como esclavos (y si se trata de bárbaros y la venta parece poco remunerativa, también ellos son asesinados). Los ejemplos podrían multiplicarse (1); ni siquiera la "paz de Corinto", impuesta por Filipo entre las ciudades reducidas a municipios, señala el fin de las guerras, que se entrelazan con las que se realizan entre los diádocos. Las palabras de Platón: *hóti pólemos aei pási día bión xunekhés esti pros hapásas tas póleis* (2), pueden resumir en sí buena parte de la historia griega, siempre que se agregue que a la guerra exterior está asociada la lucha, interior en cada ciudad, entre partidos y clases.

Pero no se olvide, en el horror naturalmente suscitado por tantos excesos, que no son sino la extrema expresión de aquellas mismas condiciones, tendencias y exigencias que promueven el luminoso florecer de la civilización y del genio griego, el que no podía precisamente desarrollarse en el estancamiento o en la inercia, sino sólo en el movimiento y en el contraste de necesidades, voluntades y fuerzas que buscan la propia afirmación y expansión. Insertas en el complejo desarrollo histórico de estos procesos vitales, aparecen en su verdadera luz y encuentran la justa explicación, tanto la

(1) Cfr. también Beloch, obra citada, 273 y siguientes; GOMPERZ, loc. cit.

(2) Que la guerra siempre durante la vida es continua para todos contra todas las ciudades (Leg., I, 625 e).

fisiología como la patología del espíritu griego; así las formaciones armónicas llegadas a la plenitud de su esplendor —en el que, no obstante, aparecen a menudo los elementos y los gérmenes de la degeneración—, como las desarmonías e insuficiencias de desarrollo, de las que también se ven los indicios de superación, prontos a entrar en acción con condiciones históricas favorables. Se trata, en una y otra parte, siempre, de resultados de contingencias históricas, por sí mismas transitorias y mutables, más que de caracteres congénitos con el genio griego, y en él por lo tanto universales y permanentes. De las mismas condiciones se derivan conjuntamente caracteres a los que el clasicismo hace alabanzas, y otros por los que está obligado a censurar al espíritu helénico. La deficiente extensión del concepto de la obligación moral, reconocida solamente dentro de los límites del Estado o, a lo más, de la Nación —que Zeller (1) advierte entre los defectos y las imperfecciones de los griegos y de sus mismos filósofos —, está estrechamente conexas, en su esencia como en sus causas, no sólo con aquel concepto de autonomía que es también localismo, sino además con aquellas exigencias de limitación de la extensión de los estados cívicos y del número de los ciudadanos, que se expresan en los teóricos políticos griegos desde Hípodamo hasta Platón y Aristóteles, y son atribuidas al elogiado sentido del límite y de la medida. En realidad, más que de esto y de las mismas necesidades (2) inherentes al sistema del gobierno directo —al que no le faltan desgarramientos y renunciamentos en la historia griega— se trata generalmente de motivos me-

(1) Philosophie dei Griechen, I, 67 y 1295.

(2) A que recurre Jardé, 356.

nos dignos. Ya es la celosa conservación del dominio de clase y la preocupación, sentida también en las clases inferiores, de evitar divisiones patrimoniales, por lo cual hay exclusión de menores y, peor, práctica de abortos, infanticidios, exposición de recién nacidos (1), amores homosexuales. Todas costumbres toleradas u ordenadas por leyes, cantadas por poetas, apoyadas por filósofos como Platón o Aristóteles. A veces es la defensa de los privilegios de la ciudadanía, a los que el mismo Pericles sacrifica los *metroxénoi* (2); las más de las veces es la imposibilidad de anular la oposición de las otras ciudades a la sujeción, dado que las tendencias expansionistas —también innegables— se desarrollan en la misma democrática Atenas en el sentido del más típico imperalismo, más que en el de la extensión de los propios derechos cívicos a unidades estaduales mayores.

Entre las manifestaciones atribuidas al llamado "sentido de la medida" hay que recordar la incompreensión de la obligación moral fuera de los confines del estado cívico —hacia otros griegos y tanto peor hacia los *bárbaros*—, en lo que Zeller reconoce un grave defecto del genio griego; es decir: la falta de una concepción universalista de la obligación ética y del concepto de humanidad y la confusión de moral y política, a lo que también se relaciona la inferioridad moral atribuida a la mujer. Pero querer ver en estas deficiencias, reveladas por la costumbre prevaleciente y por las mismas teorías de los mayores filósofos griegos, otras tantas características de la naturaleza (universal y permanente) del

(1) Cfr. Darenberg Saglio en las voces *Infanticidium* y *Expositio*.

(2) Extranjeros de madre.

pueblo helénico, antes que una fase de ninguna manera definitiva y una corriente parcial del desarrollo histórico, es perder de vista su verdadera interpretación y cerrar los ojos a todas las manifestaciones en sentido contrario y a las formas o a los indicios de superación de aquella fase, que participan también de la realidad histórica.

Zeller (1) nota, sí, una parcial superación de la precitada unidad y confusión de ética y de política, en el concepto de leyes y derechos comunes a toda la nación helénica (*ta koiná díkaia, ta nómina ton Hellénon*) (2), pero hace notar la falta de un concepto universal de humanidad que extienda a cada hombre, en cuanto tal, la dignidad de la persona moral. Bárbaros y esclavos quedan relegados a un nivel inferior, como seres más viles o animales, destinados para servir y ser instrumento de las necesidades y deseos de la nación elegida. Pero también en este relieve se pierden de vista las contrastantes direcciones y manifestaciones que rompen y sobrepasan la unidad y confusión de moral y política. Y es necesario notar que en la visión del hombre, que es tal sólo en cuanto *zoon politikón* (3) —es decir, miembro de la *polis* (4)—, no se deben buscar las infracciones y antítesis solamente (5) en los desarrollos hacia lo mejor —que tampoco faltan en las teorías humanitarias, cosmopolitas, universalistas e igualitarias que nosotros encontramos bastante antes de la edad helenista, afirmadas desde los sofistas, y que también, en ellos como en Eurípides y después en los cínicos, deben de ser expresión

(1) Obra cit., I, 129.

(2) Los derechos comunes, las leyes de los griegos.

(3) Animal civil, es decir, ciudadano.

(4) Ciudad.

(5) Como lo hace también Gomperz, II, cap. I.

de corrientes y exigencias de estratos y clases sociales nada descuidables—, sino también en algunas degeneraciones y en ciertos desarrollos en sentido peyorativo. La identidad de hombre y ciudadano y la división de la humanidad en dos planos — griegos y bárbaros, libres y esclavos— son quebrantadas y desmentidas en una cantidad de hechos y expresiones características de la historia griega que ilustra la cita de algunos ejemplos significativos: (1°) la costumbre del mercenarismo, difundidísima en todos los siglos de la historia de los griegos, que pone a éstos al servicio de extranjeros y especialmente de bárbaros, aun contra la patria y los unos contra los otros; 2°) aquella ductilidad servil y aquel mimetismo que, sobre todo en tierra extranjera, muestran los griegos y lo enseñan sus escritores, y que los Croiset consideran defecto general del espíritu griego (1); 3°) la costumbre constante, en las mismas guerras entre griegos, de vender esclavos mujeres y niños (es decir, griegos) de las ciudades conquistadas y, aun fuera de las guerras, ciertas aplicaciones del mismo trato a hombres adultos, por motivos de odio y de venganza, de los que el mismo Platón habría sido víctima.

Y a romper la distinción entre libres y esclavos y hasta a trastocarla en parte, concurren también desarrollos económicos particulares, como —especialmente en

(1) Cfr. Hist.. de la littér. grecque, pág. 7, y citas de Teogn., 215 y siguientes: "sabe hacer como el pólipo, que se vuelve semejante en su aspecto al escollo a que se adhiere; sigue tal ejemplo y cambia de color; mejor la habilidad que la inflexibilidad"; y del antiguo poema citado por Athenagora VII, 102, donde Anfiarao dice a su hijo Anfiloco: "inspírate en el ejemplo del pólipo, sabe adaptarte a las costumbres de la gente que frecuentas; ora bajo un aspecto, ora bajo otro, muéstrate semejante a los hombres entre los que habites".

Atenas— el uso de dar a los esclavos en locación (1), lo que genera la formación de la categoría de los esclavos *khoris oikountes* (2) y el uso de los esclavos archivistas y administradores, que hace la condición de algunos de entre ellos mucho más libre y digna que la de los libres pobres en los estados oligárquicos, y, más aún, el aplastamiento del trabajo libre bajo la concurrencia del trabajo servil, que se verifica con el incremento del capitalismo industrial. ¿A qué maravillarse de que esto lleve, en la Atenas del siglo IV, con gran desdén de los oligarcas (3) y de los aristócratas (4), y del mismo Aristóteles (5), a la difusión de un espíritu nuevo que extiende a los esclavos la filantropía y la protección de las leyes? Las mismas reservas de Esquines (6) con motivo de la *graphé hybreos* (7) extendida también a la protección del esclavo, confirman que la ley se encamina a reconocer en éste a una persona, aunque la responsabilidad —atribuida al culpable de lesiones sobre un esclavo— exista solamente frente al Estado y no frente a la víctima. Son todos documentos e indicios de aquella multiplicidad de corrientes y orientaciones en choque entre ellas y que precisamente por ello despiertan la discusión y provocan la reflexión y el desarrollo de las ideas. Benéfica función de los conflictos históricos, cuando pueden transformarse en contrastes de corrientes espirituales.

(1) Cfr. Glotz, 304 y siguientes.

(2) Que viven aparte.

(3) Ps. Xenoph. cit., I, 10.

(4) Plat., Rep., VIII, 563 b.

(5) Polít., VII, 3, 12.

(6) Contra Timócr., 17.

(7) *nómos hybreos* llamábase en Atenas una ley contra toda acción oprobiosa de persona libre y perteneciente a la ciudadanía; la querrela llamábase *graphé hybreos*.

Otro tanto dígase de las costumbres y de los conceptos que se relacionan con la mujer, el amor, la familia, los hijos. No faltan, sin duda, leyes de ciudades, costumbres de clases dominantes, máximas de sabios, teorías de filósofos —que en parte notabilísima tienen sus raíces en aquella exigencia de limitación numérica de los ciudadanos, de que se ha hablado a propósito del "sentido de la medida"—, que ofenden vivamente nuestro sentido moral: reclusión de las mujeres y relaciones homosexuales ordenadas por la vieja legislación oligárquica en Creta y análogas costumbres ampliamente difundidas y persistentes por largo tiempo y cantadas por poetas (Teognis, Anacreonte, Safo) y de ningún modo reprobadas por filósofos; rígido mayorazgo y denegación de derechos a los menores en Esparta; práctica difusamente usada de abortos, infanticidios, exposición de recién nacidos, considerada derecho normal de la *patria potestas* y teóricamente justificada por razones de Estado hasta por filósofos como Platón (1) y en parte también por Aristóteles (2); decadencia de la familia —especialmente en el siglo IV—, desprecio de las esposas y exaltación de las hetairas, egoísta desenfreno de la avidez de gozar, que hace dedicar sistemáticamente al libertinaje el patrimonio familiar, sin preocuparse por los hijos, etc. (3). Todos documentos de tendencias a excesos y fealdades que ofuscan todo espíritu de medida, de belleza, de armonía ideal. Pero siempre documentos no de la índole universal e inmutable de todo un pueblo, sino más bien de parciales productos históricos, que surgen de condiciones

(1) Rep. V, 459 y 461; Leg. V, 471 d.

(2) Polít. II, 3, 6; VII, 14, 10.

(3) Cfr. Glotz, 346 y siguientes.

particulares y temporáneas y tienen en contra de sí —en otros momentos, o en otros lugares, o en otras clases— costumbres y concepciones bien diversas. El contraste vivo que se observa entre Esparta y Atenas respecto a la condición de la mujer de las clases elevadas; el que se observa en la consideración de la mujer como esposa y como amante en la Atenas del siglo IV —siempre, se comprende, en las clases elevadas—; la oposición entre el egoísta horror del peso de los hijos, expresado frecuentemente por poetas del siglo IV, y el sentimiento dulcemente materno de la *paidopoios hadoná* (1) cuya nostálgica evocación se encuentra por ejemplo en *Las fenicias* de Eurípides (2); la misma antítesis entre las formas que asume la repugnancia por la procreación de los hijos: por una parte sólo por motivos egoístas de comodidad, por otra (3) a causa de la angustia por el porvenir de los hijos mismos que el pesimismo hace ver oscuro, ofuscando con un torturante sentido de responsabilidad toda dulzura del pensamiento de tenerlos (dulce brote, dice el coro de *Medea*), son todos testimonios de opuestas direcciones de corrientes que dividen y se disputan la conciencia griega y promueven por lo tanto su vivo movimiento, mucho más que la supuesta serenidad de un ideal siempre armónico y medido y por todos acogido. Y en ello consiste también la verdad esencial de una observación de Gomperz (4), según el cual el admirable desarrollo espiritual que hace de Atenas "la escuela de Grecia" es favorecido por la libertad y por la de-

(1) Alegría de procrear hijos.

(2) 338 y passim; cfr. P. Treves, "Las Fenicias de Eurípides", en *Atenas y Roma*, 1930.

(3) Cfr. Eurípides, coro de *Medea* y fr. 571, y *Fenicias*, cit.

(4) *Griech. Denk.*, II, cap. 2º, 3.

mocracia en virtud de una condición particular por la que ellas también son especialmente corroboradas: la multiplicidad de las asociaciones familiares y privadas, impedidas en Esparta por la organización militar y que en Atenas en cambio se interponen entre el individuo y el Estado y amparan el desarrollo de las diversidades individuales y de la originalidad, e impiden que la libertad se convierta en tiranía de los más. Preservando a los espíritus de la uniformidad, funcionando como viveros de personalidades independientes, estos pequeños círculos multiplican las consecuencias útiles de los mayores contrastes de clases y de partidos, mantienen despierto el espíritu de iniciativa, el deseo de la afirmación individual, la necesidad de los conflictos de ideas, que estimulan a los ingenios. Lo que Glotz (p. 38) observa en las relaciones entre las diversas ciudades, es decir, la benéfica fertilidad de la autonomía que, confiriendo a cada ciudad una vida, fisonomía y personalidad propias, contribuye a dar a la civilización griega una infinita variedad de expresiones y a estimular la emulación, la originalidad y el esfuerzo de las energías individuales, se repite para la división de las clases, de los partidos, de los pequeños círculos en el interior de la ciudad. El fervor de los movimientos y de las tendencias en contraste, es fervor de vida y liberación de energías, que tiene indudablemente su aspecto sombrío en los excesos, no pocas veces tremendos, en que tales energías desbordan, sobre todo cuando se sienten comprimidas y amenazadas de sofocamiento. Pero tiene también sus aspectos luminosos especialmente donde, como en Atenas, la más fácil resolución en cambios históricos y en mutaciones civiles, mantiene su acción en formas más mesuradas y fecundas.

3. EL LÍMITE Y EL INFINITO; LA SERENIDAD Y EL PESIMISMO. LA CRISIS DE FINES DEL SIGLO V: EURÍPIDES.

En esta visión más adecuada de la realidad histórica, toman así su propia parte de verdad tanto la concepción clasicista como la contraria. La *sophrosyne* encuentra su puesto y su explicación histórica frente a la *hybris*; la corrección armónica del ideal se afirma en función de las mismas desarmonías groseras de la realidad. Pero, según una opinión ampliamente difundida, el "sentido de la medida" tradicionalmente atribuido al genio griego, constituiría por otros motivos, antes que una perfección, un defecto, una incapacidad de comprensión de lo infinito. Lo que Gomperz (1) observa a propósito del espíritu ateniense —de que la luminosidad y pureza de la atmósfera, característica del Ática, deben de haber contribuido a dar mayor fineza y penetración a los sentidos y haber hecho por lo tanto, por intermedio de la nitidez de las percepciones, más aguda la observación y más precisa la representación artística y la concepción científica— es generalizado por otros, que hacen de ello una condición común a la índole de todo el pueblo griego. Los griegos, dicen A. y M. Croiset (2), quizá por efecto de la luminosidad y transparencia del aire, que ofrece siempre visiones de contornos nítidos, piensan con sutileza y conciben con precisión; lo vago, lo oscuro, lo indefinible —y por lo tanto también lo desmesurado— repugna a sus mentes y queda excluido de su mitología y de todas las creaciones de su fantasía, ignorante de aquella facultad de soñar más allá de todas

(1) Griechische Denker, II, cap. 2.

(2) Hist. de la littér. gr., tomo I, 11 y siguientes.

las formas determinadas y de sentir más allá de las sensaciones definidas y limitadas, que aparece en cambio en los poemas indianos y que ha sido transmitida por las razas germanas y escandinavas a los pueblos modernos. Veremos más adelante cómo la fantasía y la mitología griegas no ignoran en realidad ni lo infinito ni lo desmesurado; pero notemos mientras tanto que otros historiadores acentúan todavía más el error. Jardé (1), fundándose también él en la naturaleza del ambiente griego, a cuyas montañas falta la majestad de lo inaccesible, a cuyo mar faltan extensiones ilimitadas e inmensas soledades, llega a la conclusión de la ausencia de fuentes de donde pudiera derivarse la idea de lo infinito. Extraña conclusión en quien pone también de relieve la parte esencial que en la formación de la cultura y del genio helénicos corresponde a las colonias, que ofrecían a los griegos ambientes y horizontes bien diversos de los de la madre patria. Pero tanto más errónea en cuanto no se limita al aserto habitual (2) de que la poesía de lo infinito y del misterio no encontró eco en el alma griega, sino que agrega que la misma noción de lo infinito ha quedado del todo extraña al pensamiento helénico y que las meditaciones sobre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño serían incomprensibles en un filósofo griego, para quien lo infinito no era más que lo informe y lo monstruoso, tanto que Platón, aun creyendo en la supervivencia del alma, negaría su eternidad, no percibiendo perfección sino en un espacio determinado y en un tiempo finito.

(1) La formation du peuple grec., 46 y siguiente.

(2) Cfr. también deonna, L'art en Grece, 328 y siguientes, que expresa no obstante alguna reserva y limitación.

El juicio de incomprensión estética de lo infinito por parte de los griegos se convierte de esta manera en el de incomprensión intelectual, con un traspaso arbitrario al par de aquel por el que Tilgher (1), de la negación del ansia y de la nostalgia de lo infinito en el alma griega, pasa a negarle también la codicia de lo nuevo y de lo ignoto. El procedimiento debe ser netamente invertido. La realidad histórica nos muestra a los griegos, colonizadores, mercenarios, mercantes, empujados a un mismo tiempo por motivos prácticos y por deseo de aventuras y sed inextinguible de conocer y descubrir ⁽²⁾ en las más dispares direcciones y a los más lejanos países, sobre las huellas de antiguas leyendas aún pavorosas, por los mares ya míticamente poblados de monstruos, más allá de los límites legendariamente considerados extremos e insuperables, como Piteas, que dirigiéndose más allá de las Columnas de Hércules, por el Atlántico, hacia el norte, observa los extraños fenómenos de los mares septentrionales, cuya descripción suscita después la incredulidad de sus connacionales ⁽³⁾. En esto no hay solamente la inagotable curiosidad y la atracción hacia el enigma, en cualquier forma que se presente, de lo que justamente A. y M. Croiset (4) hacen una característica de la índole griega. No se debe sólo hacer resaltar que el misterio tienta siempre a los griegos, como el enigma de la Esfinge tentaba a Edipo, es decir, por el deseo de resolverlo —que es una manera de sentir su fascinación

(1) *La visione greca della vita*, 1922, págs. 28 y siguientes.

(2) *kat' emporían háma hai kata Theorían*: para comerciar e investigar al mismo tiempo —como dice Aristóteles, *Athen. politeía* (Constitución de Atenas), XI.

(3) Cfr. Jardé, 213 y sigs., y las citas de Estrabón, p. 216.

(4) Obra citada, 6.

activamente y no ser refractarios a ella—, mas hay que notar también que el pensamiento del límite en el espíritu del explorador se convierte en pensamiento y atracción del más allá. Y la mentalidad del griego es precisamente la del explorador, en la tierra, en el mar, en el cielo: prosiguiendo de lugar en lugar, de distancia en distancia siempre mayor, el camino ideal se dirige adelante hasta el extremo horizonte de lo pensable, al supuesto confín del mundo, y se pregunta todavía: en el más allá, ¿qué hay? La interrogación de Arquitas que nos fue referida por Eudemo ⁽¹⁾: "llegado a la última inmota parte del universo, ¿podría extender la mano o el bastón más allá, o no podría hacerlo?" ⁽²⁾, es pregunta tradicionalmente común al espíritu griego, a la que responden el navegante impulsándose materialmente y el pensador impulsándose idealmente al pensado límite, para comprobar que no hay límite, porque límite del espacio y de la realidad no puede ser sino otro espacio y otra realidad, y así sucesivamente hasta el infinito. *Extremum porro nullius posse videtur esse, nisi ultra sit quod finiat* ⁽³⁾, según la expresión que Lucrecio (I, 960 y siguiente) da al concepto, que los atomistas tienen de común con otras escuelas cosmológicas. Podríamos decir, por lo tanto, aun sin buscar otros documentos del pensamiento de los griegos, que la noción y el gusto de lo infinito debían de tener en su misma índole natural la propia surgente. Pero en realidad ninguna historia de la

(1) Ap. Simplic., Phys. 467, 26.

(2) Cfr. Lucrecio, De rerum natura, I, 968 y sigs.: la variante del dardo lanzado por quien hubiese avanzado "ad oras extremas".

(3) Por cierto parece que no puede haber un límite extremo de nada, si no hay más allá algo que lo alinde.

idea del infinito (1) podría prescindir del pensamiento griego, que ha desarrollado en múltiples formas y aspectos la noción de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño, en el dominio del tiempo como del espacio, del número como del movimiento, de la substancia como de la fuerza, y ha reconocido su valor, y ha tenido el sentimiento vivo de la inmensidad, tanto en la forma del desasosiego y de la opresión temerosa como en la de la admiración y del transporte extático.

Las nociones de la infinidad del tiempo y de la eternidad son comunes al pensamiento griego, por la misma razón que le son contradictorias las ideas del nacimiento de la nada y de la desaparición en la nada. La eternidad, por lo tanto, se le muestra como atributo del ser universal; y de las tres formas en las que la idea de lo eterno puede concretarse según Mackenzie ⁽²⁾ —1°) lo que se extiende infinitamente en el tiempo, 2°) lo que queda absolutamente fuera de él, 3°) lo que lo incluye trascendiéndolo—, nosotros encontramos documentos en el pensamiento helénico: 1°) en la cadena del devenir según el heraclitismo, como en la de las causas según el estoicismo ⁽³⁾; 2°) en lo eterno que está fuera del tiempo, por el que no puede ser contenido ni medido, según Aristóteles (*Phys.*, IV, 12, 221 b), y, mejor todavía, en el inmutable presente, superior a to-

(1) Cfr. F. H. Weber, *Die gen. Entwickl. d. Zahl u. Raumbegr. in. d. gr. Philos. u. d. Begr. d. Unendl.*, Estrasburgo, 1895; J. Cohn, *geschichte d. Unendlichkeitsprobl. in abendl. Denk. bis Kant*, Leipzig, 1896.

(2) Eternity, en Hastings, *Encycl. of religion a. ethics.*

(3) *ep' ápeiron einai ta aítia hos me te protón ti eínai met' éskhaton*: en serie infinita son las causas, de modo que no existen ni primera ni última: Alex., *Aphrod.*, De fato, c. 25; en Arnim, *Stoic. vet. fr.*, U, 949.

da distinción temporal según Parménides (fr. 8), que más tarde (1) pasa a la especulación religiosa; 3°) en la continuidad permanente de la *physis* (2), que subyace bajo todo el curso de las mutaciones, según todos los cosmólogos, como en la relación entre el mundo inteligible eterno y el mundo sensible temporal, según el neoplatonismo (3). En el eleatismo vemos también, con Meliso (fr. 7), la tentativa de reafirmar el concepto de la eternidad inmutable con el de la infinidad de los tiempos, en la que todo se destruía si cambiaba un solo cabello en diez mil años. Tentativa que documenta la necesidad de apoyar en la concepción de la infinitud temporal la de la extratemporalidad, para concebirla como eterna.

Bajo cualquier forma, pues, cada límite temporal —en cuanto sea cesación del ser— se muestra a la mente griega como imperfección y defecto por la inferioridad del *Khrónos* respecto al *aión* (4), de lo mortal a lo eterno. Y también cuando atribuye al cosmos un comienzo en lugar de la eternidad —que le reconocen por diversas razones el eleatismo, Aristóteles (*De cáelo* II, 1, 283 b), etc.—, el pensamiento griego afirma la preexistencia de la fuente de la que deriva el mundo, ya el Caos *prótista* (5) de Hesíodo, ya el *prótiston arístón gennésan* (6) y los otros principios divinos que *aei ésan* (7), según Ferecides. Pero cuando, en el desarrollo de las cosmogonías, surge la idea de que el de-

(1) Cfr. Plut., *De Ei* ap. Delph., 20; Plotino, *Enead.* II, 7, 3 y III, 7, 2; Procl. *Theol. plat.* III, 16, e *Inst. theol.* 55.

(2) Naturaleza.

(3) Plot., *Enead.* III, 7°, 10.

(4) Del tiempo respecto a la eternidad.

(5) Primerísimo.

(6) El primero y óptimo principio creador.

(7) Existían siempre.

venir cósmico al par de la vida orgánica puede comprender, en correspondencia con el proceso de formación, también el inverso, el de disolución, aquel *aei*, que es repudio de un límite absoluto, se precisa en la afirmación de una substancia eterna. Su permanencia excluye todo comienzo absoluto o absoluta cesación, dentro de cuyos límites pueda encerrarse la historia cósmica, y reúne en cambio en ésta siempre el fin con el principio —que es la definición de la inmortalidad según Alcmeón— y hace del ciclo de formación y disolución (gran año) nada más que un acto de una serie infinita. Es decir, de la infinita sucesión del eterno retorno, que se extiende al infinito en las dos direcciones opuestas del pasado y del futuro: *ex apeírou eis ápeiron kai akatastróphos* (1), según la frase con que Alex. Aphrod. (*De fato*, c. 22) caracteriza esta concepción en los estoicos (2).

En las múltiples formas y direcciones, pues, que asume la concepción de la eternidad y de la infinidad temporal entre los griegos, hay siempre un carácter común: el de la superioridad que se le atribuye sobre la limitación temporal, siendo en cambio el sentimiento de la inferioridad de lo efímero y de lo caduco fuente esencial de las corrientes pesimistas en Grecia y de las aspiraciones místicas a la unión con lo divino, para volverse *Theós anti brotoio* (3), según una expresión de laminillas órficas. He aquí un campo en el que los griegos no sólo no hacen del límite una perfección, sino que conciben y sienten en todo su valor la infinidad (inmortalidad).

Tanto más que, a dar más viva y profunda concien-

(1) De lo infinito a lo infinito e interminablemente.

(2) Cfr. Arnim, obra citada, II, 945.

(3) Dios en lugar de mortal.

cia de la infinidad, contribuía la aplicación, aun a la duración temporal, de aquel proceso de división hasta el infinito que conduce al pensamiento griego a la noción clara de lo infinitesimal y de la inclusión del infinito (número de partes) dentro de cualquier magnitud finita. La conciencia de la infinidad se desarrollaba así simultáneamente en las dos opuestas direcciones de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño. Con respecto a esta noción de lo infinitesimal, los historiadores de las matemáticas reconocen en la antigüedad clásica los principios del descubrimiento del cálculo infinitesimal: en el uso de la progresión geométrica convergente, que hace Zenón en la *dicotomía* y en el *Aquiles*; en la infinidad virtual de que habla Aristóteles; en la invención del método exhaustivo por obra de Antifonte y de Eudoxio y en los perfeccionamientos aportados por Arquímedes (1). Pero la misma limitada fortuna que obtiene el concepto de los atomistas, de un límite absoluto al proceso divisorio, puede indicar que al pensamiento griego le era más aceptable la dirección opuesta, de la división al infinito —inaugurada quizá por el pitagorismo— o del traspaso de lo pequeño a algo siempre menor —teorizado por Anaxágoras—: la infinita divisibilidad y composición conducían a Anaxágoras a declarar que "también lo pequeño era infinito" (fr. 1), como

(1) Crt. Brunschvicg, *Les étapes de la philos. mathém.*, 153 y siguientes; y v. también, además de las obras de Heiberg, Cantor, etc., allí citadas, Gunther, *Gesch. d. Mathem.* I, 1908; Heath, *A hist. of greek mathem.*, 1921, I y II passim, y los escritos especiales de E. Hoppe, "Die Entwicklung des Infinitesimal-begriff", (*Philologus*, 1920), y E. Rufini, *Le origini dell' analisi infinitesimale nell' antichità*, Roma, 1926. Ver también Hasse u. Scholz, *die Grundlagenkrise der griech. Mathematik*, Charlotten-burg, 1928.

más tarde a los estoicos (1) a afirmar que en un dedo no hay menor número de partículas que en el cosmos entero, por ser infinitos uno y otro. Pero este descubrimiento de lo infinito dentro de lo finito, a través de lo infinitesimal, se presenta en todas las doctrinas recordadas —no menos que en Arquímedes la visión de la infinita posibilidad de aumento de cualquier número, por inmenso que sea— con el interés y con la atracción de lo maravilloso. A cuyo despertar concurre también la idea de la infinita multitud de las diferencias individuales, coexistentes y sucesivas, con lo que la infinitud viene a ser incluida también en la concepción de un cosmos limitado y de un eterno retorno del ciclo cósmico, no como un defecto, sino como un valor y una riqueza de la realidad universal.

Generalmente, sin embargo, con la noción de la infinitud temporal tienden a afirmarse entre los griegos como exigencia lógica —por las razones ya dichas y por otras— también las de la infinita extensión del espacio, de la substancia y de la fuerza (divina) universal. Es discutible y discutido si atomistas y epicúreos han sido los únicos en la antigüedad en sostener un infinito número de mundos coexistentes, o si han tenido entre los jónicos y los pitagóricos predecesores y compañeros (2), por lo menos en el concepto de una pluralidad, como lo es aquella afirmada también por Anaxágoras (fr. 4);

(1) Cfr. Plut., De comm. not. 38, 1079 a, en Arnim, II, 484.

(2) Véanse mis notas sobre Anaximandro, Anaxímenes y el pitagorismo en Zeller-Mondolfo, La filosofía dei Greci, II (Firenze, 1928), y mi libro El infin. en el pensam. de la antig. clás., Bs. As., Imán. A mi tesis se ha adherido también Werner Jaeger en la 2º ed. de su Paideia (p. 182 de la ed. castellana).

pero es de cualquier manera innegable que en la cosmología griega está más difundido el convencimiento de lo inconcebible de un límite último absoluto que la aceptación de éste. Será —desde los pitagóricos hasta los estoicos— la infinidad del vacío que circunda al universo; será (Jenófanes) el adentrarse en lo infinito de las raíces de la tierra; será, desde las primeras teogonías hasta los desarrollos que prevalecen en las cosmologías, la insondabilidad, para la misma imaginación, de la profundidad del Caos o de los rincones tenebrosos (1) o de la substancia primordial, que el ordenamiento cósmico no absorbe o agota en sí, sino que tiene siempre todo a su alrededor como ilimitada reserva (2) que lo sostiene y lo alimenta. Pero es siempre, en la misma forma negativa del vacío, una realidad (3) reconocida como condición, no solamente de la subsistencia y conservación del cosmos y de su incesante devenir, sino también (pitagóricos, atomistas) de la misma distinción y determinación de los seres individuales. No puede, pues, ser considerada sólo como imperfección y defecto; más bien, según una observación de Mackenzie (4), en la concepción pitagórica de la relación entre infinito y finito podría reconocerse la primera forma de la doctrina "omnis determinatio est negatio" (5); y solamente con Sócrates y sus partidarios tendríase la inversión de esta posición originaria por la que la determinación es convertida en perfección y la infinitud en imperfección y defecto. En rea-

(1) apeiroi kólpoi: infinitos senos (Aristóf., Aves, 694).

(2) to periékhn: lo que está alrededor.

(3) arkhén tina ton ónton: un principio de los seres, lo llama aristóteles, Phys., III, 4, 203.

(4) Cfr. Infinity en Hastings, Encycl. of relig. a. ethícs.

(5) "Toda determinación o limitación es negación" (Spinoza).

lidad la observación de Mackenzie estaría más justamente aplicada a Anaximandro, para quien la individuación —que es por sí misma determinación y límite— es mal y culpa para expiar (1), mientras que los pitagóricos, poniendo en el catálogo de las oposiciones el bien, del lado del límite, y el mal, del de lo ilimitado, muestran en su mismo pensamiento motivos discordantes. Pero lo esencial, en la citada observación, es que viene a reconocer en el desarrollo histórico del pensamiento griego, también a este respecto, una dualidad de orientaciones. La que, ya dentro del mismo eleatismo, pone a Meliso contra Parménides y, en general, hace parecer a los unos absurdo lo que a los otros parece lógicamente necesario, como por ejemplo la infinitud de la serie causal —de la que no se da un primer comienzo ni un último término—, que parece tanto inderogable exigencia lógica a los estoicos, como inconcebible absurdo a los peripatéticos (2). Es necesario, pues, cuidarse de universalizar la tendencia negativa, aunque cuente para sí con los nombres de Platón y de Aristóteles.

Pero en aquellos —y no son ciertamente los menos— que se hacen propugnadores de la infinitud en el uno o en el otro de sus dominios, no podemos considerar presente sólo la fría noción y ausente todo sentimiento de poesía de lo infinito. Bastan los mismos indicios, que se traducen a través de los escasos fragmentos llegados hasta nosotros de la obra de los cosmólogos, para

(1) Hay una discusión viva acerca de esta interpretación de Anaximandro, cuya legitimidad confío haber demostrado en mi ensayo "Problema cósmico e problema humano" etc., (en *Probl. del pens. ant.*, Bolonia, 1932. Véase también mi libro: *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, Imán, 1942).

(2) Cfr. *Alex. Aphrod. De fato*, c. 25; en *Arnim, Stoic. vet. frgm.*, 949.

probarnos de qué insigne tradición es heredero y continuador el claro testimonio que de aquel sentimiento encontramos en el poema de Lucrecio.

Es natural, no obstante, que su lugar más propio pueda estar en el campo del pensamiento religioso, tan intrínsecamente llevado hacia la afirmación de la infinitud de la potencia divina, a la que el mismo Aristóteles (1) reconoce como perteneciente al primer motor y condición de la eternidad de su acción: *kinei gár ton ápeiron khrónon, oudén d'ékhei dynamin ápeiron peperasménon* (2). Pero mientras esta consideración conduce al Estagirita a negar a la infinita potencia divina el atributo de la espacialidad (*mégethos*) (3), en el pensamiento más ingenuo de los poetas teólogos la infinita grandeza servía de fundamento a la majestad que trasciende todo límite, celebrada por él. Aquellos versos de Esquilo, que pueden recordarse como afirmación de un panteísmo que identifica la realidad universal con la fuerza divina que la mueve totalmente y la rige, nos muestran una celebración de Zeus, no sólo en los confines de la totalidad de las cosas, sino también más allá de ésta:

*Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo.
Zeus, pues, es todo y cuanto está por encima de esto* (4).

La concepción de una infinitud que excede los límites del cosmos se convierte aquí en exaltación religiosa de la inmensidad del ser y del poder divino, semejante a la concepción de Eurípides cuando identifica el éter,

(1) Met. XII, 7, 1073 a.

(2) Pues mueve durante tiempo infinito, pero nada finito (limitado) tiene potencia infinita.

(3) Magnitud, extensión.

(4) En Kern, Orphicorum fragmenta, 21 a.

que se extiende infinito en lo alto (1), con Zeus (2), y lo llama jefe de los dioses (3).

Ciertamente no siempre la conciencia religiosa asume una actitud tal; así como para la fantasía de los poetas teogónicos la inmensidad del caos y de las potencias informes es objeto de temerosa turbación, así en la especulación teológica de los poetas posteriores y del mismo Esquilo la desmesurada, insondable potencia del hado —tanto más tremenda cuanto más misteriosa y envuelta en sombras— gravita a menudo con un sentimiento de opresión angustiosa. Y en las *Suplicantes* (4) las vírgenes, que exaltan la potencia de Zeus, son aterrorizadas por su grandeza, trascendencia e incognoscibilidad. Pero también ésta es una forma de sentimiento de lo sublime en la que el hombre siente su pequeñez aplastada por un peso terrible. Y, por otra parte, en las corrientes místicas y en la aspiración a la unión con la eternidad e inmensidad divina existe también para el alma griega el arrobamiento extático, la exaltación del dios, que es infinita luz (5) o infinito éter (6) e infinita fuerza. Y en el período alejandrino encontramos la identificación entre la perfección e infinidad impulsada a tal punto que hace a la teología, desde Filón hasta Plotino y Proclo, toda negativa, y tendida en un esfuerzo jamás satisfecho de acentuar siempre más la trascendencia divina frente a to-

(1) ton hypsoú tónd' ápeiron aithéra: este infinito éter en lo alto (fr. 941).

(2) aithér. . . Zeus hos anthrópois onomázetai: el éter. . . que es llamado por los hombres Zeus.

(3) koryphé theón: jefe de los dioses (fr. 919). Cfr. Rohde, *Psychic*, XII, 8.

(4) Como lo nota Perrotta, *I tragici greci*, 1931, pág. 11.

(5) pháos áskopon: infinita luz (fr. 57 de Euríp., *Hypsip.*).

(6) Cfr. Euríp., fr. 941; Kern, *Orph. frag.*, 22 y *passim*.

da determinación y atributo, por excelso que sea (ser, esencia, bien, belleza, unidad, pensamiento), haciendo precisamente de tal trascendencia la fuente de todo ser y el término del inefable arrobamiento extático.

Por lo cual en el alma griega hay —en contraste con la corriente que sólo en el límite y en la medida ve la perfección y queda refractaria a la comprensión del infinito— toda una vasta corriente diversa que está abierta a tal comprensión y se hace decidida afirmadora de ella, y con el influjo que ejerce —sobre todo por intermedio de atomistas y neoplatónicos— sobre la filosofía del Renacimiento, contribuye poderosamente al resurgir de la idea del infinito en el espíritu moderno ⁽¹⁾.

Sin duda, como se ha dicho, el sentimiento del infinito reviste entre los griegos también la forma de la angustia pavorosa, y por ese aspecto pertenece a aquella turbia oleada de pesimismo cuya potente acción agitadora en el alma griega desmiente el dogma clasicista de su plástica serenidad. De este pesimismo no han escapado de la alerta atención de Zeller algunas manifestaciones embrionarias: desde Hesíodo, que, conocedor de los males de la vida, trata de explicarlos con la ofensa que el orgullo humano ocasiona a los dioses y ve en la historia de las estirpes una decadencia progresiva, hasta los poetas del siglo VII (Arquíloco, Simónides Amórgino, Mimnermo), que lloran la brevedad, incertidumbre y enfermedad de la vida, y a los gnómicos del siglo VI, que con Solón ven negra el alma y negro el destino de los hombres y con Teognis concluyen que mejor sería no nacer y, una vez nacidos, morir lo antes posible. Pe-

(1) Para un desarrollo mayor y más documentado véase mi libro *El infin. en el pens. de la antig. clás.*, Bs. As., Imán, 1952.

ro estas expresiones resultan en ellos todavía como un momento transitorio, superado por la conclusión de la moderación y del dominio de sí y en parte atenuado por la idea contraria, la de que la vida tiene también sus bienes y que, en vista del término impuesto por la muerte, conviene gozar los placeres de la juventud. Qué parte en cambio tiene el pesimismo en el alma helénica, han puesto en claro particularmente —además de las indagaciones posteriores sobre las corrientes místicas y especialmente órficas y sobre la crisis espiritual de fines del siglo V, típicamente representada por Eurípides— los estudios de Marquard (1), de G. Entz (2), de Nestle (3) y de Diels (4). Ciertamente, como observa Joël (5), que en ello se acerca a Zeller, en la misma lírica yámbica y gnómica del siglo VII-VI, que llora los males de la vida y su incertidumbre y fugacidad, existe, a su lado, el prelude al eudemonismo de la ética posterior, con la enseñanza del dominio de la moderación sobre la pasión, de lo universal objetivo sobre la subjetividad individual. Pero no se debe olvidar, por otra parte, que la corriente del pesimismo se manifiesta más tarde con mayor fuerza, tanto en la tendencia mística como en Eurípides, y que el profundo surco que socava el alma griega, sea con la lóbrega visión de una existencia condenada al mal por la hostilidad de los dioses, sea con la desvalorización y condena mística de la vida corpórea, se ve no sólo en la actitud de quien se ha detenido en los lindes de semejantes conclusiones, sino también en

(1) Die pessim. Lebensauff. d. Altert., 1903.

(2) Pessim. u. Weltflucht bei Plato, 1911.

(3) Der Pessim. u. s. Ueberw. b. d. Griechen, 1921.

(4) D. ant. Pessim., 1921.

(5) Gesch. d. antik. Philos. 1.

la fatiga que para superarlas han sostenido espíritus como el de Aristóteles, el teórico mayor del eudemonismo. Inadecuada es pues la valorización histórica del pesimismo griego en quienes, como A. y M. Croiset, trazan un fácil camino de superación del contraste entre quien ha visto en el espíritu griego nada más que sonrisa ingenua y alegría serena (1) y quien ha encontrado una agobiante preocupación que pone en sus expresiones un acento de llanto, cuya fuerza patética nada ha superado en la edad moderna (2). El llanto sería para los Croiset accidente momentáneo y superficial, como puede darse también en la vida menos melancólica; pero en substancia el alma griega estaría inclinada a un optimismo activo que no conoce la causa íntima del pesimismo moderno, esto es, el sentimiento de la desproporción entre aquello que se concibe y desea y lo que se hace y se obtiene.

No se puede considerar, en cambio, que el alma griega ignora aquel sentimiento. Ciertamente, conviene cuidarse de generalizaciones apresuradas, en las que la realidad histórica se deforma, como en la idea de un general pesimismo griego (3) o de una lóbrega visión universal de la vida, por lo que la filosofía no podría ser esencialmente más que meditación de la muerte, y única salvación del pesimismo sería la convicción de que es aburrimiento y dolor la vida sensible, y felicidad el ascetismo y la exaltación mística que nos desatan de los vínculos corpóreos, libertando lo divino que está en nosotros (4). Indudablemente —y gran parte de la literatura y del arte clásico lo documentan— ha existido

(1) Renán, *Les apotres*, 328.

(2) J. Girard, *Le sent. relig. en Grèce*, 6.

(3) Macchioro, *Zagreus*, 358 y siguientes.

(4) Tilgher, *La vis. greca della vita*, 32-51.

en Grecia también aquella visión serena, animada por la fe en la belleza de la vida, en las propias fuerzas y en el favor de los dioses, que es la única que el clasicismo ha visto; ella domina en los poemas homéricos, cuyos héroes, precisamente por ello, aborrecen la muerte porque aprecian y gozan la vida. Y la reflexión, que aflora aquí y allá en Homero, sobre la naturaleza efímera de los hombres —hojas que el viento otoñal dispersa (1)—, no puede transformarse en pesimismo hasta que no se convierta, como con Píndaro (2) o con Eurípides (3), en sentimiento de la vanidad de una existencia que es sombra y sueño de una sombra, por lo que el mismo deseo cae frente a la nulidad de su objeto.

Pero esta conversión de una visión parcial y pasajera, en total y sistemática, no falta en la historia del pensamiento griego, en cuyo curso aquella belleza de la vida, que sonrío a los héroes de Homero y, precisamente por ello, les suscita el lamento por su caducidad, se encamina, desde Hesíodo en adelante, en la expresión del estado de ánimo de otros estratos sociales y de otros momentos históricos, a mostrarse ofuscada por preocupaciones, dolores e injusticias hasta el punto de conducir a radicales desvalorizaciones. A la ingenua fe en el valor de la vida, persistente aún entre dolorosas experiencias en Safo, que (fr. 137) no comprendía por qué los dioses quedaban inmunes a la muerte si la vida no era un bien, tiende a reemplazarla la amarga desconfianza del Sileno

(1) Cfr. A. Morpurgo: *hoie per phullón* en *Atene e Roma*, 1927.

(2) *Pythica*, VIII, 99.

(3) *Medea*, 1224.

de la antigua leyenda (1), cuyas palabras Teognis (2) y tantos otros hacen propias. A este radical trastrocamiento de valores concurre el misticismo, que convierte la admirada belleza sensible en apariencia engañosa y fealdad real, como nos consta de manera singularmente expresiva por alguno de esos fragmentos de Aristóteles (3), pertenecientes al período en que también él fue arrastrado por la gran corriente del orfeísmo. Cito el fragmento 59 Rose (4): "Si los hombres tuviesen los ojos de Linceo, de manera que penetraran la superficie de las cosas, el cuerpo de Alcibíades, tan hermoso como parece, ¡qué fealdad nos mostraría visto hasta el interior de los intestinos! (Tal) la vida humana mirada por debajo de su falso esplendor. Los bienes, que parecen tan grandes a los hombres, son todos sombra y apariencia. Por lo que fue dicho justamente que el hombre es una nada, y nada que sea humano tiene estabilidad. Fuerza, grandeza y belleza son una irrisión y nada valen."

Peor: toda la vida es fealdad y dolor y el misticismo lo explica considerando la vida como expiación de un pecado original. Qué resonancia tiene este motivo órfico en Platón, es bien conocido; pero nos place referirlo en otro fragmento de Aristóteles (5), que expresa todavía más vivamente el sentimiento místico de horror

(1)Cfr. Rohde, Griech. Román, 204 y sigs. Aristóteles, Dialogorum fragm., ed. Walzer (Firenze, 1934), fr. 6 del Eudemo.

(2) 424 y siguientes.

(3) Recogidos por Rose, Leipzig, 1886, y más completamente por Walzer (ed. citada, Firenze, 1934), y puestos en la debida luz por Jaeger: Aristóteles, 1923, y en parte por Carlini: il probl. relig. nel pens. di Aristotele in Scritti filos. in onore di B. Varisco, 1925.

(4) En la ed. Walzer, fr. 10 a del Protréptico. Verlo en mi Pensamiento antiguo (Buenos Aires, 1942), II, 12.

(5) Fr. 60. Rose 10 b. Walzer, loc. cit.

y repugnancia por la vida: "Puesto que es una divina sentencia expresada por muy antiguos la de que nuestra alma paga aquí abajo y descuenta en esta vida la pena de grandes culpas precedentes. . . Por lo que nosotros estamos aquí en un suplicio semejante al de aquellos que, cuando caían en manos de los bandoleros etruscos, para ser matados con refinada crueldad, eran atados estrechamente con cadáveres, cara con cara, el vivo con el muerto. Nuestras almas están unidas a los cuerpos como aquellos vivos a aquellos muertos."

Pero el pesimismo místico, al invertir la clásica visión homérica, por su aspiración desde las tinieblas de la vida hasta la luz del más allá, tiene en esta espera un consuelo y una esperanza de liberación del afligente "ciclo de la necesidad y de los nacimientos". También el mal adquiere así un significado y una justificación, como expiación, que induce al místico a resignarse a la vida para obtener el consuelo de una muerte que sea verdaderamente libertadora. Pero cuando esta fe falta, el pesimismo se hace desesperación; y faltando la prohibición religiosa del suicidio, éste parece, como a los auditores y lectores de Hegesias, el *peisithánatos* (1), la única liberación, no porque abra una ruta de bien, sino porque cierra la de los sufrimientos. Y, aun cuando no se llegue al pensamiento del suicidio, queda el dolor de vivir: el pesar, que para el optimismo clásico era no poder sustraerse a la muerte, para el pesimismo es no haber podido ahorrar el nacimiento.

En vista de los males de la vida "es evidente que si se nos diese la elección, desde un principio sería elegible

(1) Persuadidor de la muerte.

no nacer". Así Aristóteles (1), ya salido de la fase mística, repetía en parte las antiguas palabras del Sileno y de Teognis (2), que tan a menudo se encuentran en los escritores griegos: "de todas las cosas, la mejor para los seres terrenos sería no nacer y no ver nunca los rayos del vivo sol; en caso de haber nacido, atravesar lo antes posible los umbrales del Hades y yacer cubierto por mucha tierra". "Muchos sabios, dice Crantor, y no solamente modernos sino también antiguos, deploraron la suerte de las humanas cosas reputando que era un suplicio la vida, y suplicio máximo para el hombre, su nacimiento." Pero Plutarco (3), que nos ofrece esta cita, agrega otra del diálogo —perdido para nosotros— EUDEMO *o del alma*, en el que Aristóteles pasaba aquel dicho, en su fase mística, al sentido órfico. Recordando las creencias órficas en la otra vida —"transmitidas desde una antigüedad tan remota que ninguno puede decir ni cuándo tuvieron principio ni quién las enunció primero; se mantienen desde un tiempo infinito"—, el Estagirita agregaba: "Añade que también hoy sientes repetir aquel dicho, que desde antiguos tiempos pasaba de boca en boca. — ¿Cuál? —Que la mejor de todas las cosas es la de no nacer y que la muerte es mejor que la vida. Tal fue también la sentencia dada por el prisionero Sileno al rey Midas. . . El mayor bien para el hombre y para la mujer sería el de no haber nacido; pero ya que esto es imposible, el primero de los bienes posibles al hombre, desde que nació, es el de morir lo antes posible. Está claro pues que él así se expresó, porque pensaba

(1) Eth. Eudem. 1, 5, 1215.

(2) 424 y siguientes.

(3) Consol, ad. Apoll. 27.

que la condición de quien está muerto es mejor que la del que está vivo." (1)

Conclusión en la que se confunden dos corrientes del misticismo, diferenciadas por una opuesta actitud frente a la cuestión de la individualización. Para la una (2) la liberación y beatitud eterna es concedida al alma individual, hecha en su misma individualidad *theós anti brotoio* y acogida en el consorcio de los dioses; para la otra en cambio —de lo que quizás haya un eco también en Eurípides (*Helen.* 1013 y siguientes e *Iphig. Aul.* 1508), en el que un motivo místico parece unirse al de los físicos jónicos— la individualidad se anula por la compenetración del alma individual en la unidad del principio divino. Más profundamente mística y más esencialmente pesimista, esta segunda corriente introduce el ideal puramente negativo de la cesación de la existencia —que equivocadamente v. d. Leeuw generaliza para todo el orfeísmo, contra el testimonio de las citadas laminillas— y se refleja ya con la condena de la individuación, que es condición de la vida y del mundo de la experiencia humana, en el pensamiento de Anaximandro (3), para quien la individuación egoísta es precisamente el pecado por el que en la madurez de los tiempos debe sufrirse el castigo.

De cualquier modo, queda siempre, común a todos los místicos, el concepto de que la superioridad del muerto sobre el vivo es superioridad de beatitud divina sobre la infelicidad humana; para los no místicos, en

(1) Ed. Rose, fr. 44; ed. Walzer, fr. 6 del Eudemo.

(2) Cfr. las laminillas órficas en Vorsokr., o en Orphic. fragm., citados.

(3) Diels, Frag. d. Vorsokr, 2 (12), 9. Para la justificación de esta interpretación véase mi ensayo citado antes.

cambio, no puede consistir sino en la simple cesación de las miserias de la vida. Y cómo el sentido de éstas se hace vivo en la conciencia griega del siglo V, no obstante la transitoria exaltación de la fe en sí mismos, producida por la victoria sobre los persas, nos lo demuestra la mayor expresión literaria de este siglo, la tragedia, en la que el problema del mal campea tan poderosamente (1). Dos opuestas explicaciones del mal, desde Homero hasta Solón (2), se habían contrastado en la mente de los griegos: o una hostil potencia divina (Zeus, Moira, Erinias, envidia de los dioses) o la *hybris* humana operante *hyper morón* (3). En el *Agamemnon* (4) recuerda Esquilo un viejo proverbio, según el cual la prosperidad de los hombres no muere jamás sin prole, sino generando a la estirpe una desventura inagotable. Y en los umbrales del siglo V, la ruina de las florecientes colonias jónicas —que, llevada a escena por Frínico con la *Toma de Mileto* en el año 494, suscitaba tanta emoción que hacía prohibir la tragedia— podía parecer una

(1) Cfr. Patín, *Etudes sur les tragiques grecs*, París, 1890; J. Geffcken, *Die Griech. Trag.*, Leipzig-Berlín, 1921; H. Weil, *Etudes sur le drame antique*, París, 1908; E. Romagnoli, *Tragedie di Eschilo* (2 volumi), di Sofocle (3 vol.) di Euripide (7 vol.), Bolonia; E. Petersen, *Die griech. Tragödie*, Bonn, 1915; Wilamowitz-Moellendorff, *Griech. Trag. übersetzt*, 1919-23 y particularmente allí, XIV: *Die griech. Trag. u. ihre drei Dichter* (1923); y del mismo *Einleit. in die griech. Tragödie*, Berlín, 1921; M. Pohlenz, *Die griech. Trag.*, Leipzig-Berlín, 1930; G. Perrotta, *I tragici greci*, Barí, 1931.

(2) Cfr. M. Wundt, *Gesch. d. gr. Eth.*, 1908-11; K. Latte, *Schuld u. Sünde in d. gr. Relig.*, in *Arch. f. Religionsw.*, 1921; W. Jaeger, *Solons Eunomie*, Berl. *Sitzungsber.*, 1926; G. Pasquali, *La scop. dei conc. et. nella Gr. ant. y R. Mondolfo*, "Resp. e sanz. nel piú ant. pens. gr.", en *Civiltá mod.*, 1929-30; *Moralistas griegos*, Buenos Aires, Imán, 1941.

(3) Contra el destino.

(4) 750 y siguientes.

prueba de aquel proverbio; pesimismo al que Esquilo quiere oponer una distinción: la acción impía genera, es verdad, toda una cadena de delitos y desventuras en la estirpe del culpable, pero la observancia de la justicia mantiene hermosa la prole de los justos. Sólo que —y debe reconocerlo también Perrotta (obra citada, 28-29 y *passim*), uno de los más decididos negadores del fatalismo de Esquilo— a éste la misma prosperidad triunfante le parece orgullo, es decir, pecado, que provoca la ira de Zeus; y en el *Agamemnon*, si Casandra dice "la felicidad es como una sombra que la desventura borra con un golpe de esponja", el coro parece repetidas veces significar que la felicidad misma llama a la desventura por la que es destruida.

La alegría se hace casi *hybris*, aquella *hybris* que "floreciendo da por fruto la espiga de la calamidad, y se recoge de ella una cosecha de lágrimas" (*Persas* de Esquilo); la enseñanza de la *sophrosyne* es admonición de "sabio temor", llamado a un poder oscuro dominante sobre los hombres. Lo que no puede llamarse únicamente divina justicia punitiva para Esquilo (1) sin forzar el sentido del fragmento de *Niobe* ("Dios genera en los mortales la culpa, cuando quiere destruir totalmente a una familia"), que evidentemente enlaza a la voluntad divina, no a la humana, el primer anillo de la cadena de culpas y desgracias. De aquí la cadena se desata: desencadenado el implacable demonio *alástor* (2), que en la familia —sujeto de responsabilidad colectiva y hereditaria— de culpa genera culpa, de miseria, mi-

(1) Cfr. Perrotta, 15, contra la interpretación de Pasquali y la mía.

(2) Espíritu o genio vengador.

sería, las generaciones son fatalmente arrastrado por él. Así aunque sean los autores de los delitos (¹) encarnaciones del mismo *alástor*, ellos, en cuanto instrumentos del demonio —es decir, de Zeus—, no pueden sustraerse al "furioso y terrible odio de los dioses"; de los males que los dioses mandan, nadie puede escapar (*Los siete contra Tebas*). Y en la tragedia de Esquilo, dominada por un sentido de angustia, la religiosidad sería toda un ansia pavorosa sin esperanza de consuelo, si no apareciese algún camino de salida del pesimismo fatalista, ya en el aplacarse de la ira divina (²), ya en una resistencia humana a la pasión avasalladora, que rompe la cadena de los delitos y de las ruinas (³).

Pero al acercarse al ocaso, en Atenas, el principio de la responsabilidad familiar, en Sófocles ya no hay más demonio fatal de la estirpe ni herencia de la culpa. Y también por ello el clasicismo ha visto y celebrado en él al poeta de la serenidad y de la belleza, jamás turbadas por dolor o pasión, por aquel dolor y por aquella pasión que, en el arreciar de la guerra externa, invasión, peste, derrota y guerra civil, destrozaban a Atenas y daban al amigo del poeta, Heródoto, la convicción de

(1) Cfr. Perrotta, 24.

(2) Prometeo libertado, Euménides, donde Apolo salvador lleva la orden de Zeus.

(3) Los siete contra Tebas, para cuyo diálogo entre Eteocles y el coro me parece que conviene mantener la interpretación de Rohde, de Pasquali y la mía, contra la de Perrotta, 19 y siguientes. Confróntese también sobre Esquilo: Wilamowitz, *Aischylos Oreste*, Berlín, 1896, y *Aischylos Interpretationen*, Berlín, 1914; I. T. Allen, "The romantic Aeschylus", en *Proc. Amer. Phil. Ass.*, 1914; T. A. Becker, "Aesch. poet a. moralist", *Class. Journ.* XVII; W. Bock, *De Aesch. poeta orphico et orpheophyth.*, Jena, 1914; N. Tursini, "Sul pens. relig. di Esch.", *riv. Indogreco ital. di ant.*, 1921; M. Croiset, *Eschyle*, París, 1928, y T. Sheppard, *Aeschylus a. Sophocles*, Nueva York, 1927.

la envidia de los dioses. Es verdad que la imperturbada calma serena, por la que también Nestle (1) sigue haciendo de Sófocles el tipo genuino de la *kalokagathía* del tiempo antiguo, se reduce en los agudos análisis de Rohde (2) y de Wilamowitz (3) a la resignación con la que el hombre debe ceder en humildad aun a los males que le parecen más injustos, por la fe en la inescrutable santidad del trascendente querer divino. Pero, como agudamente lo observa Perrotta, ni puede atribuirse una imperturbada y armoniosa serenidad a dramas que en ciertas escenas exigen espectadores de nervios bien templados (4), ni faltan (5) lamentos y protestas contra los dioses, que salvan a perversos y a picaros y derriban a justos y a buenos: "¿Cómo aprobar cuando, aun queriendo elogiar los actos de los dioses, encuentro que son perversos?" Palabras de Filoctetes, que (6) no son ciertamente una declaración del poeta, pero que revelan menor seguridad de su teodicea, invadida por una ola de pesimismo. Y es visión pesimista de la vida aquella que provoca en Odiseo, uno de los héroes violentos y pasionales, característicos de la tragedia de Sófocles, un acento de conmiseración para su enemigo Ajax —que puede llamarse *humano* en el sentido de la *miser cordia* hobbesiana: conciencia de la humana fragilidad—: "Pienso en mi destino tanto como en el suyo. Veo bien que todos cuantos vivimos no somos más que fantasmas y sombras vanas."

(1) "Sophokl. u. d. Sophist.", en *Class. Phil.*, 1910.

(2) *Psyche*, XII, 5.

(3) *Griech. Lit.*, 3 76.

(4) *Pag.* 106.

(5) En *Edípo rey*, Ed. en Col., Filocletes, *Electra*, *Traquí-nías* o *Mujeres de Traquis*.

(6) Observa Perrotta, 120 y siguientes.

Es el concepto con el que se abre un coro del *Edipo rey*: "¡Ay, generaciones de mortales! ¡Cómo vuestra existencia es igual a la nada! ¿Qué hombre ha conocido jamás otra felicidad, sino aquella que se imagina, para caer en la desventura después de esta ilusión?" Y la tragedia concluye con el dicho solónico con que se abren *Las mujeres de Traquis*: "La vida de un mortal, antes de que haya muerto, nadie puede saber jamás si es feliz o infeliz." (1) Pero al final de su vida, en el *Edipo en Colona*, también esta duda es resuelta por el poeta con el antiguo dicho del Sileno y de Teognis: la mejor cosa entre todas, para el hombre, sería no nacer; y habiendo nacido, morir en seguida. Si no obstante, pues, la religiosidad de Sófocles —verdadera voluntad de creer— expresa una necesidad de refugiarse en la divinidad, esta necesidad nace de la profunda conciencia de la miseria de la vida y por lo tanto se hace resignada sumisión. El poeta, a quien Birth (2) llama "der Mensch des Sonnenscheins" (el hombre de la luz solar), siente gravitar sobre el horizonte de la vida la sombría nube tempestuosa que se disipa —como para Edipo— sólo en el reposo ausente de toda luz, vale decir, en la muerte, que es cesación de males, no mística esperanza de beatitud ultraterrena. "El peor de los males (3) no es el morir, sino que se desee morir y no se pueda obtener ni siquiera eso."

No obstante, por grave que sea el pesimismo de

(1) Trad. Perrotta, Bari, 1931, pág. 79.

(2) Von Homer bis Sokrates, Leipzig, 1929, cit. en treves, "Le Fen. di Eurip." en Atene e Roma, 1930, pág. 193. Ver también: D. bassi, Sofocle, Milán, 1929, y P. Treves, "interpretazione Sofoclee", en Civiltá moderna, 1931.

(3) Electra, 1010 sig.

Sófocles, mucho más sombrío es el de Eurípides, a quien falta el consuelo de aquella decidida voluntad de creer que es firme sostén del primero (1). Las muchas discusiones que se han hecho y que se hacen alrededor del pensamiento de Eurípides conducen todas, aun a través de discordes interpretaciones, a reconocer en él, esencialmente, un alma inquieta, en la que se reflejan la crisis y las tempestades espirituales de su edad y un desconsolado pesimismo contra el que débilmente resiste una nostalgia de esperanza, consciente de su ilusoria vanidad. "Ciertamente el pensamiento de los dioses (2) da tregua a mis penas cuando invade mi espíritu. Yo conservo en lo íntimo una esperanza en una inteligencia divina. Pero la esperanza me abandona cuando considero los destinos y las acciones de los mortales." Los destinos, es decir, "la Moira, que llega contra las esperanzas" (3), o sea, las ruinas y las miserias en las que una oscura potencia hostil arrastra también a los buenos y a los inocentes, haciendo vana e ilusoria la sonrisa de la inge-

(1) Cfr. sobre Eurípides, además de las historias de la literatura y de las obras sobre la tragedia griega ya citadas, especialmente las de Wilamowitz, también de este último: *Analecta Eurípidea*, Berolini, 1875; *Eurip. Herakles erkl.*, Berlín, 1909, y *Eurip. Ion erkl.*, 1926; Decharme, *Eurip. et l'esprit de son théâtre*, París, 1893; Patín, *Eurip.*, París, 1894; Nestle, *Eurípides der Dichter d. griech. Aufklärung*, Stuttgart, 1901; Duemmler, *Kl. Schr.*, I, Leipzig, 1901; Masqueray, *Eur. et ses idées*, París, 1908; H. Steiger, *Eurip.*, Leipzig, 1912; G. Murray, *Eur. and his age*, Londres, 1927; R. B. Appleton, *Eurip. the idealist*, Nueva York, 1927; E. R. Dodds, "Eurip. the irrationalist", *Class. Rev.*, 1929; S. Minocchi, *Lo spir. crist. di Eurip.*, Bilychnis, 1928; H. Philippart, "A propos de l'énigme des Bacchants", *Rev. Univ.*, Bruselas, XXX; W. N. Bates, *Eurip.*, Filadelfia, 1930; ad. Levi, "Le idee relig. di Eurip. e la sua visione della vita", in *Rend. Ist. Lomb.*, 1930.

(2) Dice el coro en el *Hipólito*, 1102 y siguientes.

(3) *Orestes*, 976 y siguientes.

nuidad y de la juventud, de la belleza y de la alegría, y el valor de los afectos nobles y puros, de la abnegación heroica, de los que también el poeta sentiría, en forma tan viva y nostálgica, la fascinación. Las acciones, vale decir, el violento desenfreno de las pasiones más impuras y culpables, a cuya fuerza arrollante ni la razón, con el llamado a la honestidad, ni el corazón, con la voz de los afectos más tiernos, saben oponer un reparo. El pesimismo de Eurípides está en las desconsoladas visiones que se concretan en sus tragedias (1), mucho más que en las ocasionales sentencias pronunciadas tan a menudo por los personajes o por el coro. Pero también éstas responden al ánimo, no sólo de los personajes, sino del poeta, "profeta del *Weltschmerz*" (2) (Ribbeck) y "poeta de la debilidad humana" (Perrotta). "Oh miserables stirpes de los efímeros, llenas de sufrimiento. . ." (3); "toda vida humana no es más que dolor y no hay tregua para los sufrimientos" (4). "Yo digo, conforme al proverbio repetido por doquier, que la mejor cosa para el hombre sería no haber nacido." (5) "Para los mortales mejor que nacer sería no nacer." (6) Y en el fragmento del *Cresfontes* (7): "Sería necesario llorar cuando uno nace por los muchos dolores a cuyo encuentro se va y alegrarse cuando uno muere porque se libra de los sufrimientos." Este pesimismo —de cuyas expresiones podrían multiplicarse las

(1) Especialmente en algunas: Hipólito, Heracles, Troyanas, Orestes, Medea, Fenicias.

(2) Dolor universal, pesimismo.

(3) Orestes, 976.

(4) Hipólito, 189 y siguiente.

(5) Fr. 285 Nauck.

(6) Fr. 908.

(7) 449 Nauck.

citas— no está, como en Sófocles, detenido por la fe tradicional. El poeta refleja en sí la crisis espiritual, revelada y producida en su edad por la crítica disolvente del racionalismo iluminista y del escepticismo sofista. No es que él sea simplemente "el poeta del iluminismo griego", como lo define Nestle; es tanto poeta del racionalismo como del sentimentalismo griego, y por ambas actitudes ejerce su acción sobre la propia edad y más sobre la siguiente. Es un alma compleja cuya sensibilidad de artista que debe revivir los estados de ánimo más opuestos, para volver a crearlos en sus personajes, es espejo de la multilateralidad del espíritu griego y, sobre todo, de la antítesis de una edad agitada por opuestas tendencias y exigencias. De aquí las oscilaciones y contradicciones con que tropieza quien intenta recoger de las sentencias y valoraciones, que abundan en sus dramas, un cuadro sistemático de pensamiento. Las divergencias entre los intérpretes —que o han querido asignarle un puesto en la historia de la filosofía, atribuyéndole también una decidida posición en el campo de las doctrinas cosmológicas, teológicas, escatológicas, o han sido llevados a ver en él al hombre de las contradicciones, o a atribuirle un desarrollo de fases o una palinodia final (1)— son pruebas de la imposibilidad de encerrar, entre las líneas de un sistema, las fluctuaciones de una conciencia agitada en la que las mismas tendencias prevalecientes no saben —o más bien no quieren, dada su función de artista, a la que es necesaria la *simpatía* también para las orientaciones espirituales adversas— sofocar la voz de exigencias opuestas. Por ello, si bien la creencia en una inteligencia di-

(1) Nestle, Masqueray, Rohde, Gomperz, Romagnoli, Pohlenz.

vina no es en Eurípides sino débil esperanza, basta esta mortecina luz para consentirle hacer brillar en algún personaje suyo la clara luminosidad de la fe tradicional; o hacer arder en las *Bacantes* la llama impetuosa de la embriaguez dionisiaca, que enciende también al ingenuo boyero con la sugestión del milagro; o hacer brillar en *Hipólito*, sin ofuscación de debilidad alguna, el austero ideal órfico de la exaltación mística; o exaltar el *phaos áskopon* (1) de la suprema divinidad, probablemente órfica; o percibir, también con los órficos, a través de la tiniebla de la muerte, la gran luz de una esperanza futura: "¿quién sabe si esto que se llama morir no es vivir, y, en cambio, lo que se llama vivir no es morir?" (2). Pero también en el momento de expresar, aun con la más viva eficacia, algunas de estas creencias vuelve a resonar la nota fundamental, característica del pensamiento del poeta; y el fragmento 833 prosigue inmediatamente: "Sin embargo, aquellos de los mortales que ven la luz están abatidos por morbos, y los muertos nada sufren ni padecen males." Y entre las incertidumbres sobre el destino futuro del alma —conjunción con el éter celeste o *nous* (3) inmortal, según la creencia expresada también en la inscripción del año 432, por los muertos de Potidea; irremediable ignorancia nuestra del más allá, por la imposibilidad de experimentar la muerte mientras se vive; anulación absoluta, como si no se hubiese nacido nunca (4) —la preferencia del poeta está quizás expresada en aquellos versos (5)

(1) Infinita luz, fr. del *Hypsipyle*.

(2) Fr. 833 Nauck; cfr. fr. 638.

(3) Espíritu.

(4) Cfr. Rohde, cap. XII, fin.

(5) Heraclid. 592 y siguiente y fr. 916.

en que augura: "puedas tú no ser nada más bajo la tierra. Pues si también allí tendremos afanes nosotros, mortales que morimos, no sé adonde se dirigirá uno, puesto que el morir se considera el más grande remedio de los males".

A esta conclusión pesimista converge también la concepción de Eurípides acerca de la divinidad. Por la que bien se puede reconocer con Gomperz un valor particular a la proposición del fragmento 292: "si los dioses hacen el mal, no son dioses" (1); pero sobre todo por cuanto ésta se hace formidable instrumento para extirpar la fe tradicional. En la tragedia de Eurípides la acción de los dioses olímpicos, llámense Ate, Erinias, o *alástor* o Moira, o con otro nombre semejante, no es protectora sino enemiga de los hombres; el odio y la venganza divina arrastran a los mortales a la miseria y al delito, apagando en sus corazones el natural sentido del amor, que alentaría también en los violentos como Polinices (2). ¿En qué creer entonces? ¿En una inteligencia que gobierna al mundo? Pero ¿cómo conservar las esperanzas frente a tanto mal? ¿No existe más que la ciega suerte —*tykhe* (3)—, la inflexible necesidad— *khreón, anánke physeos* (4) — ? Eurípides oscila (5) entre la esperanza de un intelecto y la idea de una necesidad ciega; entre el deseo de una justicia —*díke*— y el reconocimiento de la injusticia de los destinos humanos; y ni tampoco puede decirse solución

(1) Cfr. Andróm. 1161 y sigs.; Bacantes 1348 y sigs., etc.

(2) Cfr. Treves, Las Fenicias, cit.

(3) Destino, suerte.

(4) Destino, necesidad física o ley de la naturaleza. Cfr. ad. Levi, Le idee relig. di Eurip. citado.

(5) Fragm. 901; Troyanas 884 y sigs.; Hipól. 1102 y sigs.

conclusiva, en la que se calme su agitación espiritual, la reflexión de que, siendo necesario sufrir, es sabiduría soportar los destinos mandados por los dioses.

Pero con esta discusión inquieta del problema de la vida y de la divinidad, Eurípides contribuye poderosamente al fermento de las ideas nuevas en la conciencia de su tiempo; más bien, él lo refleja y estimula con tal intenso fervor que algunos gérmenes también importantes que en él se insinúan, no consiguen encontrar un desarrollo ulterior en la sucesiva reflexión filosófica, no preparada o madura todavía para un adecuado y consciente planteo de ciertos problemas. Hay por ejemplo en Eurípides repetidos indicios (1) para una interpretación subjetiva de las creencias religiosas que no se limitan —como era costumbre desde Homero en adelante— a declarar a los hombres responsables de acciones que se prefiere atribuir al influjo de la divinidad, sino que resuelven en una proyección objetiva de los impulsos pasionales subjetivos la misma representación de la divinidad y de su afirmada acción. Era un camino nuevo que habría podido conducir lejos a un pensamiento filosófico que lo hubiese continuado con adecuado conocimiento; y en cambio queda sin continuación: nacimiento accidental, crepuscular intuición de artista (2). Sólo en la edad moderna encontrará su planteo como problema filosófico, con Feuerbach, que resuelve la divinidad en proyección de las necesidades y de las aspiraciones del hombre. Bien diverso en cambio es el

(1) Ifig. Taur., 384 y siguientes; Troyanas, 969 y siguientes; Heracles, 1340 y siguientes.

(2) Sobre antiguas interpretaciones subjetivistas de creencias religiosas, ver mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Bs. As., Imán, 1955, parte I, cap. 5.

caso del sentimentalismo de Eurípides, que con su vasto influjo sobre la literatura y sobre el arte posterior —por el que se revela tan acorde con el espíritu griego como la actitud contraria de la clásica espontaneidad natural, dominante desde Homero hasta Sófocles— ejerce una acción indirecta también sobre el terreno de la reflexión filosófica. Con él, el poeta coloca en primer plano el problema psicológico y ético de la pasión, considerada en el alma del hombre y en el arte que ofrece su representación sugestiva; o sea, el problema que en su doble aspecto preocupará tanto a Platón en la *República*.

El desarrollo de la ética filosófica recibe pues indirectamente un potente impulso por la obra de este poeta, por la que también los indicios de concepciones humanitarias, igualitarias y cosmopolíticas, que son en ella el eco de ideas debatidas en la sofística, adquieren más vasta resonancia y eficacia.

Sin embargo, su acción en el dominio de la reflexión filosófica es esencialmente indirecta. Consiste sobre todo en la inquietud, en la conciencia de problemas que él despierta en los espíritus de su edad. Hijo de una edad de crisis espiritual, resulta en parte su autor, y por esto los aspectos del espíritu griego, tan discordantes con la representación del clasicismo, que adquieren en él más relieve y potencia, tienen importancia también para la historia de la filosofía griega. Pero su acción más directa se desarrolla en el campo del arte, donde no sólo la comedia nueva de Menandro — como lo observaron Wilamowitz y otros— es la verdadera heredera de la tragedia de Eurípides, sino también la pintura y la escultura de la edad siguiente, que sienten su poderoso influjo y lo hacen resonar en los espíritus de ese tiempo.